

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

**A Irredutibilidade da Arte**  
**Anexo**

**Silvio Moreira Barbosa Junior**

**São Paulo**  
**2019**

O objetivo desse anexo é fornecer uma sistematização resumida do programa da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer. Ele visa apenas ser o material de apoio ao trabalho principal. Naquele, em alguns momentos, indicações de passagens desse anexo serão sugeridas. Aqui, procura-se apresentar a filosofia da cultura de Cassirer pela razão do contorno espiritual de uma abertura de mundo com sua respectiva direção específica, expressa pela relação entre forma e função simbólicas. Além de alguns conceitos básicos, esse texto procura introduzir o papel desempenhado pela fenomenologia do conhecimento, pelo método morfológico, pela lógica da diferença e pelo método transcendental no sistema simbólico cassireriano.

## Sumário

1. Considerações Preliminares: irreducibilidade e o princípio da diferença || 5
  - a. Distinção entre autonomia e independência || 9
  - b. O conceito de autonomia como consequência da insuficiência de filosofia da ciência para o problema do conhecimento || 13
  - c. Autonomia da arte como consequência de sua irreducibilidade || 15
  - d. Perspectiva de interpretação da filosofia das formas simbólicas || 16
    - i. A modificação do método transcendental || 17
    - ii. Trama conceitual relativa ao sistema das formas simbólicas || 18
    - iii. Funcionamento do sistema das formas simbólicas || 19
  - e. O programa geral da filosofia das formas simbólicas || 21
    - i. A forma simbólica como novo caminho da filosofia transcendental || 22
    - ii. Conceitos básicos da condição de possibilidade da objetividade do conhecimento || 23
    - iii. O primado do sentido como primado da diferença || 24
    - iv. O problema da arquitetura das formas simbólicas || 25
  - f. Descrição da atividade das formas simbólicas || 27
    - i. Formalismo Kantiano e teoria das formas da cultura || 29
      1. A tendência específica, ou direção do espírito || 31
        - a. Direção do espírito e história || 35
        - b. A historização da espontaneidade || 36
        - c. A enformação simbólica || 37
        - d. Gestação Simbólica e universo do sentido || 43
      2. A forma espiritual característica, ou compreensão de mundo || 50
        - a. Compreensão de mundo e sistema || 51
        - b. A teoria das formas e a lógica dos signos || 55
        - c. Função Simbólica || 63
        - d. Teoria Modal das Categorias || 72
      3. Forma simbólica como a relação necessária da singularidade interna com sua regularidade formal || 79
    - ii. A lógica da diferença || 81
      1. O contexto da reflexão de Cassirer sobre a lógica simbólica || 82
        - a. Lógica simbólica como corolário da transcendental || 84
        - b. O primado da relação || 85
      2. Os princípios racionais da lógica da diferença || 87
        - a. A ruptura de Aristóteles na antiguidade clássica || 89
        - b. Os dois princípios da orientação lógica || 91
        - c. Pluralismo lógico: a dialética || 94
        - d. Os princípios racionais em termos diferenciais || 98
      - iii. As etapas do método transcendental || 107
        1. A criação do método transcendental || 110
          - a. A superação do dualismo pela objetividade || 111
          - b. O Faktum da ciência || 112
        2. A transformação do método transcendental || 113
          - a. O processo de subjetivação e pluralismo || 114
          - b. Ciência como *Fieri* e história || 116
        3. O acabamento do método transcendental || 117
          - a. A direção do espírito, o simbólico e os motivos sistemáticos || 118
          - b. A forma espiritual característica, a cultura e os motivos históricos || 122

2. O último escrito sobre arte II 124
  - a. Apenas um esboço, em meio a um ensaio
    - i. Problema inicial: imprecisão do discurso cassireriano
    - ii. Primeira tentativa de precisão II 126
      1. A centralidade do conceito de símbolo II 127
      2. O *Faktum* da ciência como limite histórico da conceituação II 128
      3. Filosofia, ciência e arte II 129
      4. Estruturalismo e pós-modernidade II 133
    - iii. Segunda tentativa de precisão II 135
      1. O recurso de *Zur Logik der Kulturwissenschaften* II 136
      2. Sistema e História II 137
      3. Sistema, síntese e sentido II 138
      4. Superação dos dualismos II 139
      5. O método transcendental II 141
      6. O recurso de *An Essay on Man* II 141
      7. O lugar de *An Essay on Man* II 143
      8. A contribuição de *An Essay on Man* II 147
      9. Perante um novo *Faktum* II 153
      10. Uma estética aplicada para o *Faktum* da pós-modernidade II 156
  - b. Estratégia de mapeamento II 159
    - i. Motivos sistemáticos
    - ii. Motivos históricos II 160
3. Bibliografia II 162

## 1. Considerações Preliminares: irredutibilidade e o princípio da diferença

O conceito de irredutibilidade é a principal característica da propriedade de autonomia dos produtos culturais. Por essa razão, os produtos culturais são irredutíveis entre si, assim como a arte em relação a eles, desde que todos sejam considerados enquanto formas simbólicas. Do ponto de vista sistemático, esta característica é decisiva para a condição de possibilidade de determinação de uma forma simbólica, e, como consequência disto, a condição de possibilidade do próprio conhecimento. Tomado em seu sentido mais amplo, o conhecimento corresponde a toda mediação com a realidade, abarcando desde suas condições mais básicas e fundamentais até o horizonte total de sua magnitude. Não há relação com a realidade que não seja instaurada por um conhecimento sobre ela. Mesmo o suposto de uma realidade além de todo o conhecimento consiste de um problema ou um 'pressuposto orientador' colocado pelo próprio conhecimento. Caso este 'colocar' assuma um papel ativo com relação à realidade que conhece, no sentido de constituí-la, a filosofia das formas simbólicas representa uma epistemologia dentro do espectro da filosofia transcendental, a partir da qual todo conhecimento deve ser considerado pela propriedade 'espontânea' de constituir a realidade. Ao se considerar o conhecimento pelos parâmetros da forma simbólica, suas condições de possibilidade são explicitadas segundo os pressupostos relativos a este programa filosófico. O termo 'cultura' acarreta dois aspectos importantes em razão disto. Em primeiro lugar, indica o aspecto produtivo do conhecimento. Aquilo que é conhecido é produzido pelo próprio ato de conhecer. Isto se opõe ao pressuposto de um conhecimento passivo, que apenas fornece uma interpretação *a posteriori* dos dados colhidos pela sensibilidade<sup>1</sup>. Em segundo lugar, se toda relação com a realidade é mediada pelo ato (produtivo) de conhecê-la, não há realidade que exista fora do conhecimento sobre ela,

---

<sup>1</sup> Entre as orientações realistas, o empirismo e o positivismo lógico são exemplos de programas que partem deste pressuposto.

decorrendo disto que o termo ‘cultura’ se estenderia absolutamente a tudo<sup>2</sup>. Neste trabalho, o termo ‘conhecimento’ indica o pressuposto básico de mediação com a realidade, e, de modo mais elementar, pode ser equiparado a ‘sentido’; o termo ‘cultura’ indica o caráter produtivo da realidade, único pelo qual ela será considerada neste trabalho; e ‘forma simbólica’, a estrutura tanto do conhecimento quanto da realidade considerados sob esta perspectiva. Conseqüentemente, estes termos podem ser utilizados como sinônimos.

É possível levar em conta o princípio da lógica transcendental elaborada por Kant neste caso, desde que considerado por uma perspectiva neokantiana<sup>3</sup>. Uma das tarefas do neokantismo é superar os dualismos

---

<sup>2</sup> A fim de se evitar uma reflexão especulativa irrestrita, um sistema transcendental deve ser capaz de formular, de modo consistente, os parâmetros que o delimitam a partir de seu próprio programa. O programa em questão se delimita restringindo sua epistemologia à reflexão das ciências particulares, decorrendo disto a evidenciação da síntese necessária entre sistema e história. Sua evidenciação e o seu devido manuseio são tarefas do método transcendental.

<sup>3</sup> Sempre que este trabalho se referir a neokantismo, como nenhuma outra escola será considerada, ele se refere sempre a Escola de Marburgo. O que Kant entendia por lógica certamente não coincide com as noções contemporâneas predominantes, segundo Susan Haack. Kant “insistia que a lógica era uma ciência completa; acabada, em suas bases, na obra de Aristóteles. O século seguinte viu, contudo, o desenvolvimento de novas técnicas lógicas, mais fortes e mais rigorosas, com o trabalho de Boole, Peirce, Frege e Russell.” HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. Trad. C. A. Mortari e L. H. A. Dutra. São Paulo: Unesp, 2002, p. 208. Em contraste a este desenvolvimento, talvez se possa falar do princípio kantiano como epistemológico, e não lógico, já que a distinção entre juízos *a priori* e *a posteriori* é uma distinção epistemológica. Cf. *Ibidem*, p. 230. Como, para Kant, a “lógica incorpora as ‘formas do pensamento’”, e, em razão disto, “só podemos pensar de acordo com estes princípios”, sua noção de lógica se estende necessariamente para uma epistemologia. *Ibidem*, p. 306. Kant ainda se insere no contexto moderno em que havia duas orientações gerais de lógica: uma como a ciência das leis do pensamento (de orientação aristotélica), e outra, de caráter prescritivo, sobre como se deve proceder para se pensar corretamente (de orientação cartesiana). A lógica transcendental de Kant se incumbiu da monumental tarefa de organizar as duas orientações sob o mesmo princípio epistemológico. Esta realização foi decisiva no desenvolvimento do idealismo, que foi radicalizada em sua fase romântica. Foi somente no seio dos programas antipsicologista do final do século XIX que a separação entre lógica e processos mentais de todo tipo foi realizada. Ela pode ser contada com justiça entre as tarefas antipsicologistas da filosofia analítica. É a partir disto que a lógica desenvolve sua capacidade de formalização, assim como a capacidade de propor fórmulas e teoremas além do campo da matemática, mas mantendo seus recursos simbólicos. Ao considerar este pano de fundo, Kant trabalhou no máximo a partir de questões epistemológicas sobre a lógica, mas não eram elas questões propriamente lógicas. Por outro lado, o intenso processo de formalização da lógica coloca em novos termos questões antigas, como a da relação entre a lógica e os fenômenos, que talvez transcendam o campo da lógica pura e somente possam ser considerados epistemologicamente. Para Charles Morris, isto pode ser tentado não no campo da epistemologia, mas da semiótica. Cf. , p. 5,6. Estes temas são relevantes para esta pesquisa. A filosofia das formas simbólicas influenciou uma concepção de semiótica que foi desenvolvida no âmbito do estruturalismo francês, ainda que indiretamente em muitos casos, conforme será discutido no terceiro capítulo, 3.a.1. Não por acaso autores como Louise Nisbet Roberts consideram aproximados o programa semiótico de Morris e a filosofia das formas simbólicas. Cf. ROBERTS, L. N. *Art as icon; an interpretation of C. W. Morris*, pp. 75 – 82 in *Tulane Studies in Philosophy*, vol IV. *Studies in American Philosophy*. New Orleans: The Tulane University, 1955, p. 75. Como este trabalho procurará apresentar, isto não é uma surpresa. Além da filosofia analítica, alguns programas neokantianos também se posicionaram contra o psicologismo, e a consideração deste problema estabelece uma das grandes diferenças entre o

kantianos, dos quais a oposição entre sensibilidade e entendimento aqui é relevante considerar. Os neokantianos compreendiam que esta superação já se encontrava em curso no próprio Kant, mas não se efetivou em razão das exigências históricas que o idealismo necessitava abarcar para o seu próprio desenvolvimento sistemático<sup>4</sup>. Em razão disso, o princípio da lógica transcendental não é utilizado pelos neokantianos como suposto da síntese necessária entre a forma da sensibilidade e as categorias *a priori* do entendimento, que subordinam a experiência possível às condições de possibilidade do próprio conhecimento. Ao não reconhecer esta dualidade, tudo se torna conhecimento, sem a necessidade de cindir experiência e conhecimento para compreender a objetividade de ambos<sup>5</sup>. A objetividade do conhecimento deve se fundamentar nele mesmo, e passa a ser a tarefa de algumas escolas neokantianas não somente articular os diversos tipos de conhecimento, mas explicitar a síntese necessária entre o conhecimento das ciências particulares e o conhecimento relativo à sua epistemologia. Esta tarefa não foi realizada de uma única maneira, e a filosofia das formas simbólicas representa uma delas. Traduzindo nestes termos o princípio transcendental de Kant, compreendo que ele soa assim: as condições *a priori* do conhecimento em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade de sua própria objetividade<sup>6</sup>. Por este raciocínio, existe uma espécie de identidade entre o

---

neokantismo e o programa de Kant. O conceito de forma simbólica foi formulado também neste contexto, e por isso ele opera a partir de uma lógica que não é levada em conta pelos programas analíticos. Este trabalho procurará demonstrar que esta lógica pode ser apresentada em termos suficientemente formais, acrescida da vantagem de trazer já devidamente relacionada a ela a epistemologia da filosofia das formas simbólicas.

<sup>4</sup> Esta tarefa em particular do programa de Kant é considerada no capítulo seguinte, no tópico *Superação dos Dualismos*.

<sup>5</sup> As etapas deste raciocínio serão apresentadas ainda neste capítulo, no tópico *As etapas do método transcendental*, 1.6.1.

<sup>6</sup> “As condições *a priori* de uma experiência possível em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos objetos da experiência.” A 111. Eu alterei ‘experiência possível em geral’ por ‘conhecimento em geral’, justamente em razão do apriorismo que o conhecimento assume no neokantismo. Enquanto Kant considera que somente alguns conhecimentos sejam *a priori*, o neokantismo tende a considerar esta ser uma condição constitutiva do próprio conhecimento em geral, e que a objetividade deste conhecimento depende de se explicitar esta condição em cada caso. Como o neokantismo não supõe a *coisa-em-si*, não há nenhum mundo que transcenda os horizontes do conhecimento e do significado, implicando com isto ser toda experiência, de algum modo, conhecimento. Por esta razão não se trata mais de demonstrar a relação entre as condições *a priori* da experiência e as condições de possibilidade de seus respectivos objetos, mas a relação entre as condições *a priori* do conhecimento e as condições de possibilidade de sua objetividade. Ao não se supor a *coisa-em-si*, o problema não se concentra mais sobre o conceito de lei, derivada da regularidade observada nos fenômenos, mas sobre o conceito de teoria. Cf. PORTA, M. A. G. P. *Estudos neokantianos*.

modo como o conhecimento se produz e os meios elaborados para verificar sua validade. Afinal, estes meios de verificação são produzidos pelo mesmo processo que o fenômeno que pretendem verificar. O problema mais relevante aqui é o relativismo. Para a filosofia transcendental em geral, a objetividade depende de que a “análise do entendimento” estabeleça “a forma fundamental do juízo” pela qual ela pode ser concebida<sup>7</sup>. Uma filosofia da ciência deve criar condições para refletir os conceitos fundamentais relativos ao procedimento científico em geral. Ela procura investigar em que sentido se coloca noções como teoria, validade, lei e verificação. A filosofia neokantiana da ciência considera estes problemas de modo transcendental, no marco da superação dos dualismos kantianos. Como o conhecimento não pode mais ser comparado com um mundo que lhe transcende, mas somente com a sua própria diversidade, é preciso compreender como esta diversidade se articula, inclusive para que ela não se dilua nem em uma especulação irrestrita, nem em um relativismo. Esta diversidade não é por isso apenas problemática, senão um recurso necessário para a explicitação de sua objetividade. Para que seja ordenada, a diversidade do conhecimento deve ter seus termos irreduzíveis entre si, o que implica na autonomia de cada produto cultural. O conceito de

---

São Paulo: Ed. Loyola, 2011, p. 85-87. Há dois motivos para isto. O primeiro se localiza nas ciências naturais. Ao avançar do século XIX, as leis científicas não estão mais em questão. O método experimental está estabelecido e não há dúvidas sobre a sua capacidade de descrever fenômenos e deduzir as leis que os regem. A objetividade das leis científicas é observável nas próprias ciências particulares, que elaboram seus meios respectivos de autocorreção. Mas com o avanço da ciência e a progressiva complexidade das teorias, surge a necessidade de refletir sobre problemas conceituais que não podem ser assistidos pela observação, ou apenas por ela. Em alguns casos, mais de uma teoria é possível para descrever o mesmo fenômeno, necessitando de critérios decisórios que a observação não pode fornecer. Em outros casos, teorias sobre fenômenos diferentes parecem partir de modelos de realidade que são dificilmente conciliáveis. No século XIX, isto foi observado primeiramente na impossibilidade de se reduzir os fenômenos elétrico-magnéticos aos modelos mecânicos, cujo mecanicismo de base era considerado o acabamento da física. No início do século XX, um problema semelhante, mas sobre novas bases, ocorreu entre a teoria da relatividade e a mecânica quântica. Em nenhum destes casos se duvidou dos fenômenos descritos, nem das formulações elaboradas sobre as leis que os regem. O problema foi se tornando progressivamente como se articular esta diversidade teórica, principalmente quanto mais uma teoria tem que se afastar dos fenômenos intuitivos para operações puramente abstratas. Outro motivo se localiza no desenvolvimento das ciências humanas, que por si só já trás consigo a exigência de uma reflexão teórica mais apurada. Em todos estes casos é colocada a reflexão do que vem a ser uma teoria científica, e em que termos se devem considerar as suas noções de validade e verificação. O neokantismo viu nesta situação a impossibilidade de a ciência refutar o elemento ideal, mas, ao contrário, o pressupor em seus momentos decisivos. A objetividade da teoria, e não da lei, requeria agora fundamentação. Não se pode também, em razão disto, recusar o aspecto histórico da elaboração sistemática destes problemas. Esta relação será considerada no próximo capítulo.

<sup>7</sup> CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol. I. Trad. M. Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 20.



autonomia – e sua noção necessária de irreducibilidade derivada do estado de diversidade da cultura – toma por base o princípio da diferença em detrimento ao princípio de identidade, através da qual as relações de oposição de que consiste a atribuição de sentido podem usufruir de uma expressão lógica. O objetivo deste capítulo inicial é introduzir o programa da filosofia das formas simbólicas do modo mais sistemático e sucinto que se pode, apresentar a lógica que supõe para a consistência de seu sistema, e o método transcendental de que se utiliza.

### **a. Distinção entre autonomia e independência**

A noção de ‘independência’ não necessariamente supõe a ‘espontaneidade’, segundo a perspectiva adotada neste trabalho, o que não ocorre com a noção de ‘autonomia’. O programa da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer deve demonstrar as condições de objetividade do conhecimento. Segundo ele, não apenas o conhecimento científico, mas outras formas de conhecimento são válidas no mesmo grau em que pode ser válida a ciência. A igualdade de graus de validade é uma igualdade quantitativa, não qualitativa. Com ela, Cassirer estabelece não haver hierarquia entre as formas de conhecimento. O sistema das formas simbólicas precisa excluir a hierarquia entre as formas de conhecimento para ser consistente. Assim como no kantismo, o neokantismo também depende da unidade do conhecimento para avaliar o modo pelo qual os fenômenos são conhecidos, dado que depende da unidade do seu processo de produção para ter universalidade. Mas o kantismo dispunha do recurso de opor à capacidade sintética do entendimento o múltiplo da sensação que ele ordena espontaneamente e produz como fenômeno. Se, neste processo, o múltiplo da sensação tinha como papel ‘se deixar’ ordenar pelo entendimento, ao mesmo tempo em que não toma parte ativa da produção do fenômeno, esta produção é, ao menos neste aspecto, uma ‘reprodução’, levando em conta que supõe ‘algo’ transcendente ao fenômeno sobre o qual exerce sua força de determinação. Por razões que no capítulo a respeito do método serão mencionadas, o neokantismo necessitou romper com este dualismo, expandindo o horizonte do conhecimento às mais variadas formas de vivência e experiência, começando pela diversidade da ciência. A regulação

dos fenômenos passou a coincidir integralmente com a sua produção, e a espontaneidade se estendeu a tudo. O próprio mundo do conhecimento deve agora demonstrar suas condições de objetividade sem recorrer nem supor nada que lhe ultrapasse. Ele encontrou critérios seguros que se produzem da própria diversidade do conhecimento científico. Por esse raciocínio, Cassirer pode ser considerado a completude do programa, já que foi quem elaborou de modo sistemático os dispositivos que permitem a mesma tarefa a partir do conhecimento em geral, ou seja, a partir dos produtos da cultura. Como todo conhecimento é espontâneo, todo conhecimento partilha o mesmo grau de validade. Em razão de sua objetividade depender de sua diversidade, cada validade se opera de modo peculiar em cada forma simbólica. A objetividade do conhecimento consiste em identificar a devida pertença de um fenômeno a sua respectiva forma simbólica, meio pelo qual pode ser avaliado pelo critério de validade que lhe corresponde. Isto somente é possível em razão da autonomia da forma simbólica. Por um lado, a objetividade passa a depender da irreduzibilidade de existência de uma forma simbólica com relação à outra. Por outro lado, a validade se verifica ao se explicitar as condições pelas quais uma forma simbólica

“possui” o seu objeto na medida em que com ele estabelece uma relação inteiramente própria e especial. É no modo de se comportar e na direção que o espírito dá a si mesmo em relação a algo objetivo que concebeu, que se encontra a garantia última desta objetividade.<sup>8</sup>

A objetividade de um fenômeno depende da autonomia de sua forma simbólica correspondente. Mas esta autonomia, por sua vez, é dependente da relação contínua com as outras formas simbólicas. Embora os produtos de compreensão de mundo sejam e necessitem ser variados, a fim de que, de suas relações diferenciais, seus diversos critérios de validade se evidenciem, justamente em razão deste recurso diferencial, eles não podem ser independentes entre si, de modo que as sua comparação fosse somente casual. A filosofia das formas simbólicas deve explicitar as condições pelas quais a diversidade de formas simbólicas compreende um sistema único. Ao invés de uma realidade simples e estática na sua unidade, Cassirer deve

---

<sup>8</sup> Ibidem, p. 23.

evidenciar os meios pelos quais o fator transcendental exige, enquanto suposto do conhecimento, uma unidade múltipla e dinâmica por modelo de realidade. O dualismo kantiano é superado pelo recurso diferencial que permite comparar os produtos culturais que estabelece. A espontaneidade passa a operar a luz deste diferencial. Na medida em que não dispõe de nada que lhe contraponha para direcionar a sua própria atividade produtiva, a espontaneidade deve produzir esta diferença por si mesma. Sem um princípio diferencial, a unidade do conhecimento não teria meios de se ordenar, tendo em vista que se estende, enquanto compreensão de mundo, a toda realidade. A abertura de mundo se produz por este princípio diferencial justamente em razão do mesmo princípio estabelecer as condições de sua compreensão.

Mais e mais o sistema das formas simbólicas depende da noção de irreducibilidade para ser consistente. A articulação necessária entre as diversas compreensões de mundo não fica clara sem ela, nem o princípio diferencial. Sem a diversidade, não há circunstância para que os critérios de validade surjam. Sem a unidade do conhecimento, a diversidade de critérios de validade não poderiam se articular sob o paradigma geral de um único processo de espontaneidade, de modo que nem essa unidade nem aquela diversidade seriam conhecidas. Epistemologicamente se conclui que o conhecimento tem explicitado suas condições de possibilidade a partir destas relações diferenciais que o produziram. O papel da noção de irreducibilidade é qualificar o conceito de autonomia de modo que ele se diferencia do conceito de independência. Em oposição a este, a autonomia da forma simbólica impede que uma forma simbólica se confunda com a outra, sem precisar estabelecer, a fim de evitar esta confusão, uma hierarquia entre elas. A não hierarquização entre as formas simbólicas implica todas elas apresentarem o mesmo grau de validade, conforme já foi dito. A paridade do grau de validade das formas simbólicas não representa nem resultado do programa, uma hipótese que foi demonstrada por ele. Ela consiste do suposto lógico da concepção transcendental do neokantismo. Dado que nada ultrapassa o horizonte da constituição de sentido, o que implica admitir que a espontaneidade do espírito constitua do mesmo modo tudo o que pode ser conhecido, não tem sentido distinguir entre produtos culturais mais válidos do que outro. Se os produtos culturais são constituídos pelo mesmo processo de 'objetivação', eles partilham do mesmo grau de

validade.<sup>9</sup>

Para Cassirer, isto consiste em verificar de que maneira o mesmo processo de 'objetivação' de fenômenos produz objetos tão diversos quanto os mundos que os ordenam. Todavia, esta diversidade não resulta em relativismo, dado que Cassirer toma a noção de grau de validade por grau de objetividade. Explicitar de que modo as formas simbólicas apresentam este mesmo grau de objetividade é uma das tarefas da filosofia das formas simbólicas. O programa argumenta a este respeito ser justamente pela diversidade das formas simbólicas que as condições de objetividade podem ser demonstradas. Ele estabelece o seu programa a partir das exigências do idealismo crítico neokantiano da Escola de Marburgo. Duas delas são agora relevantes. Uma delas consiste em demonstrar a impossibilidade de se derivar os conceitos diretamente e tão somente de entes observacionais, ou a eles reduzir os fenômenos. A segunda determina que a primeira se cumpra sem o recurso de um ponto de vista que simplesmente transcenda os entes observáveis em termos absolutos.

No caso da infração de alguma destas exigências, algum tipo de oposição entre fatos e teoria pode ser encontrada. Ao se infringir a primeira, a teoria depende completamente dos fatos que, por sua vez, dela independem plenamente. A teoria, neste caso, se reduz apenas a uma cópia destes fatos, a uma mera descrição, mais ou menos fidedigna a eles. Como os fatos se supõem dados absolutos e estáveis, a validade da teoria depende da fidelidade desta correspondência, mas não é capaz de problematizar suficientemente suas condições de possibilidade<sup>10</sup>. O naturalismo ingênuo representa o matiz epistemológico que se inclina a esta direção. Ao se infringir a segunda, a teoria independe completamente dos fatos, sendo eles dependentes do que ela constitui em termos absolutos. A teoria, neste caso, reduz os fatos à confirmação de sua especulação, correndo o risco de pressupor o que deveria provar. Sua validade somente pode ser considerada em termos puramente lógicos ou, em sentido mais genérico, especulativos, sem considerar o

---

<sup>9</sup> As consequências da superação do contraste entre dados da sensibilidade e o entendimento em termos neokantianos é abordado no tópico sobre enformação simbólica.

<sup>10</sup> Isto implicaria não apenas tomar esta relação como problema (procedimento que Cassirer considera fundar o pensamento filosófico), mas inclusive integrar nesta relação seus momentos históricos constituintes.

problema de sua relação com os fatos que supõe constituir. Uma metafísica irrestritamente especulativa representa o matiz epistemológico que se inclina nesta direção.<sup>11</sup>

Nos dois casos se apresenta uma cisão entre fato e teoria. A diferença está em qual se considera independente ou, pelo menos, hierarquicamente determinante com relação ao outro. A estratégia da Escola de Marburgo é propor estes dois casos como casos-limite<sup>12</sup>, e localizar os diversos programas epistemológicos, tanto contemporâneos quanto anteriores, a partir de uma posição entre os dois, ainda que provavelmente nenhum programa corresponda a um destes extremos. A estratégia de propor estas direções programáticas como polaridades de um mesmo eixo atende ao objetivo de integrá-las em um mesmo sistema, compreendendo a interdependência recíproca que as constituem. A posição da Escola de Marburgo consiste em superar a oposição entre fato e teoria, demonstrando a relação recíproca necessária entre eles. Por essa razão, ao mesmo tempo em que não independem um do outro, dado que constituem uma unidade, não se reduzem um ao outro, meio pelo qual é possível explicitar na composição desta unidade suas condições de possibilidade.

### **b. O conceito de autonomia como consequência da insuficiência de filosofia da ciência para o problema do conhecimento**

A tarefa indicada a pouco é assumida por Cassirer. Ele amplia em seu programa o âmbito de consideração de uma filosofia da ciência para o de uma filosofia da cultura. Não o faz, todavia, pela pretensão de estender os bons sucessos da primeira a segunda, mas, ao contrário, por verificar que somente na segunda os objetivos da primeira poderiam ser plenamente cumpridos.

O processo de ‘objetivação’ não pode se esgotar nos objetos da

---

<sup>11</sup> Este último caso representa o problema interno com o qual a Escola de Marburgo sempre se haverá, e a principal razão da elaboração do método transcendental, conforme se verifica do tópico sobre ‘As etapas do método transcendental’.

<sup>12</sup> Recursos como estes são freqüentes em Cassirer, assim como o uso de conceitos-limite. Haverá a oportunidade de se exemplificar um destes casos ainda neste capítulo, no tópico sobre a enformação simbólica.

ciência. Conforme já indicado, a exclusividade de validade, ou sua hierarquização, vão de encontro à reformulação da espontaneidade já elaborada pelo neokantismo marburguês. Além disso, uma perspectiva independente é necessária para se observar o processo nestas condições, na qual um ponto de vista transcendente é requerido, assumindo com isto uma perspectiva metafísica em alguma medida. Em oposição a uma metafísica transcendente, um programa idealista não pode recorrer a uma perspectiva imanente aos dados observáveis, através da qual se verteria em um realismo<sup>13</sup>. Sem validar o suposto de independência das leis imanentes aos dados observáveis, Cassirer compreende que o método transcendental, elaborado pela Escola de Marburgo, não pode alcançar os objetivos do programa neokantiano a partir do âmbito da ciência tão somente. Não somente no âmbito teórico estritamente científico, mas em todos os produtos culturais o processo de 'objetivação' deve permitir sua explicitação. Por esta estratégia, a objetividade de um produto cultural não depende nem da imanência das leis aos dados observados, nem de uma perspectiva metafísica que transcenda o mundo dos fatos, mas na diversidade dos produtos culturais, nas formas simbólicas, que se divisam reciprocamente, diferenciando-se umas das outras, e permitindo, pela comparação desta diferença, que se compreenda o que é próprio a cada uma delas.

Esta diferença determinadora não é atestada apenas pela comparação de uma *pela* outra, mas pela comparação de uma *a partir* da outra, dispensando a necessidade de observá-las de uma perspectiva que as transcenda. A observação e o conhecimento constituído por ela somente podem emanar a partir de uma forma simbólica específica, inclusive quando se leva em consideração o âmbito relativo à outra forma simbólica, ou mesmo quando se levanta o problema de seu sistema. Neste último caso, a concepção dos objetos enquanto problemática a ser investigada somente pode se

---

<sup>13</sup> Como se verá logo mais, a filosofia da cultura de Cassirer admitirá uma imanência simbólica como momento constituinte do conhecimento em sentido lato (não apenas científico). Ela corresponde à matéria da forma simbólica, o seu espaço interior ordenado e dinâmico, que eu identifico com a expressão cassireriana 'tendência específica' do produto cultural, conforme a apresentação pormenorizada tem lugar a partir do tópico com mesmo nome. Também por este aspecto se verifica a linha de continuidade entre o programa neokantiano da Escola de Marburgo e a filosofia das formas simbólicas. Aquelas direções programáticas de inclinação naturalista são integradas por este recurso ao processo simbólico de enformação.

constituir na forma simbólica da ciência. Para a plena efetivação do método transcendental, um ponto de vista transcendente ao horizonte do conhecimento – transcendente, portanto, às formas simbólicas – fica proibido, uma vez que o seu respectivo modelo epistemológico pode dispensá-lo sem qualquer custo.

Neste sentido, a relação transcendental entre fatos e teoria é hermenêutica<sup>14</sup>, mas não relativística. Ela é relativa não primeiramente aos contextos históricos e sociais em que se dão. Embora eles sejam relevantes para esta constituição, sua relevância histórica deriva sistematicamente do fato de a própria história ser uma forma simbólica, ou seja, de a própria história ser uma abertura de mundo que se divisa com outras aberturas e, assim como elas, ordena os seus objetos na medida em que os constitui.

Para que as formas simbólicas sejam estáveis, elas devem ser irreduzíveis umas as outras, mas para que se transformem umas nas outras e possam ser, não apenas comparadas, senão consideradas a partir do mesmo processo de ‘objetivação’, não podem ser independentes. Se em oposição à alternativa de independência, as formas simbólicas forem consideradas reciprocamente dependentes, esta dependência deve ser considerada estritamente como uma dependência dinâmica, em que permanecem irreduzíveis umas às outras. É justamente esta irreduzibilidade que lhes dá autonomia, mas esta não deve ser aqui considerada como sinônimo de independência. Por estes critérios específicos é possível compreender como as formas simbólicas cooperam entre si sem se reduzirem umas às outras, nem se ordenar em uma hierarquia.

### **c. Autonomia da arte como consequência de sua irreduzibilidade**

Em particular para a arte, a filosofia das formas simbólicas permite delimitar o fenômeno estético em sua autonomia. Ele não é reduzido aos fenômenos históricos e linguísticos, por exemplo. Entretanto, os frutos destas formas simbólicas não precisam ser excluídos da consideração, e nem deveriam. A filosofia das formas simbólicas permite que eles sirvam às tarefas

---

<sup>14</sup> Cf. PORTA, M. A. G. P. *Estudos neokantianos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2011, p. 74 n. 9.

da arte, sem que esta se determine fundamentalmente por um primado linguístico ou se dilua em justificativas históricas. A autonomia da área de conhecimento da arte pode ser defendida por este programa em bases talvez mais abrangentes, explicitando a relação com outras áreas do conhecimento sem que, com isto, a arte nelas se dilua ou a elas se subordine.

Uma das tarefas deste trabalho é determinar a pertinência dos conceitos de irreducibilidade e autonomia nos textos de Cassirer na perspectiva indicada. Muitas vezes, as traduções tomam autonomia e independência por sinônimos, quando não o faz o próprio Cassirer. O contexto da reflexão deve, nestes casos, confirmar a pertinência destas distinções conceituais. Entretanto, os esforços aqui objetivam os problemas relativos à arte como forma simbólica, e não ao programa da forma simbólica na sua efetividade. Esta não está em questão. Ela é apenas pressuposta. Por essa razão, a argumentação considera as noções de forma simbólica simultaneamente à conceituação do fenômeno estético. Isto será realizado apenas no terceiro capítulo deste trabalho, o qual pressupõe, em razão disso, um leitor já familiarizado com os conceitos do programa de Cassirer. Em uma pesquisa que não se dirige a problemas especificamente epistemológicos, mas acredita ser possível oferecer uma contribuição aos problemas gerais da estética a partir da filosofia das formas simbólicas, uma apresentação geral a estes conceitos é necessária. Ela não pode ser de nenhum modo aprofundada nem se concentrar nos problemas epistemológicos gerais do programa. Ainda assim, ela não pode ser neutra. A seguir, a definição de forma simbólica será apresentada, assim como os conceitos gerais de seu programa e seu modo de funcionamento. Antes, todavia, deve-se declarar a perspectiva pela qual forma simbólica é tomada neste trabalho.

#### **d. Perspectiva de interpretação da filosofia das formas simbólicas**

Em termos muito gerais, a filosofia de Cassirer pode ser interpretada em dois sentidos opostos. Ela pode ser interpretada como uma continuação do programa idealista da Escola de Marburgo, ou como uma ruptura em relação a ele. Mas estes sentidos admitem muitas gradações. No



sentido da ruptura, pode-se considerar que ela se opera a partir de uma determinada fase de sua obra, a *Filosofia das Formas Simbólicas*, por exemplo; assim como permanece em discussão em que direção se deu tal ruptura. No sentido inverso, a continuidade com relação ao idealismo da Escola de Marburgo também depende de como se interpreta seu programa neokantiano; por exemplo, nos aspectos que mantém e naqueles que rompe com o programa kantiano que reelabora. No sentido de uma continuidade, mesmo uma consideração conservadora não pode negar que Cassirer promoveu mudanças significativas nas orientações da escola. Este trabalho mais bem se identifica com este último caso. Portanto, para apresentar os conceitos gerais do programa da filosofia das formas simbólicas e introduzir o seu funcionamento, o programa da Escola de Marburgo deve ser considerado como pano de fundo em uma perspectiva também específica. Sua tonalidade resulta do posicionamento assumido perante problemas relativos tanto às ciências da natureza quanto às ciências do espírito. Cassirer parte destas posições e, ainda que as diversifique, a mudança se opera mais no sentido de transformá-las em prol do seu desenvolvimento do que no sentido de romper com elas. A ruptura mais importante, neste caso, é com a filosofia da matemática de Hermann Cohen. Segundo o fundador da Escola de Marburgo, qualquer objetivação fora da ciência natural matemática não é admitida. Cassirer, por sua vez, parte dos avanços da lógica sobre o conceito de relação, o qual não trata mais como uma categoria kantiana. Vertida em uma noção lógica generalíssima, condiciona o conceito de função matemática, caro à Cohen, em um de seus casos particulares, abrindo a possibilidade de outras objetivações de mundo para além da natureza matemática. Tal abertura é própria do símbolo, cujas categorias, antes fixas enquanto derivadas da tabela lógica dos juízos, enquanto dele derivadas estarão abertas a modulações diversas.<sup>15</sup>

### **i. A modificação do método transcendental**

Em primeiro lugar, o conceito de forma simbólica será apresentado no contexto da abertura do primeiro volume de *A Filosofia das Formas*

---

<sup>15</sup> Cf. SKIDELSKY, E. *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*. New Jersey: Princeton University Press, 2008, p. 65, 66.

*Simbólicas*. Ainda que de modo muito vago, a definição oferecida por Cassirer permite considerar, nesta oportunidade, seu lastro neokantiano, condição necessária para que se verifiquem nele as transformações elaboradas. As transformações são realizadas em nome dos mesmos problemas enfrentados pelos neokantianos da escola. Se há rupturas, elas não se dão com relação aos problemas nem com relação aos objetivos do programa, mas com relação aos meios de alcançá-los. Neste caso, eu considero que a transformação dos meios não é suficiente para representar uma ruptura com o programa neokantiano, mas tão somente sua modificação metodológica e estratégica, pese o fato que a delimitação dos problemas e seus objetivos continuam sendo neokantianos.

Entre os problemas se pode indicar 1) a condição de possibilidade de objetividade do conhecimento frente às transformações ocorridas na ciência; 2) o problema da diversidade de áreas do conhecimento e, em particular, das ciências do espírito; e, por fim, 3) a respectiva diversidade metodológica que eventualmente se desenvolve desta condição. Entre os seus objetivos se pode indicar 1) a demonstração da irreducibilidade do elemento ideal na constituição do conhecimento; 2) a diversidade do conhecimento não como obstáculo, mas como veículo de sua fundamentação; acarretando, por fim, 3) na explicitação das condições de possibilidade do conhecimento em termos transcendentais. Sobre este último, Cassirer o realizará a partir da explicitação das condições de irreducibilidade entre as formas simbólicas. Considero que estas coordenadas não se alteram, ou não se alteram significativamente, no programa de Cassirer. A mudança se realiza sobre os meios, sobre o método transcendental, e desta transformação decorre a filosofia das formas simbólicas. Eu assumo, todavia, que esta transformação menos se opera na obra de Cassirer do que nela culmina, sendo possível verificar a direção desta mudança já entre Hermann Cohen e Paul Natorp.

## **ii. Trama conceitual relativa ao sistema das formas simbólicas**

No momento seguinte, após a abordagem provisória sobre as diretrizes gerais que a noção de forma simbólica deve atender (segundo os

volumes de *A Filosofia das Formas Simbólicas*), os conceitos básicos relativos a ela deverão ser sumariamente apresentados. Embora os objetivos gerais da Escola de Marburgo não se alterem, eles se ampliam. Ao problema do conhecimento estritamente científico (já diversificado em muitas áreas) será acrescentado o problema da objetividade dos produtos culturais. Como já indicado acima, esta foi uma condição necessária para inclusive mais bem considerar os resultados anteriores de sua filosofia da ciência. Sem a ampliação da reflexão sobre a ciência para a reflexão sobre a cultura, nem a autonomia da ciência pode ser explicitada em suas condições de possibilidade, tendo em vista que isto somente é possível na medida em que sua respectiva forma simbólica tem explicitado em que termos ela não se reduz a outra. Se os resultados anteriores serão compreendidos pelos próximos, eu considero não ser a tese da ruptura adequada. A ciência passa a ser considerada como uma forma simbólica, como mais um produto cultural entre outros, sem que os resultados da filosofia da ciência de Cassirer se alterem em razão disto. Eles apenas passam a ser considerados em um contexto mais amplo.

### **iii. Funcionamento do sistema das formas simbólicas**

A irredutibilidade de cada forma simbólica exige que cada uma se relacione com as outras segundo a sua própria perspectiva. Esta singularidade interna a cada forma simbólica é contrastada pela regularidade formal da relação entre elas, sempre constante. Este contraste de nenhum modo se estabelece entre dois termos de fato, mas entre dois momentos constituintes do mesmo fenômeno. A forma simbólica, em sua unidade, consiste deste contraste. A singularidade interna, que pode ser compreendida como o momento material do simbólico, eu identifico com a tendência específica relativa a cada forma simbólica, enquanto a regularidade formal da relação entre elas, eu identifico com o momento formal, da qual se pode determinar sua forma espiritual característica com relação às outras<sup>16</sup>. Não se pode supor em razão disto que em Cassirer se dê uma oposição entre matéria e forma como

---

<sup>16</sup> Antecipo aqui os dois termos básicos pelos quais articularei o que Cassirer propõe por teoria das formas, a partir de tópico com mesmo nome.

em Kant, ainda que esta matéria seja a matéria da constituição do conceito. A matéria em Cassirer se refere ao movimento característico de ordenamento dos termos internos a uma forma simbólica específica, e neste sentido ela corresponde à sua forma espiritual característica. Ela não é, portanto, menos formal do que a própria forma. O que é mais importante de se ressaltar nesta relação é que a matéria não é absolutamente passiva com relação à forma. Embora sua tendência específica tome a direção de sua respectiva forma espiritual, eu compreendo haver nela uma força inercial que, em resposta, opera sobre a própria forma, não no sentido de transformá-la em outra, mas no sentido evidenciar os detalhes dentro de sua própria forma característica, muitas vezes alterando a concepção que se tinha sobre ela em razão do aprofundamento de sua compreensão. Eu compreendo, em razão disto, na matéria mais bem se evidenciar os motivos históricos da constituição dinâmica de uma forma simbólica, enquanto na forma mais bem se evidencia seus motivos sistemáticos. A esta relação, dedicarei especial atenção do segundo capítulo deste trabalho, mas antecipo que o raciocínio aqui exposto é parte da argumentação sobre recíproca interdependência entre sistema e história na constituição de uma forma simbólica, e de como se determinam reciprocamente.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Ao considerarmos a existência concreta de um idioma a partir da forma simbólica da linguagem, verificamos que ele não permanece estático. A disciplina de filologia histórica investiga tanto a transformação interna de um idioma através do tempo, como o nascimento de novos em que ele se transforma. O idioma consiste em um dos membros da forma simbólica da linguagem. Enquanto tal segue a tendência específica direcionada pela forma espiritual característica da qual participa. Esta tendência, contudo, não segue passos que podem ser previstos pela forma. Apenas a forma espiritual característica não pode prever, por exemplo, os idiomas que ainda estão por nascer. Tudo o que ela garante é que o imprevisível de um idioma se dê segundo sua característica espiritual, atualizando a tendência em uma nova especificidade respectiva a sua forma. A imprevisibilidade de um novo idioma, ou, para utilizar um exemplo menos radical, de um sistema de gírias relativo a uma determinada época e lugar, responde pelos motivos históricos de uma forma simbólica. Uma determinada coleção de termos em uso é arbitrária num sentido material, mas os princípios que regem este uso e pelos quais existem são necessários. A especificidade do particular não nega as leis gerais que o regem. Um programa lingüístico não necessita assinalar destas relações nada além destas leis gerais, mas o programa idealista de Cassirer encontra no fato destas leis suas condições transcendentais de possibilidade, na medida em que não se reduzem às leis imanentes de outra forma simbólica, correspondente à sua forma espiritual característica. Em sentido recíproco, as imprevisíveis configurações languageiras entre os termos da linguagem frequentemente ampliam, no sentido de adensar, o campo de conhecimento de sua própria vida interior, da própria vida interior de uma forma simbólica. Este adensamento enriquece de detalhes a forma característica espiritual que inicialmente e sempre lhe põe a caminho de sua tendência específica. A partir da forma simbólica da ciência, este adensamento da matéria languageira que enriquece os detalhes de sua forma espiritual característica é oportuno para o aprofundamento da compreensão da lingüística acerca das leis que regem os fenômenos de sua área de conhecimento. No

A constância da regularidade formal de uma forma simbólica, da sua forma espiritual característica, é assinalada por um conjunto de conceitos básicos, que integra a trama conceitual relativa ao sistema das formas simbólicas. Com a necessidade de se explicitar categorialmente como cada forma simbólica compreende a outra a partir de sua peculiaridade, cada forma simbólica deve constituir seu próprio sistema categorial. Os diversos sistemas categoriais não são arbitrários. Eles são recíprocos uns aos outros na medida em que são irreduzíveis uns aos outros, como condição desta reciprocidade. Segundo Cassirer, sem esta diversidade e reciprocidade o mundo seria incompreensível. O sistema categorial é transformado em uma teoria modal das categorias. Por essa razão, a espontaneidade se atualiza, embora única no seu processo, de modo peculiar em cada forma simbólica. Cada forma simbólica atende por uma função simbólica característica, especificando o modo pelo qual se dá a mediação simbólica e seu respectivo processo de 'enformação'. O elemento transcendental considerado na função simbólica apresenta seu aspecto constitutivo pelo conceito de pregnância simbólica, que aqui também deverá ser introduzido. Este sistema apreendido da comparação de uma forma simbólica com a outra necessita de outro tipo de lógica, a qual Cassirer nomeia de lógica da diferença. Para se chegar a ela, todavia, não se pode contar apenas com *A Filosofia das Formas Simbólicas*, mas com considerações sobre a lógica que Cassirer realizou em trabalhos anteriores e posteriores a ela.

### **e. O programa geral da filosofia das formas simbólicas**

Os três volumes de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, respectivamente de 1923, 1925 e 1929, representam o trabalho mais importante do período frutífero da vida de Cassirer. Edward Skidelsky considera que nesta obra ele encontra a sua plena maturidade e originalidade. Ele continua a partilhar os objetivos gerais da Escola de Marburgo. Com ela,

---

processo histórico da ciência, estes momentos podem provocar rupturas profundas que acarretem em uma completa alteração na concepção que a linguística tem de si mesma, mas isto representa uma das vicissitudes em se constituir um mundo na medida em que o conhece. A crise de paradigmas não é menos produtiva que a consolidação de novos. Em todos estes casos, é tarefa de a filosofia das formas simbólicas refletir e ordenar a relação necessária entre seus motivos históricos e necessários.

segue se opondo tanto à redução da ciência a seu aspecto instrumental e aplicado, conforme propunha o positivismo, quanto reclama a mesma ciência enquanto uma essencial faceta da cultura humana. Todavia, este objetivo será então alcançado por um caminho novo e inesperado.<sup>18</sup>

### **i. A forma simbólica como novo caminho da filosofia transcendental**

Este novo caminho consiste do recurso de um novo conceito, a forma simbólica. Mas sua constituição e a defesa não estão entre os objetivos principais desta obra de Cassirer. Ele parece pressupor que o conceito de forma simbólica é um desenvolvimento orgânico e gradual não apenas de seus trabalhos de filosofia da ciência, mas do programa geral do neokantismo marburguês. O conceito de forma simbólica será avaliado já pelas suas realizações. Cassirer dedica o primeiro volume à explicitação das condições de possibilidade da objetividade da linguagem, o segundo, da objetividade do mito, restando ao terceiro abordar a ciência. A respeito desta última, a objetividade dela não estava em questão por nenhum dos principais programas dedicados à filosofia da ciência. Cassirer se dedicara a ela em obras anteriores, antes da formulação acabada do conceito de forma simbólica. *Substância e Função* é a grande obra de Cassirer na fase anterior àquela representada pela filosofia das formas simbólicas. Naquela oportunidade, Cassirer se esforça em consolidar uma filosofia da ciência, ao passo que procura elaborar uma fenomenologia do conhecimento em seu terceiro volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas*<sup>19</sup>. Esta última consiste de uma epistemologia transcendental, pela qual todo o tipo de conhecimento, e não apenas o científico, pode ter explicitado suas condições de possibilidade.

As investigações abordadas em meu livro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* partiam do princípio de que a constituição básica do conhecimento e sua lei fundamental podiam ser demonstradas com maior clareza e acuidade quando tivessem alcançado o mais elevado nível de sua “necessidade” e “universalidade”. Por essa razão, essa

---

<sup>18</sup> SKIDELSKY, E. *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*. New Jersey: Princeton University Press, 2008, p. 100.

<sup>19</sup> CASSIRER, E. *Ensaio Sobre o Homem*. Trad. T. R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 390, n. 1.

lei foi procurada nas áreas da matemática e das ciências exatas, e na fundamentação da “objetividade” físico-matemática. Em consequência disso, a forma do conhecimento, como é aqui definida, coincide essencialmente com a forma da ciência exata. A filosofia das formas simbólicas vai além dessa problemática inicial tanto no sentido do conteúdo quanto do método. Ela ampliou o próprio conceito fundamental de “teoria”, na medida em que procurou demonstrar que são os fatores e motivos formais genuinamente teóricos aqueles que prevalecem não apenas na configuração da visão científica de mundo, mas também na configuração da “visão natural de mundo<sup>20</sup>”, implícita da percepção e na intuição. E, finalmente, a obra ultrapassou essa fronteira da visão “natural” de mundo, da visão de mundo a partir da experiência e da observação, ao estabelecer uma conexão com o mundo mítico que, embora não esteja reduzida à lei do pensamento empírico, nem por isso deixa de possuir suas leis, e revela uma forma estrutural de cunho próprio e independente. A partir dos resultados obtidos, apresentados nos volumes um e dois desta obra, este terceiro volume busca agora tirar as conclusões sistemáticas.<sup>21</sup>

## **ii. Conceitos básicos da condição de possibilidade da objetividade do conhecimento**

Se todas as formas do espírito são objetivas, todas elas operam por leis que podem ser explicitadas, ainda que respectivas a cada uma destas formas. Estas leis imanentes a cada forma simbólica, particulares a cada uma delas, devem ser contrastadas a critérios universais relativos às suas condições de possibilidade. Os critérios relativos à irredutibilidade não são verificados apenas internamente às formas simbólicas, mas decisivamente na passagem de uma para outra, e por isso é necessário sua diversidade. É por esta razão que a diversidade dos produtos culturais não resulta em relativismo, senão que por ela se verificam as condições de objetividade destes produtos. Consistem os critérios aqui mencionados daquele conjunto de conceitos básicos, a trama conceitual relativa ao sistema das formas simbólicas.

É tarefa de uma fenomenologia do conhecimento a sistematização destes critérios, que serão abordados logo mais. É na passagem de uma forma simbólica à outra que se delimita o conceito de função simbólica e se deduz a teoria modal das categorias. Esta última pode ser considerada a ponte de

---

<sup>20</sup> Embora esta visão de mundo seja esperada no âmbito do senso comum, na medida em que uma determinada epistemologia da ciência se restringe a modelos naturalistas, ela se contaminará pelo ônus desta perspectiva.

<sup>21</sup> CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol 3. Trad. E. A. Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 2.

passagem entre os critérios transcendentais que explicitam os momentos do processo de ‘objetivação’ e as leis imanentes a cada forma simbólica, entre a sua forma e a sua matéria, entre os seus motivos sistemáticos e os seus motivos históricos.

### **iii. O primado do sentido<sup>22</sup> como primado da diferença**

Diferentemente de uma perspectiva positivista, naturalista ou realista de modo mais geral, a tarefa inicial do idealismo crítico não é discernir entre os fenômenos que podem ser conhecidos daqueles que não podem, ou entre aqueles que podem ser mais bem precisados daqueles que não podem, ou ainda estabelecer uma hierarquia gradual entre fenômenos mais ou menos distintos. Em todos estes casos, em algum ponto destas reflexões, um mundo que ultrapassa o horizonte do sentido é pressuposto e contraposto aos significados. A tarefa inicial do idealismo crítico é assinalar a diferença, mas toda diferença consiste de sentido discernível. Ao não procurar reduzir uma forma simbólica a outra (os critérios do mito aos da ciência, por exemplo), coloca-se a oportunidade de perguntar pelo seu ordenamento peculiar. Isto somente é possível porque o processo transcendental de ‘objetivação’ é o mesmo para todas as formas simbólicas, ainda que cada uma delas se ordene por leis diferentes. Considero Steve Lofts o comentador que melhor esclareceu e desenvolveu este critério em particular, pelo recurso das relações entre Cassirer e o movimento estruturalista francês. Esta investigação será realizada no terceiro capítulo deste trabalho. Fica claro, todavia, que Cassirer não pressupõe fenômenos que não tenham sentido, ou não possam ser explicitados em suas condições de possibilidade. Tudo que eventualmente carece de sentido, carece de modo apenas episódico. Mesmo assim, algo sem

---

<sup>22</sup> Não estou utilizando o termo ‘sentido’ enquanto sensação, se por sensação se compreender algo oposto ao significado, ao conceito. Utilizo-me do termo sentido em sua magnitude mais ampla. Por essa razão não optei pelo termo ‘significado’. Este último pode excluir, por exemplo, as sensações, que agora não podem mais ser consideradas independentemente dele. É neste sentido que muitos comentadores de referem a Cassirer como elaborador de uma teoria do significado. Conforme o contexto, Cassirer se utilizar dos dois termos. Em língua portuguesa, eu opto pelo uso estável do termo ‘sentido’ justamente por ele incluir tanto a sensação quanto o significado. Tanto Cassirer quanto a Escola de Marburgo não admitem estes dois termos como representantes de duas esferas de fenômenos separadas.



sentido sempre se apresenta em contraste a sentidos estabelecidos no processo do conhecimento.

Por este sistema, Cassirer pretende organizações em planos diferentes, ainda que recíprocos. É possível a organização interna a uma forma simbólica, por exemplo, a ciência. Neste caso, as diversas ciências podem encontrar um critério organizador por uma filosofia das ciências. Cassirer declarou que a dedicação à fundamentação da objetividade físico-matemática das ciências exatas em *Substância e Função* foi apenas oportuna. Ela não compreende a totalidade da ciência. O problema da sistematização das ciências, inclusive os critérios de articulação entre ciências da natureza e ciência humanas, referem-se aos objetos internos à sua forma simbólica. A visão de mundo físico-matemática não responde por todas as ciências, e menos ainda por todos os produtos culturais. A ciência não pode ser compreendida a partir exclusivamente da reflexão de um de seus membros, mas pela diferenciação sistemática de outras formas simbólicas. Ela é uma faceta essencial da cultura humana na medida em que se divisa com outros produtos culturais. Por isso a interdependência entre eles nunca é ultrapassada, ao mesmo tempo em que a autonomia é o suposto necessário desta relação.

#### **iv. O problema da arquetônica<sup>23</sup> das formas simbólicas**

Cassirer inaugura novos problemas em sua nova perspectiva. Não ficou suficientemente claro como o sistema das ciências se articula com o sistema das formas simbólicas. A linguagem é uma forma simbólica, um produto cultural autônomo, mas a linguística consiste de uma ciência, e pertence à forma simbólica da ciência. A mesma relação se verifica entre

---

<sup>23</sup> Segundo Kant, uma abordagem arquetônica “considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, e, por conseguinte, só admite princípios que, pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema.” KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. M. P. Santos e A. F. Morujão. 5ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 474 / B 502. Cassirer não propôs uma arquetônica das formas simbólicas, mas tão pouco se manifestou a este respeito. Um sistema pleno das formas simbólicas nunca foi elaborado. Cassirer operava o seu sistema sem formular esta arquetônica. Entretanto, diversos problemas surgiram no manuseio do sistema das formas simbólicas.

história e historiografia, religião e teologia. Todavia, a mitologia não é considerada como uma área do conhecimento científico correspondente ao mito como forma simbólica. Ao realizar uma filosofia do mito, Cassirer procura no segundo volume de sua obra investigar sua respectiva forma simbólica, e não estabelecer uma mitologia como uma área do conhecimento científico, respectivo, portanto, à forma simbólica da ciência. Como objeto de estudo, o mito pode ser considerado pela antropologia, pela historiografia, mas não possui, e talvez nem necessite, de uma área do conhecimento que lhe seja própria. Inverso ao mito são o caso de outras ciências, como a sociologia ou a antropologia. Nestes casos, não há uma forma simbólica do social nem uma forma simbólica do homem respectiva a elas. Sociologia e antropologia permanecem como ordenamentos da forma simbólica da ciência, sem nenhuma forma que observe a partir dela. O fato de o fenômeno social não pertencer a uma forma simbólica que lhe seja própria, diferentemente do fenômeno histórico, implicaria uma diferença sistemática entre a sociologia e a historiografia, entre as ciências humanas? Ou, ao invés disso, a forma simbólica do social apenas aguarda uma elaboração sistemática, assim como a antropologia e a geografia? Se isto procede, seria plausível supor uma forma simbólica da biologia, ou da química? Ou seria 'sociais' sinônimo de 'humanas', em oposição à 'naturais'? Considerando de forma diferente, seria a relação entre algumas disciplinas da ciência e algumas formas simbólicas apenas casuais?

No final de sua vida, Cassirer retoma este problema de modo mais detido e extenso em *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, que será neste trabalho considerado mais a frente. Aqui também se pretende oferecer uma contribuição a este problema, considerando a estética como área do conhecimento científico, e a arte, como forma simbólica autônoma, no terceiro capítulo deste trabalho. Por ora, todavia, uma definição explícita de forma simbólica deve ser fornecida, para que se possam reconstruir seus passos constitutivos a partir do histórico dos problemas que motivaram o seu programa.

## f. Descrição da atividade das formas simbólicas

Como se verá mais a frente, Cassirer opera sempre pelo método transcendental, que implica no seu caso em desenvolver o seu raciocínio a partir da síntese entre sistema e história. O resultado não é um discurso sistemático, mas um que tenta abarcar grande número de pesquisas diversificadas para, através delas, o elemento ideal irreduzível que a elas se supõe inerente, ser evidenciado. Por esta razão, em alguns casos, conceitos decisivos não encontram definições explícitas, mas seu sentido vai se aprofundando e esclarecendo pelo uso que se faz dele. Além das dificuldades resultantes deste estado de coisas para a tentativa de oferecer uma sistematização de seu pensamento, esta tentativa é contrária ao próprio método cassireriano. Alguns de seus motivos sistemáticos podem ser provisórios. A unidade do conhecimento em termos neokantianos não pode prescindir de outras pesquisas, inclusive das pesquisas relativas às ciências particulares, para formular as suas teses. Uma vez que novas descobertas alteram o rumo das pesquisas, o trabalho sistemático do idealismo crítico deve desenvolver estas descobertas em problemas pertinentes ao pensamento.

O mais próximo que Cassirer se aproxima de uma sistematização é da elaboração de uma teoria das formas e de uma lógica dos signos. Elas representam duas abordagens correspondentes importantes, com o fim de ressaltar aspectos diferentes da filosofia das formas simbólicas. Na primeira, tem-se a tese da diversidade de formas de compreensão de mundo em primeiro plano; na segunda, a espontaneidade da objetivação em termos simbólicos. Evidentemente, diversidade e espontaneidade são recíprocas no raciocínio de Cassirer, e é necessário acompanhar o seu desenvolvimento simultaneamente pela teoria das formas e pela lógica dos signos a fim de se compreender os seus conceitos principais. É através dos critérios relativos a uma e a outra que o conceito de forma simbólica adquirirá sentido. Ao invés de oferecer uma definição explícita de forma simbólica, Cassirer dedica toda a introdução do primeiro volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas* para determinar o problema que exige esta nova proposta e as suas conseqüências gerais. O estopim para esta reflexão foi, conforme já anunciado, os problemas das ciências do espírito. Em razão disto

(...) foi preciso 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. Somente a partir desta “teoria das formas” do espírito, ainda que traçada apenas em seus contornos gerais, justificava-se a expectativa de encontrar uma visão metodológica clara e um princípio seguro que pudesse embasar as diversas disciplinas das ciências do espírito.<sup>24</sup>

Os primeiros elementos de diversidade e autonomia já se encontram aí indicados. Mas antes de adentrar mais pormenorizadamente nos aspectos relevantes à filosofia das formas simbólicas, talvez fosse oportuno algumas considerações com relação ao pensamento kantiano, já que o conceito de forma é central nos dois programas. Kant sempre considera a noção de forma com relação à matéria. Nem sempre esta relação se dá da mesma maneira. Em alguns casos, seus termos são recíprocos e inseparáveis, mas, em outros, admite a abstração da forma com relação à matéria. Para esta pesquisa é relevante o primeiro caso. Sobre matéria e forma, Kant esclarece se tratar de...

(...) dois conceitos que servem de fundamento a todas as demais reflexões, de tal modo que estão indissoluvelmente ligados a todo o uso do entendimento. O primeiro significa o determinável em geral, o segundo a sua determinação (um e outro em sentido transcendental, abstraindo de toda a diferença entre o que é dado e a maneira como é determinado).<sup>25</sup>

28

---

A relação entre matéria e forma é bastante diferente nas concepções de Kant e Cassirer. Segundo o meu entendimento, a relação entre forma e matéria kantiana, em que predomina um tipo de formalismo hierárquico, será substituída em Cassirer por uma relação não hierárquica entre as formas simbólicas. Aquilo que Cassirer considera como matéria algumas vezes<sup>26</sup> coincide com o funcionamento interno da forma simbólica. O funcionamento interno de uma forma simbólica não é estático, mas dinâmico. O seu

---

<sup>24</sup> CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol. I. Trad. M. Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 1,2.

<sup>25</sup> KANT, CRP, A 266 / B 322. Vale a pena notar que a maneira como a matéria é determinada jamais poderia ser abstraída na filosofia das formas simbólicas. Seu sistema depende desta diferença.

<sup>26</sup> Matéria assume muitos sentidos no texto de Cassirer. Logo mais ela será considerada em outro sentido. Aqui, como desenvolvimento do sentido elaborado por Kant, esta noção de matéria é concebida como a interioridade de uma forma simbólica em contraste com a relação que ela estabelece com outras.

movimento compreende inclusive o processo histórico ao qual toda forma simbólica se encontra submetida. Por isso ele pode ser compreendido como uma direção do espírito e corresponde, no trecho citado, a “tendência específica” de uma forma simbólica.

O universo de Cassirer está sempre em movimento. As formas simbólicas não vão apenas em direção umas das outras, na medida em que se transformam umas nas outras, movimento pelo qual seus motivos sistemáticos se evidenciam. Este movimento corresponde na citação à “forma espiritual característica” de cada forma simbólica, dependendo da relação entre elas para se evidenciar. As formas simbólicas também se movimentam internamente, oportunidade em que seus motivos históricos melhor se evidenciam. A relação entre a “tendência específica” de uma forma simbólica, de seu movimento interior, e sua “forma espiritual característica”, do movimento de transformação entre formas simbólicas, constitui a “teoria das formas” elaborada por Cassirer. Embora não seja esta a sua estratégia de exposição, creio ser capaz de sustentá-la a partir de seu próprio discurso. Acredito esta estratégia reunir os aspectos relevantes para este trabalho de modo mais abreviado, apresentando a noção de forma simbólica de modo mais proveitoso para os seus objetivos.

### **i. Formalismo Kantiano e teoria das formas da cultura<sup>27</sup>**

---

<sup>27</sup> A diferença apresentada aqui entre o que se pode interpretar por um formalismo kantiano e a teoria das formas de Cassirer não foi reconhecida por este último. Portanto, a proposta é feita por minha própria conta e risco. Cassirer já considera em marcha a pluralidade de formas do espírito em Kant, como se confirma no final de sua exposição sobre o autor em seu trabalho da história do pensamento moderno. ““Intelectual – según la definición con que nos encontramos en las Reflexiones de Kant – es aquello cuyo concepto es un hacer” ( refl. 968) . En las diferentes orientaciones del hacer espiritual surgen ante nosotros las distintas ordenaciones del ser, aparecen ante nosotros los campos de la naturaleza, del arte y de la moral. la reducción de lo "dado" a las funciones puras del conocimiento forma la meta definitiva y el definitivo fruto de la filosofía crítica.” Cf. CASSIRER, E. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Vol II. Trad. V. Roces. México: Fondo De Cultura Económica, 1993, p. 713. A associação, sugerida por Cassirer, das “distintas ordenações do ser” com “as funções puras do conhecimento” não é evidente em Kant, e muito menos que nele esta relação esteja associada ao “definitivo fruto da filosofia crítica”. Conforme já ao menos indicado, o neokantismo marburguês irá deslocar o centro da reflexão kantiana sobre as leis para a teoria, o que implica deslocar a reflexão das condições de possibilidade do objeto para as condições lógico-transcendentais da objetividade. A filosofia das formas simbólicas com sua tese pluralista a respeito do ser pode ser considerada uma consequência até mesmo necessária deste deslocamento. Entretanto, isto não implica o deslocamento mencionado encontrar o início de seu movimento já no pensamento de Kant. “Era o objetivo de Kant a fundamentação de uma ‘pluralidade de estruturas do ser’? (...) Em que sentido o pluralismo é um componente necessário da filosofia transcendental? (...) A filosofia transcendental não

De algum modo, o conceito de enformação simbólica, que logo será mencionado, atualiza este processo entre o ato determinante do espírito e a potência determinável da matéria. Todavia, em Cassirer, a unidade entre eles é acentuada. Em Kant, é na forma da determinação que as condições *a priori* da experiência podem ser assinaladas. Por esta razão, a forma em Kant é sempre geral, e deve ser assim, para subsumir ao mesmo princípio a razão prática e a razão pura. Talvez por isso também se justifique os momentos da reflexão kantiana que a forma deve ser considerada em separado. Embora ela só exista enquanto determina a matéria da experiência, pode ser descrita independentemente dela.

---

está mais primariamente dirigida à fundamentação de pretensões à validade universal (...). Aqui o objetivo central é garantir a autonomia. Dito de modo metafórico: enquanto a filosofia transcendental kantiana (que se orienta para a fundamentação de pretensões à validade universal) desenvolve um procedimento fundamentador 'vertical', a versão cassireriana da filosofia transcendental, que procura uma fundamentação da autonomia ou pluralidade irreduzível, desenvolve um procedimento 'horizontal'. Para entender Cassirer é decisivo observar que a ênfase se encontra no que chamamos direção 'horizontal' de consideração. Dito de outra forma, Cassirer girou em noventa graus o eixo da filosofia transcendental". Cf. PORTA, idem, p. 148, 150. A superação dos dualismos kantianos implica na superação do dualismo sujeito-objeto, inicialmente empregada por Hermann Cohen. Sem o recurso da hierarquia derivada desta dualidade, o objetivo da validação universal da fundamentação conta com menos apoios. Mas isso não é um problema, dado que o programa da Escola de Marburgo foi assumindo gradativamente outros objetivos, até culminar no programa da filosofia das formas simbólicas, em que não mais se fundamenta em termos de validade universal, mas em termos de autonomia e irreduzibilidade. Este trabalho está em conformidade com esta tese, e por essa razão se diferenciou o formalismo kantiano, necessariamente hierárquico e vertical, da teoria das formas de Cassirer, em que se verifica a irreduzibilidade atuando de modo horizontal. Foi necessário frisar, contudo, que este último talvez não concordasse com esta diferenciação, dado que "projeta em Kant a sua própria problemática". Ibidem, p. 160. No caso de esta tese ser válida, a distinção entre o formalismo kantiano e a teoria das formas cassireriana não apenas é relevante, senão que representa um recurso valioso para a compreensão da filosofia das formas simbólicas. Apesar de projeção mencionada, Cassirer está consciente da diferença de sua abordagem de forma e matéria e a de Kant. "Se essa matéria da experiência sensível não deveria talvez ser designada apenas dessa forma relativa, se ela não apresenta em si mesma uma configuração definida ou se abriga em si suas próprias formações 'mais concretas' é uma questão que ainda não foi suscitada, ao menos no início da investigação crítica conduzida por Kant". Cassirer compreende sistematicamente as razões históricas pelas quais Kant não estendeu a espontaneidade à relação completa entre matéria e forma. Antes era preciso fixar a espontaneidade no entendimento para que os problemas relativos a esta perspectiva racionalista amadurecesse e adquirisse profundidade. Sem isto, o caminho da filosofia crítica não se estabeleceria. "Contudo, uma vez conquistado esse caminho, a reflexão teórica com certeza teve de voltar a seu ponto de partida e problematizar novamente a saída inerente ao confronto dualístico entre a 'mera' matéria e a forma 'pura'". CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol. 3. Trad. E. A. Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 19, 20. Neste trabalho se optou pela explicitação da diferença entre as concepções sobre matéria e forma de Cassirer e Kant. Considerada especificamente esta perspectiva, a distinção entre o formalismo kantiano da teoria das formas não consiste apenas de uma consequência sistemática do pensamento de Cassirer, senão que corrobora sua posição declarada.

Em Cassirer, por sua vez, a forma é sempre peculiar, em razão de ser múltipla. Embora semelhante no ato de determinação, não se trata de uma forma da razão, ou seja, não se trata das formas da sensibilidade e do entendimento puros em síntese, nas possibilidades de determinação do conteúdo das experiências dos âmbitos prático e teórico. Em Cassirer se trata de “diversas formas fundamentais da compreensão humana do mundo”, que podem ser nitidamente diferenciadas.

O processo de diferenciação destas formas Cassirer esclarecerá neste mesmo capítulo. De difícil compreensão é o sentido em que se deve compreender ‘formas fundamentais’ (Grundformen). Há formas fundamentais e não fundamentais entre as formas simbólicas? No capítulo três deste trabalho, será apresentada uma elaboração desta questão proposta por Steve Lofts. Antecipando brevemente o que será mais bem tratado no tópico sobre o estruturalismo, Lofts determina ser cada forma simbólica, enquanto formas fundamentais de compreensão do mundo, momentos da unidade do processo desta compreensão. Por essa razão, elas são diversas e características. É a diversidade das formas que nos permite compreender este processo. O processo não pode ser considerado, todavia, uma forma entre outras. Lofts abordará o processo em termos estruturais, mas não formalistas.

### **1. A tendência específica, ou direção do espírito**

A forma em Cassirer se conforma caracteristicamente. As formas simbólicas são tão diversas uma das outras que o que lhes regula não se encontra nelas, não se encontra na forma característica exclusivamente, mas entre estas formas – dito mais precisamente, no movimento entre elas, em seu processo de modulação. Enquanto em Kant a forma estável determina a matéria da experiência em sua variedade, em Cassirer, a forma varia no ato de enformar. É a sua variação que lhe revela e lhe regula, não a sua permanência universal. Ao se modificar em outra, uma forma simbólica deixa ver sua estrutura naquilo que lhe contrasta e, muitas vezes, nega. Sua “tendência específica” (eigentümlichen Tendenz) e sua “forma espiritual característica” (eigentümlichen geistigen Form) somente revelam esta especificidade na

diferença. Sua unidade e estabilidade dependem do todo da relação entre as formas, mas não se deixa explicitar a partir de somente uma delas.<sup>28</sup> Por essa razão a própria determinação da ciência depende da relação de outras formas simbólicas. Ela necessita uma “teoria das formas”, conforme propõe Cassirer, e não da estabilidade de uma única forma, para a qual uma abordagem formalista seria suficiente – e como de fato o foi para os problemas que se apresentavam tanto à Kant quanto outros delimitados pelo próprio Cassirer. O formalismo em si não é um erro, ao menos não no sentido metodológico em que agora é considerado. Ele é, contudo, adequado ou não segundo o objetivo pretendido. Depois de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, os trabalhos anteriores podem ser considerados a sua luz. Mas isto não significa apenas que já antecipavam seus motivos gerais. Na interpretação da história do conhecimento da Escola de Marburgo, da qual Cassirer participa, as novas teses do programa geral do idealismo são menos rupturas do que conseqüências e aprofundamentos de uma direção tomada desde o início da filosofia e da ciência, cuja reflexão adequada no curso do tempo gradativamente explicita melhor suas condições de possibilidade. Esta característica pertence à tendência específica da ciência, pela qual ela se

---

<sup>28</sup> O que ainda não foi dito e depois será elencado entre as propriedades de uma forma simbólica é da necessária impossibilidade lógica de coexistência simultânea umas com as outras. Um determinado universo de sentido não poderia ser discernível em sua tendência específica se acolhesse várias tendências simultâneas. A direção espiritual de que consiste uma forma simbólica não encontraria condições para se dar e, logo, não haveria forma discernível nem conhecimento possível, a partir de um modelo epistemológico idealista. A especificidade tanto da direção quanto da forma espirituais impõe que enquanto uma forma simbólica está em ato, as outras estão em potência. Dito de outro modo, uma forma simbólica somente entra em exercício na medida em que outra cede. Por essa razão, mas não somente por essa, uma forma simbólica deve ser compreendida enquanto abertura de mundo. O ato de compreensão é, ao mesmo tempo, um ato de abertura de mundo, que se estende absolutamente a tudo. Ele ordena todos os membros desta abertura, todos os entes deste mundo, na medida em que lhes confere uma existência significativa, cultural, simbólica. Na filosofia das formas simbólicas, ordenar e constituir exerce o mesmo papel em seu sistema. Mas não a existência fora desta atribuição de sentido. Uma das conseqüências da concepção de forma simbólica como abertura de mundo é a salutar relativização do ato de compreensão. Esta é uma das razões pelas qual Cassirer experimenta passos significativos para além de uma filosofia restrita à consciência. A abertura de mundo, realizada pelo ato de compreensão, recíproca e imediatamente já se encontra consolidada em seus eixos de significação, constituindo em seu espaço interno o sujeito que compreende este mundo. O sujeito do ato de compreensão se constitui como mais um ente, ordenado por uma forma simbólica particular. Isto significa não haver constância nem de sujeito nem de uma forma subjetiva na filosofia das formas simbólicas. A dualidade kantiana entre sujeito e objeto é no seu programa superado pela interdependência estabelecida entre sujeito e mundo, na medida em que um é determinado pelo outro. Mas isto já era uma conseqüência da transformação do conceito de forma de Kant para Cassirer. Outra conseqüência importante é que, como a forma simbólica se estende a tudo, quando se modula em outra, a totalidade da sua forma é modulada instantaneamente. É a vivência da modulação de todos os entes em outro todo que nos oferece o testemunho da totalidade de uma forma simbólica.



constrói sistematicamente através da história. Por sua direção espiritual característica, as condições de possibilidade de sua objetividade são explicitadas.

É no modo de se comportar e na direção que o espírito dá a si mesmo em relação a algo objetivo concebido por ele, que se encontra a garantia última desta objetividade. O pensamento filosófico leva em consideração todas estas direções, não apenas com o propósito de observar a evolução de cada uma delas separadamente, ou de obter uma visão de conjunto, e sim por acreditar na hipótese de que deve ser possível relacioná-las a um centro unificado, ideal. Mas, do ponto de vista do pensamento crítico, este centro nunca poderá residir em um ser dado, mas tão-somente em uma tarefa comum. Deste modo, apesar de toda a sua diversidade interior, os vários produtos da cultura espiritual, tais como a linguagem, o conhecimento científico, o mito, a arte, a religião, tornam-se parte de um único grande complexo de problemas - tornam-se múltiplas tentativas direcionadas, todas elas, para a mesma meta de transformar o mundo passivo das meras impressões, que em um primeiro momento aparentemente aprisionam o espírito, em um mundo de pura expressão espiritual.<sup>29</sup>

Os prolongamentos kantianos são visíveis. É no objeto que concebe que encontra sua garantia de objetividade. Mas os objetos não se concebem de uma única maneira. Cada forma simbólica constitui um mundo de objetos característicos e ordenados pela sua tarefa específica. Nem sempre fica claro como a constituição característica de cada forma simbólica está em oposição à forma pura elaborada por Kant. Em várias oportunidades, contudo, Cassirer o diz expressamente.

Se for certo que toda objetividade, tudo aquilo que chamamos intuição ou saber objetivo, somente nos é dado sempre em determinadas formas e nos é acessível unicamente por meio delas, então nunca podemos sair do âmbito das ditas formas, e toda tentativa de contemplá-las em certo modo “desde fora” está condenado de antemão ao fracasso. Apenas podemos intuir, experimentar, representar e pensar nestas formas: estamos ligados ao seu significado e sua função puramente imanentes. E se isto é assim, então é absolutamente problemático o direito com que em geral possamos erigir um contra-conceito e um conceito correlativo em forma pura.<sup>30</sup>

Em Kant, a impossibilidade de se escapar da forma do conhecimento é privativa com relação a um mundo-em-si. Ainda que se parta

---

<sup>29</sup> CASSIRER, idem, p. 23.

<sup>30</sup> CASSIRER, E. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Trad. C. Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica, 1975, p.193.

de “um sujeito ativo, este exercia sua atividade no transfundo de um algo dado: sua espontaneidade nada mais era do que o reverso de sua passividade<sup>31</sup>”. Uma das consequências de não se partir do dualismo sujeito-objeto e de, com isto, não supor nada que transcenda o horizonte do sentido, foi a impossibilidade de contrapor esta capacidade constitutiva do espírito àquilo que lhe escapa em termos absolutos. Claro que, para Kant, isto tinha uma implicação apenas metodológica. Sua finalidade era distinguir fenômenos que admitiam juízos universalmente válidos daqueles que não admitiam. Foi possível distinguir, por exemplo, fenômenos que admitiam o grau de validade objetiva, os juízos determinantes, daqueles que só admitiam o grau de validade subjetiva, os reflexivos. Mas a coisa-em-si não é válida de nenhum modo, pois não admite qualquer juízo. Ao menos, não um juízo válido. Somente lhe cabem juízos metafísicos, que não são válidos em razão disso. No *Opus postumum*, Kant adverte não considerar a coisa-em-si enquanto um ente diferente de seu fenômeno, dado que “a diferença de conceitos relativos à coisa-em-si e à coisa enquanto fenômeno não é objetiva, senão somente subjetiva. A coisa-em-si não é outro objeto, senão outra relação da representação com respeito ao mesmo objeto.<sup>32</sup>”

A filosofia das formas simbólicas recusa esta diversidade de graus de relação. Em outras palavras, a diversidade de relação não implica uma diversidade de graus de validade. Não há nenhuma relação que ultrapasse a esfera do significado. Todos os juízos são emitidos sobre objetos constituídos plenamente pela espontaneidade do espírito. Em uma perspectiva kantiana, isto resulta no absurdo resultado de somente existir juízos determinantes. Um programa de validação universal em termos kantianos não encontra um campo adequado para os seus objetivos nesta perspectiva. Fica claro que a objetividade em termos neokantianos é suficientemente distinta da noção de objetividade elaborada por Kant. Para Cassirer, esta objetividade consiste da irreduzibilidade de uma forma simbólica a outra, já que todas partilham o mesmo grau de validade. A objetividade depende dos meios de se verificar a “forma espiritual característica” de cada forma simbólica, o que somente se

---

<sup>31</sup> PORTA, idem, p. 46.

<sup>32</sup> KANT, I. *Opus Postumum* apud HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. De G. I. Roth. 2ª Ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 37.

pode alcançar pela sua variedade, e dela deduzir os conceitos básicos que regem a transformação de uma para outra. Antes, contudo, resta muito ainda para tratar sobre a “tendência específica” que opera internamente a cada forma simbólica.

### **a. Direção do espírito e história**

Cada forma simbólica consiste de uma tendência específica. Esta tendência não é estática. Ao contrário, ela é dinâmica. Ela se constrói e se transforma através da história, mas não altera sua direção. Alterar a direção implica se transformar em outra forma simbólica, o que ocorre todo o tempo. Mas, ao se considerar uma forma simbólica em particular é possível observar sua própria evolução, sua dinâmica interior.

Porque este trabalho não se dedicará a este problema, ao menos sua posição perante ele deve ser esclarecida. Em algumas passagens, Cassirer afirma as direções espirituais compartilharem, independentemente dos diferentes sentidos de cada uma delas, da “meta de transformar o mundo passivo das meras impressões, que em um primeiro momento aparentemente aprisionam o espírito, em um mundo de pura expressão espiritual.” Pode se considerar, em razão disso, que se trata de um sentido evolutivo natural ao produto cultural. Embora Cassirer algumas vezes pareça favorável a esta tese otimista e, porque não dizer, iluminista, em sua última obra, *O Mito do Estado*, ele se inclina na direção contrária. Conforme se interpreta estas inclinações, um Cassirer mais crítico ou mais conservador em termos políticos pode emergir.

Uma interpretação mais elementar do ponto de vista epistemológico é possível sobre esta concepção, sem necessariamente tocar suas consequências sociais e políticas. O programa idealista de Cassirer não admite a possibilidade da prioridade das impressões sensíveis sobre as concepções do espírito. Todas as impressões já se encontram concebidas por um constituinte ideal. O modo como Cassirer atualiza a espontaneidade do espírito kantiana nos termos constitutivos de sua filosofia da cultura logo em seguida será colocado pelo conceito de pregnância simbólica. Antes disso, o conceito de enformação simbólica deverá ser brevemente considerado em suas

consequências, a começar pelo sentido evolutivo acima mencionado, e pela aparente base sensível que parece supor antes do ato constitutivo do espírito.

### **b.A historização da espontaneidade**

O que pretendo ressaltar sobre este problema agora é outra diferença com relação ao kantismo. Enquanto para o kantismo, a espontaneidade constitui o objeto sempre da mesma maneira, Cassirer pretende inculcar neste processo de constituição o elemento da história, dando-lhe, contudo, tratamento sistemático. Tomamos conhecimento a respeito das formas simbólicas em razão de uma se transformar em outra incessantemente. Esta transformação é possível pelo seu caráter irreduzível, e só por isso a transformação é também objetivamente atestada. Caso contrário, tanto não poderíamos falar de formas, quanto tão pouco de mudança, já que nada ofereceria resistência à transformação para que, por contraste, ele se tornasse visível. Esta transformação se opera como uma modulação. Certo número de formas se modula umas nas outras em interadas reincidências o suficiente para assinalá-las. Importante frisar o sistema não pressupor um número fixo de formas, nem que este número seja finito e, de preferência, pouco numeroso. Tampouco supõe que estas formas sejam perenes. Dado a permanência de certo número delas, o suficiente para satisfazer suas condições de comparação, os conceitos básicos em que se explicitam suas condições de objetividade podem ser deduzidos. Isto não se altera, por exemplo, caso uma forma simbólica hoje atestada desapareça no futuro. Se, do ponto de vista transcendental, os meios de verificação da objetividade de um produto cultural são os mesmos que possibilitam sua concepção, ele também deverá se constituir por eixos diferenciais. O modo pelo qual se compreende o mundo é recíproco aos seus meios de constituição, dado a suposição idealista de nenhum fenômeno transcender o horizonte da cultura, o horizonte do sentido.

O neokantismo marburguês se diferencia do historicismo por não supor a história como uma força separada, cuja superioridade hierárquica a salvaguardasse de ser sistematizada, de ser compreendida pelos sistemas que ela casualmente dispõe. Fosse este o caso, nem esta possibilidade relativista poderia ser suposta (pelo mesmo motivo que a mudança não seria

discernível<sup>33</sup>). Contudo, também considera falsificador selecionar os sistemas que excluem os processos imprevisíveis da história. Em ambos os casos, a unidade idealista da compreensão de mundo é ameaçada e, com isso, seu respectivo programa. A proposta da história como forma simbólica atende a esta necessidade, mas a síntese entre sistema e história já se encontrava em questão na Escola de Marburgo, e não apenas por Paul Natorp, senão também por Hermann Cohen, quando da elaboração do método transcendental. Logo mais, o desenvolvimento do método transcendental será brevemente exposto, dado a relevância para esta discussão. Para a síntese entre história e sistema, entretanto, todo o capítulo seguinte será dedicado. O que no próximo capítulo será discutido auxiliará na exposição da forma simbólica da arte, em seus motivos históricos e sistemáticos.

### **c. A enformação simbólica**

A garantia sistemática da irreduzibilidade simbólica da história se opera, a meu ver, justamente na “meta de transformar o mundo passivo das meras impressões”. O eco kantiano de dar forma e unidade ao mundo indistinto das impressões se faz ouvir neste trecho. Guardada as devidas diferenças até aqui indicadas, ele é oportuno, mas é prudente não esquecer que a filosofia das formas simbólicas parte do primado do sentido. Em primeiro lugar, “o mundo passivo das meras impressões” não existe de fato. Ele é uma coordenada da relação da enformação simbólica. Konrad Marc-Wogau, por sua vez, não compreendeu desta maneira. Ele considera operar de modo inadvertido no raciocínio de Cassirer um pensamento duplo. Em seu estudo sobre *A Filosofia das Formas Simbólicas*, Marc-Wogau identifica um resto de substância amorfa como marca de um sensualismo que não foi eliminado por completo. A perspectiva “de transformar o mundo passivo das meras impressões (...) em um mundo de pura expressão espiritual” é um dos casos em que se atesta um mero dado apartado de sua respectiva representação, conectados por um processo laborioso que nada tem de constitutivo em termos

---

<sup>33</sup> Embora dificilmente se pudesse conceber uma mudança que não trouxesse consigo mesma a mínima variação necessária para o seu contraste constitutivo. Isto será mais bem discutido no tópico relativo à lógica da relação.

transcendentais. Em sua resposta a Marc-Wogau, Cassirer tem a oportunidade de esclarecer de que maneira se deve compreender a matéria em sua concepção de símbolo.

Se falarmos de uma “matéria” da realidade que se “introduz” em uma forma e é configurada por esta, isso não parece ser mais, para começar, que uma mera metáfora. Porque como mera “matéria”, como algo que em certa maneira tem apenas uma existência desnuda e não está determinado já de algum modo por uma forma, nada nos está dado em nosso conhecimento. Este algo é, melhor dizendo, uma mera abstração, e ainda uma abstração de caráter muito questionável e suspeito. Afinal, existe em termos gerais uma “matéria” do real, anterior a toda conformação e dela independente?<sup>34</sup>

Cassirer afirma que não é “porque não podemos separar [duas porções da percepção] como partes reais a matéria e a forma, estamos também incapacitados para distinguir nela dois momentos distintos<sup>35</sup>”. A matéria não consiste de um ser real, que pode ser analisado na sua pura contingência como dado psicológico, mas como “um conceito limite ao qual são levadas a reflexão e a análise epistemológicas e de cujo emprego não precisa se privar, desde que não se perca de vista a sua estrutura lógica peculiar<sup>36</sup>”, a de conceito limite.

A suposição de uma base material sobre a qual o processo simbólico trabalha fica proibida. A matéria deve ser considerada obrigatoriamente como parte constituinte do processo simbólico. Cassirer caminha nesta reflexão dentro da sua concepção de símbolo, o qual nunca pode ser considerado uma unidade simples, mas complexa. Não se trata de um pensamento duplo, como acusou Marc-Wogau, mas de uma dualidade inerente ao símbolo, possível de ser discernida tanto em termos lógicos como epistemológicos. Os termos lógicos serão considerados ao final deste capítulo. Os termos epistemológicos se referem aos modos de compreensão da realidade.

Por realidade, não se deve tomar algo que exerça algum tipo de resistência ao processo de simbolização. Tão pouco “pode ser determinado somente a partir da matéria, mas que em todo tipo de postulado de realidade

---

<sup>34</sup> CASSIRER, op. cit.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 196.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 198.

se insere um fator determinado de enformação simbólica, que deve ser reconhecido como tal e diferenciado de outros fatores.<sup>37</sup> Se há uma resistência no processo de simbolização, ela não vem da realidade. A realidade é o fruto deste processo, não o dado inicial que este processo procura abarcar. A realidade é sempre uma realidade constituída, não estabelece contraste com o processo. Este contraste, o qual se revela orientador, é interno ao próprio processo, e se dá entre matéria e forma.

A matéria como momento da configuração da realidade se constitui em unidade concreta com a forma, mas ambos estão em movimento na forma simbólica. Esta concretude é dinâmica. Os dois momentos da enformação simbólica crescem conjuntamente. Cassirer nomeia esta unidade concreta e dinâmica de “concrecência”. A concrecência é propriamente a lei da enformação simbólica pela qual o “nosso pensar o mundo” e “a forma intuitiva com o que a realidade se nos ‘apresenta’” estão reciprocamente confiados. A concrecência dá um novo sentido à expressão escolástica *forma dat esse rei*, a forma dá existência à coisa. Este novo sentido depende de, “ao invés de tomarmos a ‘forma’ em seu sentido substancial, nós a tomamos e a compreendermos em seu sentido funcional.”<sup>38</sup>

O sentido funcional implica considerar matéria e forma como termos de uma função. Eles devem ser considerados como termos colocados por esta função. Em termos transcendentais, em alguma medida a função *coloca* os termos que relaciona. Ela constitui estes termos por uma razão específica, por uma relação específica que pode ser discernida. A proposta de Cassirer de considerar o conceito de função como logicamente anterior ao conceito de substância atende ao objetivo de estabelecer a prioridade dos conceitos de relação em face dos conceitos de coisa<sup>39</sup>. Há sempre duas direções distintas na enformação, mas, ainda que opostas, elas estão sempre unidas<sup>40</sup>. Tomando Natorp como referência, o processo simbólico deve ser sempre explorado nestas duas direções, a partir de onde o juízo se emite, o *terminus ad quo*, e

---

<sup>37</sup> CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol. 3. Trad. E. A. Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 150.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 353, 354. O primeiro tópico do capítulo quatro do Vol. 3 procura oferecer um raciocínio do qual a enformação simbólica é a tese.

<sup>39</sup> CASSIRER, E. *Substance and function*. Trad. W. C. Swabey e M. C. Swabey. Mineola: Dover, 2003, p. 9.

<sup>40</sup> CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol. 3. Trad. E. A. Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 86 ss.

para onde ele se dirige, o *terminus ad quem*. Com isto, “a relação de oposição se torna uma relação de reciprocidade, que ao mesmo tempo significa uma correlação necessária<sup>41</sup>”.

Refletindo esta questão em perspectiva histórica, a história da ciência pode ser interpretada como o trabalho de se independer da centralidade do conceito de substância, determinada pela visão intuitiva e naturalista de mundo, para a elaboração de conceitos progressivamente mais abstratos, cujo conceito de função ilustra adequadamente. A função não se refere às coisas, mas à relação entre elas. Na interpretação de Cassirer, a consideração da prioridade do conceito de substância é exemplar em Aristóteles. Ele constrói sua teoria de formação do conceito a partir do *terminus ad quo*, pressupondo o esteio de um ente natural para assegurar a validade dos juízos. A filosofia das formas simbólicas em seu sistema opera metodologicamente apenas por juízos *terminus ad quem*, em que, ao invés de pressupor um ente dado para a origem do juízo, estabelece o próprio ser na direção para qual o juízo se dirige.<sup>42</sup>

Conseqüentemente, aquilo que a ciência designa como sendo o seu “ser” e o seu “objeto” não aparece mais como um fato simples e não analisável; o que se verifica é que cada nova maneira de enfocá-lo, cada nova abordagem revela um aspecto novo. Assim sendo, o rígido conceito do ser parece fluir, por assim dizer, e diluir-se em um movimento generalizado – **e a unidade do ser já não pode ser concebida como início deste movimento, mas tão-somente como meta a ser atingida**. Na medida em que esta concepção se desenvolve e se impõe na ciência, a ingênua teoria da reprodução do conhecimento perde terreno. Os conceitos fundamentais de toda e qualquer ciência, os meios pelos quais propõe as suas questões e formula as suas soluções não mais se apresentam como reproduções de um dado ser, e sim como símbolos intelectuais por ela mesma criados.<sup>43</sup> (grifos nossos)

Considerando dessa forma, a relação entre matéria e forma se estabelece de diferentes maneiras, conforme a direção espiritual em que se estabeleça esta relação, ou seja, conforma a forma simbólica em que se dá. A partir de agora se torna inconciliável esta noção de matéria com aquela

---

<sup>41</sup> NATORP, P. *Allgemeine Psychologie*, p. 71 apud CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol. 3. Trad. E. A. Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 93.

<sup>42</sup> Cf. LOFTS, S. G. *Ernst Cassirer. A “Repetition” of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 2000, p. 36,37.

<sup>43</sup> CASSIRER, Vol. 1, idem, p. 14.



fornecida por Kant. A matéria passa a ser o correlato da forma, e deve ser de tal natureza que seu momento se torna sempre discernível pelo contraste que estabelece com a forma em seu processo de concreção<sup>44</sup>. O contraste também é responsável pelo movimento contínuo do processo interno da forma simbólica. Nestes termos, compreendo de modo mais genérico a sentido “de transformar o mundo passivo das meras impressões (...) em um mundo de pura expressão espiritual”. Não se trata de uma direção da intuição para o pensamento, mas de um contraste entre eles, que não exclui seu aspecto de luta. A direção não se verifica restritamente entre os momentos, mas a partir deles. A linguagem, a religião, a arte são direções do espírito, movidas pelo atrito do contraste interno entre intuição e pensamento, entre impressão e expressão, que as próprias direções opõem de uma maneira peculiar. Como permanece em movimento, esta oposição desenvolve os objetos em uma forma simbólica específica. Ainda que sempre na mesma direção, eles não podem ser previsto em suas individualidades concretas. Dessa maneira opera os motivos históricos em cada forma simbólica, sem nunca perder sua relação recíproca e necessária com os motivos sistemáticos mais bem evidenciados na

---

<sup>44</sup> Eu passarei a adotar o termo ‘concreção’ como conceito, em particular para indicar a relação de unidade entre matéria e forma. Cassirer é ambíguo quanto ao uso do conceito. Conforme o contexto, um processo de concreção pode ser considerado em oposição a um processo de abstração. Nestes casos, a ideia de concreção já vem modulada por uma função simbólica determinada, a qual será introduzida alguns tópicos à frente. Eu usarei concreção para indicar exclusivamente a relação entre matéria e forma, e o modo como a espontaneidade se dá não a partir da forma sobre a matéria do fenômeno, mas a partir da relação entre os dois. A propriedade espontânea com relação especificamente à matéria será tratada no tópico referente à pregnância simbólica. O termo concreção será útil para frisar a relação matéria e forma ‘crescer conjuntamente’ pela atribuição de sentido em todos os níveis de uma abertura de mundo. O modo como me utilizo pode ser exemplificado nesta passagem de Cassirer. “Para entender o tipo dessa formação e sua direção fundamental, tivemos de iniciar nossas considerações a partir de uma questão mais profunda: tivemos que partir das dimensões do conceito científico de mundo e retroceder ao “conceito natural de mundo”. Contudo, justamente este retrocesso reverteu-se para nós em um ensinamento que, longe de alterar o resultado da análise anterior do “conceito” exato, antes o confirma a partir de um novo ângulo. Isso porque pudemos ver aqui que a ampliação do âmbito do problema, que tivemos de empreender, não consegue tocar o cerne do problema que procuramos anteriormente demonstrar por meio do exemplo dos conceitos relacionais da matemática. Onde quer que atacemos esse problema, se o fazemos a partir dos níveis mais altos do conhecimento ou a partir dos mais baixos, independentemente de questionarmos a intuição ou o pensamento puro, a formação de conceitos linguísticos ou a formação do conceito lógico-matemático, sempre iremos encontrar neles aquele “um em muitos” que se nos apresenta e manifesta com seu sentido nos mais diferentes estágios de concreção. E em todos estes casos esse “um” sobrepujante constitui não apenas a unidade do gênero, que as espécies e indivíduos estão sujeitos, mas antes a unidade da relação, em virtude da qual uma diversidade de coisas é determinada como intimamente relacionada.” Cf. CASSIRER, Vol. 3, idem, p. 507. Proponho que a enformação se dá sempre pelo modo da concreção entre matéria e forma. Neste trecho, Cassirer declara a consciência deste aspecto da espontaneidade somente ter sido alcançada quando se comparou uma forma simbólica com outro, a da linguagem com a da ciência, e nesta comparação, este aspecto decisivo foi evidenciado.

forma espiritual característica. Tal perspectiva é necessária, a meu ver, para justificar a objetividade concreta da forma simbólica, o modo pelo qual as formas na história continuam objetivas apesar de transitórias. Sua transitoriedade não se trata de uma casualidade, ou de uma força exterior à forma simbólica, conforme já foi dito. Ela emana reciprocamente aos motivos sistemáticos da própria forma simbólica. É neste sentido que se dá o trabalho “de transformar o mundo passivo das meras impressões (...) em um mundo de pura expressão espiritual”, tão somente a força da direção do símbolo que se constrói e se explicita. O que muitas vezes se identifica por ‘passivo’ ou enformado com relação ao ato formado, consiste formalmente do movimento contrário que dá sentido àquele que se opõe, e fornece o dínamo da tarefa que a forma simbólica executa incessantemente.

Nenhuma destas configurações se funde pura e simplesmente com a outra ou dela pode ser derivada, uma vez que cada uma delas designa uma determinada forma de compreensão, na qual e através da qual se constitui um aspecto particular do “real”. Assim sendo, não se trata de maneiras diferentes pelas quais algo real em si se revela ao espírito, e sim de caminhos que o espírito segue em direção à sua objetivação, isto é, à sua auto-revelação.<sup>45</sup>

Não há uma matéria inerte sobre a qual a forma elabora suas distinções. Se houvesse, Marc-Wogau teria razão em sua crítica. Todas as direções do espírito partiriam de um ponto que lhe antecede, neutro, amorfo e não simbólico. Este modelo, por oferecer o primado da matéria independente do entendimento, dispensa todo o esforço sistemático e arquitetônico da filosofia das formas simbólicas. Basta apenas uma direção, pois a sua direção está em contraste com o seu ponto de partida, já que este não integra um dos momentos da direção, representando apenas o ponto de referência de onde ela partiu. Mas, se este o ponto se transforma em pólo de uma direção que se transforma em eixo direcional, então ele não é um ponto de partida, mas um pólo diferencial. O discernimento não se arrisca sobre uma matéria que lhe é estranha e lhe antecede, mas é fruto de um movimento específico entre matéria e forma, na medida em que alenta o próprio movimento, ao discernir.

Trata-se, a meu ver, da dissensão suficiente para se qualificar uma

---

<sup>45</sup> Ibidem, p. 19.

tarefa. No símbolo, de alguma forma, o estado de devir é constitutivo. O símbolo está sempre em trabalho, construindo a realidade, enformando-a. Por isso é possível qualificar a peculiaridade imanente a uma forma simbólica de “tendência específica”. Esta tendência está sempre a tender à. A direção do espírito pode ser entendida como um trabalho do espírito. O trabalho da forma simbólica, quando identificado em sua direção específica, pode ser entendido pelos termos de uma tarefa específica, uma tarefa que é sua por excelência.

#### **d.Pregnância Simbólica e universo do sentido**

O movimento incessante de concreção a partir da oposição entre matéria e forma não parte das relações elementares de uma forma simbólica, nem, muito menos, permanece nelas. Do ponto de vista sistemático, uma forma simbólica nunca se dá parcialmente. Dada a sua abertura de mundo, todas as conexões se estabelecem de modo imediato, não importa a sua densidade. Isto não quer dizer que ela não possa se desenvolver e se adensar, mas a partir de uma totalidade já constituída. Na hipótese da aquisição de uma nova estrutura simbólica, de modo processual e gradativo, isto não aconteceria na própria forma simbólica que se constituirá, mas a partir de outra já constituída. Forma simbólica pressupõe totalidade e completude, ainda que dinâmica, como se verá no tópico seguinte. Isto exclui a possibilidade de se vivenciar a construção de uma forma simbólica não constituída a partir de seus membros mais elementares até suas estruturas superiores, caso isto se dê a partir desta mesma forma simbólica que se constrói. Por assim dizer, uma abertura de mundo ‘coalha’ um universo de sentido em inúmeros níveis de relação e conexão, cujo comportamento construtivo depende da forma simbólica em que se corporifica. A estrutura interna de uma forma simbólica é densa e, quanto mais nela se permanece, mais ela tende a se adensar<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Esta propriedade é verificada, por exemplo, nos processos de aculturação. Hábitos a princípio exóticos, estranhas visões de mundo relativas a uma cultura diferente, tendem a assumir familiaridade na medida em que se permanece sob o seu ordenamento. Nos aspectos instrumentais da linguagem isto é mais evidente, no processo de se aprender um novo idioma, ou na aquisição instrumental de tocar um instrumento musical, cujo tempo de manuseio pode torná-lo exímio. Nestes últimos casos, é evidente a diferença a respeito da aquisição de novos dados quando um determinado complexo simbólico ainda

---

não se consolidou e quando ele já está consolidado. Não importa a facilidade que alguém possa ter para aprender idiomas. A diferença do esforço e da experiência em se aprender o primeiro idioma para o esforço e a experiência em se aprender o quarto, o quinto, é radical. Esta diferença não pode ser reduzida apenas a termos quantitativos. Há uma evidente alteração de autonomia da capacidade entre os primeiro e o segundo caso. Não se trata apenas da habilidade, mas da intimidade que se estabelece com ela – a ponto de, muitas vezes, não restar referências claras de como a vida sem ela. Não é tão simples lembrar, por exemplo, de como era não saber ler, de como se operava o mundo sem o recurso imediato da leitura e da escrita, para aqueles que foram plenamente alfabetizados. Isto se dá pela propriedade simbólica de aquisição da ferramenta ao ponto de ela se tornar uma segunda natureza. Isto não quer dizer que as ferramentas sejam dotadas de uma possibilidade simbólica especial, mas apenas que, neste raciocínio em particular, ela consiste no exemplo mais oportuno para se evidenciar esta propriedade simbólica, presente e atuante em qualquer constituinte cultural. O que se afirmou da aquisição idiomática serve para as ferramentas e os instrumentos em geral, mas é ainda mais evidente no estudo de um instrumento musical. Costuma-se dizer entre os músicos que ninguém que toque todo dia um instrumento por vinte anos (no caso de um músico profissional, por exemplo), deixaria de tocá-lo suficientemente bem. Na verdade, isto costuma ser uma crítica ao músico que não se tornou minimamente distinto entre os seus pares. Mas o que se atesta aí é a mesma intimidade, a propriedade de se pensar e de se agir pelo instrumento enquanto vertido em uma segunda natureza. O músico experiente que não tenha estabelecido a mesma experiência com o ensino musical (o que, no caso, consiste em outra ferramenta), encontra dificuldades muitas vezes de compreender a dificuldade que um aluno manifesta, justamente por ter perdido a referência do processo de aquisição simbólico da ferramenta após esta estar consolidada e reciprocamente articulada em uma forma simbólica. Mas, até agora, falou-se da aquisição simbólica de novos objetos, não da aquisição ou do desenvolvimento de uma forma simbólica propriamente isto, isto é, da construção de mundo. No caso da ferramenta, ela se traduz em uma segunda natureza porque, de fato, ela não é meramente adquirida, nem somente familiarizada – ela é constituída pela espontaneidade do espírito, e o modo desta constituição é tarefa do conceito de pregnância simbólica esclarecer em detalhes. Mas sua constituição já se dá em uma forma simbólica. É muito difícil falar da constituição de uma nova forma simbólica. O lastro histórico a este respeito, se é que se pode falar de um lastro histórico, não nos é disponível. Cassirer sugere, em algumas passagens, que as formas simbólicas se desenvolveram do mito, em que, na abertura mítica de mundo, não poderíamos identificar constituídas outras formas simbólicas como se dão hoje. A impressão que a mim pareceria seria a do mundo mítico consistir de uma abertura de mundo que modulasse muito pouco. Mas especular esta possibilidade tão somente não consiste em um procedimento neokantiano, que perguntaria às ciências particulares voltadas para este problema pelo que têm a dizer. Seria necessário o acompanhamento de muitas pesquisas em antropologia de campo para confirmar esta sugestão. Claude Levi-Strauss, por exemplo, aborda os fenômenos estéticos no mundo mítico (Cf. LEVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Trad. C. S. Katz e E. Pires. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 279 – 312). Cassirer também estudou o mito em exercício na civilização ocidental, em *O Mito do Estado*. O que de fato tempos à disposição é o modo como algumas formas simbólicas se encontram articuladas hoje, e como se desenvolveram já no interior da civilização ocidental, a qual conta inclusive com uma produção historiográfica desde a antiguidade a fim de nos auxiliar. A filosofia das formas simbólicas procura observar e sistematizar a articulação e o comportamento de algumas formas simbólicas existentes. Na arte, enquanto abertura de mundo, o fenômeno de adensamento acima mencionado pode ser observado pelo tempo de exposição perante uma obra, mas em uma tendência específica diferente. Enquanto na linguagem os instrumentos tendem a ser absorvidos cada vez mais na vida cotidiana, na arte este adensamento promove um processo de intensificação de difícil conciliação com ela. Evidentemente, a instrução, a orientação e a prática da apreciação são decisivas para se fruir o belo artístico, ampliando suas consequências. Entretanto, não é a forma simbólica da arte que está sendo criada, senão certos dispositivos estéticos que se constituem a partir dela. A ideia de adensamento passível de ilustrar uma das consequências da pregnância simbólica em seu processo construtivo e progressivo leva em conta, em todos os seus momentos, o conceito de enformação simbólica. A enformação simbólica é o conceito mais elementar e genérico da trama conceitual da filosofia das formas simbólicas, e isto de tal modo que chega a coincidir com o próprio conceito de forma simbólica. A enformação simbólica, quando auxiliada pela pregnância simbólica, não indica apenas a propriedade de um conteúdo ser enformado, mas a inexistência de um conteúdo que não se produza pela enformação, ao passo a ato de enformar é também possibilitado pelo enformado,

Qualquer que seja o conjunto que possamos destacar deste todo da experiência – independentemente de observarmos a coexistência dos fenômenos no espaço ou sua sucessão no tempo, independentemente de observarmos a ordem da coisa e atributo ou a ordem das “causas” e “efeitos” – essas ordens irão sempre revelar uma “estrutura” e um caráter básico e formal comum. Elas articulam-se de tal forma que de qualquer um de seus elementos é possível a transição para o todo, pois a constituição desse todo pode ser e, efetivamente, é representada em cada elemento. Em virtude dessa interpenetração das funções representativas, a consciência conquista a capacidade de “soletrar fenômenos para poder lê-los como experiência”.<sup>47</sup>

Pela alegoria da leitura, Cassirer mostra como a experiência, a abertura de mundo, sem desprezar as letras particulares como limite material do fenômeno, imediatamente já as ultrapassou, junto aos planos das sílabas, das palavras, das locuções, dos períodos, das orações, das frases, para atingir a totalidade do plano discursivo, sem, contudo, recusar ou dispensar nenhuma das configurações que ultrapassa continuamente em direção ao todo. Prova disto é a experiência estética do texto que, de modo mais intenso, o caminho ao todo acentua a recursão às partes em seus diversos planos, partes estas em que o todo se evidencia atualizado<sup>48</sup>. Cassirer se dirige assim a formulação da totalidade do espírito como totalidade concreta, e concede à Hegel tê-lo tentado com rigor sem precedentes. Diferentemente de Hegel, todavia, Cassirer não subordinará esta totalidade a uma única lei, “a lei do método dialético que representa o ritmo invariável do movimento autônomo do conceito”.<sup>49</sup>

O que torna possível esta totalidade concreta da forma simbólica é a pregnância simbólica. Ela é o conceito que responde pela razão necessária e peculiar entre matéria e forma, impedindo que uma intuição nunca deixe de já

---

pelo determinado, nascendo na medida em que o enforma. Quem considerar com isto se operar uma relativização entre matéria e forma não se engana, ao menos a respeito das relações entre determinante e determinado. A estratégia kantiana aqui não pode mais se cumprir. É que a enformação simbólica realiza mais plenamente a determinação recíproca de seus termos. O recurso que salvaguarda o programa do relativismo não se encontra acabada nela, mas entre ela, enquanto movimento intra-forma, sua direção específica, e o movimento entre-formas, em que sua forma característica se explicita. Como consequência da relação apresentada entre forma e conteúdo, estes dois movimentos não se concebem separadamente, embora nunca se confundam.

<sup>47</sup> CASSIRER, *ibidem*, p. 323, 324.

<sup>48</sup> Não é o caso de se deter aqui nas consequências de exemplos como este. Estas propriedades serão devidamente estudadas na terceira parte deste trabalho.

<sup>49</sup> CASSIRER, *idem*, Vol. 1, p. 27.

se dar como discurso, e um discurso nunca se abstraia dos conteúdos que conforma<sup>50</sup>.

Se a percepção não compreendesse em si um elemento originalmente simbólico, ela também não ofereceria um suporte e um ponto de partida para o simbolismo da linguagem. Por essa razão o *prōton pseŷdos* da crítica cética à língua consiste justamente em fazer com que o universal só se inicie no conceito e na palavra da língua, ao passo que a percepção é tomada como algo inteiramente particularizado, como algo absolutamente individual e pontual. Obviamente, isso faz com que haja um abismo intransponível entre o mundo da língua – que é um mundo de “sentidos” – e o mundo da percepção – que é visto como um agregado de “sensações” simples. Contudo, a questão assume imediatamente uma outra forma quando tornamos claro que a linha divisória que é traçada entre o mundo da percepção e o mundo da língua deveria na verdade ser feita entre o mundo da “sensação” e o da percepção. Toda percepção consciente, articulada em si mesma, já pressupõe a grande “crise” do espírito humano, que – de acordo com os cétricos – é iniciada com a língua. A percepção não é mais puramente passiva, mas ativa, não mais receptiva, mas “seletiva”, não mais isolada e isoladora, mas orientada para o universal. Dessa forma, a percepção significa, pretende dizer e efetivamente diz algo, e a língua apenas utiliza essa primeira função significativa para conduzi-la em todas as direções, no sentido de sua realização e completude. A palavra explicita aquilo que estava implícito nos valores da representação, aquilo que subjaz na forma representativa da própria percepção.<sup>51</sup>

Para Cassirer, o conceito de sensação articulado pelos cétricos representa um conjunto vazio. Ele o admitirá apenas em termos patológicos, mas não constitutivo do espírito humano – enquanto sintoma de capacidades que se perdem em circunstâncias acidentais. A percepção responde neste raciocínio a um dos pólos da relação entre matéria e forma, pelo qual são enformados espontaneamente os objetos. Portanto, não há sensação que já não seja sentido. Cassirer recusa tanto a hipótese da pura intuição, de dados sensíveis independentes, quanto a hipótese da hierarquia kantiana que concentra a força da espontaneidade no entendimento. Na experiência mais elementar já opera a oposição constitutiva da concreção. Todo momento de intuição, toda sensação já está como que ‘prenhe’ de ordenamento espontâneo. Não há plano estrutural do denso complexo de significado de uma forma simbólica que não opere em resposta ao ordenamento que lhe dirige. Para Cassirer, na pregnância simbólica se opera o verdadeiro fator

---

<sup>50</sup> Cf. CASSIRER, idem, Vol. 3, p. 492.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 393, 394.

transcendental, desde o elementar primado do sentido até a correspondência interna de seus termos em que se evidencia o mesmo princípio construtivo<sup>52</sup>.

Foi com o intuito de expressar essa determinação mútua que introduzimos o conceito e o termo “pregnância simbólica”. Portanto, sob o termo “pregnância simbólica” deve-se entender o modo como uma experiência perceptiva, enquanto experiência do sensível, contém em si, ao mesmo tempo, um determinado “sentido” não intuitivo e como ela o representa de forma imediatamente concreta. Não se trata aqui de dados meramente “perceptivos”, aos quais seria mais tarde inserido algum tipo de ato “aperceptivo”, por meio do qual esses dados seriam interpretados, julgados e transformados; ao contrário, é a própria percepção que, por força de sua articulação imanente, conquista um tipo de articulação intelectual, a qual – sendo ordenada em si mesma – também pertence a uma determinada ordem de sentido. Em toda a sua atualidade, em sua totalidade e vivacidade, a percepção constitui, ao mesmo tempo, uma vida “no” sentido. Ela não é admitida a esta esfera apenas posteriormente, mas parece já ter nascido dentro dela. É essa interdependência ideal, essa relação do fenômeno expressivo específico, dado aqui e agora, com uma totalidade de sentido propriamente dita, o que a palavra “pregnância” deve designar.<sup>53</sup>

O fator transcendental está em constante tensão e movimento, segundo as condições relativas à enformação simbólica. Muito diferente de um padrão invariável, passível de ser deduzido da experiência em razão de conformar o múltiplo da sensação na unidade do fenômeno, o fator transcendental se dá a partir da tensão irreduzível entre matéria e forma como momentos da enformação, sendo a enformação, em relação a eles, o movimento deste todo, seu resultado enquanto concreção formadora. A noção de forma em Cassirer é dinâmica, e por isso a história pode ser considerada não somente como forma simbólica, mas seus motivos podem ser sistematizados desde a concreção entre matéria e forma, sem que seu aspecto decisivo – a imprevisibilidade – seja debelado nem torne o sistema inconsistente.

Desde o início de sua carreira, Cassirer adotou de Goethe sua concepção morfológica da forma. Quando ele falou sobre a "filosofia das formas simbólicas", a noção de "forma" nessa frase veio de Goethe, não Kant ou Platão. Basicamente, a concepção morfológica da forma implicava tratar a organização estática como uma questão de transformação contínua. O conceito mais atemporal na filosofia - forma - foi tratado como um processo. Do ponto de vista morfológico,

---

<sup>52</sup> PORTA, idem, p. 64, 65.

<sup>53</sup> CASSIRER, idem, Vol. 3, p. 342, 343.

mesmo as formas invariantes não são estáticas, pois a invariância ocorre ao longo do tempo.<sup>54</sup>

Em razão disso, o conceito de forma, em Cassirer, implica transformação. Não apenas isso, a forma somente pode ser captada ‘enquanto’ se transforma. Por essa razão, apesar do raciocínio ter seguido o itinerário que parte dos conceitos relativos à direção do espírito para a noção de forma espiritual característica, a tomada de consciência desta estrutura acontece pelo itinerário contrário. Somente a partir da forma característica em ato é possível a abstração dos conceitos relativos à direção do espírito, os conceitos relativos ao processo de concreção, à enformação e à pregnância simbólicas. Estes conceitos indicam os pontos funcionais gerais pelos quais uma forma se transforma em outra, se modula em outra, processo que possibilita a compreensão da forma em sua necessária peculiaridade. Estes conceitos representam os aspectos da espontaneidade, sua natureza processual contínua dinamizada pela oposição, os seus efeitos enquanto constituição espontânea de todo ente e o modo como se dá esta espontaneidade, compreendendo desde o sentido das percepções mais elementares até o sentido da totalidade ordenada, na interdependência recíproca entre as partes e o todo, em que mais bem se identifica o fator transcendental.

Nenhuma percepção consciente é meramente “dada” nem constitui algo que somente deveria ser refletido; ao contrário, toda percepção contém em si “um caráter de direção” definido, por meio do qual ela se projeta além do aqui e do agora. Mesmo como mero potencial perceptivo ela não deixa de comportar em si a integralidade da experiência. Essa integração, essa apreensão da totalidade da experiência a partir de um fator isolado só é possível e realizável mediante leis definidas que irão regular a transição de uma para outra. O valor isolado da percepção momentânea deverá – para utilizarmos uma metáfora matemática – ser apreendido como aquele que está em uma equação geral de função e é por ela determinado. A determinação em si não pode ser obtida pelo mero acúmulo de valores isolados e pela combinação aditiva, mas somente pela ordem que eles vivenciam dentro e certas formas básicas e principais das categorias. O particular, o elemento real é determinado em função de seu significado objetivo, na medida em que ele é articulado à ordem espaço-temporal [relativa à forma simbólica do mito], à ordem causal [relativa à forma simbólica da ciência], à ordem de coisa e atributo [relativa à forma simbólica da linguagem]. Por meio dessa ordenação, ela obtém um sentido específico de direção, um – por assim dizer –

---

<sup>54</sup> KROIS, J. M. Philosophical anthropology and the embodied cognition paradigm in KROIS, J. M. et alli (Ed.) *Embodiment in Cognition and Culture*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2007, p. 279.



vetor que aponta para um determinado alvo. Assim como, matematicamente falando, grandezas vetoriais e não vetoriais não podem ser simplesmente somadas uma às outras, também não podemos falar, na fenomenologia e na epistemologia, que “matérias” e “formas”, que “fenômenos” e “ordens” categoriais possam combinar-se entre si. Por outro lado, não apenas podemos, como efetivamente devemos, determinar todo elemento particular respeitando essas ordens se quisermos que a “experiência” surja como estrutura teórica. É a “participação” nesta estrutura que primeiro confere ao fenômeno sua realidade objetiva e sua determinação objetiva. A “pregnância simbólica” que ele obtém não subtrai dele nada de sua plenitude concreta; na verdade, o que ela faz é prestar a garantia de que essa plenitude simplesmente não se dissipe, mas se configure em uma forma fixa, fechada em si mesma.<sup>55</sup>

Cassirer colocou a espontaneidade em termos da direção do espírito justamente porque necessitava de um conceito que implicasse diversidade. Ao se propor ‘direção’ necessariamente se supõe mais de uma, não importa de que maneira. Cassirer pretendeu com esta estratégia salvaguardar uma espécie de ‘categoria da diversidade’ em caráter originário, relativa a toda construção espiritual. Como nada existe se não for por esta construção, até mesmo as leis serão variáveis nesta diversidade. Tal diversidade não poderia resultar de uma elaboração hipotética a partir da noção de direção. Ao contrário, a noção de direção representa um recurso exigido por esta hipótese. Ela se elaborou a partir da diversidade das formas simbólicas, constatada em necessidades e problemas verificados na passagem de uma filosofia da ciência para uma fenomenologia do conhecimento, e como esta era inclusive requerida por aquela. A partir da diversidade das formas e de seus problemas, a noção de direção é requerida e representa a própria condição de objetividade dos fenômenos. É a direção do espírito que responde pelo elemento espontâneo da irreduzibilidade. O princípio transcendental, em que se escorava a espontaneidade kantiana, é agora generalizado ao máximo pelo conceito de simbólico, a fim de permitir as leis imanentes a cada forma simbólica. Ele assume cada vez mais o papel de uma variável na equação, para permitir que cada forma simbólica se equacione segundo sua forma, da qual é possível abstrair suas fórmulas imanentes, válidas segundo cada forma espiritual característica. Segue-se, portanto, dos aspectos relativos à espontaneidade para os aspectos relativos aos seus efeitos, da direção do espírito para a forma

---

<sup>55</sup> CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol. 3. Trad. E. A. Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 344, 345.

espiritual característica respectiva a cada forma simbólica.

## **2. A forma espiritual característica, ou compreensão de mundo**

Até este momento, foram trabalhados os aspectos imanentes a uma forma simbólica, e que se permitem pensar, ainda que de modo incompleto e provisório, a partir dela mesma. Da reflexão destes aspectos foi possível assinalar os conceitos de enformação e pregnância simbólicas, e algumas condições e consequências que eles destacam da unidade do processo transcendental a partir da oposição entre matéria e forma. Os aspectos imanentes a uma forma simbólica competem à direção do espírito, a “tendência específica” que ela porta. Mas, evidentemente, não é o bastante. A direção espiritual da qual uma forma simbólica consiste somente existe de modo discernível na medida em que se contrasta com outras direções, contraste este no qual se elucida o que lhe é mais característico. Como as outras direções consistem de outras formas simbólicas, a comparação entre elas agora é requerida, assim como o âmbito desta comparação. Seria necessário supor, de um ponto de vista linear, o passo lógico de indagar pelos conceitos transcendentais à forma simbólica, os conceitos que respondem pela sua “forma espiritual característica”. Todavia, nada ultrapassa uma forma simbólica, nada pode transcendê-la. Por um lado, o modo pelo qual seu fator transcendental é conceituado exclui logicamente esta possibilidade; por outro, a partir unicamente de si mesma uma forma simbólica não se deixa determinar. Cassirer elabora seu raciocínio para que a única possibilidade lógica seja a da modulação.

## a. Compreensão de mundo<sup>56</sup> e sistema

A forma simbólica sempre consiste de uma compreensão de mundo. Não se trata de pensar os entes particulares em seu processo de objetivação tão somente. Aqui se verifica uma mudança decisiva entre a filosofia das formas simbólicas e o programa neokantiano da qual ela deriva. O processo de objetivação se torna um processo de simbolização na medida em que ele não pode ser compreendido fora do mundo em que se objetiva. As condições de objetividade de um fenômeno são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade da compreensão de mundo em que ele se dá. A superação do dualismo entre matéria e forma implica na superação do mesmo dualismo entre objeto e sujeito,

por meio da demonstração de sua necessária inter-relação na estruturação e na constituição do objeto da experiência: o conflito entre ambos cede lugar a uma pura correlação. (...) Também aqui compreendemos a subjetividade como uma totalidade de funções, das quais verdadeiramente se constitui para nós o fenômeno de um “mundo” e sua definida ordem de sentidos.<sup>57</sup>

51

---

A irreducibilidade da forma simbólica considerada a partir de sua forma espiritual característica consiste de duas condições. A primeira delas supõe a forma simbólica como mundo ordenado, a partir do qual os fenômenos são compreendidos segundo as leis sustentadas por ele na medida em que são constituídos por elas. O recurso da explicitação deste ordenamento é a função simbólica. O ordenamento de um mundo é sempre característico, e a condição de elucidar sua peculiaridade depende do confronto com as outras formas simbólicas, os outros mundos ordenados, exigindo, por isso, sua diversidade. O recurso de elucidação de sua peculiaridade é a teoria modal das categorias. Cassirer, na sequência deste trecho, evoca a autoridade de Wilhelm von

---

<sup>56</sup> Neste trabalho, ‘compreensão de mundo’ e ‘abertura de mundo’ são conceitos correlatos. Ambos se referem à forma simbólica e podem tomar o seu lugar. Faço apenas uma distinção entre eles. ‘Compreensão de mundo’ indica a forma simbólica em sua estrutura imanente estabelecida em seu ordenamento característico, a estrutura do produto cultural. ‘Abertura de mundo’ indica a forma simbólica enquanto estrutura do processo modulação de uma na outra. No primeiro caso, considero-a pelo momento estático de sua forma espiritual característica, expresso pela função simbólica; no segundo, pelo momento dinâmico de transformação, expresso pela teoria modal das categorias. Importante lembrar que estes dois momentos se implicam reciprocamente, e o que se verifica em um é sempre resultado da condição possibilitada pelo outro.

<sup>57</sup> CASSIRER, idem, p. 87, 88.

Humboldt como exemplo da necessidade deste tipo de consideração transcendental mesmo em alguns problemas relativos às ciências particulares. No seu caso, a lingüística. Ele frisa que

a diferença no modo de interpretação confere aos mesmos sons uma intensidade diferente de sentido; e é como se de toda expressão de alguma forma transbordasse algo que não é absolutamente determinado por ela [...] Nem nos conceitos, nem na língua existe algo isolado. Porém, as ligações entre os conceitos só se concretizam efetivamente quando o intelecto age na unidade interna, quando a subjetividade total irradia na direção de uma objetividade completa. Quando a psique de fato desperta para o sentimento de que a língua não é apenas um meio de troca de conhecimento mútuo, mas um mundo de verdade que o espírito tem de colocar entre ele e os objetos por meio do exercício interior de suas forças, então ela está no caminho certo, encontrando-se cada vez mais na língua e colocando-se cada vez mais nela.<sup>58</sup>

O desenvolvimento do fator transcendental ascende ao estado das determinações recíprocas entre os entes constituídos em uma determinada compreensão de mundo. Os motivos sistemáticos ganham aqui maior proeminência. Os motivos históricos, os quais foram assinalados sistematicamente nos tópicos anteriores, ainda que de modo introdutório, não se tornam inertes a partir daqui. Eles apenas não estão em primeiro plano. Os aspectos que serão ressaltados a seguir exigem considerar a forma simbólica sempre em sua totalidade e enquanto o todo de um mundo estabelecido. Quando o aspecto da totalidade é confrontado com o aspecto da diversidade, a relação entre as formas simbólicas necessariamente se configura como transformação – caso em que o critério de irredutibilidade será imprescindível. O problema é o espaço em que esta transformação se dá. Não pode existir um espaço entre as formas simbólicas em que elas se divisam. Também não pode existir um tempo em que as transformações entre as formas se dão. Até mesmo o tempo se dá em uma forma simbólica, não a forma simbólica nele. Se uma forma simbólica se estende a tudo, onde e quando ela se transformaria em outra? A única possibilidade de resposta seria: em si mesma. Uma forma simbólica necessariamente só poderia transcender em outra, em uma transformação desde dentro, sem que o processo se grade temporalmente, dado que o tempo também é modulado pela forma simbólica. A fim de

---

<sup>58</sup> Humboldt, Einleitung zum Kawi-Werk, in *Gesammelte Schriften*, 7, p. 176 apud CASSIRER, idem, p. 88.

especificar esta qualidade da transformação, passarei a tratá-la por modulação, fazendo uma alegoria direta à modulação musical dentro do tonalismo<sup>59</sup>. Por

---

<sup>59</sup> Refiro-me por Tonalismo mais especificamente ao sistema tonal da música ocidental, baseado em estruturas funcionais determinadas, que permite a construção de um raciocínio harmônico e melódico através de tensões e de repousos, constituindo fenômenos como cadências e modulações. Ao se conceber o tonalismo como sistema, Dmitri Tymoczko propõe cinco parâmetros articulados consequentemente:

1. *Movimento melódico em conjunção*. As melodias tendem a se deslocar pela menor distância de nota a nota.
2. *Consonância acústica*. As harmonias consonantes são preferíveis às dissonantes, e tendem a ser usadas em pontos de estabilidade musical.
3. *Coerência harmônica*. As harmonias em uma dada passagem da música, sejam elas quais forem, tendem a ser estruturalmente semelhante uma à outra.
4. *Macro harmonia limitada*. Eu uso o termo ‘macro harmonia’ para referir à coleção total de notas ouvidas sobre um espaço médio de tempo musical. A música tonal tende a usar relativamente uma macro harmonia diminuta, muitas vezes envolvendo de cinco a oito notas.
5. *Centricidade*. Sobre um espaço médio de tempo musical, uma nota é ouvida como sendo mais importante do que as outras, aparecendo mais frequentemente e servindo como uma finalidade do movimento musical. (TYMOCZKO, D. *A geometry of music: harmony and counterpoint in the extended common practice*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2011, p. 4, tradução nossa)

Em uma modulação musical, uma gama de notas musicais altera a função de suas relações em sentido praticamente imediato. Isto porque são as notas determinadas pelos seus intervalos, e não os intervalos, pelas notas. O que se ouve em um determinado trecho não é esta ou aquela nota, mas os seus intervalos, que constituem o contorno melódico e o desenvolvimento harmônico discernidos na atribuição de sentido em primeiro lugar, e não por um processo construtivo que os signifique *a posteriori*. Semelhante à nossa linguagem verbal, que de imediato já tem perpassado os planos das sílabas, das palavras, das locuções, dos períodos, das orações e das frases para, assim, a totalidade do plano discursivo constituído no momento de atribuição de sentido; também a música já tem perpassado os planos dos intervalos, dos motivos, das idéias básicas, das frases, dos temas e das seções para, assim, a totalidade do plano formal constituído no momento de atribuição de sentido. Neste aspecto, tanto um quanto outro está no horizonte de atribuição de sentido da linguagem. Ambos pressupõem não apenas o aprendizado de seu sistema, mas a constituição interna deste sistema para que ele se opere instrumentalmente. Dado a constituição simbólica da ferramenta, ela opera no primeiro momento da atribuição de sentido em sua plenitude, seja qual for o grau de sua aquisição. Isto serve tanto para a aquisição de um idioma (inclusive o materno), quanto o de um sistema musical, como o tonalismo. Cassirer descreve a escuta de um idioma estranho reduzido às formas acústicas das consoantes e vogais. Na linguagem musical se dá o mesmo, em que à escuta é reduzida à forma acústica dos timbres e frequências (no caso do tonalismo). Mas ao ‘falante’ do tonalismo, não são as frequências que operam a atribuição de sentido e se estabelecem por ela. Em um *Terminus ad quem* cuja função específica atende pela tonalidade de dó maior, a frequências casuais indicadas pelas notas dó e mi bemol se constitui na unidade do intervalo de terça menor. Todavia, se a harmonia é modulada para lá menor, as mesmas frequências acústicas, fisicamente determinadas e constantes, operam um ente de linguagem musical completamente diferente, um intervalo de segunda aumentada. Enquanto o primeiro é uma consonância, o segundo é uma dissonância. A explicação naturalista para isto é que uma das frequências, que atendia pela designação oportuna de mi bemol (e que passou a ser um ré suspenso na outra de lá menor), simplesmente não pertence à nova coleção e que, de alguma maneira, cada coleção se permitiria explicar acusticamente. O modo de o idealismo tornar este fenômeno pertinente ao pensamento é mostrar que não há entes que uma determinada realidade exclua, mas pergunta o modo como o constitui. Tanto ré suspenso pertence à lá menor que com relação a dó participa de um ente objetivamente identificado no discurso musical de modo imediato: a específica dissonância de uma

modulação compreendo a transformação de todos os entes de uma forma simbólica na medida em que esta se transforma em outra. Isto só é possível se tais entes forem entendidos enquanto relações, ou seja, a partir da prioridade dos conceitos de relação. Esta qualidade de conceitos determina tanto as operações relativas à função simbólica quanto à teoria modal das categorias. Os esforços se concentram em procurar explicitar da maneira mais precisa a forma espiritual característica da forma simbólica em sua totalidade. Considerado simbolicamente, um fenômeno somente pode ter suas condições de objetividade explicitadas em relação às condições de possibilidade de uma determinada abertura de mundo. Suas condições de objetividade não podem ser explicitadas no caso de ele ser considerado separadamente, independente da forma espiritual característica que o constitui e da relação recíproca de seus pares. Quando Cassirer elabora uma lógica dos signos, ele não tinha em vista a possibilidade de se considerar o fenômeno simbólico apenas do ponto de vista do signo. Ele adverte, por exemplo, que o conteúdo espiritual “da língua nunca pode ser totalmente apreciado se considerarmos somente o fator ‘objetivo’ que há nela, e a tomarmos como um sistema de signos que deve servir para representar o objeto e suas relações<sup>60</sup>”. Os signos não podem ser considerados separadamente da estratégia dos motivos sistemáticos, ou seja, da estratégia relativa à forma espiritual característica de uma abertura de mundo, partindo do suposto de sua totalidade ordenada, em que o critério de irreduzibilidade se evidencia em seu pleno exercício. Em outras palavras, a lógica dos signos de Cassirer não pode ser considerada independentemente de sua teoria das formas.

---

segunda aumentada. Não somente esta, mas todas as outras relações anteriores estão transformadas, ainda que um determinado discurso musical não se utilize delas. Estes novos intervalos que foram modulados apresentam, enquanto entes de uma determinada realidade, o mesmo comportamento dos entes relativos a uma forma simbólica, que modulam de forma similar na modulação de uma forma simbólica para outra.

<sup>60</sup> CASSIRER, idem, Vol. 3, p. 88.

## **b.A teoria das formas e a lógica dos signos**

Na conceituação de forma simbólica está necessariamente implicada a noção de ‘todo’. Quando se procura conceituar forma simbólica pela estratégia da atribuição de sentido, ao invés de se priorizar uma “teoria das formas” em Cassirer, se prioriza uma “lógica dos signos”. De modo algum isto é incorreto. Em muitos momentos se declara o processo de simbolização somente ser compreensível em um sentido mais pleno pelo recurso de uma lógica dos signos. Cassirer leva em conta todas as implicações relativas a isto. Conforme se verá no tópico relativo ao estruturalismo no terceiro capítulo deste trabalho, Cassirer está familiarizado com os avanços da linguística e com as diversas elaborações envolvendo as disciplinas da semiologia e da semiótica. Para ele, contudo, o foco desta situação recai mais uma vez na tarefa de evidenciar a prioridade dos conceitos de relação sobre os conceitos relativos às coisas, o que compreende se reproduzir na prioridade que a lógica dos signos exerce sobre uma lógica das coisas. Quando a ciência ascende novamente à consciência da prioridade da relação sobre a substância, o desenvolvimento do conhecimento permite reconhecer novos problemas, colocando a ocasião para que o filósofo idealista cumpra, mais uma vez, o seu papel.

55

---

Trata-se de um processo típico que se repete em diferentes estágios da evolução histórica do idealismo. Sempre que a visão realista do mundo se contenta em afirmar que determinada natureza última das coisas representa o fundamento de todo conhecimento, o idealismo incumbe-se de transformar esta mesma natureza em uma questão pertinente ao pensamento. Este fenômeno não se restringe apenas à história da filosofia, podendo ser observado igualmente no âmbito de ciências especializadas.<sup>61</sup>

Por esta razão, Cassirer não hesita em propor esta lógica dos signos em termos transcendentais. De acordo com isto,

a lógica das coisas, ou seja, dos conteúdos conceituais fundamentais e das relações fundamentais, sobre os quais repousa a estrutura de uma ciência, não pode ser desvinculada da lógica dos signos. Porque o signo não é um invólucro fortuito do pensamento, e sim o seu órgão essencial e necessário. Ele não serve apenas para comunicar um

---

<sup>61</sup> CASSIRER, idem, Vol. 1, p. 13.

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. Assim sendo, todo pensamento rigoroso e exato somente vem a encontrar sustentação no simbolismo e na semiótica sobre os quais se apóia.<sup>62</sup>

Pela perspectiva da lógica dos signos, a definição geral de forma simbólica por assumir uma tonalidade acentuadamente semiótica. Segundo a definição mais célebre que, em meu entender, sem a contextualização destas considerações preliminares, diz muito pouco, uma forma simbólica consiste de “uma energia autônoma do espírito, graças à qual a presença pura e simples do fenômeno adquire um determinado “significado”, um conteúdo ideal peculiar<sup>63</sup>”. Pela disposição genérica e modular, esta definição tem a vantagem de permitir localizar alguns aspectos decisivos da enformação. Levando o contexto em conta, não se deve compreender que “a existência pura e simples do fenômeno” implica sua existência anterior à enformação. Na perspectiva transcendental, todo fenômeno é fenômeno por ser constituído na enformação. A enformação é sempre um significado, no momento mais elementar que se possa propor. Ela é inicialmente sentido. Por essa razão, sempre já nos encontramos sob certa orientação, sempre já nos damos em uma determinada perspectiva, cujo conteúdo desta forma característica possui, ele mesmo, um elemento ideal em razão da pregnância simbólica, que não é geral, mas “peculiar”, estabelece de modo transcendental.

Mas esta definição não leva necessariamente o todo em conta, a não ser que se tome por ‘totalidade’ a indicação genérica do fenômeno. Caso se acompanhe o raciocínio expositivo do fundamento simbólico da realidade, então a atribuição de sentido implicada sempre totalidade Ela não implicará separadamente a forma do todo hierarquicamente determinante das partes, nem a reunião elementar, primária e ‘substancial’ das partes, cujo todo decorreria como resultado. Todavia, ao não se ter em vista a noção de forma simbólica como a totalidade de um mundo, a lógica dos signos pode ser considerada independentemente de uma teoria das formas. Na sua definição mais célebre, Cassirer afirma que “por forma simbólica há de se entender aqui

---

<sup>62</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>63</sup> CASSIRER, idem, Vol. 1, p. 19.



toda energia do espírito em cuja virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto e lhe é atribuído interiormente<sup>64</sup>”.

John Krois interpreta que esta definição discerne três momentos no processo simbólico. O primeiro deles, a energia do espírito (*Energie des Geistes*), remete a atividade formadora da forma simbólica, no sistema de Cassirer representada pelo conceito de enformação simbólica. O segundo momento, o conteúdo espiritual de significado remete aos momentos formais da atividade formadora, sendo que o terceiro, o signo sensível concreto, aos momentos materiais. Afirma assim a forma simbólica possuir uma estrutura triádica, e não diádica, o que condiciona toda a sua interpretação do programa cassireriano. Ela traz muitas vantagens. Entre elas, permite conectar de modo consequente a filosofia das formas simbólicas com vários programas lingüísticos e, mas especificamente, semióticos.<sup>65</sup>

Mário Porta responde, por sua vez, à Krois contrariamente. Krois interpretaria Cassirer empresar a superação dos motivos consciencialistas em favor dos motivos semióticos<sup>66</sup>, ao passo que ambos os motivos convivem em Cassirer<sup>67</sup>. Em geral, a priorização de uma lógica de signos coloca em segundo plano a teoria das formas, tendo em vista que, nesta última, o programa transcendental de Cassirer se completa. Pela perspectiva sistemática, a lógica dos signos de Cassirer se elabora no marco da superação dos dualismos kantianos, que deve compreender e transformar; e, para isto, ela deve ser diádica, não triádica<sup>68</sup>. Conforme a exposição deste trabalho, a enformação parece representar, em relação aos momentos formais e materiais, o movimento de sua totalidade. Em razão disto, ela não pode ser considerada no mesmo plano dos momentos desse processo cujo movimento se dá enquanto enformação. Enquanto um terceiro elemento, ou um terceiro momento, a enformação mitigaria a tensão necessária para que a forma simbólica se dê em sua atividade contínua. Somente a oposição propriamente dita, estabelecida por uma relação necessariamente diádica da concreção – e não triádica –

<sup>64</sup> CASSIRER, E. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Trad. C. Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica, 1975, p.163.

<sup>65</sup> Cf GARCIA, R. R. *Genealogia da Crítica da Cultura*. Sobre a Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2014, p. 52 – 54.

<sup>66</sup> PORTA, idem, p. 304.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 310.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 57.

somente esta oposição sustenta as condições de possibilidade de uma forma simbólica se constituir enquanto atividade espiritual.

O que deve ser aqui suposto é a noção de totalidade da forma simbólica enquanto totalidade da realidade. Em razão da tese transcendental, a forma simbólica deve se estender a tudo. Neste caso, o critério de irreduzibilidade deve estar presente no processo simbólico de constituição dos entes em geral, ou seja, na enformação simbólica, na definição indicada por esta energia do espírito que consiste no vínculo entre os momentos materiais e formais. O princípio da *Energie des Geistes*, enquanto *Energeia*, não poderia se reduzir aos seus produtos, enquanto *Ergon*, que incorpora<sup>69</sup>. A dualidade kantiana não é superada em uma espécie de tríade simbólica, mas em uma unidade transcendental descrita enquanto forma dinâmica, não estática. A *Energeia*, por sua vez, não se resume a atividade de enformar. Não é apenas neste sentido em que ela é 'atividade do espírito'. Levada às suas máximas possibilidades, ele implicada também na 'atividade no espírito', necessariamente. A *Energeia* consiste no trabalho de constituir e também no de se transformar, cuja ausência deste implicaria na impossibilidade de se assinalar a objetividade dos produtos constituídos.

Por essa razão, a enformação não integra o processo de oposição entre matéria e forma. Ela não é um momento da concreção, senão o seu resultado, o que ela capacita. A unidade da atividade não pode ser contada entre os momentos da ação. A tensão entre matéria e forma não pode ser superada pela sua síntese. Neste caso, a síntese qualifica a tensão e opera segundo o que esta tensão capacita, mas, se forçosamente a síntese fosse considerada um terceiro momento, não pode retornar e operar sobre os momentos anteriores, nem com eles se relacionar em seus termos. Eles não estão no mesmo plano, mas esta distinção de planos não é hierárquica. Antes de tudo, a energia formadora não é um momento entre outros, quanto mais um

---

<sup>69</sup> Justamente neste ponto Steve Lofts oferecerá um sistema salutar, ao distinguir em Cassirer dois tipos de estrutura: a estrutura do processo (*Energeia*) e a estrutura do produto (*Ergon*). O primeiro corresponde à abertura de mundo, à transformação entre as formas simbólicas e ao desenvolvimento interno de cada uma; enquanto, o segundo, à forma característica irreduzível de cada forma simbólica, ao ordenamento constitutivo de seus termos e ao comportamento peculiar que estas partes estabelecem entre si e em relação ao todo. Vale lembrar que *Energeia* e *Ergon* somente se dão na reciprocidade de sua complexa relação, por consequência irreduzíveis um ao outro, sem nunca um do outro se independer.

momento decisivo. Mas eu não considero assim. A energia formadora é unidade destes momentos, e não um deles. Se o processo pode ser discernido em momentos, a energia formadora responde pelo todo do processo. Se dela é possível discernir os momentos, ela não pode ser um momento de si mesma. A enformação consiste na unidade da concreção sob este aspecto. A tensão permanente entre matéria e forma é compreendida pelo aspecto de sua oposição. Esta oposição nunca é redimida, sob o preço de a forma simbólica como atividade não ser devidamente assinalada a partir dos aspectos que lhes são imanescentes. A unidade desta relação específica continua sendo a unidade da tensão. O processo de enformação não representa um terceiro momento desta oposição, mas delimita o que sua relação realiza enquanto se opõe. A enformação é a realização da oposição. Considerada pela unidade da oposição em sua realização concreta, a enformação é compreendida por outro aspecto, o da unidade da relação.

Pelo aspecto de oposição, a anatomia do processo de concreção é estabelecida em seus momentos. Pelo aspecto de relação, a condição dos produtos concretos constituídos é evidenciada. No aspecto de oposição, matéria e forma crescem conjuntamente através da tensão que lhes é constante. No aspecto de relação, tudo o que existe é considerado como produto da enformação. Se a enformação fosse um momento, não o seria com relação aos momentos da matéria e da forma, senão com respeito ao momento de oposição. A enformação simbólica é o fim alcançado pela eficiência da concreção. Concreção e enformação representem dois aspectos do mesmo processo, o seu aspecto de oposição e o seu aspecto de relação, os momentos do processo e a sua unidade. Mas a definição não se refere somente a enformação dos termos da concreção. Há um trecho da definição deixado de lado por Krois, àquele em que o “conteúdo espiritual de significado” “é atribuído interiormente” “a um signo sensível concreto”. Esta atribuição desde dentro não é considerada pela análise de Krois. Todavia, no texto, ela pertence ao mesmo gênero da energia do espírito, que vincula os momentos da concreção em sua unidade. O processo consiste deste vínculo, mas o modo como este processo se dá é através de uma atribuição feita interiormente. Portanto, duas ações no texto são identificadas, a de vincular e a de atribuir interiormente. A primeira se refere à unidade do processo e a segunda, ao modo como ele se dá, à sua

caracterização. Dado a relativização de matéria e forma – relativização esta que os mantém irreduzíveis –, o fator transcendental, assinalado a partir da diferença entre as formas simbólicas, deve já se encontrar presente nesta relação, diferenciando-a. Este é o papel da pregnância simbólica.

A pregnância simbólica, ao determinar a imbricação específica entre matéria e forma, qualifica sua tensão. Enquanto fator transcendental por excelência do programa da filosofia das formas simbólicas, ao mesmo tempo em que coloca o conceito de transcendental em outros termos, evidencia como a tensão entre matéria e forma não se estabelece do mesmo modo, em cada produto cultural. Não se trata de uma questão de intensidade tensional, nem de quantidade de partilha entre matéria e forma, dado que não existem separadamente. As diferenças específicas da concreção é encargo de outro conceito sistematizar, o conceito de função simbólica, que será abordada logo mais. A pregnância simbólica, ao assinalar a impossibilidade de um momento material carecer de qualquer forma, ao passo que um momento formal não pode prescindir da determinação que a matéria imprime ao se deixar determinar, é ela quem propriamente evidencia como o princípio da diferença já se encontra presente no processo de enformação, na própria concreção. É ela quem evidencia os meios pelo qual a forma também se determina pela matéria, o que a constitui o momento formal diversamente.

Esta é mais uma razão pela qual a atividade formadora não pode integrar o conjunto de momentos relativo ao processo. A peculiaridade do processo simbólico depende do modo específico conforme se dá a sua concreção. Se a atividade formadora for um dos momentos do processo, conta-se então o momento material, o momento formal e o momento de enformação. Descreve-se o processo em momentos e não em etapas neste caso para indicar a simultaneidade de suas partes, mas aqui este não é o problema. Com três momentos, ainda que simultâneos, sendo um deles a atividade formadora, a denominação em termos de atividade dos outros dois também é requerida. Caso contrário, se a atividade se concentra em um dos momentos, aos outros dois resta a condição passiva de serem determinados por ela? Se assim o for, por qual razão o múltiplo determinado pela atividade formadora se divide entre os momentos materiais e formais? No caso de não se polarizar a atividade, se um dos momentos é justamente o da atividade formadora, qual o momento do

conteúdo espiritual de significado? Qual o momento do signo sensível concreto? Tradicionalmente, era da alçada do espiritual a atividade formadora. Uma das grandes realizações da filosofia das formas simbólicas foi unificar forma e matéria no processo desta atividade, unificando os dois momentos no mesmo ato formador. Que estranho quando Krois identifica este ato formador novamente com um dos momentos, mas o integra como um terceiro aos momentos anteriores.

Por outro lado, com este terceiro momento tão determinado, o momento do vínculo, ainda que por hora se dispense o possível momento da atribuição, há aqui uma diferença entre a força que vincula e o que é vinculado. Novamente, a distinção não se faz entre três momentos, mas entre dois planos. Há o que é vinculado e há aquilo que vincula. A força vinculadora não pode estar no mesmo plano dos momentos vinculados. Se poderia obstar, contudo, que ao se colocar desse modo, uma hierarquia parece se configurar, ou um ponto que transcende a relação parece determiná-la. Por essa razão a definição revela o modo como o vínculo é feito. Ele é atribuído internamente, ele é realizado desde dentro da concreção, como pregnância. A atividade formadora é a atividade da própria concreção, não de uma atividade que se exerce sobre ela ou junto a ela, mas ela própria. Isto não acontece entre matéria e forma. Embora não existam separadamente, a forma não é a matéria e a matéria não é a forma; mas a unidade que a oposição de ambos configura é a atividade formadora. A força da concreção reside na peculiar oposição entre os momentos de matéria e forma.

Conforme já foi visto, a pregnância qualifica a enformação de tal modo que a oposição entre matéria e forma implica em que ambas se determinem reciprocamente. Este aspecto da pregnância, a determinação recíproca em termos transcendentais, é a pedra angular do sistema da filosofia das formas simbólicas, no qual a lógica da diferença, conforme se verá, é a pedra fundamental. A razão final pela qual a atividade formadora não pode ser um momento a mais no processo simbólico consiste na determinação recíproca entre matéria e forma. A superação do dualismo kantiano é operada nesta determinação recíproca. Matéria e forma consistem, antes de tudo, de duas direções que se determinam pela sua diferença, na oposição, e desta determinação recíproca consistem as condições de possibilidade de toda

atividade formadora, assim como da possibilidade de explicitar sua objetividade.

A pregnância simbólica corresponde ao aspecto da reciprocidade entre matéria e forma, como condição necessária da superação do dualismo kantiano em seus motivos sistemáticos. A meu ver, somente desta maneira o 'múltiplo da sensação' não está abandonado à matéria como um transfundo passivo da espontaneidade kantiana. Aqui, a relação de reciprocidade entre matéria e forma, em que a relação entre o uno e o múltiplo é diversificada, resulta sistematicamente em todo diferencial presente no processo de simbolização, relativo à função simbólica. Esta reciprocidade que se verifica entre matéria e forma deve se verificar também tanto nas relações sistemáticas entre as partes e o todo na forma simbólica, quanto em seus produtos enformados.

Mas este mesmo processo haveria de se decompor, para nós, em particularidades isoladas e descontínuas, não permitindo, portanto, a síntese em um único resultado, se não existisse, também aqui, a possibilidade geral de se apreender o todo na parte, e a parte no todo. A "expressão do múltiplo no uno", a *multorum in uno expressio*, pela qual Leibniz caracteriza a consciência em geral, é, portanto, um fator determinante também aqui. Somente conseguimos intuir determinadas conformações espaciais se, por um lado, unificarmos em uma única representação grupos de percepções sensíveis que se deslocam mutuamente na vivência sensível imediata, e se, por outro lado, dispersarmos novamente esta unidade na diversidade dos seus elementos constitutivos. É somente nesta alternância de concentração e análise que se estrutura a consciência espacial. Neste contexto, a figura aparece como movimento possível, assim como o movimento aparece como figura possível.<sup>70</sup>

No próximo tópico, este mesmo aspecto de reciprocidade entre matéria e forma que a pregnância simbólica evidencia, em razão da reciprocidade entre o uno e o múltiplo, que implica formalmente na reciprocidade entre o todo e as partes, será retomado pela propriedade diferencial da função simbólica. Segundo o que foi visto, três aspectos são considerados na definição analisada, o aspecto de oposição, o de relação e o de reciprocidade. O primeiro refere aos momentos do processo, o segundo, à sua unidade de sua relação, e o terceiro, ao seu modo com que se dá. Estes

---

<sup>70</sup> Cassirer, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol. I. Trad. M. Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 53.

aspectos são relativos a três conceitos, concreção, enformação e pregnância simbólicas. Talvez a partir dos aspectos, a correspondência com algum programa semiótico triádico poderia ser investigada. Todavia, na própria definição, enformação e pregnância estão dispostos como propriedades da concreção. A concreção requer a propriedade unitária de sua relação e o modo pregnante como esta unidade se dá. É deste modo que o signo “constitui (...) um instrumento através do qual este próprio conteúdo se desenvolve e adquire a plenitude do seu sentido”. Creio ser a isto que Cassirer se referia ao afirmar que “todo pensamento rigoroso e exato somente vem a encontrar sustentação no simbolismo e na semiótica sobre os quais se apóia”. Este simbolismo e esta semiótica são fornecidos pelo próprio Cassirer. Tal rigor e exatidão podem ser oferecidos pela unidade de uma relação diferencial cujos termos se determinam reciprocamente na oposição que lhes é característica.

### **c. Função Simbólica**

Ao se levar o todo em conta, aquela direção do espírito considerada na enformação simbólica completa seu argumento sistemático. Na síntese dos movimentos intra-forma e entre-formas<sup>71</sup>, a direção do espírito, qualquer que seja ela, sempre cumpre o trajeto entre as partes e o todo constantemente em seu direcionar, dado que a forma simbólica está sempre em movimento, sempre se constituindo a si mesma como *Energeia*. Este trajeto consiste não apenas da atualidade construtiva contínua de uma forma simbólica, mas representa a condição da possibilidade de compreensão de seu ordenamento. É ele quem coordena não apenas a relação entre as partes, mas a relação fundamental entre partes e todo, em que estas duas relações se estabelecem na medida em que se implicam reciprocamente. O fator transcendental do processo simbólico da concreção entre matéria e forma, evidenciado pela pregnância simbólica, é atualizado em outro aspecto por essa constituição recíproca – o aspecto da totalidade. Do mesmo modo em que forma e matéria se determinam reciprocamente, a relação entre as partes e o modo como cumpre o seu trajeto entre as partes e o todo depende de cada direção, de

---

<sup>71</sup> Cf. raciocínio da nota 46.

cada forma simbólica, e a recursão às partes é simultânea a ele. Todavia, a consciência espiritual do produto cultural implica na condução ao todo. O adensamento mencionado no tópico da pregnância simbólica também depende deste sentido.

Já ficou demonstrado que todos os elementos particulares da consciência somente “existem” na medida em que eles, potencialmente, encerram o todo, e são compreendidos como em transição contínua, por assim dizer, em direção ao todo. Mas é somente o emprego do signo que libera esta potencialidade, transformando-a em verdadeira atualidade. Agora, de fato, um único toque desencadeia mil conexões, e todas vibram com maior ou menor intensidade e clareza ao se estabelecer o signo. Nessa posição, a consciência se liberta mais e mais do substrato direto da sensação e da intuição sensível; mas é precisamente neste processo que ela demonstra tanto mais categoricamente a força original de conexão e unificação que nela reside.<sup>72</sup>

A direção ao todo a partir das partes estabelece o seu contorno. Cassirer não o diz expressamente, mas eu compreendo este contorno de maneira fractal. A forma deste todo vai impressa em toda forma de conexão entre as partes, e é deste modo que, imediatamente, a forma da relação entre as partes atinge a forma espiritual característica implicada no todo, em determinada compreensão de mundo em sua totalidade. Por esta perspectiva, mas somente por esta, a característica do todo resulta da relação de suas partes. É preciso agora compreender como a direção do espírito se opera pela função simbólica. Em meu entender, ela integra aqueles conceitos que auxiliam na identificação da forma espiritual característica. Diferentemente da enformação e da pregnância – a transformação contínua e o fator transcendental, respectivamente – que indicam aspectos gerais da forma simbólica em sua base, a função simbólica se modula junto com a própria forma. Ela não representa uma ruptura com os outros conceitos, permanecendo em continuidade com eles. Na trama teórica das formas simbólicas, estes conceitos se supõem mutuamente. A partir do conceito de função simbólica é possível melhor precisar a oposição entre matéria e forma da concreção segundo os termos de uma função. Dado a mútua implicação que uma função estabelece entre seus termos, a pregnância simbólica também deve ser considerada nesse sentido. Agora os conceitos anteriores, aqueles

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 66.



que especificaram os termos gerais pelos quais a direção espiritual de uma forma simbólica se dá, assumem uma configuração concreta na forma espiritual característica de uma forma simbólica em particular. A função simbólica concatena a transformação contínua do símbolo e o seu fator transcendental em uma lei específica, a lei que determina as conexões dos membros de uma forma simbólica. Este é o raciocínio que explicita como um determinado fenômeno se objetiva não apenas pela generalidade de uma condição transcendental, mas a condição transcendental ela mesma se constitui de um modo específico, modo este recíproco à mesma forma espiritual característica com a qual o todo e as partes de um mundo se divisam e se constituem reciprocamente. Aqui, o *terminus ad quem* revela a sua eficiência em seus produtos. Isto implica o ente particular de uma forma simbólica específica dever o seu ser à posição que ocupa nesta estrutura, e às relações que estabelece. Ao priorizar os conceitos relativos à relação, pode-se compreender que ser é posição.

Se o ponto, enquanto posição simples e particular, somente é possível “dentro” do espaço, isto é, em termos lógicos, pressupondo-se um sistema topológico – se a idéia do “agora” temporal somente pode ser determinada em função de uma série de momentos e de uma seqüência que chamamos de “tempo” –, o mesmo vale também para a relação entre a coisa e as suas propriedades. Em todas estas relações, cuja definição e análise mais detalhadas são objeto da teoria do conhecimento especializada, evidencia-se o mesmo caráter fundamental da consciência, segundo o qual o todo não é obtido das partes, verificando-se, ao invés, que todo estabelecimento de uma parte implica o estabelecimento do todo, não em virtude do seu conteúdo, e sim de sua estrutura e forma gerais. Desde o início, cada particularidade faz parte de um determinado complexo e expressa em si mesma a regra deste complexo. Somente o conjunto destas regras constitui a verdadeira unidade da consciência como unidade do tempo, do espaço, da conexão objetiva etc.<sup>73</sup>

A regra da peculiaridade de uma forma simbólica, que somente através desta pode ser manifesta, obedece à forma espiritual característica em que ela se dá. A função simbólica opera como esta regra. Dito desta maneira parece sugerir que a função simbólica é determinada pela característica do todo, e não o contrário. No caso, não pode ser nem um nem outro. Cassirer diz expressamente que “o todo não é obtido das partes, verificando-se, ao invés,

---

<sup>73</sup> CASSIRER, idem, p. 56, 57.

que todo estabelecimento de uma parte implica o estabelecimento do todo, não em virtude do seu conteúdo, e sim de sua estrutura e forma gerais.” A alternativa ao todo não ser estabelecido pelas suas partes não é o contrário, ma a determinação recíproca de ambos. A alegoria do fractal que propus logo a pouco sugere de que modo existe a “possibilidade geral de se apreender o todo na parte, e a parte no todo”. O todo nunca se reduz a um dos termos de seu conjunto. Ele não pode ser considerado um dos termos que a função simbólica articula em sua relação. Do ponto de vista operacional, na análise de uma forma simbólica em particular, a função simbólica sempre determina e se deduz a partir da relação de seus termos. O todo da forma, por sua vez, se encontra impresso enquanto forma nesta relação. Em toda função entre termos, o todo está presente. Aqui, uma investida conjuntista pode ser oportuna. Todos os entes em uma abertura de mundo se determinam funcionalmente. Isto é o mesmo que dizer eles sempre consistirem de relações. Estas relações podem, por sua vez, assumir a posição de um termo em uma nova função, em uma nova relação. Não interessa aqui chegar ao fundo dos entes elementares, como se o procurasse o substrato original, material, anterior a toda relação. O aspecto de oposição da concreção exclui esta possibilidade, dado que todo ente em um determinado mundo é enformado pela constituição recíproca entre matéria e forma. Do mesmo modo, não importa alcançar aqui o *telos*, o limite acabado da forma simbólica para contemplar o seu contorno total. Primeiro porque não há este lugar em que se aprecie um mundo desde fora, mas, em segundo lugar, porque a forma simbólica não consiste de *Ergon*, senão de *Energieia*. Ela é atividade contínua. A concreção é interrupta. A forma simbólica está sempre a se desenvolver enquanto permanece. Ela põe em ato os dois últimos versos do *Soneto da Fidelidade* de Vinícius de Moraes, dado que não é eterna, posto que seja chama, mas infinita, enquanto dura. O seu infinito é o infinito do movimento, o qual eu procurei estabelecer alguns laços com os motivos históricos relativos à direção do espírito.

A finitude da abertura de mundo, sua consideração como produto de um processo, é mais conceitual do que atual. A finitude é, em última instância, a finitude da forma, a finitude da direção de seu movimento, que se identifica e se assinala na relação entre as partes. O que interesse é assinalar esta relação e suas consequências. Na relação entre as partes está presente o todo

enquanto forma característica. Trata-se de um todo qualitativo, não quantitativo. Ele compreende o todo da atividade, não apenas dos elementos 'meramente' movidos. Os objetos de uma forma simbólica nunca são apenas movidos, mas constituídos reciprocamente pela relação que os coloca, ao serem ordenados. Por isso o todo não pode ser inventariado. Ele é o todo do movimento cujos objetos não necessitam de um *telos* fixo para serem ordenado, mas tão somente de uma direção determinada. Por isso basta assinalar esta relação e suas consequências. A relação sempre evidencia a função simbólica estendida a tudo, necessariamente. Dado o fator transcendental da pregnância, a função constitui reciprocamente os termos que relaciona sob a sua lei. Até mesmo a percepção é fruto da enformação. "Toda percepção específica é percepção *direcionada*: ela contém, além do seu mero conteúdo, um 'vetor' que a torna significativa em um certo aspecto, em um certo sentido<sup>74</sup>". Na estratégia de *A filosofia das formas simbólicas*, Cassirer iniciou o projeto pela linguagem. A linguagem é justamente a forma simbólica em que melhor se evidencia o aspecto relacional e recíproco dos termos de uma função. Em razão disso, para elucidar por um critério comparativo seguro a distinção entre as três formas simbólicas consideradas em seu projeto, a saber, a linguagem, o mito e a ciência; Cassirer manteve a terminologia relativa aos estudos lingüísticos que considerou para o primeiro volume, sempre tratando os termos da função simbólica pela relação linguística entre o signo e o seu significado.

A filosofia cassireriana carece de uma análise de princípio único a partir do qual são derivadas as diversas formas simbólicas. O que mais se aproxima de tal análise é o estabelecimento de três funções simbólicas (*symbolische Funktionen*) básicas: expressão (*Ausdruck*), representação (*Darstellung*) e significado puro (*reine Bedeutung*).

Por "função simbólica" devemos entender modos característicos e irreduzíveis de inter-relação entre sentido e dado sensível ou entre representante e representado. O específico da "expressão" é o fato de não diferenciar o signo do significado, o dado sensível de seu sentido. É este diferenciar o que caracteriza a "representação". O "significado puro", finalmente, é o produto da autoconsciência da plena espontaneidade definitiva do "espírito" (*Geist*), que não só distingue o elemento sensível de seu sentido mas, além disso, implica a impossibilidade de reconduzir um a outro.

Como devemos agora usar esta classificação? Com a flexibilidade exigida por Cassirer, fazendo das funções simbólicas apenas uma estrutura orientadora e não princípios de subordinação biunívoca

---

<sup>74</sup> CASSIRER, idem, Vol. 3. p. 375.

rigorosa. O que diferencia, por exemplo, o mito da linguagem não é o fato de que no mito esteja presente só o fenômeno da expressão, e sim que cada um deles se orienta mais a um do que a outro.<sup>75</sup>

Eu acredito que Cassirer poderia ter formulado as funções simbólicas de diversas maneiras diferentes. Como ele especificou pelo recurso da razão entre signo e significado estas três, os comentadores procuraram trabalhar com elas para considerar as diversas formas simbólicas. Fabien Capeillères, em sua edição dos escritos sobre arte de Cassirer para o francês, realiza um posfácio em que as três funções simbólicas se permutam no desenvolvimento histórico da arte. Steve Lofts, por sua vez, procura construir as funções simbólicas das formas consideradas em outras obras, mas mantém a estratégia de combinar na função signo e significado. Eu tenho dúvidas que fosse esta a intenção de Cassirer: determinar as funções simbólicas exclusivamente pela sua lógica dos signos. Eu pretendo investigar algumas alternativas possíveis a partir da teoria das formas, mais para frente, no terceiro capítulo. Acredito, aliás, que o próprio Cassirer o fez em *An Essay on Man*, o livro base considerado para a pesquisa sobre a arte neste trabalho. Nesta obra em questão, ele não usa os termos estabelecidos em *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Ao invés de expressão, representação e significado puro, Cassirer fala diretamente de função mítica ou mitopoética, função teórica, função religiosa, função semântica, função histórica e função da imaginação poética ou da arte. Tudo indica que ele não tinha e nem pretendia uma estratégia fixa para trabalhar a função simbólica. O que não se pode é prescindir dela e do papel que ela desempenha no sistema das formas simbólicas. Em resposta, não se pode prescindir também do aspecto de totalidade da forma simbólica e no papel que ele desempenha sobre a função simbólica. Considerado a parte da totalidade de um mundo com o qual existe e permanece em contínuo ordenamento, o signo arrisca ser tomado em alguns momentos por meros sinais operadores, e não pela designação simbólica<sup>76</sup>. A célebre definição de forma simbólica estudada anteriormente parece pressupor que a questão do signo pertence ao centro da reflexão do programa. Não há dúvida que o

---

<sup>75</sup> PORTA, idem, p. 66, 67.

<sup>76</sup> Conferir as reflexões a este respeito CASSIRER, E. *An Essay on Man*. Garden City, New York, Doubleday & Company, INC., 1944, p. 50 ss., e *The Foundation of the Theory of Signs* de Charles Morris, na *Encyclopedia of the Unified Sciences* (1938), sugerido pelo próprio Cassirer.

desenvolvimento das pesquisas sobre o signo fornecia os argumentos históricos adequados ao programa de Cassirer. Representou uma oportunidade inestimável para mostrar as consequências da irredutibilidade do elemento ideal aos entes observacionais. Mas esta não foi a única oportunidade<sup>77</sup>. De qualquer modo, Cassirer não poderia prescindir dos estudos relativos ao signo e a linguagem. Como será abordado no segundo capítulo, isto faz parte do método transcendental kantiano que utiliza. Apenas desejo frisar que talvez o lugar sistemático que a teoria dos signos de Cassirer assume em seu programa não é necessariamente fixo. No mesmo texto, um pouco antes da definição de forma simbólica mais frequentemente utilizada, Cassirer já havia fornecido outra que não se orienta pela lógica dos signos, mas pela teoria das formas. Ao invés de ressaltar nela os termos da concreção, seu resultado como enformação e o seu modo pregnante, Cassirer define forma simbólica pelo aspecto da totalidade.

(...) o que designamos aqui com o conceito de forma simbólica é algo distinto e mais geral. Com efeito, trata-se aqui de tomar a expressão simbólica, ou seja, a expressão de algo “espiritual” por meio de “signos” e “imagens” sensíveis, em seu significado mais amplo; trata-se da questão de saber se dita forma de expressão, qualquer que seja a diversidade de suas aplicações possíveis, tem ou não em sua base um princípio que se caracterize como um procedimento fundamental, uniforme e completo. Não se pergunta, aqui, o que signifique ou realize o símbolo em uma esfera particular qualquer, na arte, no mito e na linguagem, senão, antes de tudo, até que ponto a linguagem como um todo, o mito como um todo e a arte como um todo comportam o caráter geral da conformação simbólica.<sup>78</sup>

O sistema de função simbólica, decorrente da lógica dos signos, conforme se encontra em *A Filosofia das Formas Simbólicas* representa um recurso poderoso. Pela aproximação extrema na concreção entre signo e significado na expressão, pelo modo como o signo se torna translúcido com relação ao seu significado, a função simbólica imprime esta propriedade nos termos da compreensão de mundo do mito. A palavra assume um aspecto ‘mágico’ em razão da relação fusional que estabelece com o seu objeto, evocando-o, tornando-o presente apenas pela palavra. Dito mais precisamente,

---

<sup>77</sup> Cf. CASSIRER, E. Structuralism in modern linguistics; printed version in *Word: Journal of the Linguistic Circle of New York*, 1945, aug. pp. 97 – 120.

<sup>78</sup> CASSIRER, E. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Trad. C. Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica, 1975, p.162.

tornando-o presente *na* palavra. Os próprios objetos, quando identificados com alguma propriedade ou fenômeno diverso, também têm o poder de torná-los presentes. Em um sentido completamente diferente, é isto que a linguagem separa e põe em termos de reciprocidade plena. Na linguagem, as relações de troca predominam, mas não só as permutas entre o signo e o significado, ou entre coisas diversas, senão entre meios e fins. O mundo da linguagem verte a realidade em seu aspecto mais instrumental. O mundo cotidiano se traduz por ele, o mundo das tarefas e dos afazeres, no qual a linguagem em geral, inclusive a língua materna, são ferramentas imprescindíveis. Na ciência, o signo é abstraído de seus significados possíveis, ocasião que permite se reelaborar como variável ou como incógnita em uma fórmula geral, recurso pelo qual empresa sua tarefa de universalidade. É isto que Cassirer chama um peculiar ângulo de refração<sup>79</sup>. Não se trata de uma realidade fora da forma simbólica que se refrata, mas uma refração espontânea, que cria a imagem pela refração. Importante frisar nestes breves exemplos que a função simbólica evidencia simultaneamente o modo pregnante específico dos termos da concreção e a relação que constitui os entes relacionados em uma compreensão de mundo. No sentido da espontaneidade, o ordenamento de uma forma simbólica implica constituir os seus objetos. Por essa razão, da relação entre o todo e as partes se evidencia as condições de objetividade de um fenômeno segundo os critérios de seu respectivo mundo. Pelos entes não serem simplesmente encontrados neste mundo, cujos sentidos possíveis fossem associados e não constituintes, sua objetividade não só depende como consiste da totalidade em que se ordenam.

Se mediante uma metáfora e um símbolo matemático quiséssemos precisar este fato que, sem dúvida, transcende os limites da ciência matemática, poderíamos escolher o termo “integração”, em contraposição à simples “associação”. 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 geral 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

---

<sup>79</sup> Cf. CASSIRER, E. *An Essay on Man*. Garden City, New York, Doubleday & Company, INC., 1944, p. 216, 217.

tendências e direções já estabelecidas no individual sensível. Toda “existência” da consciência consiste nisso, e somente é real na medida em que transcende a si mesma nestas diversas direções da síntese. Assim como a consciência do momento já contém a referência à seqüência temporal, e a consciência de um ponto determinado no espaço remete de imediato “ao” espaço como soma e totalidade das determinações topológicas possíveis, da mesma maneira existem inúmeras relações através das quais na consciência do particular está simultaneamente expressa a forma do todo. O “integral” da consciência não se constrói a partir da soma dos seus elementos sensíveis (a, b, c, d...), e sim, por assim dizer, a partir de suas diferenciais de relação e forma ( $d r_1, d r_2, d r_3...$ ). A atualidade plena da consciência apenas desenvolve aquilo que, como possibilidade geral, já está contido virtualmente em cada um de seus momentos particulares. Somente assim se obtém uma solução crítica geral para a questão proposta por Kant, que buscava entender por que razão o fato de “algo” existir implica necessariamente a existência simultânea de uma “outra coisa”, totalmente diferente. A relação que, do ponto de vista do ser absoluto, se afigurava tanto mais paradoxal, quanto mais rigorosamente era examinada e analisada, prova ser a relação necessária e imediatamente compreensível por si mesma, quando considerada do ponto de vista da consciência. Porque aqui não há, desde o início, nenhum “um” abstrato, ao qual se contrapõe um “outro”, separado e desvinculado de forma igualmente abstrata; ao invés, o um está “dentro” do múltiplo, assim como o múltiplo está “dentro” do um, no sentido de que ambos se condicionam e representam mutuamente.<sup>80</sup>

O diferencial é a metáfora mais precisa e direta que indica as operações da função simbólica. Por meio dela, o todo fica como que ‘amarrado’ em sua atividade. Em sua peculiaridade se encontra envolvida a peculiaridade de forma simbólica como um todo. Por essa razão, a função simbólica implica totalidade, sem a qual o conceito arrisca perder o seu sentido. Mas o aspecto da totalidade, pelo qual a função simbólica é referida, não configura uma perspectiva genérica como aquelas relativas aos conceitos da “tendência específica” da forma simbólica. Esta totalidade, por ser o todo da forma simbólica, é sempre característica. Portanto, melhor do que ser referida genericamente pela totalidade, a função simbólica é referida pelo aspecto da forma. Como a forma é sempre característica nos produtos culturais, ela consiste na proporcionalidade intrínseca pela qual a função impregna a relação entre cada uma das partes com a relação entre as partes e o todo.

---

<sup>80</sup> CASSIRER, idem, Vol. 1. p. 60, 61.

#### d. Teoria Modal das Categorias<sup>81</sup>

Outra consequência da superação dos dualismos kantianos foi suprimir a distinção entre as formas da sensibilidade *a priori* de tempo e espaço e as categorias *a priori* do entendimento. Como esta distinção passou a ser operada de outra maneira, e a constituição do sentido se tornou plena, não havia razão para manter tempo e espaço como meras formas da sensibilidade. Se a matéria também é dotada de espontaneidade, tempo e espaço realiza o mesmo tipo de trabalho que o entendimento. Eles são também categorias. Com a relativização desta dualidade kantiana, a garantia das condições de objetividade do fenômeno será necessariamente transferida às incumbências do todo da forma simbólica e sua diversidade. O curioso é que a forma simbólica em sua totalidade, incumbida da tarefa que a equiparação categorial lhe legou, recorrerá às mesmas categorias para cumpri-la.

Desde *Substância e Função*, Cassirer havia compreendido que buscar um único e indiviso critério universal para assegurar a objetividade do fenômeno não era suficiente em termos estritamente transcendentais, uma vez que sua unidade simples e estática haveria em algum momento que recorrer ao dualismo. Levado às últimas consequências, um critério unitário e simples deverá transcender os fenômenos que rege em alguma direção, seja para além do mundo dos fenômenos, seja para passividade sensória, em que eles se duplicam. O critério perseguido por Cassirer somente pode ser alcançado enquanto uma unidade sintética e dinâmica, a unidade de um processo cuja diversidade de critérios particulares e irreduzíveis se articulasse na medida em que se distinguem uns dos outros. Em consequência disto, não poderia haver apenas uma perspectiva em que os fenômenos se dessem objetivamente. Desta diversidade necessária, conforme já mencionado, deve despontar o princípio da unidade pela diversidade de seus produtos. O problema revelou a insuficiência de uma teoria do conhecimento para sua devida compreensão e desenvolvimento.

---

<sup>81</sup> A expressão eu tomei de Mário Porta, mas o mesmo atribui ao próprio Cassirer. Embora eu não a tenha encontrado deste modo, ela é perfeitamente dedutível, conforme se verifica na longa citação feita neste tópico. Cf. PORTA, *idem*, p. 68.



É a tarefa da filosofia sistemática, que vai muito além da teoria do conhecimento, libertar a ideia de mundo dessa unilateralidade. Deve compreender todo o sistema de formas simbólicas cuja aplicação produz para nós o conceito de uma realidade ordenada, e em virtude da qual o sujeito e o objeto, o ego e o mundo, estão separados e opostos um do outro em uma forma definida; e deve referir cada indivíduo nesta totalidade em seu lugar determinado.<sup>82</sup>

O aspecto de oposição desponta como superação do dualismo. Ao invés de um dualismo, sujeito e objeto, ego e mundo constituem eixos diferenciais de determinação recíproca. O que cada extremo do eixo diferencial manifesta é a posição relativa ao outro que lhe determina por oposição e é determinado por ele. A unidade da concreção dos sentidos de forma e matéria atualiza, em cada caso, as polaridades que se determinam por este eixo diferencial. Sujeito e objeto, ego e mundo, significado e signo, palavras e coisas, compreensão e intensidade, invenção e imitação, representam apenas algumas possibilidades. A pregnância simbólica atravessou estes pólos estendendo a espontaneidade à totalidade da relação, fazendo com que o alheio e o estranho se tornassem determinação recíproca no aspecto de oposição, como eixo diferencial. Oposição e reciprocidade se unificam pelo aspecto da relação, expresso pelo conceito de enformação simbólica. A enformação obriga que a unidade da relação do aspecto de oposição seja sempre primeiramente verificada de modo concreto. Em razão de a espontaneidade enformar os objetos pelo aspecto da concreção, o sentido em que eles se dão somente se deixa explicitar por eixos de determinação recíproca. Não importa o fenômeno, ele só se objetiva em relação ao que lhe opõe e lhe determina nesta oposição. A forma da compreensão de mundo resulta deste aspecto que consiste, a um só tempo, nas operações diferenciais que lhe preenchem e adensam através de uma atividade contínua, e na operação integral que lhe totaliza a cada instante, aprofundando o seu sentido peculiar.

Por estes cinco aspectos, contudo, não se explicita as condições de possibilidade de um mundo e de seus objetos. Não se trata de algo que lhes carece, mas de desenvolver todas as suas consequências. É que o aspecto da forma exige o passo lógico da transformação, caso contrário o aspecto da

---

<sup>82</sup> CASSIRER, E. *Substance and function*. Trad. W. C. Swabey e M. C. Swabey. Mineola: Dover, 2003, p. 447.

oposição seria relativo apenas a uma parte da realidade. A totalidade não pode representar o *telos* estático do aspecto de oposição, sua harmonização pacificadora, em que seria, por assim dizer, redimido ou completado, apaziguado e, por fim, diluído. A totalidade não pode ser o 'não' da oposição. Se assim o fosse, a totalidade se reduziria a um membro de seu próprio todo. Por esta razão eu tratei a totalidade, enquanto forma, como aspecto. Os aspectos não estão em oposição. Eles atualizam a oposição em consequências cada vez mais decisivas e mais amplas, para que se compreenda de que modo sistemático este eixo oposicional atravessa desde a enformação dos objetos até a consolidação de uma abertura de mundo<sup>83</sup>. Conforme foi visto, o todo propriamente não se estabelece como polaridade de um eixo de oposição com relação às partes. Se há aqui um decisivo eixo oposicional, ele se estabelece entre as relações de uma parte para outra e as relações de cada parte com o todo. Sem isto, a relação com o todo não estaria atualizada em cada relação entre as partes, segundo a concreção espontânea. Cassirer expressa o referido eixo pela oposição de duas operações, a diferencial e a integral. Por essa razão, a totalidade deve ser a realização da oposição, sua atualização em suas máximas possibilidades, não o seu fim. A totalidade é totalidade modulada. A forma somente se realiza como forma na transformação. Se o aspecto da forma, a totalidade, implica transformação, fica explicado porque

---

<sup>83</sup> Cassirer persegue a totalidade concreta prefigurada por Hegel, mas sem submetê-la a um único critério, ao critério do conceito. Para Cassirer, o conceito é apenas um dos modos válidos de objetivação dos fenômenos, mas somente se deixa determinar completamente e explicitar suas condições de possibilidade através dos outros modos. "E assim como em Descartes, que deu início à série de sistemas do idealismo clássico, também em Hegel, que encerrou esta série, se nos apresenta, uma vez mais e com toda clareza, esta correlação metodológica. A exigência de se pensar a totalidade do espírito como totalidade concreta, ou seja, de não se aceitar como satisfatório o seu simples conceito, e sim desenvolvê-lo no conjunto de suas manifestações, foi feita por Hegel com um rigor sem precedentes na história do pensamento. Por outro lado, porém, a *Fenomenologia do espírito*, com a qual ele procurou satisfazer esta exigência, 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 a 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 da lógica, a forma do conceito e do conhecimento têm direito a uma autêntica e verdadeira *autonomia*." Cf. Cassirer, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol. I. Trad. M. Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 27, 28.

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 a 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. (...) O processo típico deste desenvolvimento repete-se em todos os outros campos. As diversas orientações espirituais não comparecem pacificamente uma ao lado da outra, no intuito de se complementarem mutuamente, mas, ao contrário, cada uma delas se torna aquilo que é na medida em que se opõe às outras e, na luta contra elas, demonstra a sua força.<sup>84</sup>

Na oposição entre as formas o critério de irreducibilidade atua em sua plenitude. É por esta irreducibilidade que as formas necessariamente se transformam umas nas outras. A transformação não pode ser entendida, portanto, como redução. Ao se afirmar que uma forma simbólica se transforma em outra, não significa que ela deixa de ser o que é, mas justamente o contrário. Por recusar abandonar a sua lei imanente, a sua função simbólica, por ela consistir de seu ordenamento, o rompimento deste implica seu desaparecimento. É nesse sentido que não há processo gradual na passagem de uma forma para outra. Não existem estágios de qualquer tipo. Um determinado ordenamento, ao se desordenar, já se encontra ordenado em outro. A desordem relativa a um implica necessariamente ordem relativa a outro. Não há estado de desordem. Aqui, o aspecto de oposição alcança a sua plenitude na transformação entre as formas simbólicas. São ordens que opostas permanecem, que conflitam e que se desordenam umas nas outras. Nada existe desordenadamente nem existe em uma única ordem, mas em uma diversidade delas – embora seja perfeitamente possível em uma pesquisa, julgar-se desordenada uma determinada realidade, cuja ordem, na sua especificidade, não foi considerada. Mas a oposição entre as formas assume um comportamento complexo. Elas não se determinam por um eixo oposicional, mas por complexos oposicionais de maior dificuldade de explicitação. Ao conflito entre as formas se supõe o modo como a forma se estabelece, em seu estruturar diferencial. A atividade de formação de uma compreensão de mundo, pelo qual ele se torna característico, necessariamente deve ser recíproca a atividade do conflito entre as formas simbólicas, cuja

---

<sup>84</sup> Cassirer, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol. I. Trad. M. Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 24, 25.

condição deste conflito é a irredutibilidade resultante da forma espiritual característica. O ordenamento somente se consolida neste conflito com as formas. A impressão peculiar do todo na relação entre as partes depende deste contraste. Em certa medida, é o resultado lógico deste conflito. A atividade da forma simbólica significa atualidade. Conforme já foi visto, as formas simbólicas não partilham a realidade simultaneamente, senão sucessivamente, dado que a realidade consiste da forma simbólica, e não o contrário. A atualidade de uma forma simbólica implica no temporário estado de potência de todas as outras. Isto significa que uma forma simbólica é na exata medida aquilo que não é em todas as outras. Não apenas com uma, mas com todas as outras ela se divide e se determina, e, portanto, não apenas por um eixo de oposição, mas por um complexo oposicional.

Os diversos modos da conformação que o espírito imprime à realidade são reconhecidos como tais, sem que se procure integrá-los em uma única série simplesmente progressiva. E no entanto, justamente, tal perspectiva não renuncia, de modo algum, à conexão entre as formas individuais; pelo contrário, a idéia do sistema é enfatizada, na medida em que o conceito de um sistema simples é substituído pelo conceito de um sistema complexo. Cada forma é, por assim dizer, referida a um plano particular, dentro do qual ela se realiza e desenvolve o seu caráter específico com total independência – mas é precisamente no conjunto destas maneiras de atuação que se revelam certas analogias, determinados comportamentos típicos que, como tais, podem ser destacados e descritos.<sup>85</sup>

Na atividade de abertura de mundo se encontra a síntese da atividade do ordenamento da forma com a atividade de seu conflito transformador. A abertura de mundo não apenas deve supor um mundo ordenado, mas a desordem, a transformação de outro, relegado ao estado de potência. Esta síntese implica a conexão necessária entre o todo que vai impresso caracteristicamente na função simbólica, tanto no modo peculiar de concreção que a alma quanto na determinação recíproca dos objetos por eixos de oposição, e o todo que em totalidade se conflita com outra forma simbólica. Desta conexão necessária consiste a objetividade dos fenômenos a partir das condições de abertura de seu respectivo mundo. Uma forma simbólica é a partir de sua irredutibilidade com relação às outras. A irredutibilidade permite que se comparem as formas simbólicas a partir da

---

<sup>85</sup> CASSIRER, *idem*, p. 45, 46.

ciência, e se determine a forma espiritual característica de cada uma delas. Mas o que se deve comparar? Se deve comparar as inumeráveis relações imanentes a cada uma até que, pela quantidade comparativa, suas funções simbólicas se revelem em sua diferença? Conforme já exposto, a função simbólica, o aspecto da forma, se consolida no trajeto da atividade das partes para o todo. A esta atividade é recíproca a integral, pela qual o todo se imprime na relação espontânea entre as partes. A segunda atividade deve ser suposta como movida pelo conflito entre as formas. Trata-se, de fato, de um único movimento, cujos momentos diferenciais e integrais são simultâneos. Se a função simbólica responde por um destes momentos, o conceito que responde pelo outro é a teoria modal das categorias. Em Kant, as categorias realizavam a tarefa de constituir a unidade sintética do objeto a partir da variedade da intuição<sup>86</sup>. No programa de Cassirer, dada a superação do dualismo kantiano, trata-se de explicitar à unidade sintética de uma abertura de mundo a partir da variedade das formas de compreensão de mundo. A síntese opera por oposição, neste caso, na medida em que identifica a diferença entre as formas simbólicas a partir da diferença entre suas categorias imanentes. As categorias se modulam de uma forma simbólica para a outra, representando modos diferentes de enformação de mundo. São estas categorias em sua modulação específica, em seu índice de refração característico, que respondem pela forma impressa na função simbólica. A diferença entre o ordenamento característico imanente a uma forma simbólica, verificado pela função simbólica, e a forma característica evidenciada no seu conflito com as outras, Cassirer denomina pela diferença entre qualidade e modalidade.

Neste contexto, o primeiro aspecto que nos chama a atenção consiste em uma diferença, que podemos denominar de diferença da *qualidade* e da *modalidade* das formas. Por “qualidade” de uma determinada relação entendemos aqui o 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. Assim, por exemplo, a “justaposição”, oposta à “sucessão”, a forma da associação simultânea, em oposição à associação sucessiva, constituem uma qualidade autônoma desta natureza. Por outro lado, a mesma forma de relação pode sofrer uma transformação interior, no momento em que se encontrar em um contexto formal diferente.

---

<sup>86</sup> Cf. CASSIRER, E. *Kant. Vida y Doctrina*. Trad. Wesceslado Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 179.

Cada relação individual – independentemente de sua particularidade – sempre pertence simultaneamente a uma totalidade de sentido que, por sua vez, possui a sua própria “natureza”, a sua lei formal autônoma. Assim, por exemplo, aquela relação universal que chamamos de “tempo” é tanto um elemento do conhecimento teórico-científico, quanto representa um momento essencial para determinadas formações da consciência estética. 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 da significação, na medida em que em ambas está estabelecida aquela qualidade universal e abstrata que designamos com a expressão “sucessão”. Mas em cada caso trata-se, sem dúvida, de uma “maneira” especial, de um modo próprio de sucessão que reina na consciência das leis naturais, enquanto leis da forma temporal dos acontecimentos, e que se impõe na percepção das disposições rítmicas de uma obra musical. De maneira análoga, podemos interpretar determinadas formas espaciais, determinados complexos de linhas e figuras, ora como ornamentos artísticos, ora como desenhos geométricos, atribuindo, assim, a um mesmo material um sentido completamente diferente. A unidade de espaço que construímos na contemplação e produção estéticas, na pintura, na escultura, na arquitetura pertence a um nível totalmente diferente 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 compreendido 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. Da mesma maneira, a forma geral da “causalidade”, por exemplo, aparece sob uma luz completamente diferente, conforme a consideremos no nível do pensamento científico, ou do pensamento mítico. O mito também conhece o conceito da causalidade: ele o utiliza tanto em suas teogonias e cosmogonias gerais, como dele se serve na interpretação de uma série de fenômenos particulares que, a partir deste conceito, “explica” miticamente. Mas a motivação última desta “explicação” é completamente diferente daquela que rege o conhecimento da causalidade por intermédio de conceitos teórico-científicos. O problema da origem, como tal, é comum à ciência e ao mito; mas o tipo e o caráter, a modalidade da origem mudam, assim que passamos de um domínio para o outro – tão logo utilizamos e aprendemos a compreender a origem como um princípio científico, em vez de entendê-la como uma potência mítica.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> CASSIRER, idem, p. 46 – 48.

### **3. Forma simbólica como a relação necessária da singularidade interna com sua regularidade formal**

Assim, Cassirer alcança uma constelação de critérios recíprocos e coordenados, cuja precisão foi prometida dentro dos parâmetros do idealismo crítico. Ela consolida um sistema desenvolvido para se aplicar sobre outras pesquisas, acompanhar o seu desenvolvimento nas diversas áreas e interpretar os seus avanços. Foi desenhado para compreender outras teorias, outros programas, e considerá-los segundo os critérios da filosofia das formas simbólicas. Os outros produtos culturais, contrastados com a ciência empregada em pesquisas determinadas, não apenas permite, pelos complexos oposicionais, a explicitação das condições de objetividade do pensamento científico, mas auxilia positivamente no desenvolvimento metodológico relativo aos objetos e campos de cada pesquisa. A meu ver, uma de suas possibilidades é desenvolver os problemas relativos a elas, em razão da amplitude do contexto que passa a considerá-las. Logo mais, no tópico sobre o método, estas considerações serão esclarecidas, ainda que brevemente.

Eu optei pela estratégia de evidenciar o critério de oposição no pensamento de Cassirer em alguns de seus momentos principais, com o fim de mostrar como este critério perpassa e engendra toda a filosofia das formas simbólicas. Os procedimentos diferenciais de análise de um produto cultural decorrem dele. Dele são dependentes as noções de autonomia e irreduzibilidade, uma vez que se verificam tanto um quanto outro pela diversidade dos produtos culturais, em seus complexos oposicionais. Por sua vez, este critério se alicerça em uma lógica diferencial que Cassirer elabora em distinção à lógica identitária usual, conforme será apresentado no próximo tópico. Propus cinco aspectos pelos quais o critério oposicional se desenvolve e irradia enquanto movimento único de um processo, e procurei mostrar como esta unidade se faz consequente em cada um deles. O aspecto de oposição indica os termos da concreção pela qual se supera o dualismo kantiano entre matéria de forma. O aspecto de oposição revela sua eficiência no aspecto de relação, já que é por ela que se dão as objetivações. Procurei assim evidenciar a continuidade formal entre estes dois aspectos. A consequência entre eles é

lógica, não temporalmente sucessiva. Na objetivação, todos os aspectos se operam simultaneamente, dado que são aspectos de um único fenômeno. Pelo aspecto de reciprocidade, a atualização neokantiana da espontaneidade se opera na enformação simbólica, e revela a oposição como um processo espontâneo. Ele se refere ao conceito de pregnância simbólica. Todos estes aspectos atuam na determinação funcional e recíproca dos elementos em uma forma simbólica, configurando o seu ordenamento interno em uma necessária proporção específica. Este é o aspecto da forma, relativo à função simbólica. O ordenamento interno não é consistente por si só. Ele se determina pelo aspecto de modulação em que uma forma simbólica se transforma em outra. Se a qualidade se relaciona ao aspecto da forma, a modulação se relaciona ao aspecto da harmonia. Escolho o termo harmonia em razão da alegoria com a modulação musical, já mencionada, em que todas as relações de um determinado processo se transformam simultaneamente em outras, em razão da alteração da lei que os organiza. Dado que são todos aspectos de um mesmo processo, as novas posições na série decorrentes das novas relações implicam em novos entes, dado que a enformação consiste de e se estabelece por relações recíprocas. A sistematização do programa das formas simbólicas por estes aspectos será oportuna para a estratégia de exposição da forma simbólica da arte, no terceiro capítulo.

Também estabeleci como critérios as coordenadas oferecidas por Cassirer na descrição da tarefa de confecção do sistema das formas simbólicas. São elas as determinações relativas a “tendência específica” e a “forma espiritual característica”, sempre que possível buscando evidenciar a síntese necessária entre elas. Na primeira iniciei a indicação dos motivos históricos relativo ao procedimento metodológico de Cassirer, a completar no último tópico deste capítulo. Os conceitos pelos quais estes motivos históricos melhor se evidenciam são o de concreção, enformação e pregnância simbólicas, em razão da transformação da noção de síntese operada no neokantismo e que se discutirá no tópico do método. Os motivos sistemáticos são indicados predominantemente pela segunda, e melhor evidenciados pela função simbólica e pela teoria modal das categorias. Não se deve entender, contudo, uma divisão plena nesta proposta. Ela procura apenas a oportunidade de evidenciar seus motivos. Contudo, eles não são independentes um do outro,



do mesmo modo que a direção peculiar do espírito corresponde a sua forma característica enquanto movimento e determinação de um processo unitário – a relação necessária da singularidade interna com sua regularidade formal. Este seria um modo elementar de compreender forma simbólica. Enquanto a noção de ‘símbolo’ indica, a partir de sua etimologia, os aspectos de movimento, direção e atividade contínua no processo de abertura de mundo, a noção de forma indica sua condição de totalidade abarcadora, a coordenação das partes e a diversidade dos produtos. Creio este resumo corresponder aos objetivos que Cassirer declarou no início de *A Filosofia das Formas Simbólicas*.

Em vez de se exigir, tal como a metafísica dogmática, uma unidade absoluta da substância, à qual remontam todas as existências particulares, busca-se agora uma regra que domine a multiplicidade e diversidade concretas das funções cognitivas e que, sem invalidá-las e destruí-las, possa reuni-las em uma ação uniforme, em uma atividade espiritual completa em si mesma.<sup>88</sup>

## ii. A lógica da diferença

Conforme já discutido em nota no início deste capítulo, sob a perspectiva de Susan Haack, a proposta de lógica transcendental elaborada por Kant ou deve ser considerada uma reflexão epistemológica sobre a lógica ou que dela apenas utiliza alguns elementos, mas não deve ser considerada propriamente uma lógica. Haack tem em vista os grandes avanços no desenvolvimento da lógica entre os séculos XIX e XX. Em sua *História da Lógica Formal*, J. M. Bocheński recusa o estatuto de lógica propriamente dita a todas aquelas que trazem um adjetivo atrelado, usando como exemplo justamente a lógica transcendental<sup>89</sup>. Uma coisa é certa: para se determinar o que é a lógica e o que lhe cabe, apenas o cálculo lógico não é suficiente. Antes de se perguntar o que seja a lógica, é preciso verificar a partir de quais perspectivas os diversos programas a definiram, se decorrentes de uma epistemologia ou uma ontologia. Por exemplo, a afirmação sobre a lógica operar independentemente qualquer conteúdo do conhecimento não é uma

---

<sup>88</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>89</sup> Isto sempre foi uma charada para mim, já que ele mesmo nomeia a lógica propriamente dita de ‘lógica formal’. Cf. BOCHEŃSKI, J. M. *História da Lógica Formal*. Trad. M. B. Lozano. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 11.

afirmação lógica, mas epistemológica, em razão de deliberar sobre o conhecimento. Mas o fato de a lógica formal ter se produzido e desenvolvido frutuosamente a partir do século XIX é inegável, e isto deve ser levado em consideração. Ainda que não se concorde em recusar o estatuto de lógica ao que se desenvolvia anteriormente, e cujo desenvolvimento seguiu a parte das prerrogativas da lógica formal, não se pode negar uma diferença decisiva entre esta e tudo o que antes se chamava de 'lógica'.<sup>90</sup>

### 1. O contexto da reflexão de Cassirer sobre a lógica simbólica

Segundo Edward Skidelsky<sup>91</sup>, Cassirer não só estava familiarizado com este desenvolvimento, como nutria particular interesse pelos trabalhos de Bertrand Russell e Gottlob Frege. Entretanto, enquanto para estes, o que faziam significava a refutação do idealismo, para Cassirer representava sua prova. Ambos se opunham inicialmente a redução positivista do conhecimento à experiência. O neokantismo viu no trabalho da filosofia analítica na mesma direção de eliminar a intuição da matemática e da ciência, substituindo-a por uma dedução dedutiva rigorosa. Isto evidenciava a ciência ser, como todo tipo de conhecimento, enformada espontaneamente. Os dados sensíveis não se imprimem na sensibilidade de onde se ofereceriam como material primitivo para o conhecimento. Muito diferente disso, o conhecimento consiste da concreção oriunda da relação entre matéria e forma. Os dados sensíveis não escapam da espontaneidade. Eles são enformados como momento do sentido, constituindo-o ativamente. Enquanto para o neokantismo, o logicismo de Russell e Frege se dirigia ao juízo sintético *a priori*, ele de fato retomava a

---

<sup>90</sup> Na primeira metade do século XX ainda haverá ecos deste debate, que se concentra entre o monismo e o pluralismo lógico. No caso do primeiro, ainda se debaterá por qual. Na segunda metade, com o avanço dos dispositivos administrativos, econômicos e, por fim, com a tecnologia da informação, a discussão sobre a lógica se desloca para a discussão sobre os sistemas formais, e a sua pluralidade não é mais contestada. Ver a respeito disso o interessante artigo de Maria Manzano. Cf. MANZANO, M. Divergencia y rivalidad entre lógicas pp. 277 – 312 in ORAYEN, R.; MORETTI, A. (Eds.) *Filosofía de la lógica*. Madrid: Editorial Trotta, 2012. Mas é verdade que os desenvolvimentos realizados nos sistemas formais somente foram possíveis pelo empreendimento da formalização da lógica e da matemática, no qual Frege e Russell desempenham um papel decisivo.

<sup>91</sup> Eu me limito a transmitir as considerações de Skidelsky sobre as relações da Escola de Marburgo e o desenvolvimento da lógica empreendido pela filosofia analítica. Cf. SKIDELSKY, E. *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*. New Jersey: Princeton University Press, 2008, p. 52 – 70.

noção analítica de *a priori*, julgando toda síntese necessariamente *a posteriori*. A partir disto, Natorp passa a considerar a lógica simbólica uma reformulação mais rigorosa e abrangente da lógica aristotélica, de inegável utilidade, mas representava tão somente a análise de um corolário puro derivado da síntese transcendental. Para Cassirer, o problema residia na independência que a razão assumia com relação à experiência, que deveria ser sua correlata. Isto ia de encontro à noção específica de autonomia que mais tarde se verificaria na filosofia das formas simbólicas. A lógica não poderia ser plenamente compreendida independente dos problemas epistemológicos relativos à complexidade do mundo, o que exigia considerar os avanços da lógica simbólica em termos transcendentais. Cassirer não tinha em vista problemas em relação à física, mas a situações mais complexas decorrentes da história. Assim, passa a se utilizar de alguns recursos da lógica simbólica a fim de reconstruir a lógica transcendental. Este procedimento não deve causar surpresa. Dado a unidade do conhecimento, o problema não deve residir na lógica simbólica em si mesma, mas do sentido que lhe atribuem os diversos programas que a hospedam. É ao sentido atribuído pelo programa analítico (embora tenha sido este o programa que a desenvolveu) que Cassirer se opõe. Não há reparo significativo à logística, mas lá onde ela termina se inicia a tarefa de se construir uma lógica do conhecimento objetivo.

A lógica formal aborda a estrutura do pensamento em geral, abstraída inteiramente de seu conteúdo. A lógica transcendental, em contraste, diz respeito especificamente à estrutura do conhecimento empírico - e isso significa, para a escola de Marburg, a evolução da estrutura da ciência natural. A transferência do cálculo de relações de Russell da lógica formal para a lógica transcendental altera completamente o seu significado. Mas essa alteração faz sentido em vista do propósito geral de Cassirer. Como um kantiano, ele não teve entusiasmo pela redução da matemática à lógica formal, pois isso deixa a aplicação da matemática ao mundo empírico baseada em nada mais do que um "feliz acidente". Contudo, se a matemática tem raízes em uma síntese *a priori* - síntese que é a mesma que governa a construção do mundo empírico -, então nossa capacidade de aplicar a matemática à natureza não é um simples acidente feliz, mas uma expressão da unidade subjacente da razão.<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> Ibidem, p. 54, 55.

## a. Lógica simbólica como corolário da transcendental

O estudo de Cassirer sobre a lógica simbólica tem duas finalidades, uma metodológica e outra programática. Conforme será indicado no próximo tópico, ao método transcendental cabe a reflexão sobre a ciência em seu desenvolvimento histórico, e por isso a lógica simbólica não poderia ser simplesmente ignorada. Mas, além disso, um dos objetivos da filosofia das formas simbólicas é combater a crescente tendência à especialização e ao tecnicismo das ciências, tendência esta que concebe sua forma simbólica apartada da necessária relação com as outras. Segundo Skidelsky, Cassirer via a possibilidade de estender a grande capacidade de formalização da lógica simbólica aos resultados empíricos de outras áreas do conhecimento além da física<sup>93</sup>, desde que esta fosse consequência e dependente de uma lógica transcendental. Desse modo seria alcançada uma lógica do conhecimento objetivo propriamente dita.

Os herdeiros da revolução analítica podem fazer oposição a essa afirmação. Em que sentido a justificativa dos princípios lógicos e matemáticos está ligada à sua aplicação empírica? E o que pode ser entendido por uma lógica de conhecimento objetivo? Para entender a posição de Cassirer aqui, devemos voltar para a interpretação idiossincrática da escola de Marburgo sobre Kant. O Kant histórico considerava os conceitos da lógica formal aristotélica como uma "forma de pensamento" independente, que deve ser "esquematizada na intuição" para produzir as categorias da lógica transcendental. Na interpretação de Marburgo, essa relação é revertida. Kant pode ter usado a lógica formal como uma "pista" para a lógica transcendental, explica Cassirer, mas isso não foi feito "com o objetivo de basear os conceitos transcendentais sobre os formais, mas, inversamente, com o objetivo de basear o último no anterior e, dessa forma, realizar uma compreensão mais profunda do fundamento final de sua validade". Em outras palavras, a lógica formal é apenas uma abstração da lógica transcendental, sem um significado filosófico independente. Esta revisão reflete o que descrevi no último capítulo como a historicização do assunto transcendental pela escola de Marburgo. A "forma de pensamento" intemporal de Kant é dissolvida no movimento contínuo de objetivização científica, que molda como as máscaras mortas as estruturas da matemática e da lógica pura. A lógica de Cassirer do conhecimento objetivo não deve ser considerada como fundada na lógica simbólica, então, mas como revelando sua

---

<sup>93</sup> Cf. SKIDELSKY, idem, p. 56. Os avanços da lingüística, de certos programas semióticos e o estruturalismo podem ser considerados exemplificações desta pretensão de Cassirer, conforme se verá no terceiro capítulo.

## b. O primado da relação

Assim como Kant, Cassirer se vale da lógica disponível em seu tempo para mostrar como ela por si só não ‘desaloja’ a lógica transcendental, mas que, perante os problemas epistemológicos do conhecimento, ela deve pressupô-la. A prioridade dos conceitos de relação sobre aqueles relativos às coisas, a prioridade do conceito de função sobre o conceito de substância, conforme realizado em *Substância e Função*, todos eles podem ser considerados etapas decisivas deste projeto. Neste ponto, Cassirer e Russell estão de acordo, na medida em que o estatuto primário da noção de relação é irreduzível à noção de classe <sup>95</sup>. Para Cassirer, todavia, esta irreduzibilidade prova a espontaneidade, principalmente pela impossibilidade de conceber um objeto independente das múltiplas relações pelas quais ele se constitui, o que em termos lógicos implica na prioridade das ‘intensões’ sobre as extensões. Embora a teoria sempre se encaminhe a formulações cada vez mais gerais rumo ao universal (revelando as teorias anteriores como casos particulares de teorias mais abrangentes), quanto em mais sistemas de relações o particular entra, tanto mais sua peculiaridade se torna cada vez mais profundamente conhecida. É desta maneira que Cassirer compreende a função entre universal

---

<sup>94</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>95</sup> Como procuram proceder, por exemplo, Charles Sanders Peirce e Ernst Schröder. Em particular na reflexão sobre a matemática se identifica claramente o critério recíproco relacional a pouco apresentado no tópico da função simbólica. “A característica central e definidora da lógica tradicional, de acordo com Cassirer, é que ela toma como ponto de partida uma classe de indivíduos. A formação de conceitos é então considerada como a abstração de propriedades comuns aos membros desta classe. Os conceitos de ordem superior podem ser formados através de um processo adicional de abstração, até que finalmente se alcance o conceito de “ser”, em última análise, extenso e vazio. A lógica tradicional talvez seja adequada às ciências classificatórias, como botânica e zoologia; esses foram, afinal, os protótipos originais de Aristóteles. Mas não pode fazer justiça à matemática ou ciência natural matemática, pois os conceitos de matemática, como conceitos de série, não são abstraídos de classes de objetos independentemente existentes, mas sim construídos através da iteração de alguma relação básica (como +1 no caso dos números naturais). Na teoria da aritmética de Richard Dedekind, observa Cassirer com aprovação, os números não são ‘assumidos como existências independentes presentes antes de qualquer relação, mas recebem o seu ser em sentido completo – na medida em que se trata do alcance do aritmético – primeiramente dentro e com as relações que lhes são predicadas’. (...) ‘O conteúdo do conceito’, explica Cassirer, ‘não pode ser dissolvido nos elementos de sua extensão, porque os dois não se encontram no mesmo plano (...). O significado da lei que liga os membros individuais não deve ser esgotado pela enumeração de qualquer número de instâncias da lei; pois essa enumeração não possui o princípio gerador que nos permite conectar os membros individuais a um todo funcional’”. Cf. Ibidem, p. 59, 60.

e particular. Importante frisar como desta inversão subsiste a prioridade dos conceitos de relação e como dela depende a teoria modal das categorias para a sua consistência.

A divergência de Cassirer para com Russell e Frege talvez seja mais bem revelada no uso que ele faz da noção matemática da função. O que Cassirer aborda na função é a sua qualidade hegeliana de "universalidade concreta". Em contraste com o conceito genérico de Aristóteles, que oblitera todas as diferenças específicas, o conceito funcional mantém essas diferenças; de fato, ele se gera de si mesmo. Essa qualidade de universalidade concreta não se limita à função. Ela se imprime em todos os conceitos relacionais; até mesmo mentiras, Cassirer sugere em um ou dois lugares, no coração do simbolismo como tal. Uma linha direta pode, portanto, ser rastreada a partir das reflexões iniciais de Cassirer sobre a função para sua posterior teoria da "gravidez simbólica". Esta última representa um aprofundamento e uma ampliação da mesma lógica generativa implícita na primeira.<sup>96</sup>

Mas Russell não tem qualquer compromisso com estas consequências. Para este, não há nenhuma prioridade entre relações e classes, mas, no fim, a validade de um conceito depende de sua extensão, não de sua 'intensão'. A lógica permanece tão somente limitada à inferência indutiva. Sua capacidade de formalização se generaliza apenas no sentido a *priori*, em estado absolutamente independente de qualquer síntese. Cassirer se utilizou desta capacidade no sentido sugerido por Natorp. Ao considerá-la corolário da filosofia transcendental, ao mesmo tempo em que não precisou se comprometer com a concepção de mundo da filosofia analítica, pode se utilizar da formalização para apresentar em termos simbólicos o primado da síntese. Fruto de uma herança aristotélica, enquanto Frege e Russell seguem comprometidos com a noção matemática de função, em que sua generalidade é alcançada ao custo de se obliterar todas as diferenças específicas, Cassirer persegue o universal concreto hegeliano estendendo o primado da relação à totalidade do conhecimento. Cassirer pretende ampliar as condições de atuação de seu sistema, ao passo que Frege e Russell procuram restringir a atuação do seu às ciências exatas. Skidelsky termina suas considerações advertindo Cassirer não ter compreendido o verdadeiro sentido do programa analítico que criticou. Talvez por isso os problemas cada vez mais restritos à formalização dos sistemas não despertaram o seu interesse. Entretanto, a

---

<sup>96</sup> Ibidem, p. 68.

distinção que ele estabelece com este programa serve para a compreensão de sua formulação lógica, sendo pertinente importante não a filosofia analítica propriamente, mas a visão pela qual ele a compreendeu.

## 2. Os princípios racionais da lógica da diferença

Em certo sentido, Cassirer elabora sua reflexão lógica a diferença do programa analítico, o que se torna necessário, tendo em vista que lhe aproveita em certos aspectos. Posteriormente, os resultados dos trabalhos deste programa serão oportunos para o desenvolvimento do positivismo lógico, do qual Ernest Nagel é um grande representante, assim como um estudioso de lógica representativo do movimento. Conforme se verá, o pensamento de Nagel parte de uma concepção ontológica de realidade, sobre a qual a lógica se debruça. Ele considera as operações matemáticas da lógica simbólica o *organon* da ciência, mas nem por isso compartilha do desprezo de alguns lógicos pelas concepções anteriores a ela. Sobre a lógica aristotélica em particular, apesar de a lógica simbólica de fato tê-la desenvolvido e tornado precisa, retornar a ela é salutar não apenas para fins pedagógicos, senão que o exame detalhado sobre o que se desenvolveu pode revelar caminhos oportunos no presente.

Não creio que haja uma lógica aristotélica no mesmo sentido em que há uma geometria euclidiana, ou seja, um sistema lógico que suponha como verdadeiro o contrário dos princípios aristotélicos de contradição e do terceiro excluído, assim como as inferências válidas extraídas dele; os sistemas apresentados recentemente como sistemas alternativos não são senão diferentes sistemas de notação ou simbolização dos mesmos fatos lógicos. Tomamos com certa liberdade das ciências da natureza ilustrações dos princípios lógicos, justamente porque é óbvio que a estrutura lógica destas ciências é mais do que linguística. Por isso, indicamos com clareza a significação metafísica dos princípios lógicos, sem deixar de assinalar que a estrutura da linguagem é frequentemente, por si mesma, indício de algo distinto do fato linguístico. Sustentamos que a lógica, como ciência autônoma, deve ser formal, mas não por isso seus princípios carecem de conteúdo significativo; ao contrário, nossa posição é que são intrinsecamente aplicáveis, dado que se referem a caracteres ontológicos de maior generalidade. Acreditamos que a categoria da possibilidade objetiva é imprescindível para o exame lógico.<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> NAGEL, E.; COHEN, M. R. *An introduction to logic*. 2ª Ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company,

Toda a variedade de concepções de sistemas formais indicada por Manzano anteriormente, Nagel coloca considera sob o desenvolvimento da lógica simbólica. Os sistemas passíveis de formalização são considerados por Nagel “as inferências válidas extraídas dele”, do sistema lógico aristotélico. Não considero, todavia, que os sistemas lógicos alternativos se reduzam a “diferentes sistemas de notação ou simbolização dos mesmos fatos lógicos”. Mas Nagel está certo em afirmar que não apresentam princípios contrários aos de Aristóteles. Quando uma lógica não acresce mais um princípio racional ao sistema de Aristóteles, como é o caso do princípio do círculo vicioso de Russell, ela se limita apenas a suprimi-los, o que não é o mesmo que inverter. Desse modo, a lógica paraconsistente suprime o princípio do terceiro excluído, e a lógica paraconsistente suprime o princípio de contradição. Estas supressões são produtivas; possibilitam outros sistemas formais consistentes, cuja aplicação se encontra hoje em vários setores. Tal desenvolvimento da lógica me parece semelhante ao das geometrias não euclidianas. Ela participa da profunda diversificação dos saberes em marcha durante o século XIX, cujo primeiro resultado foi a quebra da visão intuitiva e monista de mundo por parte da física, decorrente da queda do mecanicismo. Junto a ela se colocaram também como problema os monismos matemáticos e lógicos. Certos programas de filosofia da ciência encararam isto como uma crise de paradigmas, e o positivismo foi um deles. Não é de se espantar, portanto, que o positivismo lógico de Nagel seja relutante a respeito desta variedade, preferindo interpretar a lógica a partir da sua unidade, ao invés de sua diversidade. Segundo as possibilidades disponíveis, a posição de Nagel possibilita muitas defesas. A principal delas é que todos os sistemas lógicos derivam seus princípios de Aristóteles, e isso se estende necessariamente aos sistemas formais que lhes tomam por base. Sua posição somente ficaria ameaçada no caso de um sistema lógico articular o contrário do que estabelecido pela lógica tradicional. Pretendo discutir se não seria justamente este o caso de Cassirer.



## **a.A ruptura de Aristóteles na antiguidade clássica**

Não se pode perder de vista o que significou o início da sistematização da lógica por Aristóteles já na antiguidade clássica. A lógica a partir de então jamais seria considerada da mesma forma. Semelhante a lógica simbólica em nossos dias, a empresa aristotélica colocaria a lógica em uma direção da qual ela não poderia mais retroceder. Incluindo o período helenístico, Giovanni Reale discrimina quatro orientações lógicas na antiguidade. A primeira delas é a lógica eleata, que pode ser considerada uma lógica da identidade. Ela se desenvolve a partir do princípio de identidade, da igualdade dos termos lógicos, pautada em uma noção de ser uno e idêntico que termina por identificar o ser com o pensamento. A segunda seria a concepção de lógica como dialética, em sentido platônico, correspondendo esta a uma lógica da diferença. De caráter gnosiológico e ontológico, ela privilegia as técnicas de conexão das idéias umas às outras e todas em seu conjunto. A terceira corresponde à lógica elaborada por Aristóteles, que a concebe como analítica. Entretanto, ela é completamente diferente das anteriores. Tem como tarefa determinar as leis que regem o raciocínio e descrevê-lo em todos os seus componentes, a saber, as categorias, as proposições e os silogismos. Deve também explicar quais são os princípios da demonstração e classificar os modos inválidos de raciocínio. Há um conceito de ser como uno e idêntico relativo à lógica eleática, e um conceito de ser relativo à concepção platônica das idéias, na lógica da diferença. O ser também é reformulado da lógica de Aristóteles, e lá ele é tomado pela substância, que se identifica com o sujeito da proposição. Não se pode esquecer que os conceitos gramaticais básicos como partes da oração ainda não haviam sido elaborados. Reale informa que o próprio termo 'lógica' somente entrou em circulação no final do período pagão. Por essa razão, ao se considerar o período, conta-se com recursos que então não eram disponíveis. Por sim, no período helenístico, prevalece uma lógica canônica enquanto doutrina do critério de verdade.<sup>98</sup>

<sup>98</sup> REALE, G. *História da filosofia antiga*. Vol. 5. 3ª Ed. Trad. H. C. L. Vaz e M. Perine. São Paulo: Loyola,

A lógica no período helenístico somente é possível em razão da sistematização aristotélica. Esta sistematização e a consideração da lógica também em seu aspecto técnico representam uma revolução na antiguidade. Sobre a definição de demonstração em *Segundos Analíticos*, que responde de fato pela lógica, Aristóteles afirma:

Chamo demonstração o silogismo científico; chamo científico aquele silogismo com base no qual, pelo fato de possuí-lo, temos ciência. Então, se ter ciência é assim como dissemos, é necessário que a ciência demonstrativa proceda de prótases verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas, anteriores e causas das conclusões. Desse modo, com efeito, os princípios serão também pertinentes ao demonstrado. O silogismo, de fato, subsiste também sem estas condições, mas a demonstração não pode subsistir sem elas, uma vez que não produziria ciência.<sup>99</sup>

O esforço em se indicar a forma do raciocínio independente de seu conteúdo é evidente. Em termos gerais, a sistematização empreendida a partir da consideração em termos absolutamente formais é decisiva para o significado desta realização. Cassirer trabalha justamente com estes termos, mas os considera de modo diferente. O raciocínio se desenvolve na já mencionada resposta às críticas de Konrad Marc-Wogau. Cassirer havia sido acusado de não conseguir eliminar uma base intuitiva não simbolizada na argumentação sobre o fenômeno do conhecimento. Antes de entrar no conteúdo positivo de sua resposta, Cassirer sente a necessidade de equiparar os termos do debate. Ele fornece parâmetros metodológicos e históricos que se revelam reciprocamente determinados na exposição. Os parâmetros metodológicos já foram apresentados. São relativos às noções de unidade composta e conceito-limite. O que se desenvolve junto aos parâmetros metodológicos é uma diminuta explanação sobre a origem da lógica.

---

2005, p. 152, 153.

<sup>99</sup> ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos*. A 2, 71 b 17-25 apud REALE, G. *História da filosofia antiga*. Vol. 2. 2ª Ed. Trad. H. C. L. Vaz e M. Perine. São Paulo: Loyola, 2002, p. 451.

## **b.Os dois princípios da orientação lógica**

Conforme foi visto, a exposição de Giovanni Reale procura ser o mais genérica possível. Ela apenas elenca as orientações lógicas da antiguidade clássica. Um filósofo da ciência filiado ao positivismo lógico como Ernest Nagel não a prescreve. Com todo o reconhecimento e valorização que alimenta pela história e pela antiguidade, ele parece ignorar as duas primeiras orientações lógicas em reconhecimento apenas da terceira, a de Aristóteles. As razões associadas ao positivismo lógico justificam esta disposição. O exame lógico depende daquilo que lhe ultrapassa, daquilo que se estende para o mundo e se verifica conforme a natureza de suas leis. Como a possibilidade desta verificação é identificada primeiramente em Aristóteles, as orientações anteriores são descartadas por não atender a este quesito. Cassirer faz o contrário. Ele reconhece exclusivamente as duas primeiras orientações, e inscreve Aristóteles em uma delas. Cassirer tem razão em fazê-lo. Não é necessário partilhar do programa de Nagel para reconhecer a diferença entre Aristóteles e as orientações anteriores. Aristóteles não representa uma orientação a respeito da lógica, mas a sua sistematização. Em Aristóteles não se encontra a formulação de mais uma orientação lógica, mas o estudo sobre ela. Reale descreve a partir da perspectiva da história da filosofia antiga, e deve proceder assim. Ele deve dar conta das diversas distinções entre as vertentes platônicas e aristotélicas, estóicas e epicuristas que o debate neste contexto percorre a cerca da demonstração.

Com a distância tomada por Nagel e Cassirer, uma série de questões se generaliza e se torna imprecisa, mas isto não é apenas refratário, senão significativo. Somente a partir de determinadas distâncias certas figuras são visíveis. Questões específicas sobre a lógica não poderiam ser formuladas, ainda que assumam sentidos tão diferentes entre autores como Nagel e Cassirer. Comumente estes raciocínios estabelecem os seus próprios valores sobre a história que reconstroem, e quanto se toma apenas uma das perspectivas fica difícil considerar a questão a partir de um contexto mais amplo. Como foi a pouco mencionado, Skidelsky afirma Cassirer não haver compreendido a extensão relativa ao cálculo de classes de Russell. Ele não

compreendeu que ela não se reduz às concepções de extensão tanto do empirismo clássico quanto aristotélicas. Termina por “não confrontar a nova lógica em seu próprio terreno”, tentando “pressionar o seu novo vinho em garrafas antigas.”<sup>100</sup> A importância de se levar isto em conta, contudo, não desautoriza a investida de Cassirer, inclusive para o próprio estudo das formas simbólicas. A perspectiva analítica ignora, por sua vez, o que não participa de seus supostos básicos. Mas aqui talvez se identifique uma diferença fundamental entre o realismo contemporâneo, representado pelas linhas influenciadas pela filosofia analítica, e o último grande representante do idealismo, o neokantismo da Escola de Marburgo. Enquanto o realismo inclina-se em refutar o idealismo apenas, a versão crítica do idealismo procura considerar e condicionar em seu programa algumas teses daqueles. Nesse sentido, em comparação ao realismo, o idealismo é um programa inclusivo, não excludente. Para se adentrar na reflexão de Cassirer sobre a lógica, é preciso manter, assim como ele manteve, o diálogo tanto com os programas que lhe divisam quanto com a tradição que reinterpreta.

Cassirer admite duas orientações lógicas estabelecidas na história do conhecimento ocidental, uma lógica da identidade e uma lógica da diferença. Como elas são perspectivas histórias e não apenas sistêmicas, a sua formulação concreta é requerida nestes termos. A primeira é identificada no pensamento eleata, entre os pensadores que foram compreendidos pela influência do pensamento de Parmênides; a segunda, no efesino, entre os pensadores compreendidos pela de Heráclito. Mas Cassirer compreende que estas orientações lógicas não são formulações lógicas. Elas correspondem a princípios que orientam o pensamento. Conforme esta orientação encarna o pensamento em um programa, ele se comporta segundo este paradigma. Esta é uma propriedade do princípio que não pode ser reduzida a lógica que se desenvolve a partir dele. Por sua vez, uma determinada lógica não pode ser reduzida nem aos sistemas formais que se desenvolvem dela ou aos programas que dela se utilizam. No caso do programa positivista de Ernest Nagel, como ele determina a lógica copiar a própria estrutura da realidade que lhe ultrapassa, sendo esta realidade uma e única, torna-se irrelevante

---

<sup>100</sup> SKIDELSKY, idem, p. 69, 70.

considerar a irreducibilidade dos sistemas à lógica e, por sua vez, da lógica aos seus princípios<sup>101</sup>. A lógica eleata opera segundo o princípio de identidade, mas ele pode funcionar de muitas maneiras. O princípio de identidade não necessariamente tem um resultado monista<sup>102</sup>. Enquanto princípio, ele ainda não está em operação nem em uma lógica nem em um programa. A isto corresponde às diferenças entre os pensamentos de Parmênides, de Zenão, de Melisso e de Xenófanes, apesar de todos operarem pelo mesmo princípio de identidade. Contudo é neste ponto em que o pensamento de Cassirer começa a se revelar o inverso de Nagel. Se bem recordado do trecho citado, Nagel está tão assegurado da correspondência ontológica entre lógica e realidade, que sequer se dá ao trabalho de elencar o primeiro princípio racional aristotélico, o princípio de identidade. Ele considera impossível que uma lógica inverta o segundo e o terceiro princípios, respectivamente os de contradição e o terceiro excluído, mas sobre o primeiro esta inversão talvez sequer possa ser concebida. Em seu programa declaradamente ontológico, Nagel estende o princípio de identidade tanto à relação entre o pensamento e a realidade quanto à própria realidade concreta. Ele não prescreve um monismo lógico, mas também um monismo ontológico, cuja consequência é um monismo

---

<sup>101</sup> Um programa analítico de cunho prioritariamente lingüístico não contaria com os supostos ontológicos de Nagel. Nestes casos, uma metalógica é imprescindível para formalizar de modo satisfatório os elementos sintáticos e semânticos da própria lógica, conforme realiza Charles Morris em *Fundamentos da Teoria dos Signos*, já abordado em nota no começo deste capítulo. Ele se propõe neste trabalho em realizar esta formalização sem supostos ontológicos nem epistemológicos. Sua alternativa é importante para este trabalho, e ela será considerada de modo mais detido no terceiro capítulo, no tópico relativo ao estruturalismo. No que diz respeito à Nagel, ele é oportuno para a nossa reflexão porque se encaixa melhor às críticas de Cassirer do que Russell. É de Nagel, e não de Russell, que a noção de extensão pode ser reduzida à aristotélica.

<sup>102</sup> Isto geralmente é tomado de modo muito vago. Patrícia Curd adverte sobre Parmênides que interpretá-lo como monista não é a única alternativa. É fato que “o próprio Parmênides fala da unidade do que é e argumenta que o ser é simultaneamente contínuo e de um único tipo”. Mas o que ele pode indicar com isto não é um ser monolítico, mas que os entes participam em sua diversidade do mesmo status ontológico. Cf. CURD, P. *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 1998, p. 65, 66, n. 5, 9. Isto me parece mais aproximado de Cassirer do que eu poderia supor, segundo o texto do próprio Cassirer em que agora me baseio. Cassirer subscreve algo muito parecido ao próprio conhecimento. Para Cassirer, todos os conhecimentos têm o mesmo status epistemológico. Como ele admite várias formas de conhecimento, sua epistemologia é pluralista. Todavia, em razão do programa transcendental, estes modos de compreensão de mundos consistem das realidades que produzem. Cassirer é pluralista no sentido dos produtos, portanto em sentido ontológico em termos transcendentais, e não epistemológico. Toda abertura de mundo remete a um único processo de produção, o qual se diversifica necessariamente nos produtos. Por esta razão, o conceito de função simbólica e a teoria modal das categorias são possíveis. Em termos transcendentais, o seu pluralismo ontológico corresponde a um monismo epistemológico, no qual ancora a tese do mesmo grau de validade dos produtos culturais.

epistemológico. Contudo, é importante repetir que esta não é uma consequência necessária do princípio de identidade. Da mesma forma que em cada caso, este princípio afirmará a unidade em um determinado aspecto, o princípio da diferença tem a mesma abrangência, mas não é a mera diversidade que ele afirma. Em seu sentido mais elementar, ele afirma a oposição. A diversidade pode ser compreendida por este princípio, mas não é o mesmo que ele. Segundo Cassirer, este foi o princípio mais difícil e que ameaçava a possibilidade do conhecimento no início da estruturação de seu estudo. Este princípio evoca a efemeridade das coisas no tempo, em que elas não permanecem o suficiente para ser conhecidas. O exercício da filosofia foi compreendido por grande parte dos primeiros pensadores como um esforço para tratar os problemas decorrentes do tempo e da mudança, e o princípio de identidade pareceu o recurso mais adequado. Tudo o que não derivasse deste princípio e não pudesse ser por ele verificado ameaçava resultar em contradição. Mas disto não decorre o princípio da diferença representar um ceticismo. Conforme se verá, já na antiguidade ele foi requerido para se pensar o problema da unidade e da diversidade.

### **c. Pluralismo lógico: a dialética**

Cassirer não deixa claro se considera os dois princípios apresentados como os únicos possíveis relativos à estruturação da lógica, nem se eles de algum modo se determinam reciprocamente por oposição. Neste momento inicial do texto, Cassirer apenas apresenta de modo resumido o estabelecimento histórico dos princípios relativos às duas possibilidades lógicas com as quais trabalha. Até este ponto, a apresentação é similar a de Reale. A diferença acontece agora. Ele não considera nem Platão nem a dialética platônica representantes da lógica da diferença. A dialética platônica representa um pluralismo lógico.

Também para ele [Platão] consta que o conhecimento não pode adquirir firmeza alguma em si mesmo, nenhum incondicional valor de verdade, se não se orienta para um objeto imutável, para algo que permaneça em pura identidade. (...) [Mas caso] Platão tivesse se detido apenas nesta conclusão, não teria ultrapassado a etapa primária e em certo sentido primitiva da lógica eleata da identidade.

Tinha de superar esta etapa, se pretendia não apenas construir uma doutrina básica e principal, sua doutrina das “ideias”, senão, além disso, compreendê-la e justificá-la em suas premissas últimas. Porque a doutrina das idéias repousa sobre outra relação entre a unidade e a pluralidade do que fora o caso da eleata. Aqui, com efeito, a unidade e a pluralidade se enfrentam como contrários absolutos. Se designarmos o uno como o ente simplesmente, como o *on* em sentido absoluto, então não resta outra possibilidade do que atribuir o múltiplo ao conceito do *me on*, excluindo-o assim do círculo do pensado e do pensável. No entanto, com isso se haveria desvanecido para Platão não apenas a possibilidade de se pensar o mundo dos sentidos, senão também o mundo puro das ideias. Sem dúvida, este pensar exclui o conceito do devir, mas requer o da *diversidade*. Platão não é como Parmênides um monista lógico, senão que é decididamente um pluralista. O reino dos pensamentos, da verdade, não se esgota para ele em uma posição única, indiferenciada em si, senão que este reino se constitui em uma pluralidade de posições, cada uma das quais é e significa algo distinto, mas estritamente unidas umas as outras e que se condicionam e suportam mutuamente. Sem dúvida, toda ideia é algo determinado e completo em si; possui uma figura fixa, homogeneia e única, que somente adere a ela, mas deste caráter da unicidade da forma (...) não se segue, contudo, que repouse absolutamente “em si mesma”. Com efeito, já seu ser e seu ser-tal comportam, antes bem, uma relação com “outro algo”, que há de se pensar por sua vez em pura unidade.<sup>103</sup>

Para seu sistema entrar em operação, para ser consistente, Platão precisa admitir como categoria lógica fundamental a categoria da diversidade. Não apenas “o ser isto, mas também ser de outro modo, não apenas o *tautón*, senão também o *heteron* é indispensável para a constituição do lógico<sup>104</sup>”. Para Cassirer, a perspectiva eleata arrisca dividir o mundo, considerá-lo parcialmente, ao passo que o pluralismo lógico de Platão consegue abarcar-lo em sua diversidade. Ele o consegue porque o modo com que abarca também é diverso. O que está em questão não são os princípios, mas o modo de sua utilização. Platão pôde se utilizar de ambos na constituição da categoria da diversidade. Ainda que não abarcasse o devir devidamente, sua realização foi elaborar um sistema em que ambos os princípios encontram um funcionamento ordenado. “Caso se exclua a categoria da diversidade do domínio do pensar puro, determinando este como mero pensar da identidade, toda a força do saber dialético será paralisada e destruída<sup>105</sup>”.

Diferentemente de Reale, Cassirer associa a dialética ao pluralismo

---

<sup>103</sup> CASSIRER, E. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Trad. C. Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica, 1975, p.191.

<sup>104</sup> Ibidem, p. 192.

<sup>105</sup> Ibidem.

lógico de Platão, e não ao princípio da diferença. Por si só, o princípio da diferença não é dialético. O que está aqui em questão é como a unidade do conhecimento se torna, enquanto totalidade ordenada, um suposto proveitoso para a compreensão de seu próprio fenômeno, o fenômeno do conhecimento. Não apenas a filosofia das formas simbólicas, mas todo programa que parta do suposto da totalidade, ao qual nada pode transcender, precisa contar com algum recurso dialético. A dialética de Platão não é a mesma de Hegel que, por sua vez, não é a mesma de Cassirer. No entanto, elas representam procedimentos necessários para se trabalhar a partir da totalidade. A estratégia de Cassirer visa coligi-las por um paradigma comum e suficientemente genérico de maneira que todas lhe correspondam. A categoria da diversidade pode responder por este paradigma. Ela também é decisiva para a filosofia das formas simbólicas, por mais diferente que ela seja da doutrina das idéias de Platão.

A categoria da diversidade implica uma necessidade e uma tarefa. A necessidade é lógica. Ela decorre do suposto da totalidade. Se o ponto de partida é a realidade em sua totalidade, e se esta totalidade coincide com a totalidade do conhecimento, então este ponto de partida rejeita tanto a possibilidade de transcendê-la para outra realidade, dado que ela não seria mais a totalidade, quanto o recurso de dividi-la entre um mundo do conhecimento e um mundo das coisas, dado que o pressuposto da totalidade se recolheria ao primeiro, enquanto o segundo obrigatoriamente passaria a funcionar como um segundo pressuposto. Em todo caso, a totalidade do conhecimento seria perdida. Por isso, o pressuposto da totalidade nestes termos exige a categoria da diversidade, sem a qual a totalidade não seria cognoscível por si mesma e, conseqüentemente, não seria sequer possível supô-la. A tarefa é metodológica. Ela deve se utilizar da diversidade na elaboração de um procedimento consistente para ela. O pluralismo lógico operado dialeticamente atende esta demanda. Se um determinado problema não é episódico, mas toca a totalidade de uma área (como a condição de possibilidade do conhecimento, ou da linguagem, ou sobre a objetividade da arte), a dialética é o recurso do qual não se pode prescindir. O princípio de identidade não dispõe dos recursos necessários para abarcar o todo em si mesmo, mas tão somente para acompanhar correspondências ponto a ponto,



por mais complexas que sejam os sistemas derivados destes passos elementares. Cassirer não faz nenhuma objeção ao princípio de identidade. Ele está incluído em sua perspectiva pluralista da lógica. Ele recusa, todavia, a possibilidade de uma teoria do conhecimento ou uma teoria da linguagem se fundamentar exclusivamente a partir dele. O empirismo de Berkeley, por exemplo, ao proceder a um exame exclusivamente analítico sobre a relação entre conhecimento e linguagem, termina por fazer desta última um obstáculo para aquela<sup>106</sup>.

Não se trata, contudo, de qualquer empreendimento dialético. A dialética de Cassirer é relativa aos princípios, e é a partir dele que constrói a consistência de seu sistema. São estes princípios assinalados historicamente no início do empreendimento do conhecimento filosófico e da linguagem instrumental que portam a fronteira irredutível e orientadora entre o mito e o logos. “Para atingir a sua própria maturidade, a filosofia requer sobretudo a discussão desses mundos da língua e do mito e a oposição dialética entre eles<sup>107</sup>”. Embora necessariamente a hierarquia deva ser excluída entre as formas simbólicas, o mesmo não acontece com os princípios lógicos. Ao sistematizá-los em sua dialética, decorrente de seu pluralismo lógico, Cassirer subordina o princípio de identidade ao de diferença. Concorda com Natorp, portanto, para quem a lógica analítica, operando exclusivamente a partir do princípio de identidade, consiste de um corolário da lógica transcendental. Isto quando se considera determinados procedimentos analíticos a partir de um contexto maior, transcendental. Mas quando Cassirer se utiliza dos resultados relativos às ciências particulares para evidenciar a irredutibilidade do elemento ideal, ele procede simultaneamente com os dois princípios, ele procede dialeticamente. Em termos mais específicos, ele apela à definição de Bernard Bolzano introduzida na lógica da matemática, segundo a qual “a igualdade (...) não é senão um caso específico de diferença”, estendendo evidentemente esta consequência a toda “equação” do conhecimento<sup>108</sup>. Ao fim e ao cabo, Cassirer elabora sua concepção lógica a partir de sua epistemologia, de modo geral

---

<sup>106</sup> Cf. CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol. I. Trad. M. Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 110, 111.

<sup>107</sup> CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol 3. Trad. E. A. Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 35.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 14.

semelhante à elaboração de Nagel a partir de sua ontologia. Mas, se para este último, caso haja uma epistemologia a ser considerada, ela decorre de sua ontologia. Para Cassirer é justamente o contrário. Somente a partir de sua epistemologia, ou dito mais precisamente, somente a partir de sua fenomenologia do conhecimento é possível compreender a sua dialética, o seu pluralismo lógico decorrente de uma articulação específica entre os princípios relativos a duas lógicas distintas, a lógica da identidade e a lógica da diferença.

Porque a dialética não quer só compreender e reter as determinações particulares do conceito em seu puro 'em-si', senão que, nesta determinação da essência e com ela, quer ao mesmo tempo demonstrar a relação em que estão uma com respeito à outra, a maneira em que se condicionam e postulam reciprocamente. Seu verdadeiro objetivo não é o ser, o significado, o *tí esti* ["aquilo que é"] do conceito particular, senão o sistema, a "comunidade dos conceitos". Construir este sistema, reconhecer esta *koinonía tōn genōn* ["comunidade dos gêneros"], isto é apresentado mais tarde como a principal e mais básica tarefa que Platão atribui à lógica. Dessa forma, a lógica analítica e da pura identidade foi expandida para a lógica sintética, em cujo centro figura a questão da união possível, da relação e da correlação do diverso. Esta 'união' se converte agora para Platão diretamente em expressão do lógico ele mesmo, e representa em certo sentido seu lugar de nascimento: *dia gâr tèn állélon tōn eîdōn symplokèn ô logos légonen êmin* ["com efeito, pela união das idéias umas com as outras se origina para nós o logos"] (Platão, *Sofista*, 259 E).<sup>109</sup>

#### **d.Os princípios racionais em termos diferenciais**

Consoante Cassirer, a concepção de uma lógica da identidade em termos absolutos deve ser rechaçada e combatida porque dificulta "a concepção da estrutura e o significado dos conceitos puros de relação (...) e, porque com isso, em lugar de explicar o pensamento, impõe-lhe antes um obstáculo insustentável<sup>110</sup>". De maneira similar, Cassirer também não opera com a lógica da diferença isoladamente. A lógica da diferença não porta as

<sup>109</sup> CASSIRER, E. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Trad. C. Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica, 1975, p.192.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 205. A expressão "conceitos puros de relação" designa a reformulação da noção de conceitos realizada pela filosofia das formas simbólicas. Em outros termos, para se compreender os conceitos segundo a perspectiva de uma filosofia das formas simbólicas, é necessária uma dialética nos termos em que Cassirer propõe, mas esta compreensão fica impossibilitada no termos de uma lógica analítica tão somente. O último capítulo do primeiro volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas* é quase que integralmente consagrado a esta reflexão. Ela é retomada depois, no terceiro volume, no no primeiro capítulo da terceira parte, *Sobre a teoria do conceito*.

mesmas vicissitudes que uma lógica da identidade quando considerada a parte da estratégia pluralista de Cassirer, ou seja, a parte da dialética segundo sua concepção. É provável que a lógica da diferença porte vicissitude diversas. Cassirer não o diz expressamente, mas é possível deduzir quais vicissitudes seriam estas. Uma lógica da diferença tomada em termos absolutos talvez levasse a uma especulação irrestrita, conduzindo a atividade filosófica de volta à metafísica. Mas Cassirer não alenta esta preocupação. O método transcendental o salvaguarda deste risco, conforme será visto no próximo tópico. Ele se utiliza do método mesmo agora. Cassirer não especula estratégias oportunas aos problemas que coloca. Através de um procedimento lento e trabalhoso, Cassirer se limita a indicar a estratégia adequada em marcha na própria história do conhecimento, ainda que interprete os seus resultados e avalie avanços e retrocessos segundo o seu programa idealista. No caso da lógica, ao identificar o surgimento não de um, mas de dois princípios lógicos, e identificá-los operando na dialética de Platão sob a categoria da diversidade, Cassirer segue a serviço do programa neokantiano em evidenciar o elemento ideal na história do conhecimento, em seu processo de amadurecimento. Aparentemente, este procedimento não se assenta sobre a especulação, mas sobre a análise. Talvez por isso Cassirer não tenha sentido falta de uma formulação explícita das bases da lógica da diferença. O método transcendental permite inclusive que ele formule estudos consistentes em seu programa, ainda que de modo provisório. Ele pode se valer inclusive da contradição. Ela pode ser salutar e sempre significativa em momentos episódicos, de modo a auxiliar também na orientação do estudo do conhecimento em seu desenvolvimento histórico<sup>111</sup>. Tal segurança decorre do método transcendental. A ausência de uma formulação explícita e declarada de uma lógica da diferença não significa, entretanto, que ela não possa ser extraída de seus próprios textos. O princípio da diferença se encontra indicado, a meu ver, na precisa formulação do conceito de simbólico.

Como eu trato de enunciar o problema desta maneira, cabe a mim sem dúvida definir primeiro com maior precisão o conceito de “formas simbólicas”. O conceito do simbólico pode ser tomado por uma

---

<sup>111</sup> Por exemplo, cf. CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol 3. Trad. E. A. Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 74, 75.

*direção* perfeitamente determinada da concepção e da conformação espirituais, para a qual se encontra diante si uma *direção oposta* não menos determinada. Podemos assim, por exemplo, extrair do todo da linguagem um determinado círculo de fenômenos lingüísticos que se podem designar como “metafóricos” em sentido mais estrito e opor ao “verdadeiro” sentido da palavra e da linguagem; podemos distinguir na arte entre uma forma de representação que persegue simplesmente a plasmação do conteúdo intuitivo sensível e outra que se serve de meios de expressão alegórico-simbólicos, e podemos falar também, finalmente, do *pensar* mítico como de uma forma de pensar que se distingue por marcas perfeitamente determinadas e susceptíveis de caracterização precisa da forma lógico-científica de nossa elaboração de conceitos.<sup>112</sup>

Esta definição é imediatamente anterior à de forma simbólica considerada como um todo e no funcionamento de sua diversidade; e esta, por sua vez, é anterior a definição mais conhecida, em que a concreção, a enformação e a pregnância simbólicas vêm qualificadas. Ao final deste capítulo haverá oportunidade de se retomar estas definições pontuais, todas da mesma sequência discursiva, e considerá-las na amplitude de suas implicações relativas ao seu programa, à sua lógica e ao seu método. Quando estas três definições são articuladas, a filosofia das formas simbólicas é abordada por três aspectos. Em primeiro lugar, pelo modo específico em que se dá a concreção, assinalando a direção do espírito em todos os níveis; em segundo lugar, pelo funcionamento da teoria das formas, a qual compreende a magnitude total do sistema dinâmico; e, em terceiro, segundo as operações enformantes e pregnantes do processo, pela qual a concreção é compreendida através de uma lógica dos signos.

A definição de simbólico deixa claro o aspecto oposicional enquanto operação diferencial e simétrica pelo qual os entes se determinam reciprocamente em seu aspecto mais básico. A primariedade do sentido no sistema cassireriano tem no simbólico sua condição de possibilidade, em todos os seus planos e formas. Aqui, a irredutibilidade se estende a todos os níveis, desde a teoria das formas, como condição da autonomia, até os termos da concreção, como condição da direção. Em termos lógicos, a direção somente não é uma especulação, ou uma suposição que nada teria de primário, porque ela *aparece* contra outra que lhe contrasta. Por isso que os termos da oposição não são significativos por si mesmos, mas a oposição ela própria. Ao mesmo

---

<sup>112</sup> CASSIRER, E. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Trad. C. Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica, 1975, p.162.

tempo, ela é o que significa e o que pode ser significado. Na teoria do número de Paul Natorp, este aspecto espontâneo da relação se encontra completamente formulado. Os exemplos que Cassirer utiliza para expressar a forma simbólica pela síntese recíproca de operações diferenciais e integrais são desenvolvidos desta teoria. Natorp somava os autores que compreendiam o número como relação, ao invés de compreendê-lo como termo isolado. O que um número é consiste das relações que ele estabelece, não das propriedades que ele porta. Natorp considerou, todavia, o primado da relação sobre os termos de maneira transcendental. Sua lógica das relações estabelece que “o caráter ‘produtor’ e o caráter ‘primitivo’ da relação exigem-se reciprocamente<sup>113</sup>”. É Natorp e não Cassirer quem propõe pela primeira vez a espontaneidade em termos logicamente relacionais. O princípio lógico aqui implicado é que a relação é anterior aos seus *relata*. Este foi o recurso que Natorp utiliza para superar o dualismo kantiano expresso na anterioridade lógica do juízo sintético *a priori* com relação aos outros juízos. Desse modo, Natorp se liberta da síntese entre sensibilidade e entendimento na direção das relações em geral. Essa relação é, contudo, espontânea. Ela produz os *relata* na medida em que os relaciona. O que se coloca em evidência é que a relação constitui os seus termos, e que os mesmo não se dão fora desta relação.<sup>114</sup>

A oposição é sempre qualificada, em todos os níveis. Uma direção contrária sempre se identifica como condição de uma direção observada, concebida, ou pela qual se orienta inclusive no sentido mais cotidiano. Para onde quer que se volte, o primado do sentido se dá pelo contraste de direções que o constitui e significa. Desde uma abertura de mundo propriamente dita até a constituição de seus membros, todo sentido obedece esta determinação. Por esta razão, no conceito de simbólico se determinam tanto o primado epistemológico da filosofia das formas simbólicas quanto o princípio da lógica

---

<sup>113</sup> PORTA, idem, p. 120.

<sup>114</sup> Mario Porta adverte aqui uma diferença decisiva entre Natorp e Cassirer. “Quando analisamos Natorp observamos que o idealismo está na origem da teoria das relações internas. O próprio desenvolvimento desta tese, que passa, como vimos, por tomar a relação em seu sentido noemático e, deste modo, desvinculá-la de toda mitologia de atos, conduz a torná-la independente do idealismo [no caso de Cassirer]. Ela adquiriu assim um caráter eminentemente semântico. Ela não diz que o pensamento em sua espontaneidade ‘põe’ a relação, ou que ‘produz’ seu *relata*, senão que o sentido dos *relata* se dissolve na relação. Cassirer explorará em sua filosofia de maturidade as possibilidades desta reformulação semiótica do idealismo, e não é de modo algum casualidade que se constitua num dos fundadores do estruturalismo.” Ibidem, p. 128.

da diferença. Epistemologicamente, trata-se do primado do sentido. Em sentido lógico, designa o princípio da diferença. Por essa razão Cassirer pode tratar o conceito de matéria como metáfora. Em um determinado raciocínio, é menos significativo o fato de se utilizar este conceito do que o fato de ele se determinar em contraste ao de forma. O contraste e o contexto (de contrastes) em que ele acontece é mais elucidativo do que os conceitos isoladamente. Por sua vez, a estratégia de se operar por estas direções contrárias atende a oportunidade de estabelecer o contraste preciso entre esta perspectiva e a kantiana, no caso de matéria e forma. A partir desse recurso, é por estas múltiplas conexões, em que vem a ser um objeto, que os aspectos intensivos assumem prioridade em relação aos extensivos. É na direção intensiva que o acúmulo de relações constitui, a partir da determinação recíproca de suas direções contrárias, cada vez mais peculiarmente e com maior densidade um determinado objeto. Recorrendo a Bolzano como Cassirer, se a extensão for considerada um tipo de relação, no caso do aspecto simbólico da fenomenologia do conhecimento, ela representa um caso particular de intensão. Isto não impede que na consideração analítica de um problema adequado, estes conceitos lógicos não voltem a se opor de modo irreduzível.

Este é o princípio que Nagel não chegou nem a indicar ao considerar a possibilidade de inverter os aristotélicos. Dado o primado do sentido, ela é tão evidente quanto o princípio de identidade. Do mesmo modo que algo é, em um primeiro momento, idêntico a si mesmo, algo somente se determina enquanto tal se esta identidade não se estender a tudo. Por essa razão o princípio de identidade deve indicar “em um primeiro momento”. Conforme já mencionado por Cassirer, o princípio de identidade não compreende o devir, não abarca os estados de mudança e transformação. No sentido de Bolzano, a identidade é a relação estática, enquanto todas as outras são dinâmicas. Mas mesmo a identidade supõe a mudança. Dela necessita. Conforme a afirmação de Krois já mencionada, acerca da dívida que o conceito de forma tem com a morfologia de Goethe, “mesmo as formas invariantes não são estáticas, pois a invariância ocorre ao longo do tempo”. A concepção identitária de algo depende da diferença que lhe contrasta e lhe concede identidade. O sentido somente se dá através do contraste que lhe significa. Creio ser esta a formulação adequada da evidência do princípio da diferença, mas seus termos

formais foram oferecidos por Cassirer: “uma *direção* perfeitamente determinada” sempre “se encontra diante de uma *direção oposta* não menos determinada”.

Difícil agora é elaborar as consequências deste princípio. Em Aristóteles, os princípios parecem consequentes. O de não contradição se segue ao de identidade. De que algo é inicialmente idêntico a si mesmo, segue-se que não poderia ser idêntico e diferente de si ao mesmo tempo. Coerentemente, os princípios se estabelecem em resistência ao devir. O princípio do terceiro excluído parece se seguir a estes, pelo mesmo critério de resistência. Dado a consideração do segundo princípio, sobre a impossibilidade da simultaneidade de identidade e diferença, uma terceira alternativa não é necessária para expressar a impossibilidade da simultaneidade entre as duas alternativas anteriores. Talvez Aristóteles e o início da sistematização da lógica da identidade não configurem um modelo adequado para a lógica da diferença. Mas, pouco antes de sua morte, Cassirer ministrou uma palestra no Linguistic Circle of New York, em que procurava evidenciar a tendência estruturalista da atualidade em todas as áreas do conhecimento. Ao falar sobre a linguística, dedica especial atenção ao círculo de influência de Ferdinand de Saussure, mencionando brevemente as leis da fonologia de seu amigo Roman Jakobson.

A mesma convicção aparece no *Cours de linguistique générale* de Saussure (2d ed., Genebra, 1922), nas obras de Trubetzkoy, de Roman Jakobson e dos outros membros do "Cercle Linguistique de Prague". Obviamente, a necessidade aqui reivindicada para um sistema linguístico não tem uma conformação metafísica. Não é absolutamente uma opção para uma relativa necessidade hipotética. Roman Jakobson expressou o caráter desta necessidade pela formulação:

1. se *a* existe, *b* existe também
2. se *a* existe, *b* falta
3. se *a* falta, *b* falta também

“Estas relações”, diz ele “que infalivelmente tem força de lei, constituem um dos fatores mais importantes das mudanças fonológicas.”<sup>115</sup>

O texto não apresenta maiores informações sobre isto. Para aqueles que não são familiarizados com a fonologia instituída por Jakobson, é incompreensível. Cassirer menciona as leis fonológicas para incluir em sua

---

<sup>115</sup> CASSIRER, E. Structuralism in modern linguistics in *Word* pp. 99 – 120. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00437956.1945.11659249>>. Acessado em 06/04/2016.

reflexão a linguística de uma maneira estritamente formal, e declara que abordará a questão por outros meios. Introduce a noção de morfologia elaborada por Goethe, aproveitando que então o termo havia se tornado corrente na linguística, e procura assinalar conceito de forma enquanto movimento. A partir disso passa a explicar como o critério do simbólico se elabora nas pesquisas recentes em diversas áreas do conhecimento. Ele não formula o conceito de simbólico em sua exposição, provavelmente por não haver tempo, mas é evidente que o pressupõe. Prioriza ressaltar de cada autor este ponto em suas pesquisas, e conclui falando brevemente da filosofia das formas simbólicas. Eu imagino que o auditório do Linguistic Circle estivesse familiarizado com as leis da fonologia de Jakobson. Contudo, estas leis podem ser compreendidas de modo suficiente pelo conceito de simbólico, a pouco apresentado. Segundo esta definição, eu propus como princípio da diferença “uma *direção* perfeitamente determinada” sempre “se encontra diante de uma *direção oposta* não menos determinada”. Se rotulada a primeira direção por *a* e a segunda por *b*, no caso de existir *a*, também existirá *b*. Até aqui se está de acordo com a colocação de Cassirer, dado que para toda direção *a* se encontra perante ela uma direção *b*.

Mas isto somente é possível se *a* for irreduzível a *b*, se ambos não estão confundidos, se não se identificam, se não se imiscuem um no outro. Por essa razão o *b* deve se constituir como “direção oposta”. Esta condição é necessária para que o princípio de diferença seja consistente. A diferença em termos formais consiste desta oposição. A direção que configura *a* somente se determina como tal em contraste com aquela que configura *b*, ou seja, naquilo que lhe falta. Não se trata de uma falta necessária. Ela deve ser episódica, até mesmo fortuita. Não se trata de uma falta que concirna ao objeto, ao fenômeno considerado, à direção relativa à *a*. Se assim o fosse, as propriedades pertenceriam aos objetos relacionados, e não às relações em que se estabelecem. Aqui, a falta assume uma propriedade produtiva. É por ela que os termos se significam, e não se confundem um com o outro. Esta falta responde pela oposição que coloca os termos relacionados e através da qual se significam mutuamente. Esta falta é anterior às direções de *a* e *b*. As direções consistem de seu contraste, mas contrastam tão somente pela falta que lhes



articula. Se o primeiro princípio é o princípio da diferença, o segundo é o princípio da oposição.

A noção de falta pode operar de muitas maneiras. Ela pode estabelecer uma permuta de características, e onde se encontra uma, não se encontra a outra (ou seja, a outra falta). Ela pode se determinar por contraste direto, naquilo que uma forma ultrapassa a outra, naquilo que lhe transborda e evidencia o seu limite, a sua fronteira. Ela pode indicar por defasagem, por contraste direcional, o que coincide com a própria formulação de Cassirer. O que não pode necessariamente ocorrer é portar um dos termos a sua própria determinação. Onde ele se der, o outro se dará. Esta relação necessária se dá por contraste, o que implica o momento de transformação. Ele se dá na medida em que o outro cede, ou seja, falta. Pela falta do outro, ele se determina. Assim, o outro existe como faltante. O princípio de oposição determina o modo como os termos existem. Todo termo retira a sua existência de outro que existe como seu faltante. Para que o segundo termo seja consistente, os termos não podem se determinar fora da relação de oposição. Não pode subsistir o faltante com a supressão do primeiro termo. A existência deles não é simultânea por ser episódica. É simultânea porque a existência é respectiva à relação, que os constitui, e na qual existem por participação. De fato, a sua existência consiste desta participação na relação. O terceiro princípio, o princípio da relação, determina que o modo de existência expresso no segundo princípio depende que a unidade não esteja nos termos, mas na relação, para que o modo de existência do faltante tenha sentido, e se determine reciprocamente com o existente. Eu proponho três princípios para a lógica da diferença que podem ser contrastados aos da lógica da identidade.

P. de identidade	$a$ é igual a $a$	se $a$ é, $b$ é tb	P. de diferença
P. de contradição	$a$ não é dif. de $a$	se $a$ é, então $b$ falta	P. de oposição
P. de 3º excluído	ou igual ou dif. de $a$	se $a$ falta, $b$ falta tb	P. de relação

No trecho citado, Jakobson deixa explícito se tratar de leis que regem a mudança, não a permanência. Não importa o que são os termos

isoladamente, mas como se determinam pela relação. Por isso a lógica da diferença raciocina a partir da relação; o que a relação estabelece em si mesma, como ela estabelece e a determinação de que o estabelecido consiste exclusivamente da relação, sem que lhe ultrapasse. Em uma comparação linha a linha, creio que o elemento do devir se evidencia na lógica da diferença. Enquanto para o princípio de identidade,  $a$  é inicialmente igual a  $a$ , para o princípio de diferença, o que quer que seja  $a$  somente se determina em sua relação com  $b$ . Enquanto para o princípio de contradição,  $a$  não possa ser ao mesmo tempo igual e diferente de  $a$ , para o princípio de oposição,  $a$  somente se determina pelo modo como  $b$  falta. Enquanto para o princípio de terceiro excluído,  $a$  somente possa ser igual ou diferente, para o princípio de relação, em caso de  $a$  não ser,  $b$  não subsiste. Os dois princípios de ambas as lógicas indicam o modo pelo qual o termo existe. Do mesmo modo que na identidade  $a$  não pode existir sendo igual e diferente de si ao mesmo tempo, na diferença  $a$  existe do modo como  $b$  falta. Enquanto o modo da contradição é estático, o modo oposição é dinâmico. A determinação pela relação é adequada para divisar a dinâmica das transformações.

Para o programa transcendental, a lógica da identidade pode ser considerada um caso particular de lógica da diferença, de modo similar ao modo como a lógica analítica se apresenta como corolário da transcendental. Todavia, o processo de formalização pode operar independentemente deste programa. Nesse sentido, eu gostaria de indagar se a lógica da diferença sustentaria processos e operações como os que a lógica da identidade suporta. Antes de tudo é preciso compreender como derivar sistemas formais dela, e se estes sistemas seriam consistentes. O primeiro sistema que se poderia tentar uma formalização seria o das formas simbólicas. É preciso também investigar nos casos de acréscimos de princípio ou de supressão se ela ainda permaneceria consistente, como no caso da lógica da identidade.

### iii. As etapas do método transcendental

O capítulo 1, em todos os seus tópicos, procurou organizar os motivos sistemáticos da filosofia das formas simbólicas. Por isso, aqueles que não estão familiarizados com o texto de Cassirer podem supor que ele apenas elaborou um sistema idealista, e desconfiar, com justiça, caso não se tratar apenas de uma especulação. Entretanto, este texto não ilustra o procedimento de Cassirer. Cassirer sempre opera a partir do método transcendental, o que o leva a produzir um texto muito diferente da estratégia aqui adotada. Ao considerar Kant em seus aspectos críticos e transcendentais, o dualismo kantiano abarca ambos. Tanto responde pela espontaneidade, ao dar unidade ao múltiplo da sensação, quanto pelo limite da razão, ao condicionar a ação do entendimento sobre a sensibilidade em sua forma válida e determinante. Ao romper com este dualismo, a espontaneidade se torna plena, mas sem se salvar da especulação. Os motivos sistemáticos priorizados até agora sempre se encontram voltados aos motivos históricos. É necessário compreender como os motivos históricos também consistem dos sistemáticos, ao se partir do suposto da unidade do conhecimento. O método transcendental foi elaborado para este fim. Ele deve limitar a especulação de modo consequente ao sistema idealista. Através dele, os motivos históricos serão recepcionados pelos sistemáticos dos quais antes decorreram. Conforme o que foi dito, o contexto histórico em que o pensamento da Escola de Marburgo se desenvolveu não necessitava do recurso do dualismo kantiano para construir seus argumentos.

Qualquer um que tenha um entendimento primário da *Crítica da Razão Pura* sabe que é um dos objetivos essenciais desta obra assegurar a validade do princípio causal diante dos ataques céticos de figuras como Hume. Isto equivale a afirmar que o objetivo da epistemologia kantiana é garantir a legalidade da natureza, objeto de conhecimento da ciência físico-matemática. Dado que uma lei científica enuncia a existência de uma ordem constante entre os fenômenos, para garantir a legalidade da natureza Kant tem que assegurar assim a validade do princípio causal.<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> PORTA, idem, p. 77.

A legalidade da natureza não está mais em questão no século XIX, e o dualismo kantiano representava um recurso adequado a este problema. A *Crítica da razão pura* é compreendida em sua perspectiva histórica, como “uma tentativa de salvar o apriorismo do ceticismo de Hume<sup>117</sup>”. Mas se o conhecimento da natureza não está mais em litígio, o contexto específico deste período sugere que talvez a natureza do próprio conhecimento esteja. Por um lado, a visão intuitiva de mundo se quebra com a queda do mecanicismo pelo advento do eletromagnetismo, o qual não admitia ser reduzido a modelos mecânicos intuitivos. A necessidade de novos modelos matemáticos para abarcar estes novos problemas, modelos que fosse mais abstratos e assentados sobre outra perspectiva, também colocou em cheque a expectativa de uma matemática intuitiva, a serviço tão somente de descrever a natureza em termos quantitativos. Em ambos os casos, física e matemática se supunham teorias-cópia da natureza, a qual se supunha uma, ordenada e guarda das leis naturais que à razão cabia apenas descrever. Por outro lado, o idealismo alemão da filosofia pós-kantiana havia interpretado as ciências como um momento a ser transcendido pelo próprio processo do qual participa. Nesta organização idealista, que dominou grande parte da filosofia na primeira metade do século XIX, as ciências da natureza foram alocadas em uma posição secundária no sistema do conhecimento. O idealismo em sua “aspiração totalizadora acaba por levar a filosofia a um conflito com a ciência, que segue o seu caminho sem se importar com o que a filosofia tem a dizer a seu respeito<sup>118</sup>”. Independente da filosofia, a ciência termina por desenvolver uma ontologia naturalista, que não dispõe de recursos para refletir os problemas decorrentes de tomar a intuição enquanto primado, estendido a todos os casos.

A queda do mecanicismo colocou com urgência o tema da relação da ciência tanto com a “realidade” quanto com a intuição. A ciência não é nem a cópia de uma realidade em si, nem o ordenamento de uma intuição *a priori*. Os conceitos básicos da construção da física do universo não admitem nem um vínculo direto com o real, nem um vínculo imediato com a intuição.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> KOHNKE, K. C. *Surgimiento y auge del neokantismo*. Trad. J. A. A. Quiroz. México: FCE / UAM, 2011, p. 382.

<sup>118</sup> PORTA, idem, p. 47.

<sup>119</sup> PORTA, idem, p. 54.

O neokantismo surge neste contexto. A Escola de Marburgo se conta entre os programas cujo objetivo é restabelecer a relação positiva com as ciências. Com a queda do mecanicismo, as ciências da natureza enfrentam novos problemas que estimulam o pensamento filosófico. Todavia, os abusos a pouco indicados haveriam de “levar ao descrédito a filosofia especulativa entre aqueles dedicados às investigações de caráter empírico<sup>120</sup>”. Hermann Cohen retoma Kant dentro deste contexto, mas “selecionando suas passagens unicamente pelo valor que apresentavam à sua própria teoria, sem ter absolutamente em conta o respectivo valor estratégico que apresentavam na *Crítica da Razão Pura*<sup>121</sup>”. Isto não chega a ser um problema, desde que se tenha em conta que a Escola de Marburgo é uma escola neokantiana, não uma escola kantiana<sup>122</sup>. Cohen não é um comentador de Kant nem um kantiano cujo programa transcendental clássico procura desenvolver. Ele considera Kant em termos históricos a fim de se utilizar de alguns recursos da filosofia transcendental para os quais eles não foram originalmente desenhados. Trata-se de um novo tipo de idealismo, um idealismo crítico desenvolvido para tratar, em um primeiro momento, dos problemas que o primado intuitivo próprio ao realismo não é capaz de compreender devidamente. O problema sobre a diversidade da física e a não possibilidade de fundamentar a matemática na intuição não são problemas de ordem empírica, mas epistemológicos. A Escola de Marburgo recusa a possibilidade de uma epistemologia em termos empiristas. Até mesmo porque não se trata de fundamentar nem a ciência nem o próprio conhecimento. Trata-se tão somente de mostrar que em todo conhecimento empírico, o elemento ideal é pressuposto, e que este elemento não pode ser reduzido aos entes observacionais.

Desde o início da Escola, que se dá com a publicação de *Kants Theorie der Erfahrung* 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, este é o intuito de Cohen ao

---

<sup>120</sup> CASSIRER, E. *El problema del conocimiento*. Vol. IV. Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 12.

<sup>121</sup> KOHNKE, idem, p. 282, 283.

<sup>122</sup> O próprio Cohen aparentava não estar plenamente consciente disso, defendendo o retorno a um Kant histórico quando, de fato, era mais fiel ao seu espírito que à sua letra.

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 importante 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 como um “realismo ingênuo”, nas palavras de Cassirer, que limitava a filosofia ao “materialismo triunfante da ciência.”<sup>123</sup>

## 1. A criação do método transcendental

Para cumprir estes objetivos, Cohen formulará seu método transcendental a partir da lógica transcendental de Kant. Antes de adentrá-lo de forma mais esquemática, vale ressaltar que a Escola de Marburgo tinha entre suas tarefas a de se diferenciar de outros programas que lidavam com o mesmo problema. A superação do dualismo kantiano atendia também a função de resguardar Kant de uma interpretação psicológica, uma interpretação que crescia no movimento psicologista do século XIX<sup>124</sup>. Esta interpretação priorizava a formação dos conceitos a partir da passividade sensível, ou seja, da experiência, mas de uma experiência concebida internamente, como receptividade. Esta interpretação leva a um relativismo subjetivo, e, portanto, novamente ao ceticismo. O mais grave dessa abordagem não seria o ceticismo em si, mas o risco de arrastar para ele a concepção sobre a obra de Kant, impossibilitando a utilização de seus recursos nos problemas recentes que a ciência apresentava. Além de restituir a relação entre ciência e filosofia, Cohen necessitava salvar Kant do psicologismo. Portanto, a superação do idealismo kantiano e a extensão da espontaneidade do entendimento à tudo buscava uma formulação da experiência em termos absolutamente lógicos, o que só é possível através de uma lógica transcendental. Por essa razão o neokantismo da Escola de Marburgo é muitas vezes chamado de “idealismo lógico (...) pela

---

<sup>123</sup> GARCIA, R. R. *Genealogia da Crítica da Cultura*. Sobre a Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2014, p. 15.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 16.

proposta do projeto da *reine Logik*, um reino ideal de estruturas lógicas atemporais e formais.<sup>125</sup>”

### **a.A superação do dualismo pela objetividade**

Conforme foi dito, a superação do dualismo corresponde mais ao aspecto produtivo do conhecimento do que à sua limitação crítica. Mas ele atende a duas finalidades ao mesmo tempo. Ele tanto impede a redução do conhecimento à experiência quanto à redução do idealismo ao psicologismo. Na ausência de uma razão que demande o recurso do dualismo, ele pode ser recusado. Segundo o contexto em que se formula um determinado problema, o método deve ser adequado a ele. O princípio da lógica transcendental determina que “as condições *a priori* de uma experiência possível em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos objetos da experiência”. Este princípio procura elaborar uma lógica que resista ao ceticismo humeano. Dado não ser mais este o contexto, a dualidade suposta entre objeto e experiência deve ser reavaliada. Em última análise, opera nesta dualidade a dicotomia kantiana tradicional entre sujeito e objeto. Cohen encara esta proposta mais como uma estratégia, não como uma descrição natural da consciência. Ao propor a experiência nestes termos, o próprio objeto é duplicado em suas representações. Se Kant considera, conforme já citado, que coisa-em-si e fenômeno consistem de duas relações de representação com respeito ao mesmo objeto, o mesmo se pode pensar sobre o objeto e a sua objetividade subjetiva. A estratégia de Kant dava abertura ao psicologismo, que não se contentava em fundamentar a objetividade dos fenômenos na subjetividade transcendental. O psicologismo pretendia reduzir os fenômenos as suas condições subjetivas tão somente. A pergunta em voga é pela possibilidade de se pensar a objetividade sem o recurso da subjetividade. Esta era uma questão metodológica para Cohen. Contra o psicologismo, a investigação transcendental não deve se voltar “aos conteúdos do conhecimento, mas à nossa maneira de conhecer os objetos na medida em

---

<sup>125</sup> Ibidem.

que este modo de conhecimento [*Erkenntnisart*] é possível *a priori*<sup>126</sup>.” Contra o realismo, o método implica “que nunca se deve refletir sobre as coisas, mas sobre o conhecimento delas; seu tema não é o objeto, mas a ‘objetividade’<sup>127</sup>”. Não se trata mais de colocar o problema do objeto para a consciência, mas de considerá-lo como fenômeno, em sua objetividade. A possibilidade de ela se apresentar em regimes e leis, e estes se encontrarem articulados em teorias é porque a sua objetividade consiste desta forma. A teoria corresponde à própria forma desta objetividade. Ela se constitui de modo transcendental. Claro que não se trata de teorias particulares. Estas devem ser verificadas. Mas a condição de possibilidade de verificá-las decorre da forma transcendental da objetividade que se constitui ordenadamente, conformando a possibilidade das próprias teorias. Disto decorre não existir fato sem teoria. A condição teórica é anterior aos fatos, em sentido lógico transcendental. Portanto, parte do trabalho para Cohen é identificar os conhecimento que portam esta condição. Mas onde procurá-los? Lá onde as teorias já estão formuladas. O ‘fato’ da ciência, ao qual a condição teórica é logicamente anterior, não se dá nos laboratórios e muito menos na ‘natureza’, mas lá onde as teorias já se encontram formuladas, nas teorias particulares. É lá que o elemento ideal deve ser demonstrado não apenas irreduzível à experiência, mas inclusive suposta por ela, como sua condição de possibilidade.

### **b. O *Faktum* da ciência**

Nos termos da objetividade, a ciência é um *Faktum*. Se tanto a ciência como sua crítica, a crítica do conhecimento, se produzem espontaneamente, os termos da espontaneidade necessariamente deve se encontrar nas próprias formulações científicas concretas. A consideração da ciência como *Faktum* se desenvolveu da consolidação da disciplina de filosofia da ciência, já dentro do movimento de retorno a relação entre filosofia e ciência. Importa colocar a filosofia perante “um dado que não pode ‘constituir’ (...) mas tão somente analisar. No começo (*Anfang*) do pensar há um *Faktum*

---

<sup>126</sup> Ibidem.

<sup>127</sup> PORTA, idem, p. 48.



que modera todo furor sistemático e põe freio a qualquer síntese apressada<sup>128</sup>. Cohen aproveita esta condição para estabelecer os parâmetros críticos do método transcendental. Ao estender a espontaneidade a tudo, corria-se o risco de uma especulação irrestrita sem a matéria dos dados do sentido. Os ‘dados’ agora foram incluídos da espontaneidade. Há apenas uma diferença de processo, uma diferença de fins, mas o conhecimento encontra meios para verificar seus objetos sem recorrer à subjetividade.

Trata-se de partir da ciência como um *Faktum*, ou seja, como algo “dado”, e, por uma reflexão explicitadora, elevar-se ao estabelecimento de suas condições lógicas de possibilidade. O decisivo é que “a” ciência, historicamente plasmada nos “livros de física”, nada mais é do que um conjunto de enunciados de significado puramente ideal. A “teoria do conhecimento” (*Erkenntnistheorie*) moderna, que analisa o conhecimento como um estado particular de “vivência” (*Erlebnis*), deve ser substituída por uma “crítica do conhecimento” (*Erkenntniskritik*), que o considera unicamente em seu sentido objetivo, como uma classe de proposições cujo sistema chamamos de “experiência científica”. A *Erkenntniskritik* acaba por desenvolver uma epistemologia sem sujeito. O caráter *a priori* de certos princípios só significa que algo, sendo pressuposto lógico da experiência, não pode, justamente por isso, ser fundado nela. O *a priori* é propriamente “ideal” e, neste sentido, a “idealidade” é o sustento de toda “objetividade” (que é, por sua vez, o único sentido inteligível no qual se pode colocar o problema do “real”).<sup>129</sup>

## 2. A transformação do método transcendental

Ao se considerar a ciência enquanto algo “historicamente plasmada nos “livros de física”, a história entra irremediavelmente na reflexão crítica da constituição do conhecimento. É preciso um nexos que sistematize as teorias particulares plasmadas nos livros científicos. Se é verdade que uma teoria científica se elabora pelas condições lógico-transcendentais explicitados por sua crítica, a variação histórica e seu sistema de correção não podem ser arbitrários. Cohen se utiliza de uma metáfora do cálculo infinitesimal em relação a uma aproximação contínua de um limite, um ponto zero que, embora sempre progressivamente mais próxima, nunca chega à zero. Esta metáfora permanece na filosofia da ciência de Cassirer em *Substância e Função*.

---

<sup>128</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>129</sup> Ibidem, p. 48, 49.

Sua noção de convergência teórica foi epistemológica e não ontológica. Ele entendeu essencialmente a aproximação das teorias como um progresso epistemológico dentro do qual a progressão histórica de nossas teorias se aproxima continuamente, mas nunca alcança qualquer representação matemática idealmente completa dos fenômenos. Essa representação ideal não está esperando "lá fora" por essa aproximação; ao invés disso, ele reside na reificação do processo de aproximação que ocorre através desse próprio processo. Em outras palavras, no curso de sua história, a ciência se completa, por assim dizer, de forma análoga, uma vez que uma seqüência convergente sem limite dá origem a uma seqüência correspondente com ponto limite em um domínio devidamente completado.<sup>130</sup>

Mas na versão de Cohen, esta aproximação era progressiva e unilateral. Ela praticamente exclui a noção de diversidade e se aproxima de uma noção de progresso simpática ao positivismo. Conforme já indicado, não apenas a noção de cálculo infinitesimal de Cohen é equivocada, senão que submete o conceito de relação ao de categoria, desde que esta seja concebida como função matemática aplicada à física restritamente<sup>131</sup>. Ainda que Cassirer se utilize de certas metáforas infinitesimais, e o faz de modo mais pertinente em *Substância e Função*, ele precisará romper com Cohen para estender o uso dos conceitos de relação a todos os produtos culturais. Mas este passo não é dado de uma vez. Paul Natorp modifica o método transcendental reintroduzindo a noção de sujeito. Todavia, o faz pelo recurso de sua lógica da relação. Ele dissolve a oposição absoluta entre sujeito e objeto na oposição relativa entre a direção subjetiva e a direção objetiva, estabelecendo a base para a noção de direção do espírito em Cassirer, assim como os termos da concreção.

### **a.O processo de subjetivação e pluralismo**

É Natorp quem decididamente compreende o tempo pela filosofia transcendental. Ele compreende a natureza essencial da crítica do conhecimento em termos transcendentais, assim como somente porque a partir

---

<sup>130</sup> MORMANN, T.; KATZ, M. G. Infinitesimals as an Issue of Neo-Kantian Philosophy of Science pp. 1 – 51 in *HOPOS*. The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science. Volume 3, Number 2, Fall 2013. Chicago: The University of Chicago Press. Disponível em: <<http://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/671348>>. Acessado em 23/12/2014, p. 17.

<sup>131</sup> SKIDELSKY, idem, p. 65.

desta natureza o programa idealista é possível. O que é próprio à crítica do conhecimento consiste em partir de um conhecimento dado para explicitar suas condições de possibilidade. Este processo é uma reconstrução. Ele segue os passos ao revés do conhecimento ao qual se dedica. Não são propriamente as direções em si, mas o fato de se contrastarem que permite explicitar as condições de possibilidade de uma por outra. Diferentemente de Cohen, o que é explicitado não são as categorias estáticas, senão o próprio processo de construção do conhecimento. Natorp chamou este processo de construção de objetivação, e a crítica do conhecimento que explicita suas condições de possibilidade, de subjetivação. A crítica do conhecimento é descrita por uma psicologia que só pode ser “reconstrutiva”, um processo sempre condicionado a reconstruir outro, cujo sentido é contrário. Não se trata mais da objetividade de um objeto em sentido primário, mas do contraste em que esta objetividade é explicitada. Isto em Natorp parece ser uma condição do conhecimento. Mas ele tem em vista o conhecimento científico, especificamente. Ele admite a pluralidade das áreas do conhecimento, sem ter em vista ainda a diversidade da cultura. Contudo, os caminhos que serão trilhados por Cassirer já estão aí indicados.

A dualidade sujeito-objeto torna-se agora a dualidade subjetivação-objetivação. O proceder da psicologia apenas pode ser “reconstrutivo”, isto é, não há acesso a uma consciência imediata como tal, e sim “reconstrução” da consciência produtora a partir dos seus produtos, “subjetivação” a partir do “objetivado”, e isso sempre de forma gradual e em processo contínuo. Com Natorp o objeto vira processo de “objetivação”; o sujeito, simples correlato desse processo. (...) Aplicar o método transcendental à psicologia, enquanto conduz a uma análise regressiva do próprio processo de objetivação, muda o princípio de que somente temos acesso ao objeto por meio da objetividade, pois aqui o objeto é ele mesmo o processo de objetivação e suas formas. Isto terá consequências decisivas na colocação do problema das “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*). Não só a linguística, mas também a linguagem tornam-se objeto de análise transcendental.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> PORTA, idem, 51, 52.

## b. Ciência como *Fieri* e história

Dado a irredutibilidade do estado de processo do conhecimento, de seu fazer-se contínuo e transformador, não se pode mais falar em *Faktum* da ciência, mas em *Fieri*. Não se trata mais do 'fato' da ciência, mas de seu 'fazer-se' continuamente. Este dado inicial, que não podia ser 'constituído' pela especulação, já era admitido em desenvolvimento por Cohen. Era admitido em movimento, portanto. Mas ainda que a ciência se encontre em um estado de desenvolvimento contínuo, e que pela metáfora de Cohen o seu ponto final jamais será alcançado, esta direção é fixa. Cohen admite que a ciência se desenvolva historicamente, e elabora um ótimo recurso para justificar em que medida ela é contínua, nunca alcançará um fim determinado, e poderá continuar a se desenvolver indefinidamente. Todavia, a sua direção é determinada na metáfora de Cohen. Embora o seu fim não possa ser alcançado, com a sua direção fixa ela pode ser cada vez mais bem suposto. A meu ver, a história da ciência de Cohen está em movimento, mas não admite mudança. Cohen conseguiu dos movimentos o mais regular, o que mais se aproxima do princípio de identidade. Natorp, por sua vez, consegue integrar ao movimento a mudança. Ao relativizar as direções que compõe a relação em processos contrários, mas recíprocos, consolidados em uma unidade, Natorp libera o caráter construtivo da ciência da metáfora do infinitesimal de Cohen. Não é mais o ponto zero inalcançável do limite que salvaguarda a objetividade em perspectiva da ciência, mas os termos que se explicitam na relação recíproca e necessária entre a objetivação e a subjetivação. Quando o fator transcendental passa a ser a relação no lugar do infinitesimal, o programa neokantiano adquire uma capacidade de abstração e generalização muito maior. Da direção determinada de Cohen, resta apenas o movimento geral do desenvolvimento da ciência que gradativa e lentamente se afasta de uma visão intuitiva de realidade, da concepção da teoria como cópia da natureza, na direção de modelos cada vez mais abstratos, com maior poder de generalização, em que se confirma a irredutibilidade do elemento ideal. Contudo, apesar desta direção geral, a estratégia de Natorp permite compreender as revoluções científicas e as quebras de paradigma. Dado que a objetividade se explicita pela relação recíproca, a mudança de perspectiva

científica pode atender as condições propriamente históricas. Fica mais claro de compreender como as circunstâncias relativas à revolução industrial criaram condições para que o eletromagnetismo fosse formulado. Do estudo de modelos científicos já estabelecidos podem se elaborar novos problemas, levando à formulação de hipóteses e a novas configurações de pesquisa que não podem ser nem reduzidas nem explicadas pelas determinações do modelo anterior. O caráter imprevisível e diversificado da história pode ser agora considerado junto às mudanças científicas sem refutar suas condições de objetividade.<sup>133</sup>

### 3. O acabamento do método transcendental

Como já visto, Cassirer desenvolverá o critério da relação talvez aos seus limites. Segundo Rafael Garcia<sup>134</sup>, o programa da filosofia das formas simbólicas decorre de um fracasso. O caráter genérico do conceito científico não somente se revela inadequado para se pensar as ciências do espírito e os produtos da cultura, mas, perante a tomada de consciência que a ciência como um todo, inclusive as ciências da natureza, também constitui um produto cultural, uma forma simbólica, sua determinação estava incompleta. Foi o conceito de relação como fator transcendental que revelou para uma epistemologia da ciência a insuficiência de uma abordagem restrita a ela, e que forneceu os recursos para o desenvolvimento de uma fenomenologia do conhecimento. No meu entender, Cassirer manteve as diretrizes gerais do método transcendental, não obstante as mudanças que promoveu. Conforme se manteve por todo este capítulo, os motivos históricos e os sistemáticos serão rapidamente elencados. Como operam em síntese, eles não podem ser considerados separadamente. Os motivos sistemáticos na filosofia das formas simbólicas estão sempre voltados para os motivos históricos em razão do fato do conhecimento ser histórico, e a filosofia das formas simbólicas não pode operar independentemente deles. Acredito que esta organização pontuar de

---

<sup>133</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>134</sup> Cf. GARCIA, R. R. *Genealogia da Crítica da Cultura*. Sobre a Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2014, p. 8, 9, 21 – 24, 108 ss.

modo mais claro alguns aspectos que serão trabalhados no capítulo sobre a arte.

### **a. A direção do espírito, o simbólico e os motivos sistemáticos**

A parábola que partiu do dualismo kantiano entre sujeito e objeto, passa pela epistemologia sem sujeito da objetividade e pela unidade da relação dos processos reversos de objetivação e subjetivação, relação esta que responde pelo fator transcendental no lugar do modelo do infinitesimal, alcança agora o conceito de simbólico. O conceito de simbólico indica o mais sistemático e elementar aspecto da teoria das formas. Ele determina que uma direção do espírito sempre seja com relação à outra. Talvez este seja o primeiro aspecto da espontaneidade, e ele se estende a tudo, assim como os outros. A direção do espírito é o modo geral com que Cassirer aborda a espontaneidade nos termos da filosofia das formas simbólicas. Retomando a definição já citada, ela diz:

O conceito do simbólico pode ser tomado por uma *direção* perfeitamente determinada da concepção e da conformação espirituais, para a qual se encontra diante si uma *direção oposta* não menos determinada.

O primeiro aspecto a ser considerado e que ainda não foi elencado é o de unidade. O simbólico é definido enquanto relação, mas o seu primeiro aspecto determina os termos desta relação não existirem independentemente dela. Uma direção do espírito necessariamente implica outra, seja uma forma simbólica com relação à outra, seja um termo nela ordenado em relação a outro termo. A oposição entre termos não pode ser considerada como uma oposição entre elementos, mas entre as posições que eles assumem, e pelas quais eles são enformados. Há uma propriedade atômica no simbólico, no sentido que os antigos atribuíam a este termo: ele não pode ser dividido. Embora se componha de partes, elas configuram uma unidade, e esta unidade complexa imprime seus aspectos em cada sentido, em casa ente, em cada perspectiva de mundo que se abra. O aspecto agora considerado vai, por isso,

necessariamente impresso na enformação. Todo sentido é uno, completo. Ao ser dividido, ele é dividido em novas unidades carregadas de sentido. O sentido se transforma continuamente e pode ser de diversas formas. Ele pode ser efêmero e irrelevante em determinado caso, mas ele não pode ser parcial. O sentido é incapaz de parcialidade considerado simbolicamente. Parcialidade, por exemplo, consiste em um sentido completo na unidade da relação entre completude e parcialidade. Trata-se de um ente completamente diferente caso a imparcialidade de uma deliberação esteja em questão. Somente com algum trabalho de abstração se relaciona o sentido de parcial composto com imparcial com aquele que se constitui junto ao completo. Mas então se considera um conceito pela sua extensão, o que se configura por outros sentidos, enformados simbolicamente.

A unidade do simbólico se opera pela oposição dos seus termos. O aspecto de oposição indica de que consiste esta unidade. A oposição consiste na causa eficiente do primado do sentido. O sentido sempre se dá primeiramente e de modo completo em razão da oposição direcional em que se determina e pela qual sempre já se encontra orientado. Esta oposição também se estende a tudo. É dela que as direções retiram a força de sua determinação. Por essa razão, a unidade não é estática. Ela está sempre em movimento, se desenvolve, cresce, e também se perde, porque se transforma. A oposição alimenta a atividade contínua de concreção. Por essa razão a forma simbólica é transformação contínua. Embora somente seja possível assinalar os seus produtos, as suas obras, o *ergon*, a forma simbólica é *energeia*. A forma simbólica é atividade constante, sempre em trabalho. Nesse ponto eu considero que os motivos históricos são compreendidos pelos sistemáticos. Este movimento constante não permite antecipar o que dele surgirá, mas tão somente compreensões de mundo cuja validade se determina pela coerência em relação o seu processo de abertura. A validade de uma forma é relativa à sua peculiaridade. Não é possível antecipar uma escola ou uma vanguarda artística, do mesmo modo que não é possível garantir previamente a qualidade de uma obra de arte<sup>135</sup>. Dado a obra configurada, cabe avaliar se é arte ou não, ou seja, se é redutível à outra forma simbólica<sup>136</sup>. Em razão disso, o que seja a

---

<sup>135</sup> Estes assuntos serão abordados no terceiro capítulo.

<sup>136</sup> Cassirer nunca se debruçou sobre obras de arte. Ele segue o método transcendental e por isso se

história e o sistema da arte depende de como se estabelece o seu processo, a sua atividade de concreção. No caso dos fenômenos estéticos assumirem a relevância, a história da arte assume o comportamento de se desenvolver para dentro de sua forma simbólica; não para fora dela. A determinação recíproca entre motivos históricos e sistemáticos também atualiza a relação elementar de todo produto da cultura, uma vez que, em cada energia do espírito, um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto, o qual já se encontrava a ele atribuído desde dentro.

A atividade de concreção consiste em enformação. Ela é enquanto enforma. Esta atividade não existe fora deste fim. A enformação responde pelo *lugar* em que se dá a concreção, o ente concreto que é enformado enquanto sentido. Todo ente consiste desta relação que nele se imprime ao constituí-lo. Por este aspecto de relação todo ente, todo sentido pode ser compreendido. Todo ente consiste de uma relação, e esta relação é determinada. O modo como os termos desta relação constitui o sentido não é fixo, justamente porque a espontaneidade se estende a tudo. Quando a reflexão não parte do suposto de uma matéria passiva que será constituída pela atividade do entendimento, se a espontaneidade se estende a ambos os termos da concreção, então o ente se enforma de várias maneiras, dependendo do modo como se dá esta relação. Mas não importa o modo, ela é sempre recíproca. A este aspecto de reciprocidade entre matéria e forma, em que se insemina a percepção de espontaneidade e a torna ativa, conceitua-se *pregnância simbólica*, em que culmina o fator transcendental na direção do espírito de maneira mais evidente.

O que designamos aqui com o conceito de forma simbólica é algo distinto e mais geral. Com efeito, trata-se aqui de tomar a expressão simbólica, ou seja, a expressão de algo “espiritual” por meio de “signos” e “imagens” sensíveis, em seu significado mais amplo; trata-se da questão de saber se dita forma de expressão, qualquer que

---

debruça sobre trabalhos a respeito de arte, mas não sobre a arte ela mesma. Em meu modo de ver, a equação neste caso é a mesma. Ele se dedicou aos trabalhos de física, que foram elaborados por físicos sobre a natureza. O trabalho resultante é de filosofia da ciência. O nome decorre da disciplina. Em sentido estrito, trata-se de um trabalho sobre filosofia da física. De forma similar, ele se dedicou aos trabalhos de estética, que foram elaborados por estetas sobre a arte. O trabalho resultante é de filosofia da arte. A profunda diferença que aqui se revela é entre as ciências da natureza e as ciências do espírito. Nas ciências da natureza, há duas direções de enformação, a do conhecimento da física e a da crítica deste conhecimento. Nas ciências do espírito também, mas enquanto o físico está enformando o mundo das naturezas físicas, o esteta está enformando o mundo das produções artísticas. A diferença que isto pode significar e os problemas que pode gerar serão descuidados no terceiro capítulo.



seja a diversidade de suas aplicações possíveis, tem ou não em sua base um princípio que se caracterize como um procedimento fundamental, uniforme e completo. Não se pergunta, aqui, o que signifique ou realize o símbolo em uma esfera particular qualquer, na arte, no mito e na linguagem, senão, antes de tudo, até que ponto a linguagem como um todo, o mito como um todo e a arte como um todo comportam o caráter geral da conformação simbólica.

Todos estes princípios devem ser compreendidos na sua peculiaridade. Eles somente foram conceituados em primeiro lugar porque se partiu da forma espiritual característica em comparação com outras. Eles despontam como pontos de articulação na modulação. Essa peculiaridade se conforma a partir de uma lei imanente, a função simbólica, sempre característica e variada. Cada forma simbólica se ordena pela sua função específica: o mito, pela função da expressão; a linguagem pela função da representação; a arte, pela função estética. Ela responde pelo aspecto da forma de uma compreensão de mundo. Também as categorias resultam da informação. Elas não transcendem as formas simbólicas. Pela alteração que as categorias sofrem da modulação de uma forma simbólica para outra, é possível uma teoria modal das categorias, a partir da qual a função relativa a uma forma simbólica pode ser deduzida. Este aspecto de transformação é um aspecto harmônico, tendo em vista que modula um conjunto de categorias de uma forma simbólica para outra, condição necessária para que se compreenda um fenômeno que se encontra em atividade constante, seja internamente, pela sua direção peculiar, seja enquanto totalidade, na transformação para outra. Compreender a função máxima de uma forma simbólica, a função entre sua direção espiritual e sua forma característica, é tarefa de sua sistemática. Mas a forma característica a cada forma simbólica não é formulada por especulação. Ela é derivada do trabalho sobre outros estudos. A fenomenologia do conhecimento de Cassirer não se construiu de uma reflexão sobre atos da consciência, mas prolonga ao mesmo tempo em que modifica o caminho que configura o limite da especulação no *Faktum* e no *Fieri* da ciência.

## **b.A forma espiritual característica, a cultura e os motivos históricos**

O movimento que se imprimiu na filosofia da ciência através do modelo do infinitesimal aplicado sobre o *Faktum*, e a diversidade não teleológica que se deixa verificar quando o modelo anterior é substituído pelo de relação, vertendo o *Faktum* em um *Fieri*, continua a cumprir seu papel de limite crítico da razão com o conceito de forma. Todavia, não por atenuar os aspectos do movimento que vinham se intensificando, mas por levá-los a sua plena expressão. Tal movimento encontra sua diversidade plena no conceito de Forma, em Cassirer. Além de um processo contínuo e que é diversificado em si mesmo, ele também se diversifica em outros, sem perder o seu estado de totalidade através da noção de modalidade. Como consequência, foi preciso estabelecer os conceitos pelos quais as formas se transformavam umas nas outras para, a partir de cada forma espiritual característica, a compreensão de cada conjunto particular de leis encontrasse sua validade relativa, sua condição de objetividade.

Mais do que uma forma que se transforma, Cassirer procura abarcar a própria forma da transformação. Com a generalidade que pede a ciência, ele procurou estabelecer os critérios funcionais pelos quais a transformação acontece, suas condições de possibilidade. Cassirer descreve os aspectos da própria espontaneidade. O que ele conceitua como processo de concreção; como enformação, pregnância e função simbólicas; e por teoria modal das categorias, representam aspectos desta espontaneidade, cujas consequências são verificadas nos fenômenos tomados pelo conceito de simbólico e no sistema das formas simbólicas. Entretanto, estes conceitos não foram formulados previamente. Cassirer os elabora muito aos poucos. A pregnância simbólica, decisiva para compreender mais especificamente como se dá o fenômeno da linguagem no primeiro volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, somente será devidamente elaborada no terceiro seis anos depois, a partir de diversos estudos sobre o distúrbio da afasia. Se, por um lado, os motivos sistemáticos devem estar sempre voltados aos históricos, por outro, os históricos também instruem os sistemáticos.

Considero por isso injusta a acusação de vagueza e imprecisão que recai sobre Cassirer, e pela qual começarei a abordar o próximo capítulo. O que ocorre em Cassirer é uma dificuldade. Ao não proceder especulativamente, Cassirer segue através de pesquisas nas mais diversas áreas verificando a irreduzibilidade do elemento ideal. Ele compreende assim o limite crítico estabelecido pelo *Faktum* de Cohen, integrado de maneira consistente no processo da espontaneidade, e a diversidade das visões científicas operada pelo *Fieri* de Natorp, em que o primado da relação permite estabelecer em termos lógicos como se constituem reciprocamente no processo científico sua construção teórica de mundo e sua crítica. O passo decisivo de Cassirer é a cultura. A compreensão de mundo científica não é a única que constrói a realidade. Através das várias pesquisas consideradas por ele, se observa não uma, mas várias direções espontâneas. O mundo quase inumano da física, a noção quase independente e exata da natureza, representa tão somente uma direção. Ela já não é capaz de assentar devidamente, por exemplo, o problema da vida. E isto porque nem se deixou o âmbito das ciências da natureza. Uma pesquisa em linguística não procura leis naturais como aquelas que se operam na termodinâmica, mas leis linguísticas, que versão sobre o fenômeno da linguagem, e não da temperatura. Evidentemente Cassirer inaugurou novos e enormes problemas, o que não indica *de per se* uma falha de seu programa, mas, no máximo, a indicação de um novo caminho. Suas novas demandas não foram ainda sequer desenvolvidas de maneira mais vultosas, quanto mais poderiam ser consideradas esgotadas. O capítulo seguinte procurará partir da consideração da síntese entre história e sistema entre outras na consideração dos problemas relativos a pesquisa de Cassirer sobre a forma simbólica da arte.

## 2. O último escrito sobre arte

### a. Apenas um esboço, em meio a um ensaio

#### i. Problema inicial: imprecisão do discurso cassireriano

A diversidade do uso do conceito de símbolo e sua variedade semântica são oportunas para Cassirer operar a amplitude necessária à sua filosofia da cultura, mas não o protege “do perigo de usá-lo de forma demasiado vaga<sup>137</sup>”. Não obstante sua importância para o sistema filosófico em questão, símbolo “é, paradoxalmente, um dos conceitos que Cassirer menos desenvolve. (...) Já seus contemporâneos exigiam de Cassirer uma maior precisão<sup>138</sup>”. Carl Hamburg frisa que “não há (...) exemplos para ilustrar o que exatamente Cassirer quer dizer quando ele credita aos símbolos "trazer" em vez de simplesmente "indicar" objetos<sup>139</sup>”. Esta imprecisão é igualmente denunciada por Susanne Langer, e Clifford Geertz a retoma em nome da exigência de uma explicação mais bem desenvolvida<sup>140</sup>.

Se a crítica Langer concerne ao grau de precisão conceitual alcançado por meio de análise de Cassirer, a de [Nelson] Goodman acaba afetando a demarcação que pode ser feita entre os múltiplos universos de pensamento e os critérios de identificação usados por Cassirer nesta operação. A crítica de Quine, enfim, soma-se ao problema da diversidade de lógica, que é real para Cassirer, e da relatividade das ontologias, que é tão somente aparente e não tão radical assim para ele (...).<sup>141</sup>

O caráter vago, todavia, não se restringe apenas a teoria acerca do símbolo elaborada por Cassirer. Alguns comentadores consideram uma “vagueza que é típica da filosofia continental”<sup>142</sup>. O diagnóstico se torna mais

---

<sup>137</sup> “The concept of symbol has different meanings. Its wide diffusion in various cultural fields such as religion, mythology, art, and psychoanalysis, constitutes the best proof of its semantic variety, but also of the danger of using it in too vague a way.” FERRARI, M.; STAMATESCU, I.-O. (eds) *Symbol and Physical Knowledge*. New York: Springer-Verlag, 2002, p. 5

<sup>138</sup> PORTA, M. A. G. *Estudos neokantianos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2011, p. 81, n. 24.

<sup>139</sup> HAMBURG, C. Conception of Philosophy in SCHILPP, P. A. *The Philosophy of Ernst Cassirer*. The Library of Living Philosophers. Volume VI. Wisconsin: George Banta Publishing Company, 1949, p. 85.

<sup>140</sup> Cf. GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Trad. s/n. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 66.

<sup>141</sup> NADAU, R. *Cassirer et le programme d'une épistémologie comparée: trois critiques*. 1990. Site web du département de philosophie de l'UQÀM. Disponível em: <<https://unites.uqam.ca/philo/profs/nadeau/>>. Acessado em 21/01/2017, p. 2.

<sup>142</sup> Wim Christiaens, da Universiteit Gent, faz afirmações sobre o livro de Bayer que compreende às vezes até atenuar a imprecisão do próprio pensamento cassireriano. “I think everything has a vagueness to it

significativo quando enunciado a partir de uma perspectiva analítica, mas ela não é sua única partidária. Este diagnóstico é encontrado mesmo entre alguns comentadores de Cassirer, ainda que não parta dos mesmos problemas nem partilhe suas consequências.

De seu enraizamento no idealismo alemão, o pensamento de Cassirer recebe um de seus traços mais típicos de estilo, o qual (e apesar de toda a atualidade de seus temas em momentos parciais) lhe dá um certo caráter não-contemporâneo: trata-se de sua forte tendência sintético-totalizante (não-analítica), que não poucas vezes conduz a uma radical imprecisão.<sup>143</sup>

A radical imprecisão a que por vezes conduz o pensamento de Cassirer não indica apenas um problema, mas uma de suas maiores capacidades: sua realização sintético-totalizante. A abrangência do conceito de símbolo é decisiva para uma realização deste tipo. Em sua perspectiva metodológica, ela prossegue pela síntese entre sistema e história, cuja epistemologia resultante consiste na arquetônica das formas simbólicas. É importante lembrar que, diferentemente da impressão de Wim Christiaens acima citada, Cassirer e o movimento neokantiano em geral empreenderam uma oposição tanto à versão idealista associada à metafísica quanto ao próprio naturalismo. Por essa razão, cumpre sistematizar a totalidade do fenômeno do conhecimento através de uma síntese que não recorra à metafísica. A consistência deste sistema deve ser verificada prioritariamente, como esperado em um programa idealista orientado por certo tipo de racionalismo, e o problema a ser enfrentado nesta tarefa é o relativismo. Tendo o relativismo entre os seus opositores, a vagueza e a imprecisão às quais pode conduzir o pensamento de Cassirer deixam dúvidas sobre suas chances de sucesso. Em seu texto, permanece aberta ao debate uma definição mais pormenorizada de

---

that is typical of Continental philosophy. But even looked at from that point of view, it seems different than what one would expect from Cassirer. Of course, Cassirer did not write this book, so maybe this can be attributed to the writer of the present book. But this feeling of vagueness stays when I look at the content of the metaphysics. It is minimally systematic, very associative and intuitive. I am not saying that it is a bad metaphysics or anything like that, I'm saying it is a poet's metaphysics." CHRISTIAENS, W. *Review* Thora Hin Bayer, Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A Philosophical Commentary. New Haven & London: Yale University Press, 2001, 210 pp. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/BAYCMO>>. Acesso em 12/03/2016.

<sup>143</sup> PORTA, M. A. G. *A filosofia a partir de seus problemas*. 3ª Ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2007, pp. 129, 130.

forma simbólica, seu número, os princípios dos quais deriva e os critérios de relação entre as diversas formas simbólicas<sup>144</sup>.

## ii. Primeira tentativa de precisão

No trabalho *Ernst Cassirer. A "Repetition" of Modernity*, Steve Lofts parece considerar justamente o contrário da expectativa indicada no item anterior. Ao invés de pressupor a imprecisão das conceituações do programa, Lofts parte da suposição contrária, e procura estas conceituações precisadas no próprio discurso cassireriano. A dificuldade de encontrar o estado de precisão esperado em um sistema conceitual enraizado na tradição racionalista alemã não se deve a uma falha de Cassirer, mas a uma dificuldade inevitável de seu método.

Em cada uma das seções do último capítulo, podemos ver como o conceito de Cassirer do simbólico está no coração de sua empresa filosófica. Cassirer tentou, deliberadamente, "evitar qualquer divisão entre considerações sistemáticas e históricas e, de fato, esforçou-se por uma estreita fusão entre os dois" (*PFS*, III, p. xvi / vii). Infelizmente, um dos resultados dessa estratégia é que o leitor adquire uma compreensão da concepção de Cassirer do simbólico mais através de seu uso do que através de qualquer definição explícita fornecida pelo próprio Cassirer.<sup>145</sup>

126

---

Entre estes usos, além da reflexão sobre a cultura e a sistematização da história da filosofia moderna e contemporânea, conta-se aquele voltado para a filosofia da ciência. Em todos eles, a filosofia das formas simbólicas tem a virtude de não defender em primeira linha um sistema acabado. Este sistema é construído pouco a pouco a partir de outros trabalhos, algumas vezes mais demoradamente analisados, mas, na maioria dos casos, arrematados pela tese principal, naquilo que se encaminha para a expectativa idealista de Cassirer, ou dela se distingue por contraste. Por este caminho, corrige os programas, antecipa-lhes os passos (dos quais nunca se pode asseverar se mais antecipados do que desencaminhados), e procura demonstrar a invalidade das premissas relativas aos programas realista,

---

<sup>144</sup> PORTA, M. A. G. *Estudos neokantianos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2011, pp. 81 n.24, 296 – 299.

<sup>145</sup> LOFTS, S. G. *Ernst Cassirer. A "Repetition" of Modernity*. SUNY series in contemporary continental philosophy. Albany: State University of New York Press, 2000, p. 35.

quando ocorrem. O número de programas que abarca com este recurso, medindo seus avanços, constatando seus limites, e reordenando os resultados desta demarcação segundo seus próprios objetivos, é enorme. A capacidade do próprio programa da filosofia das formas simbólicas é medida pelo número dos outros programas que abarca. Na concepção de alguns comentadores, este procedimento oferece pouco proveito a fim de mais bem sistematizar a filosofia das formas simbólicas. Não somente o sistema teórico, mas os conceitos principais foram considerados insuficientemente explicados. Entre eles, aquele que terminou por se tornar o seu conceito principal: o conceito de forma simbólica dependente da elaboração de sua noção de símbolo.

### 1. A centralidade do conceito de símbolo

Não apenas Lofts, mas outros comentadores também concordam ser possível interpretar que, “em última instância, todas as dificuldades situam-se em torno à decisiva pergunta, a qual comumente se passa por alto ou se crê responder simplesmente apelando à citação de passagem do próprio Cassirer: o que é propriamente uma forma simbólica?<sup>146</sup>” O conceito de simbólico e o conceito de forma simbólica não são exatamente coincidentes em Cassirer, mas um depende do outro evidentemente. O histórico desta elaboração é importante porque o conceito assume gradativamente relevância nos trabalhos do autor. Quando da sua primeira formulação explícita na série de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, muito de seus aspectos e consequências deve ser inquirido dos trabalhos anteriores. Todavia, o que segue não se restringe a um mero prolongamento destes. Tanto os elementos que se prolongam quanto as transformações, por gradação próxima ou ruptura, Cassirer não explicita de maneira conclusiva. Isto permite uma abertura de direções sob as quais se abrigam as diversas possibilidades de interpretação e seus respectivos grupos de comentadores. Pode-se até levantar a hipótese desta abertura ser pretendida pelo próprio Cassirer.

---

<sup>146</sup> PORTA, idem, p. 296.

## 2. O *Faktum* da ciência como limite histórico da conceituação

Não há dúvida que a mera citação de passagens não é suficiente para uma definição explícita e satisfatória. Mas, por mais que frustrate certas ambições analíticas, eu compreendo que isto se dá porque ao acabamento de um conceito não basta os dispositivos sistêmicos. A estabilidade de um conceito conta com a síntese de seus momentos históricos, e isto pode parecer insatisfatório tanto para expectativas puramente racionalistas quanto para aquelas habituadas à estabilidade do suposto de um dado sensível como primado. Ainda que ambas as expectativas sejam inconciliáveis, costumam ser igualmente hostis à possibilidade da contribuição positiva da história à elaboração dos conceitos científicos. Não somente em Cassirer, como também no programa neokantiano do qual desponta, os momentos históricos mencionados se referem à produção contemporânea da ciência considerada. Aqui, a objetividade de um conceito não é ameaçada por assumir criticamente os momentos históricos de sua constituição. Esta é uma das principais diferenças entre o neokantismo e o kantismo estrito. O primeiro é a reformulação do programa do segundo “em face da situação da ciência que sofreu mudanças<sup>147</sup>”. Colocando-se diante do *Faktum* da ciência, o neokantismo trata,

por um lado (contra o idealismo [absoluto]), de restituir à filosofia sua relação positiva com respeito à ciência; por outro, de mostrar (contra o materialismo) que a ciência não só não contradiz o idealismo em seus resultados, mas que, inclusive, o pressupõe nos princípios nos quais se sustenta. O neokantismo, ao mesmo tempo em que se opõe ao idealismo alemão, compartilha de sua cosmovisão básica e de sua ideia de objetividade como espontaneidade (...).<sup>148</sup>

O *Faktum* da ciência não se restringe à aplicação da filosofia das formas simbólicas particularmente aos problemas do conhecimento científico, ou aos produtos culturais em geral. Ele deve ser paradigma da própria reflexão sobre a filosofia das formas simbólicas. Se for verdade que “a filosofia deve (...) se limitar a refletir sobre o *Faktum* da ciência, sem pretender assumir um

---

<sup>147</sup> Conforme já referido no primeiro capítulo, a queda do mecanicismo.

<sup>148</sup> PORTA, idem, p. 47.



princípio normativo superior a esta<sup>149</sup>”, caso ela não faça isto consigo mesma, conseqüentemente este princípio normativo superior será restituído e, com ele, o idealismo especulativo, de inclinações absolutas, que se pretende evitar.

### 3. Filosofia, ciência e arte

Aqui se poderia objetar que a filosofia não é uma ciência e, portanto, este recurso específico não caberia a ela. A filosofia se tratar de uma ciência, de modo mais específico, ou de uma forma simbólica, de modo mais amplo, representa um dos debates tradicionais dentro do programa de Cassirer. A primeira dificuldade em se tratar a filosofia como uma forma simbólica é a ausência de indicações no texto cassireriano a este respeito. Dele não extraímos em que medida ela não é redutível à forma simbólica da história e, ainda mais grave, em que medida não é redutível à forma simbólica da ciência. Dado não se considerar um ponto de vista que transcenda uma forma simbólica, no caso de a filosofia não *ser* uma delas, necessariamente deve existir *em* uma delas. Cassirer considerava “que a filosofia não deve permanecer isolada, mas deve brotar espontaneamente do estudo de outras ciências<sup>150</sup>”.

Com esta afirmação, citada de memória por Toni Cassirer, nosso autor parece se distanciar da concepção da filosofia como uma área autônoma do conhecimento<sup>151</sup>. Ele revela não somente suas raízes neokantianas, mas as

---

<sup>149</sup> Ibidem, idem, p. 74.

<sup>150</sup> CASSIRER, T. *Leben mit Ernst Cassirer* apud SKIDELSKY, E. *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*. New Jersey: Princeton University Press, 2008, p. 251, n. 9.

<sup>151</sup> Em que sentido isso pode ser compreendido? Entendo que em um sentido contrário ao que Martin Heidegger passou a defender, a partir de certo ponto. “Apenas em 1929/30 em *Os conceitos fundamentais da Metafísica* que Heidegger deixa de usar a noção de cientificidade para atribuir legitimidade ao conhecimento filosófico, diferenciando a filosofia da ciência, não apenas quanto seu objeto, mas completamente, isto é, em seu aspecto formal, suas diretrizes de legitimação e sua necessidade de auto-afirmação”. MELO, R. F. Conexões entre filosofia e ciências no séc. XIX: um estudo sobre o desenvolvimento das ciências naturais e suas reverberações na filosofia alemã deste período in *Revista Em Construção: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciências*. Ano 1 n. 1 pags. 25 – 50 (2017). Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/emconstrucao/article/view/28123>>. Acessado em 03/03/2017, p. 36. Este representa um caso em que Cassirer e Heidegger estão em oposição. Eu o friso porque durante esta pesquisa em casos diferentes, Cassirer e Heidegger estão mais bem alinhados, e o recurso de esclarecer um pelo outro será bem vindo, como se verifica mesmo no trabalho de Steve Lofts. Embora seus programas sejam distintos na maior parte das vezes, em alguns casos conceituais específicos, mesmo por oposição, a comparação é proveitosa. Uma das razões para isto é o fato de ambos serem

raízes que o próprio neokantismo finca na ‘virada analítica’, às origens da filosofia contemporânea, quando da recondução da filosofia à reflexão dos problemas da ciência, representando estes um elemento que a filosofia “não pode ‘constituir’, (...) mas tão somente ‘analisar’<sup>152</sup>”. O elemento em questão é o ‘fato da ciência’, o seu *Faktum*. Conforme o neokantismo admite a ciência em sua construção histórica, este *Faktum* é recepcionado nesta condição. Paul Natorp dará particular acento a este aspecto tratando o *Faktum* como um *Fieri*, como um fazer-se.

O verdadeiro dado a ser refletido pela filosofia transcendental não é um saber fixo e definitivo, mas o devir essencialmente histórico da ciência. A história da ciência mostra uma tendência a eliminar a ‘intuição’ ou, dito de forma mais simples (e menos exata), a distanciar-se cada vez mais da visão cotidiana de mundo.<sup>153</sup>

Esta representa a tese geral do neokantismo sobre a história da ciência. Sua história revela um afastamento gradativo de uma visão intuitiva de mundo, orientada por uma autonomia do natural, para uma progressiva conscientização do caráter constitutivo do fenômeno do conhecimento, não intuitivo. Este caráter constitutivo será reformulado em Cassirer como o simbólico, e por este recurso, o paradigma das ciências da cultura se apresentará como mais fundamental e mais amplo que a dicotomia entre ciências da natureza e do espírito, orientadora da reflexão da filosofia alemã até então. Sem dúvida, é problemático tratar a filosofia como um campo autônomo. Talvez, para refletir acerca dos campos autônomos da ciência, a

---

influenciados pelo Pensamento de Paul Natorp, ainda que em intensidades e seguindo direções significativamente diferentes.

<sup>152</sup> PORTA, idem, p. 29. Todavia, é importante ressaltar que, para Cassirer, a “ciência não é cópia de uma realidade em si, nem o ordenamento de uma intuição *a priori*. Os conceitos básicos da construção física do universo”, por exemplo, “não admitem nem o vínculo direto com o real, nem um vínculo imediato com a intuição”, cf. p. 54. “O *Faktum* é sempre, em última instância, um *Faktum* interpretado, onde os acentos colocados são muitas vezes dependentes da epistemologia que é sustentada”, p. 74, n. 9.

Compreendo a partir disto que, na concepção neokantiana de Cassirer, a posição da filosofia analítica com relação à ciência também se trata de uma interpretação. Neste caso, o primado do dado sensível representa uma desvantagem, pois supõe para além da interpretação os fenômenos que são por ela também construídos. Mas justamente o neokantismo não redundava em um tipo de hermenêutica, e isto porque supõe o *Faktum* da ciência entre os seus elementos constitutivos. Aqui, a capacidade formadora do conhecimento é também constituída pelo contexto histórico que constrói. Este modo dialético de considerar o fenômeno proíbe que a objetividade do conhecimento seja deduzida de uma noção de razão considerada independentemente. Opera-se assim a síntese entre sistema e história na consideração epistemológica do fenômeno do conhecimento.

<sup>153</sup> Ibidem, idem, p. 51.

filosofia não pode se instituir como um deles. O mesmo se pode dizer com relação aos produtos culturais. Tanto o neokantismo quanto Cassirer compreende que o papel da filosofia em sua história foi refletir e acompanhar a história do conhecimento e da diversidade de suas regiões. Também a multiplicação de campos da ciência é fruto do afastamento de uma visão natural e intuitiva da realidade, para assumi-la em seu construto cultural e histórico. Em Cassirer, este construto continua pautado pela espontaneidade.

Mas um exame mais detido mostrará que a multiplicidade irreduzível dos métodos e dos objetos do saber de forma alguma anula a exigência fundamental da unidade; ao contrário, apresenta-a sob uma forma nova. Certamente a unidade do saber já não pode ser garantida e assegurada ao se relacioná-la em todas as suas formas a um objeto comum "simples", que se comporta diante destas formas como a imagem primordial transcendental em face dos seus reflexos empíricos. Em vez disso, surge uma nova exigência, segundo a qual as diversas orientações metodológicas do saber, em que pesem as suas reconhecidas especificidades e a sua independência, devem ser reunidas em um sistema, cujas partes, precisamente na sua diversidade necessária, se condicionem e interpelem umas às outras. Este postulado de uma unidade puramente funcional substitui, portanto, o postulado da unidade do substrato e da origem que dominava essencialmente o conceito do ser da Antiguidade. Resulta daqui uma nova tarefa para a crítica filosófica do conhecimento, que consiste em seguir e apreender em seu conjunto o caminho que cada ciência percorre isolada e individualmente. É necessário que ela indague se os símbolos intelectuais através dos quais as diversas disciplinas examinam e descrevem a realidade devem ser pensados como simples agregações, ou se podem ser compreendidos como manifestações diversas de uma mesma função espiritual básica. E se esta última premissa for verdadeira, cumpre estabelecer as condições gerais desta função e esclarecer o princípio que a rege.<sup>154</sup>

Em última análise, cumpre estabelecer as condições gerais da função espiritual básica relativa à forma simbólica da arte. Todavia, os princípios que regem este fenômeno não são estudados pela arte em si mesma. O fazer artístico e os princípios que regem, no caso da arte, tanto este fazer quanto a sua fruição, e a relação entre eles, não pode ser estudado pelo próprio fazer artístico. Ele deve ser estudado pela ciência. Cabe à filosofia das formas simbólicas determinar o que é a arte como produto cultural, ou seja, como forma simbólica, e à sua fenomenologia do conhecimento derivada, que assume as funções da filosofia da ciência, determinar por quais condições há um campo autônomo da ciência relativo ao estudo da arte, ou não. Se este

---

<sup>154</sup> CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas*. Vol I. A Linguagem. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 17, 18.

campo é autônomo, ele não deve se confundir com outras áreas do conhecimento. Implicará compreender, então, se a forma simbólica da arte não é redutível à linguagem, de que modo a estética não é redutível à linguística. Do mesmo modo, se a arte não é redutível à história, de que modo a estética não se dilui na historiografia? Caso se pense uma questão interna a forma simbólica da ciência, no caso da separação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, de que modo a música, considerada enquanto obra de arte, não poderia ser compreendida pela acústica. Estes problemas tocam exatamente o problema da arquitetônica mencionada no primeiro capítulo. Eles serão ao menos enfrentados no capítulo seguinte.

Em meu entender, Cassirer negava a autonomia da filosofia em relação à ciência. Se a filosofia somente deve surgir do estudo de outras ciências, ela pertence à esfera da ciência. O seu modo de funcionamento corresponde ao da forma simbólica da ciência, ainda que não seja a filosofia contada entre os seus campos. Grosso modo, Steve Lofts define desta forma o seu funcionamento.

132

---

Talvez seja importante ressaltar aqui que, quando Cassirer fala de ciência, ele não está falando especificamente sobre as ciências da natureza. Em inglês, o termo ciência é freqüentemente empregado em um sentido restritivo e limitado, como se referindo às ciências naturais exatas. Em alemão, no entanto, o termo *Wissenschaft* tem um significado muito mais geral, referindo-se a qualquer corpo teórico e sistemático de conhecimento. Em uma palavra, a ciência é um processo de "interpretação". O conhecimento científico representa um método de traduzir nossas "observações" do mundo em um "sistema" de "símbolos bem ordenados", de modo a torná-los "interpretáveis em termos de conceitos científicos" (*Essay*, p.217). Na medida em que o "signo" determina, como vimos repetidamente, todos os nossos pensamentos, percepções e intuições do mundo e de nós mesmos, "a verdadeira universalidade do pensamento parte da universalidade do signo" (PSF, III, p 401/270). Da mesma forma, a sistemática e a coerência lógica que caracteriza o pensamento científico emergem da coerência e sistematicidade do sistema de signos que o determina. Embora cada modo de entender o mundo ou o cosmos seja para Cassirer essencialmente uma consciência legitimamente ordenada, a consciência científica se distingue de outros modos de conhecimento na medida em que é uma compreensão "explícita" e "sistemática" da "lei" que a ordena legitimamente – seja esta lei aquela que representa o princípio estruturante da natureza ou do espírito.<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> LOFTS, idem, p. 161, 162.

#### 4. Estruturalismo e pós-modernidade

Ainda que não seja considerada uma ciência autônoma, a filosofia funcionará a luz de sua perspectiva. Esta abordagem é adequada para os fins desta pesquisa. A concepção explícita que Cassirer faz de filosofia não está em desacordo com ela. Todavia, algumas de suas propostas sistemáticas serão experimentadas em configurações que ele próprio não poderia antecipar. Não creio que se trate de uma novidade relativa ao pensamento cassireriano, mas do comportamento da própria construção histórica do conceito conforme diagnosticada pelo neokantismo. É o caso do recurso da aproximação do pensamento de Cassirer com o estruturalismo. Embora Cassirer não o tenha antecipado como movimento, este foi por ele fomentado. Atualmente, esta relação está sendo empresada por Christian Möckel<sup>156</sup>, mas Lofts já havia apostado nela no início do século. Com ela, procura por todo o seu trabalho demonstrar ser falsa a acusação de vagueza a cerca do pensamento cassireriano. Não se trata de uma abordagem estranha ao seu pensamento. Ao ser considerado dela precursor, esta abordagem pode representar o pensamento de Cassirer em seu desenvolvimento histórico. Segundo John Krois, ao invés de iluminar seu programa segundo alguma interpretação já consagrada, Lofts pressupõe o pensamento de Cassirer já prover a sistematização plena e precisa que alguns trabalhos assumem a tarefa de suprir.

Sem recorrer a uma interpretação textual não histórica, ou subsumir a filosofia de Cassirer sob a rubrica de uma escola filosófica (por exemplo, o neokantismo), Lofts leu e releu Cassirer (e isso significa muita leitura), pensando enquanto lê e tratando Cassirer como um pensador em seu próprio direito. Ele guia o leitor em seu trabalho através do labirinto da obra de Cassirer. Descobrimos no curso dessa odisséia um Cassirer muito diferente do que estamos acostumados. Também descobrimos um Cassirer que estava agudamente ciente das mudanças históricas e culturais que chamamos de pós-modernidade, cuja empresa filosófica foi a de afirmar e transformar o projeto da modernidade de modo a superar suas deficiências tradicionais.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> Cf. MÖCKEL, C. 'Philosophie der Symbolischen Strukturen'? Zu einigen Parallelen bei Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss in *Logos and Episteme* 4 (2):245-267 (2013). Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/MCKPDS>>. Acessado em 18/10/2015.

<sup>157</sup> KROIS, J. *A Reading of the Philosophy of Ernst Cassirer*. Foreword in LOFTS, S. G. *Ernst Cassirer. A*

Atualizar os problemas de Cassirer com os da pós-modernidade é uma possibilidade também admitida por esta pesquisa. Autores como Arthur Danto e Gianni Vattimo procuram denunciar a insuficiência da estética moderna com relação aos problemas da contemporaneidade. Eles consideram que o problema de “essência da arte”, ligado às noções de “originalidade, criatividade, gênio”, é inconciliável com as questões que colocam “a reprodutibilidade técnica e a massificação”,<sup>158</sup> indissociáveis hoje das manifestações artísticas. Estas noções são tomadas indistintamente por kantianas. Ainda que Kant tenha se ocupado destas questões, pelo menos três pontos devem ser levantados. Primeiramente, a tradição considerada estritamente kantiana, e que continua em desenvolvimento atualmente, está longe de presumir uma unidade. Suas vertentes podem ser tão variadas quanto, em alguns casos, suficientemente distintas umas das outras para encerrarem um mesmo programa. Em segundo lugar, o kantismo não pode ser considerado sem mais como o paradigma do idealismo. Sob este último, tantos programas são compreendidos que alguns representam uma ruptura com o kantismo, quando não uma diametral oposição em seus motivos centrais. Por fim, o neokantismo, do mesmo modo que não compreende o kantismo estrito, mas dele se distingue significativamente, também, como ele, não representa uma vertente coesa. Alguns casos sequer podem ser compreendidos nas fronteiras do idealismo, como é o caso do realismo de Aloys Riehl e Friedrich Paulsen.

Pelo recurso do estruturalismo, Lofts irá coordenar de modo eficiente os elementos próprios ao pensamento de Cassirer a fim de defender a sua precisão. Ao supor o estruturalismo já presente na filosofia das formas simbólicas, Lofts recoloca a questão do símbolo a partir dos critérios de posição, diferenciação e serialidade, além de propor uma gramática e uma topografia para a função simbólica. Neste sentido, eu não estou de acordo com

---

*“Repetition” of Modernity*. SUNY series in contemporary continental philosophy. Albany: State University of New York Press, 2000, p. ix.

<sup>158</sup> SOARES, C. D. R. Arthur Danto e Gianni Vattimo: Fim da Arte, Mass Media e Estetização. *Kínesis*, Vol. V, nº 09, Julho 2013, p. 36-46. Disponível em: <<http://www.bjis.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/4497>>. Acessado em 03/01/2017, p. 41

todos os pontos de Lofts, mas isto porque discordo da versão de estruturalismo da qual ele lança mão. Estas discordâncias são pormenorizadamente e proveitosamente discutidas porque, apesar dela, sou plenamente conivente com a estratégia geral adotada por Lofts. Ao não desconsiderar o *Faktum* da ciência e ter em vista a função simbólica respectiva a cada forma garantem, ao meu ver, a demonstração da precisão por ele pretendida, além de fornecer os recursos necessários para a fundamentação da estética.

### iii. Segunda tentativa de precisão

Por isso, algumas vezes resta vago e impreciso ao pesquisador do idealismo a qual das versões de idealismo a crítica contemporânea se dirige. Impossível subsumir todos os programas idealistas sob os mesmos objetivos. Em uma generalidade desta monta, a crítica parece não se dirigir a nada de concreto. Isto não quer dizer que os programas idealistas não tenham problemas internos a serem enfrentados e desenvolvidos, mas isto é insuficiente para decretar a falência maciça do programa da modernidade, e isto para dizer o mínimo. É importante ressaltar que o desenvolvimento dos programas modernos, com a transformação de seus conceitos basilares, a saber, o de juízo em geral, e o de juízo reflexivo, em particular, não implica na sua dissolução, senão na confirmação de sua atualidade<sup>159</sup>. Lofts engrossa as fileiras desta luta, justamente por considerar Cassirer na perspectiva indicada por Krois. Ele procurará reconstruir a rede conceitual do programa da filosofia das formas simbólicas tão clara e precisamente conforme pode ser verificada nos próprios escritos de Cassirer. Mas mesmo este comentador, que defende a precisão cassireriana contra a comum assunção de sua imprecisão, surpreendentemente muda de posição ao se tratar da arte considerada como forma simbólica.

A forma simbólica da arte ocupa um lugar crucial tanto no pensamento de Cassirer quanto no sistema das formas simbólicas. No entanto, por uma razão ou outra, Cassirer nunca escreveu o volume sobre a arte que ele havia planejado para a *Filosofia das*

---

<sup>159</sup> Cf. FIGUEIREDO, V. A. Kant e a arte contemporânea. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*. v. 11, n.19, jan./jun. 2008, p. 25-43. Disponível em: <<http://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/720>>. Acessado em 09/12/2016.

*Formas Simbólicas*. Ao escrever *An Essay on Man*, Cassirer aproveitou a oportunidade para desenvolver sua teoria estética. Em uma carta endereçada a Paul Arthur Schilpp, Cassirer escreve: "No que diz respeito ao seu conteúdo [*An Essay on Man*], ele será novo, e oferecerá pela primeira vez uma apresentação completa de minha teoria estética". No entanto, de uma maneira que é difícil de explicar, este capítulo aparece como se fosse apenas um primeiro esboço, e, como tal, incompleto. A natureza precisa da arte como forma simbólica e sua função dentro da cultura nunca foram deixadas completamente claras por Cassirer. Como no caso da religião, devemos trabalhar a partir dos fragmentos do que Cassirer diz sobre a arte e reconstruir sua teoria estética. Nossas observações aqui permanecem preliminares; elas procuram apenas preparar o caminho para uma investigação mais aprofundada, determinando a estrutura e a função da arte como uma forma simbólica dentro da filosofia de Cassirer.<sup>160</sup>

### 1. O recurso de *Zur Logik der Kulturwissenschaften*

Embora não compartilhe da estratégia assumida por Lofts em todas as suas partes, ele vai ao estado da questão se indagando sobre a estrutura da arte enquanto produto cultural e sua respectiva função simbólica. Ele faz uso também do capítulo dedicado à arte em *An Essay on Man*, mas não de modo central. Talvez em razão de seu estado de esboço, assim por ele considerado, um trabalho dois anos anterior, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (A Lógica das Ciências da Cultura), concentre sua atenção prioritariamente. Mario Porta sempre afirmou, a respeito da arte em Cassirer, tão poucos serem os escritos sobre o tema, que a estratégia mais proveitosa é ter bem fundamentado o programa cassireriano para executar, a partir dele, uma leitura minuciosa sobre os trechos dedicados à estética. Lofts procede justamente desta maneira. Ele leva em conta todos os escritos de Cassirer sobre arte, mas encontra seus motivos sistemáticos em *A Lógica das Ciências da Cultura*. O capítulo sobre arte de *An Essay on Man* é considerado à luz do trabalho anterior. Não há dúvida de que *A Lógica das Ciências da Cultura* possibilita a sistematização de vários diagnósticos plausíveis apresentados pela filosofia das formas

---

<sup>160</sup> Lofts segue aqui basicamente o raciocínio de Donald Verene sobre o tema. Ele fornece em nota, na p. 237, o trecho completo da carta de Cassirer a Schilpp, disponibilizada por Verene: "No que diz respeito ao seu conteúdo [*An Essay on Man*], ele será novo, e oferecerá pela primeira vez uma apresentação completa (*thorough / eingehend*) de minha teoria estética. Já no primeiro esboço (*sketch / Entwurf*) de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, considerou-se um volume particular sobre a arte, mas o desfavor dos tempos adiou sua elaboração uma e outra vez." Conforme Lofts declara, Cassirer tinha a arte em alta conta no programa da filosofia das formas simbólicas. Desde o princípio, um volume exclusivamente dedicado a ela era levado em conta, apesar de não se ter cumprido. LOFTS, idem, p. 183.



simbólicas. Cassirer não pode prescindir em seu método das considerações históricas, conforme mencionado por Lofts em trecho retirado do prefácio do terceiro volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas*.

Assim como em meus trabalhos anteriores, também aqui tentei evitar que as considerações sistemáticas se separassem das históricas. Ao contrário, esforcei-me por estabelecer uma estreita fusão entre ambas. Somente por meio dessa constante relação de reciprocidade, ambas as considerações são capazes de se esclarecer e se impulsionar uma a outra.<sup>161</sup>

## 2. Sistema e História

Trata-se certamente de uma constante no trabalho de Cassirer a síntese entre sistema e história, mas não se resume a um estilo de autor. A síntese necessária entre sistema e história representa tão somente uma das sínteses do programa cassireriano. Sua implicação é metodológica. De fato, Cassirer amplia esta noção com relação ao uso tradicional do kantismo, inicialmente “para incluir domínios outros além da física, a serem contabilizados por tipos de síntese para além dos listados na primeira *Crítica*”<sup>162</sup>. Mas o seu uso pode ser ambíguo, caso não se distinga, a cada vez, o sentido em que é requerido pelo sistema da filosofia das formas simbólicas e, mais precisamente, pela fenomenologia do conhecimento que oferece. Por exemplo, nos casos em que “os termos “mediação” e “síntese” são usados indistintamente” (levando em conta toda a importância do conceito de mediação em Cassirer), “ele reconhece a incompatibilidade com sua noção de dialética”, desenvolvida a partir de Hegel.<sup>163</sup> Estas necessárias distinções correspondem à unidade epistemológica do conhecimento para Cassirer. Ao considerá-las, também se considera que o fenômeno do conhecimento se opera por algum tipo de síntese, em termos metodológicos. A distinção específica entre eles será aprofundada mais a frente, em relação aos tipos de estrutura apresentados por Lofts. Esta distinção também cumpre um papel sistemático decisivo nos

---

<sup>161</sup> CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas*. Vol III. Fenomenologia do Conhecimento. Trad. E. A, Souza. Rev. tec. F. B. Wiebeneicheler. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 6.

<sup>162</sup> HAMBURG, C. H. *Symbol and Reality. Studies in the philosophy of Ernst Cassirer*. Netherlands: Martinus Nijhoff. The Hague, 1956, p. 45.

<sup>163</sup> BAYER, T. I. *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A Philosophical Commentary*. New Haven & London: Yale University, 2001, pp. 54, 55.

problemas relativos à diferença entre ciências da natureza e ciência do espírito. Cassirer subordina ambas à sua designação de ciências da cultura, ao passo que procura explicitar a continuidade necessária entre elas. Este feito também auxilia compreender a centralidade que assume para Lofts *A Lógica das Ciências da Cultura*.

### 3. Sistema, síntese e sentido

Embora fiel ao espírito da síntese kantiana e, como Paul Natorp, considerando o momento analítico da lógica seu corolário<sup>164</sup>, a diversidade das possibilidades de síntese deslocam o acento da espontaneidade no programa cassireriano. Na perspectiva das origens da filosofia contemporânea, a síntese mencionada cumpre um papel decisivo na superação do dualismo e na reorientação da filosofia à ciência, as quais o idealismo absoluto havia apartado. Não representa, todavia, mais do que um ponto mediano entre a sistemática moderna kantiana e a análise contemporânea, cuja guinada ao *Faktum* da ciência, neokantismo e filosofia analítica compartilham em suas origens<sup>165</sup>. Não deixa de ser curioso que o empirismo-lógico, influenciado pela última, foi criticado “por uma ‘nova filosofia da ciência’, que tinha como principal representante Thomas Kuhn, e como pressuposto a ideia de que o conhecimento científico só pode ser entendido se levarmos em conta a sua História<sup>166</sup>”. Por outro lado, a diferença ainda persiste “na impossibilidade de se exigir uma unidade transcendental da interpretação de mundo” por parte da vertente analítica, a qual deve se contentar, em razão disto, com um “convencionalismo crítico”<sup>167</sup>. No processo histórico do idealismo, o neokantismo deslocou o acento do sistema para a síntese. Em uma instância superior a ela, a síntese neokantiana pode operar a unidade dinâmica entre

---

<sup>164</sup> Cf. SKIDELSKY, E. *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*. New Jersey: Princeton University Press, 2008, p. 54.

<sup>165</sup> “Ao desenvolver um ‘estilo’ de pensamento caracterizado pela concepção ‘sintética’ de filosofar (não idêntica, ainda que herdeira da ‘sistemática’), Cassirer é o último representante da tradição da ‘filosofia alemã’. Talvez fosse mais adequado, em vez de contrapor sem mais ‘Sistema’ e ‘Análise’, introduzir um termo intermediário, a ‘Síntese’.” Cf. PORTA, idem, p. 29, n. 24.

<sup>166</sup> DIAS, E. A. *Filosofia da Ciência* in SOUZA, M. F. M.; MORAES, A. S. (orgs.) *Origem e Evolução do Conhecimento – OEC*. Vol. 1. São Paulo: Acquerello, 2012, p. 115.

<sup>167</sup> APEL, K-O. *Transformação da Filosofia II. O a priori da Comunidade da Comunicação*. Trad. P. A. Soethe. São Paulo: Edicoes Loyola, 2000, p. 183.

sistema e história, constituindo uma crítica do conhecimento a partir do *Faktum* da ciência. Cassirer, por sua vez, acentuará as questões epistemológicas deste programa. Sua noção de símbolo ampliará o problema da diversidade das ciências para o da diversidade dos produtos culturais, cujo primeiro passa a ser dependente deste. A partir desta nova noção de processo simbólico, a noção de espontaneidade também se modifica. Para manter a unidade do fenômeno do conhecimento e liberar a diversidade de configurações da realidade, deve-se considerar que “esta espontaneidade não consiste em ‘síntese’, mas em atribuição de sentido, e justamente por isso ela pode exercer-se de modos diferentes<sup>168</sup>”. Se, por sua vez, a noção neokantiana de síntese explicitou a reciprocidade necessária entre sistema e história, é pela unidade da atribuição de sentido no processo de abertura de mundo que as diversas formas de síntese serão explicitadas nas diversas possibilidades de mundos abertos, ou seja, nas diversas formas simbólicas. Como já ao menos anunciado, a recusa de um ponto de vista que transcenda a forma simbólica obriga sua diversidade. Esta é a condição para a oferta fenomenológica de seu sentido. Estes pontos devem ser mais bem elucidados no devido tempo, mas, por agora, servem para ilustrar as implicações da síntese necessária entre história e sistema.

#### 4. Superação dos dualismos

Não se trata de um historicismo desordenado sobreposto a uma aspiração sistemática que se pretenda não histórica. Na versão tradicional do idealismo, ele assumiu frequentemente o papel de sistematizar o conteúdo da experiência. O programa kantiano também correspondeu a este esquema. Mas o contexto histórico em que os problemas da ciência são colocados se alterou. Sem a necessidade de “assegurar a validade do princípio causal diante dos ataques céticos de figuras como Hume<sup>169</sup>”, o recurso do esquema dualista de Kant passa a ser um obstáculo. A espontaneidade não depende deste esquema em particular para explicitar as condições de objetividade do conhecimento, dado que sua possibilidade não está mais em causa. O idealismo neokantiano não tem como adversário “um partido que nega a

---

<sup>168</sup> PORTA, idem, p. 50.

<sup>169</sup> Ibidem, idem, p. 77.

possibilidade da ciência, mas sim um partido com o qual eles compartilham a confiança nela. O que está em discussão não é se a ciência é possível ou não, mas se ela refuta o idealismo<sup>170</sup>". Não há mais também a necessidade da dicotomia entre formas da intuição e categorias do entendimento, próprio do esquematismo kantiano. Esta dicotomia foi interpretada posteriormente como um traço de psicologismo presente em Kant. Para Friedrich Trendelenburg, por exemplo, "o idealismo kantiano seria um idealismo da representação, psicologista, subjetivista, naturalista e, em última instância, exposto ao perigo do ceticismo<sup>171</sup>". Nem o conhecimento deve supor a independência da sensibilidade, nem esta deve ser suposta como uma produção exclusiva dele. Problemas como este resultam de requerer ao dualismo os recursos para explicitar as condições de possibilidade da constituição do fenômeno. Dado que este requerimento não brota de necessidades sistemáticas, mas históricas, novos recursos são condicionais aos contextos em que a ciência se apresenta, com seus respectivos problemas. Supera-se assim, "em última instância, o dualismo sujeito-objeto, considerado o núcleo gerador de resíduos psicologistas que culminam de modo característico na dedução transcendental<sup>172</sup>". Tempo e espaço "já não são considerados como forma da intuição, senão como categorias, fato que não foi provocado meramente por um aumento sistemático de racionalismo, mas sim por desenvolvimentos dentro da física e da matemática<sup>173</sup>". A teoria modal das categorias de Cassirer, tão fundamental para a compreensão sistemática da modulação de uma forma simbólica para outra, desenvolve-se a partir desta mudança.

A superação do dualismo empreendida pelo neokantismo é a etapa decisiva para a demonstração da unidade do conhecimento no programa da filosofia das formas simbólicas. Sem a necessidade de um princípio normativo que ultrapasse o *Faktum* da ciência, a filosofia não se polariza em seus motivos sistemáticos. Pela mesma razão que não se distingue dicotomicamente dos dados observados pelas ciências da natureza, também seus motivos sistemáticos não se estabelecem por contraste aos históricos.

---

<sup>170</sup> Ibidem, idem, p. 205.

<sup>171</sup> Ibidem, idem, p. 34.

<sup>172</sup> Ibidem, idem, p. 200.

<sup>173</sup> Ibidem, idem, p. 75, 76, n. 13.

A relação entre história e filosofia é recíproca. Se a história é permeada pela filosofia, a filosofia é, da mesma maneira, permeada pela história. (...) Filosofia, como a ciência, não é uma forma transcendente, atemporal; ela pode ser apreendida somente em seu desenvolvimento histórico.<sup>174</sup>

## 5. O método transcendental

Cassirer, embora mantivesse, no terceiro volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, uma “discussão histórica apenas onde (...) parecia necessário para a elucidação de problemas sistemáticos específicos”<sup>175</sup>, compreende que “a perspectiva histórica nunca é superada; mas (...) o horizonte histórico não pode tornar-se visível em seu pleno alcance e liberdade se não unir o problema histórico com um sistemático”<sup>176</sup>. Por meio desta síntese, Cassirer atualiza o método transcendental em seu próprio programa, dado que o *Faktum* histórico da ciência também salvaguarda a espontaneidade de perder sua força em uma especulação irrestrita. O método transcendental

(...) implica, como princípio, que nunca se deve refletir sobre coisas, mas sobre o conhecimento delas; seu tema não é o objeto, mas a “objetividade”. O conceito de transcendental foi fixado na filosofia alemã por Kant. A expressão “método transcendental”, no entanto, não se torna central na filosofia crítica até Cohen. O método transcendental se estabelece por contraposição tanto ao método dialético-especulativo-metafísico (hegeliano) quanto ao psicológico. Trata-se de partir da ciência como um *Faktum*, ou seja, como algo “dado”, e, por uma reflexão explicitadora, elevar-se ao estabelecimento de suas condições lógicas de possibilidade.<sup>177</sup>

## 6. O recurso de *An Essay on Man*

São as condições lógicas de possibilidade tanto do produto cultural quanto de sua espécie e particular a se elevar da reflexão explicitadora nos termos da filosofia das formas simbólicas. Conforme Cassirer já realizou, e esta pesquisa procurará explicitar, a função simbólica relativa à arte se encontra formulada no capítulo respectivo de *An Essay on Man*. O fato de Lofts te-la

---

<sup>174</sup> SKIDELSKY, idem, p. 35

<sup>175</sup> CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Volume Three: The Phenomenology of Knowledge. Trad. Ralph Manheim. New Haven and London: Yale University Press, 1957, p. xvi.

<sup>176</sup> CASSIRER, E. *The Logic of the Cultural Sciences*. Trad. de S. G. Lofts. New Haven and London: Yale University Press, 2000, p. 13.

<sup>177</sup> PORTA, idem, 48.

formulada a partir de *A Lógica das Ciências da Cultura* proverá, aqui, uma comparação mais colaborativa do que combatente. Por um lado, os problemas relativos às relações entre a fruição, a autoria (que recoloca a questão do gênio sob nova luz) e o artefato da obra são primorosamente estabelecidos. Em comparação a isto, *An Essay on Man* mais arremata e complementa o raciocínio do que oferece uma contribuição independente. Mas, conforme declara Lofts, “as observações aqui permanecem preliminares; elas procuram apenas preparar o caminho para uma investigação mais aprofundada”. Ele certamente abriu um caminho para a determinação da função estética e para a estrutura da arte, mas não o fez confrontando com o *Faktum* da pesquisa sobre ela. Sem este confronto, sem a se operar pela síntese entre sistema e história, a atribuição de sentido, através da qual se dá a espontaneidade, não pode ser verificada satisfatoriamente. E, todavia, esta verificação é possível (ao contrário do que considera Nelson Goodman).

*A Lógica das Ciências da Cultura* e *An Essay on Man* são trabalhos próximos. Com dois anos de diferença, representam quase os últimos trabalhos do autor, sucedidos apenas por *O Mito do Estado*, entre as obras desta extensão. Não é extravagante considerar que eles encadeiem um mesmo raciocínio, ainda que no primeiro predominem os motivos sistemáticos e, no segundo, os históricos, relativos ao *Faktum*. Mas se trata apenas de uma predominância. Estritamente falando, mal se pode separar tanto em um quanto em outro a referida síntese. No que se refere especificamente à arte, todavia, há uma diferença. O sistema elaborado no primeiro somente encontra seu *Faktum* correspondente no segundo. É provável que eles totalizem o mesmo raciocínio, o mesmo trabalho. Como Cassirer já indicou, desde o primeiro volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, um volume específico sobre a arte foi esboçado. É provável que, enquanto parte deste trabalho, oriundo da unidade dos manuscritos maduros do autor, tenha servido melhor aos fins de *A Lógica das Ciências da Cultura*, o seu *Faktum*, conjuntamente elaborado, apenas tenha encontrado a oportunidade adequada para edição em *An Essay on Man*. Considerá-los como um trabalho único pode ser proveitoso, em razão disso. Segue-se, assim, o caminho preparado por Lofts, arriscando mais um passo na direção de seu acabamento.

## 7. O lugar de *An Essay on Man*

Os trabalhos de Cassirer podem ser arranjados em três grupos cronológicos, partindo da centralidade ampla e sistemática do projeto da filosofia das formas simbólicas. Esta centralidade tende a condicionar a produção anterior como se já previamente voltada para este fim. Cassirer afirma textualmente estar ampliando os resultados alcançados com *Substância e Função* na introdução do primeiro volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas*. *Substância e Função* é a obra talvez mais bem conhecida deste período. Suas contribuições sistemáticas são significativas, entre elas a crítica à lógica aristotélica. Mas este período é dominado por uma obra de fôlego e de grande relevância historiográfica. Trata-se do enorme projeto *O problema do conhecimento na filosofia e na ciência dos tempos modernos*, interpretando segundo os critérios neokantianos o desenvolvimento da concepção de ciência desde o início da Idade Moderna até os tempos atuais. Enquanto *Substância e Função* é concluído em 1910, os três volumosos tomos deste outro são publicados entre 1906 e 1920, antecedendo em apenas três anos o primeiro volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Conforme explica Charles W. Hendel no prefácio do quarto tomo que encerra o projeto do *Problema do Conhecimento*, “quando Ernst Cassirer deixou a Suécia em maio de 1941, (...) deixou para trás um trabalho importante em forma de manuscrito, a realização do projeto de toda uma vida<sup>178</sup>”. O manuscrito deste quarto tomo trazia marcado o período de tempo analisado: 1832-1932, sucedendo em três anos a edição do último volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Ainda segundo o testemunho de Hendel, e muito semelhante à carta citada por Lofts sobre seu trabalho estético, Cassirer pretendia publicá-lo muito antes, mas contratempos o impediam realizar uma última e necessária revisão do trabalho.

O ano de 1932 representa um ano significativo nas publicações de Cassirer. Escritor profícuo, durante os anos que se seguiram publicou predominantemente artigos e ensaios. A próxima obra sistemática de fôlego viria apenas dez anos depois, justamente *A Lógica das Ciências da Cultura*, três anos antes de sua morte. Não é difícil de imaginar sua vultosa produção

---

<sup>178</sup> HENDEL, C. W. *Preface* in CASSIRER, E. *The Problem of Knowledge Philosophy, Science, and History since Hegel*. Trad. W. H. Woglom e C. W. Hendel. New Haven: Yale University Press, 1950, p. xvii.

bibliográfica perder as condições necessárias para se manter com a ascensão do nazismo na Alemanha, que obrigou Cassirer a deixar o país. A dissolução do neokantismo, às vezes associada às modificações que, de fato, Cassirer fez no programa da Escola de Marburgo, a meu ver encontra justificativas mais relevantes nesta fatalidade histórica. Cassirer assume uma vida em trânsito que somente encontraria maior estabilidade em 1941, ao se estabelecer nos Estados Unidos.

Ainda que se conte com um número bem menor de publicações em comparação com os dois períodos anteriores, este período não foi menos intenso em razão disto. Neste período, Cassirer conhece Roman Jakobson, e desta intensa relação colaborativa o movimento estruturalista será, no final da década de quarenta, um de seus frutos. Podemos encontrar menções mais diretas a isto no artigo *Structuralism in Modern Linguistics*, publicado em 1945. Para que este hiato seja perceptível, é preciso distinguir entre as obras de Cassirer aquelas em que predominam trabalhos historiográficos, daquelas cujos objetivos principais são sistemáticos. Ao não se proceder assim, livros predominantemente historiográficos preencherão este hiato, tornando indistinto este entre as publicações de Cassirer. Ele fica, contudo, evidente, na seleção de Thora Bayer, que procura subtrair todos os trabalhos em que predominam os motivos historiográficos daqueles em que os sistemáticos prevalecem<sup>179</sup>. Neste hiato se concentra o aprofundamento necessário que floresce nas obras da terceira e última fase de Cassirer.

Por esta razão, eu discordo dos comentadores que consideraram *An Essay on Man* apenas uma “oportunidade de apresentar (em forma abreviada) seus pensamentos a um público de língua inglesa<sup>180</sup>”, ou tão somente enquanto um sumário de *A Filosofia das Formas Simbólicas*<sup>181</sup>. “Quando escreveu *An Essay on Man*, Cassirer viu os problemas de *A Filosofia das Formas Simbólicas* sob um ângulo diferente e sob uma nova luz.<sup>182</sup>” Eu me filio ao grupo de comentadores que compreenderam, por nesta obra, Cassirer levar

---

<sup>179</sup> Cf. BAYER, T. I. *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A Philosophical Commentary*. New Haven & London: Yale University, 2001, p. 196 – 200.

<sup>180</sup> HAMBURG, C. H. Cassirer's Conception of Philosophy in SCHILPP, P. A. *The Philosophy of Ernst Cassirer*. The Library of Living Philosophers. Volume VI. Wisconsin: George Banta Publishing Company, 1949, p. 117.

<sup>181</sup> KAUFMANN, F. Cassirer's Theory of Scientific Knowledge in idem, p. 202.

<sup>182</sup> HARTMAN, R. S. Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms in idem, p. 315.



a cabo tanto o distanciamento necessário do suposto do primado do dado da sensibilidade, pelo qual continua filiado ao neokantismo, quanto dar o acabamento final da incorporação de seus conceitos mais abstratos no tecido vivo do *Faktum* da ciência, explicitando por qual maneira este *Faktum* nunca está dissociado da concepção de cultura como um *Faktum*. A fenomenologia do conhecimento, apresentada no terceiro volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, já abria esta perspectiva. Todavia, são nos dez anos seguintes que os dispositivos idealistas são levados em termos formais a compreender o significado da explicitação de uma lógica diferente daquela pautada pelo paradigma da identidade, particularmente nos artigos *Zur Logik des Symbolbegriffs* e *Le concept de groupe et la théorie de la perception*, ambos de 1938. Mas é preciso relacionar estes trabalhos àqueles em que seu *Faktum* se encontra explicitado. Neste caso, ele se encontra no artigo publicado apenas em 1945, *Structuralism in Modern Linguistics*, mas que registra sua colaboração com Jakobson.

Não apenas pelas indicações de Lofts (uma das principais referências desta pesquisa), ou pela tão esperada aproximação entre Cassirer e o movimento estruturalista (atualmente empresada por Möckel), mas em razão da colaboração entre Cassirer e Jakobson (a qual influenciou o pensamento dos dois autores), que o estruturalismo será levado no trabalho aqui empresado. Todavia, ele não coincidirá em todos os pontos com a abordagem de Lofts, que parte da síntese oferecida por Deleuze. O estruturalismo aqui referendado é antes aquele inicialmente apontado durante a década de trinta, ainda vagamente esboçado, e não as suas variadas formas consolidadas nas décadas de cinquenta e sessenta. De fato, são as considerações sobre o *Faktum* da linguística moderna, identificado por Cassirer no *Cours de linguistique générale*, de Saussure, e nos trabalhos de Jakobson e Trubetzkoy, do Círculo Linguístico de Praga, que a formulação dos princípios racionais de uma lógica relacional é emprestada<sup>183</sup>. Esta lógica é também

---

<sup>183</sup> Desta hipótese consiste parte decisiva da argumentação deste trabalho. Parte dela o raciocínio que se opõe à tese semiótica sobre Cassirer, ao menos àquela de tipo triádico, não espontânea, distinta daquela diádica, associada tanto à concepção de símbolo cassireriana quanto ao estruturalismo francês. Cassirer formulou para uso de sua epistemologia um tipo de lógica que assiste a segunda alternativa. Cf. CASSIRER, E. *Structuralism in Modern Linguistics*. Linguistic Center of New York (1945), pp. 99 - 120. <i>WORD</i>, 1:2, 99-120, DOI: 10.1080/00437956.1945.11659249. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00437956.1945.11659249>>. Acessado em 02/04/2016,

chamada por Cassirer de lógica da diferença, ou lógica efesina, em referência a Heráclito, em distinção da eleata, referia à Parmênides. Ele apresentou estas considerações no Círculo Linguístico de New York poucos dias antes de sua morte repentina<sup>184</sup>, e, neste caso, é compreensível não se ter associado o que do *Faktum* da linguística aqui não foi associado aos artigos de 1938. Torna-se até mesmo temerário fazê-lo. É necessário recorrer aos liames temáticos para sua justificação. Estes liames se deixam ver mais claramente se, em primeiro lugar, tal como propôs Bayer, as obras de predominância sistemática forem distinguidas e então relacionadas às históricas. Mas, em segundo lugar, auxilia compreender como um terceiro grupo da produção cassireriana as obras que sucedem o projeto de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, em que os problemas deste são apresentados em uma nova luz, pelo amadurecimento estrutural da concepção de cultura, em que as categorias sistêmicas do processo de abertura de mundo se incorporam em seus produtos pelo recurso do estruturalismo.

Agora já não era tanto a totalidade do processo que o interessava, mas um momento de sua plenitude concreta: a referência ao homem. A abertura assintótica do processo, a culminação elevada em símbolos meramente intelectuais deu agora lugar a uma harmonia mais completa: um universo humano. Agora, as formas simbólicas vêm auxiliar o homem a matar o monstro e continuar o processo da própria vida. Agora não é mais a ciência que é o grande culminar, mas a arte – Cassirer moveu-se a uma nova lógica para a qual vemos seu trabalho tender. Na última página do *Essay* lemos as famosas palavras de Kant, que podemos aprender tudo sobre os princípios de Newton da filosofia natural, porquanto uma mente tenha sido obrigada a descobri-los; mas não podemos aprender a escrever poesia espirituosa, por mais explícitos que possam ser os preceitos da arte, por mais excelentes que possam ser seus modelos. Aprendemos que a mais alta das formas não é uma "função lógica" abstrata, mas que é o próprio gênio, *homo creator*. Ora, toda a ciência é uma dimensão plana comparada com a dimensão do próprio homem. Não apenas pela "*ex analogia universi*", mas, ainda mais, pela "*ex analogia hominis*" é que devemos entender o mundo. E é sobre uma nota de harmonia musical que esta última grande obra de Cassirer termina: "Todas estas funções completam-se e complementam-se. Cada uma abre um novo horizonte e nos mostra um novo aspecto da humanidade. O dissonante está em harmonia consigo mesmo; Os contrários não são mutuamente excludentes, mas interdependentes: 'harmonia em contrariedade, como no caso do arco e da lira'"<sup>185</sup>.

---

p. 104, 105.

<sup>184</sup> LOFTS, idem, p. 44.

<sup>185</sup> HARTMAN, idem, p. 315, 316.

## 8. A contribuição de *An Essay on Man*

Cassirer termina *An Essay on Man* citando um dos mais famosos fragmentos de Heráclito<sup>186</sup>, através do qual delimita a epistemologia respectiva à lógica formulada em *Zur Logik des Symbolbegriffs* e *Structuralism in Modern Linguistics*. Esta lógica é também identificada com a dialética heraclitiana, mas não se restringe a ela. A menção a Heráclito é histórica. Ela por si só não fornece os paradigmas sistemáticos. É preciso que o método transcendental evidencie o contexto sempre variável em que estes paradigmas se produzem, e a partir do qual suas condições lógicas de possibilidade podem ser explicitadas. Se o contexto é *mutatis mutandis*, a sua relação necessária com os paradigmas que produz não é, e nisto consiste uma das sínteses considerada pelo programa, a síntese entre sistema e história, através da qual a espontaneidade também constitui o seu sentido. Por esta razão, este sentido não precisa ser pressuposto. A análise do *Faktum* não representa uma confirmação final da hipótese especulada. Ao contrário, o método transcendental permite que ela inicialmente se formule a partir do *Faktum* da ciência, no produto da cultura, de onde se explicitarão suas condições lógicas de possibilidade.

Nem toda lógica é adequada para este fim. Uma lógica identitária, incapaz de sustentar a contrariedade, buscando diluir as oposições em sínteses, não permite verificar estas relações. É preciso uma lógica em que a síntese se sustente por contrariedade, em que sua relação diádica nunca se dilua na unidade de uma nova tese. Não apenas história e sistema não podem se apaziguar um no outro, mas vários termos considerados internamente a certas ciências, assim como em certos produtos culturais, também não podem. Entretanto, a contrariedade própria à classe síntese formulada por Cassirer é difícil de ser assinalada.

Hartman parece concordar com Cassirer que o produto cultural em que esta harmonia dos contrários melhor se verifica é a arte, e não na ciência ou na linguagem. Embora não se possa prescindir destes dois últimos, são

---

<sup>186</sup> “Não compreendem, como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira” frag. 51. Cf. HERÁCLITO, *Fragmentos. Origem do Pensamento*. Edição bilíngüe com tradução, introdução e notas de E. C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, p. 82, 83.

nas tarefas daquele em que se mais bem iluminam esta propriedade. Contudo, ela se evidencia de modo privilegiado no tratamento que a arte recebe em *An Essay on Man*, e isto porque a finalidade metodológica deste trabalho é diferente. Em outros trabalhos, as formas simbólicas estavam a serviço de objetivos relativos à filosofia da ciência, ou à fenomenologia do conhecimento. *An Essay on Man* procura determinar a função geral de cada produto cultural no sistema das formas simbólicas<sup>187</sup>.

Por isso, a arte considerada em si mesma, ou considerada como campo geral, ainda consiste de uma disciplina filosófica. Trata-se de uma fenomenologia do conhecimento estético, ou de uma filosofia da arte. Evidentemente, o trabalho não deixa de operar por eles, e conta com seus recursos em momentos decisivos. Mas a pesquisa em *An Essay on Man* não se restringe a eles. Apenas o elenco de seus motivos sistemáticos prescindiria do *Faktum* da ciência. Talvez este seja um dos pontos em que se torne relevante a filosofia não ser considerada uma área autônoma do conhecimento científico, assim como suas disciplinas. Conforme se verá, Cassirer procurou dar este passo, saindo da área de produção dos estetas filósofos e procurando o *Faktum* na produção reflexiva de artistas que se ocuparam do problema estético. A dificuldade é compreensível. Cassirer precisou selecionar os trabalhos que abordassem especificamente o fenômeno da arte esteticamente considerado. Desta seleção, ele excetuou os trabalhos que tratavam a linguagem da arte, ou a história da arte, ou a arte considerada em produtos culturais outros, como na religião ou no mito. Foi preciso uma apurada seleção para reunir as reflexões estéticas sobre a arte, sem que os filósofos predominassem. O resultado foi um capítulo em que predominam as teses estéticas mais dos artistas que dos filósofos, bem entretecidos os elementos sistemáticos, posicionados os programas uns com relação aos outros, e significados em seus eixos de oposição sem, contudo, se excluírem. Consiste

---

<sup>187</sup> Cassirer se refere neste caso especificamente ao tratamento que prestará à ciência, tendo em vista que produziu, sobre esta forma simbólica, muitos trabalhos com diferentes perspectivas. Entretanto, se este tratamento não se estendesse às outras formas simbólicas, os objetivos de *An Essay on Man* não se cumpririam. Sobre a referência relativa à forma simbólica da ciência, cf. CASSIRER, E. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday & Company, INC – Yale University Press, 1944, p. 261, n. 1.

de um procedimento que não se diferencia da reflexão científica sobre a física, por exemplo. Mas os problemas deste estão também aqui presentes.

Em sua filosofia da ciência, Cassirer se esforçou para tratar dos desenvolvimentos da física, da química e da biologia em conjunto, sistematicamente. Todavia, cada uma destas áreas se encontra em um ponto específico de maturação, ainda que partilhem as condições históricas da mesma visão de mundo. Na arte, não é diferente. A estética da Idade Moderna se concentrou em discutir as relações entre duas expressões contrárias, a pintura e a poesia, e a autonomia da área dependia de superar esta contrariedade, revelando a verdadeira unidade sobre uma aparente distinção. Na contemporaneidade, esta perspectiva foi gradativamente abandonada. No desenvolvimento que experimentou entre os sécs. XIX e XX, a pesquisa historiográfica terminou por confeccionar ferramentas que revolucionaram a história da arte. Em razão disto, pareceu promissor considerar a historiografia o campo apropriado por excelência a se abordar os problemas estéticos.

Conforme aumenta a diversidade das modalidades de arte, ao invés de se permitir coordenar entre letras e plasticidade, os problemas estéticos mais parecem desafiar esta coordenação. A antiga dicotomia entre o belo da razão e o belo dos sentidos não parece abarcar os novos problemas. Entre seus pólos não se adequava confortavelmente o cinema e a arte conceitual. Este estado de coisas permitiu compreender como o belo não estava devidamente assistido em modalidades como o teatro e a arquitetura. Além disso, nas diversas áreas artísticas, suas estéticas respectivas se encontravam em um ponto diferente de amadurecimento. O volume de trabalhos estéticos sobre o teatro representava apenas uma fração em comparação à pintura, e isto quando não era sem mais subsumido pela literatura, em que o texto fixado – representando nada de atuação dramática – passava a responder por ele.

A unidade das artes por esse caminho ficou mais problemática, mas não encontrava na estética problematização capaz de abarcá-la. Recolocar o seu problema em termos históricos prometia mais bem compreender sob um mesmo critério a unidade que ameaçava perder. Algo semelhante se pode dizer sobre as relações da arte com a psicologia, com a linguística e com a sociologia. Em todos estes casos, a autonomia de uma área da estética é sacrificada em nome da unidade do fenômeno da arte. Depois do movimento

estruturalista, nem mesmo sua unidade fenomênica continuou em questão. Como resultado dos extremos experimentais das vanguardas, a pós-modernidade levou a reflexão estética a decretar o fim da arte.

Cassirer apontou outra possibilidade em *An Essay on Man*. Ele sistematizou e re-significou muitas perspectivas estéticas e importantes do final da Idade Moderna e do começo da contemporaneidade. Através da avaliação do *Faktum* das pesquisas envolvidas, Cassirer sistematicamente explicita as condições lógicas de possibilidade da fenomenologia da arte, distinguindo a vivência estética de suas reduções psicológicas, naturalistas e especulativas. Em linhas gerais, a autonomia do campo estético foi salvaguardada, mesmo em termos contemporâneos. A meu ver, conforme procurarei demonstrar, os problemas sobre a diversidade das modalidades de obra de arte, sobre a autonomia do campo da estética e sobre o sentido das escolas e movimentos artísticos, deixam-se compreender e coordenar pelo método transcendental, pela sua síntese entre sistema e história, assim como aprofundar sua problemática.

Mas há uma contribuição necessária a ser oferecida ao programa cassireriano que não pode ser feita a partir de uma filosofia da ciência, assim como de uma filosofia da arte. Do mesmo modo, não é suficiente uma fenomenologia do conhecimento, ainda que do conhecimento estético. É necessário que estas disciplinas prestem um serviço à estética propriamente dita. A ciência e a estética são campos gerais apenas enquanto disciplinas filosóficas. A ciência aplicada, por sua vez, somente acontece corporificada na física, ou na biologia, ou na linguística, ou na historiografia. Do mesmo modo, a arte não se confecciona genericamente. Ela se confecciona em um poema, em uma atuação, em uma execução musical, em uma performance, em uma escultura. Por esta razão, uma pesquisa aplicada em estética deve ser respectiva a cada uma destas modalidades. Embora não ocorra separadamente de uma filosofia e de uma fenomenologia, é necessário que também não se confunda com ela. A respeito da arte, Cassirer nunca propôs uma distinção a este respeito. Esta distinção eu pretendo derivar de sua noção de filosofia da ciência e de fenomenologia do conhecimento, e terá lugar na discussão sobre a autonomia da estética, no corpo do trabalho. Provisoriamente, deixo aqui apenas algumas indicações sumárias, a fim de

justificar o que vem a seguir. Considero da alçada de uma filosofia da arte problemas relativos ao sistema de suas modalidades, à autonomia de sua área de conhecimento, ao histórico da produção de seus tratados, ao sistema de seus movimentos históricos e aos princípios gerais que descrevem o seu fenômeno. Este último se vincula mais estreitamente com um problema fenomenológico, que diz respeito à irreducibilidade deste produto cultural a outros. Além da irreducibilidade, a fenomenologia do conhecimento estético deve considerar os problemas sobre a relação entre a criação artística e a sua fruição, sobre a peculiaridade da obra, sobre sua hermenêutica, sobre seu comportamento cultural. Todos estes itens se vinculam à questão da irreducibilidade. Esta, por sua vez, conecta estes itens aos problemas relativos aos princípios e à autonomia da área da estética. É evidente que esta consideração somente faz sentido no programa da filosofia das formas simbólicas. Dentro desta perspectiva, enquanto presta um serviço de proveito à filosofia da arte em geral, a fenomenologia do conhecimento estético interessa exclusivamente à filosofia das formas simbólicas.

*An Essay on Man*, entretanto, deixa aberta mais uma via. A filosofia da arte e a fenomenologia do conhecimento estético apontam em todo o seu percurso para problemas relativos à estética aplicada. Estes pontos serão devidamente assinalados também no capítulo sobre a autonomia. Esta estética aplicada não poderia ser mais do que indicada. Seu desenvolvimento não admite sua consideração geral. O *Faktum* da ciência deve se incorporar em uma estética relativa a um problema dramático, ou pictórico, ou performático. Embora a filosofia e fenomenologia que lhes são respectivas estão sempre presentes, não configuram senão momentos do processo de pesquisa que encontra sua totalidade somente no *Faktum* incorporado em uma pesquisa específica. Esta perspectiva não se verifica, segundo Hartman, em *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Lá, o *Faktum* ainda serve a elaboração conceitual mais precisa e abstrata. Isto é compreensivo, dado que o programa da filosofia das formas simbólicas e sua respectiva fenomenologia do conhecimento precisavam ser confeccionados. Mesmo assim, Cassirer parte do *Faktum* da lingüística e de outros estudos sobre a linguagem, parte de diversos estudos sobre o mito nas áreas da história, da linguagem e da antropologia, para deduzir os princípios de irreducibilidade destas duas formas

simbólicas, que sempre consolida pela comparação diferencial entre as duas. Dada esta comparação inicial entre estes dois produtos culturais, e como o *Faktum* destes produtos inicialmente requerido respeita necessariamente à ciência, nada mais coerente que dedicar o terceiro volume a ela. Não, todavia, como tema de uma filosofia da ciência, mas como forma simbólica propriamente dita.

A partir disto, os critérios da irredutibilidade da forma da ciência, em particular, e da forma simbólica, em geral, são estabelecidos. Justificadamente por isso não havia ocasião para se dirigir ao *Faktum*. Apenas se partiu dele, sistematicamente, para confeccionar o sistema da filosofia das formas simbólicas, estabelecendo os seus conceitos capitais (os quais serão aqui sistematizados pela estratégia de Steve Lofts, pelo recurso do estruturalismo). Para inverter este vetor, para seguir da forma simbólica ao *Faktum* e oferecer uma contribuição positiva à pesquisa aplicada, à estética aplicada, ultrapassando a agenda de uma filosofia da arte e de uma fenomenologia do seu conhecimento, Cassirer precisava colocar em termos mais gerais e, ao mesmo tempo, mais formais, sua lógica da relação. É verdade que ela já se encontrava sumariamente indicada em *Der Begriff der Symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, de 1923, mesmo ano do primeiro volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas*. É verdade também que as diretrizes gerais desta lógica da relação já se encontravam em Paul Natorp, e que do ponto de vista do cálculo que possibilita não há mudanças significativas. Todavia, neste caso a epistemologia em que esta lógica se encontra sediada faz toda a diferença.

Natorp considerada a lógica transcendental proposta por Kant uma lógica de pleno direito, e a lógica tradicional, tão somente o seu corolário. Em comparação ao desenvolvimento da lógica tradicional pela filosofia analítica, ao qual o neokantismo não é obrigado a aderir, o estado da lógica anteriormente não parece suficientemente distinto da epistemologia. Também não está na filosofia analítica, e isto, como se verá, é considerado por Cassirer. Entretanto, não se pode negar que a formalização decorrente do logicismo permite considerar a lógica outra vez em sua neutralidade instrumental, para a qual ela foi concebida na antiguidade. O que o neokantismo tem a contribuir para esta questão é independê-la, em primeiro lugar, da lógica de todo resquício de uma



epistemologia naturalista, em que ela representaria em termos formais nada mais do que fenômenos intuitivos. O pluralismo resultante desta autonomia da lógica não implica necessariamente em relativismo porque, em segundo lugar, o neokantismo dele já se salvaguardou sem necessitar de um monismo lógico, já que não carrega os problemas relativos ao naturalismo. Se isto condiciona a lógica tradicional, que Kant identifica pelo princípio de não contradição, à lógica transcendental, talvez interesse tão somente ao programa idealista. Mas os processos de formalização das lógicas desenvolvidas do século XIX para o XX não podem ser reduzidos a ele, evidentemente. Pretendo indicar em que medida Cassirer avança sobre esta nova concepção de lógica, ainda que não declare decisivamente. Considerar a lógica da relação em termos satisfatoriamente formais é necessário para que as ferramentas elaboradas pelas formas simbólicas a partir da consideração do *Faktum* possam para ele se voltar e oferecer uma contribuição positiva em problemas específicos. Somente por este recurso alguns conceitos restritos ao funcionamento das relações entre as formas simbólicas podem ser incorporados por critérios aplicados a determinada pesquisa. Por esta perspectiva é possível considerar as diversas e abstratas categorias da filosofia da ciência, da fenomenologia do conhecimento, retornarem lá para de onde tiveram seu nascimento.

Os momentos de sucessão, tal como os encontramos no espaço e no tempo; as conexões de condições tais como uma aparece como “coisa”, e a outra, como “qualidade”; a conexão de eventos sucessivos tais como uma aparece como causa, e a outra, como efeito: todos estes são exemplos de como a fusão original é gradualmente afrouxada e ramificada. No final desta gradual evolução permanece o homem moderno, seu intelecto quase desembaraçado de seu fundo sensual e social. Não sem razão o último trabalho publicado de Cassirer precisou ser *An Essay on Man*.<sup>188</sup>

### 9. Perante um novo *Faktum*

Ainda que Hartman não considerasse a possibilidade de uma contribuição positiva à ciência aplicada, detendo-se no diagnóstico de uma consolidação mais bem acabada das formas simbólicas em torno do paradigma do homem, eu compreendo esta possibilidade, todavia, um corolário. Dado a

---

<sup>188</sup> HARTMAN, idem, p. 302.

inversão vetorial, a consequência inevitável consiste na contribuição positiva às ciências aplicadas. Que a filosofia das formas simbólicas não se restrinja necessariamente a isto, à reflexão sobre as ciências e, agora, a uma contribuição às mesmas, não deixa de ser uma possibilidade. Não se deve esquecer apenas que o próprio Cassirer não era simpático a esta possibilidade. Não é o intelecto do homem moderno que necessariamente quase se desembaraça de seu fundo sensual e social, mas a trama dos produtos culturais, ou seja, o paradigma da cultura. E isto não porque o fundo sensual e social antagonize com a forma simbólica, mas porque representam aspectos de seus produtos, embora não a constitua. A novidade está na contribuição à pesquisa. No capítulo relativo à arte, Cassirer já não se limita há explicitar as condições lógicas de possibilidade do fenômeno estético. Ele é mais propositivo. As condições lógicas de possibilidade devem formular instruções que retornem ao campo aplicado da pesquisa e ofereça o seu auxílio. Antes, o objetivo prioritário do neokantismo era demonstrar a unidade do fenômeno do conhecimento a partir do *Faktum* da ciência. Isto se cumpria ao se demonstrar que a ciência não refutava o idealismo, mas o supunha. Mas, agora, estamos perante um novo *Faktum* da ciência. Não se trata mais de demonstrar a unidade do conhecimento, mas de retomá-la na perspectiva científica.

Paradoxalmente, a filosofia da arte pode consolidar um programa cujo objetivo é decretar o fim de seu próprio objeto. De fato, a existência da arte não implica em nenhuma necessidade histórica. Em razão disso, o fim de sua existência, ao menos no sentido que a civilização ocidental a constituiu, não configura uma impossibilidade. Todavia, é necessário indagar ao *Faktum* da estética se o seu decreto é justificado. É preciso pensar se as vanguardas conforme consideradas pela pesquisa, e as modalidades de obra de arte, e sua convivência com a cultura de massa, refutam a autonomia da estética e a existência de seu objeto. Há uma alternativa diferente. Os problemas estéticos do século XX, ao invés de refutar a arte, podem indicar o caminho da ampliação e do aprofundamento do campo da estética. Pode ainda sinalizar uma compreensão mais profunda de seu próprio objeto. Talvez não sejam os problemas estéticos, mas o paradigma da estética que os confrontou ser inadequado. Conforme apontado por John Krois, Cassirer estava atualizado sobre os problemas que mais tarde o diagnóstico da pós-modernidade

consolidou. Talvez por isso *An Essay on Man* fosse tão diferente de *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Ao invés de uma dedicação exclusiva a uma forma simbólica, seis foram apresentadas em seu funcionamento dinâmico e interdependente. A unidade do conhecimento está aí em primeiro plano destacada. No capítulo da arte, em particular, não se parte apenas dos programas de pesquisas, mas se retorna a eles. Isto mostra que a unidade do conhecimento não se restringe a pesquisa epistemológica, mas tem contribuições a fazer às pesquisas aplicadas. O *Faktum* da estética exige uma mudança de postura com relação ao próprio *Faktum*. Por essa razão, nesta pesquisa considero a possibilidade de verificar a contribuição que a investigação relativa a problemas da forma simbólica da arte poderiam contribuir para os problemas relativos a uma estética aplicada.

É importante frisar que a filosofia não necessita contribuir diretamente em uma pesquisa aplicada para prestar o seu auxílio. O próprio Cassirer não o fez. A diferença entre o que se fará aqui e o que foi feito no capítulo da arte é a concentração em um único problema, ao passo que em *An Essay on Man*, uma variedade enorme de problemas é considerada. Poderia se objetar a partir disto porque há uma diferença entre esta obra e a fase anterior, dominada pelo projeto de *A Filosofia das Formas Simbólicas*. A distinção básica neste sentido é que, enquanto nas obras do período anterior, Cassirer se limita a evidenciar como as pesquisas diversas e particulares não refutam o seu programa idealista, mas o supõe em seus momentos decisivos, no capítulo sobre arte Cassirer se encontra entre os teóricos proponentes. Se, nas obras do segundo período, a contribuição é oferecida pela evidenciação destes fundamentos nas pesquisas particulares, no último caso, uma teoria alternativa é construída a partir das outras. Há mais trabalhos que sofrem duras críticas. Neles se revela não alcançarem os próprios objetivos pela defasagem com o paradigma do idealismo. Mesmo daqueles em acordo, Cassirer lhes ajusta o caminho, precisando mais bem o destino que supõe ser o de cada um destes programas. Como são muitos programas, as finalidades filosóficas e fenomenológicas parecem predominar, ainda que de modo aparentemente vago, sugerindo o capítulo em questão não passar de um esboço. Mas ao se propor como objetivo não a consolidação de uma filosofia da arte tão somente, mas de uma coleção de ferramentas estéticas que podem ser aplicadas em

pesquisas particulares, entendo ser possível ler o capítulo em questão de outra forma.

Ainda que não seja este o caso, a sensação de esboço e caráter provisório relativa a este capítulo decorre na insuficiente explicitação do método transcendental. Steve Lofts se concentra nos motivos sistemáticos oportunos de *A Lógica das Ciências da Cultura*, mas sem seu correspondente *Faktum*, que repleta em *An Essay on Man*, o método transcendental não se completa, e o sentido da arte, divisado na síntese entre sistema e história, não se previne de retroceder a uma especulação irrestrita de pouco proveito para os problemas atuais da estética. O *Faktum* da ciência do programa kantiano enfrentou o ceticismo com relação à ciência em geral, e o *Faktum* da ciência do neokantismo, a refutação do elemento ideal na constituição objetiva da experiência. Em meu entender, o *Faktum* da ciência atual corresponde à crise de paradigmas conforme diagnostica o programa da pós-modernidade. Trata-se de uma nova forma de ceticismo. Todavia, desta vez não é o conhecimento científico que está em suspeita, ao menos não apenas. Trata-se do que o diagnóstico da pós-modernidade chamou de o grande projeto da racionalidade. Por essa razão, não se trata inicialmente de superar os problemas colocados por este diagnóstico. Antes de tudo, no que tange à estética, entendo ser necessário verificar a legitimidade de sua colocação, no sentido de investigar se outras possibilidades promissoras ou, pelo menos, não refutadas, não foram precipitadamente descartadas por ela.

### **10. Uma estética aplicada para o *Faktum* da pós-modernidade**

Há o risco aqui de um segundo trabalho, uma segunda pesquisa, acontecer junto a esta. Eu me esforçarei para não fazê-lo. A intenção é apenas concentrar as ferramentas de Cassirer em um campo estético particular. Como será discutido brevemente neste trabalho, em razão da lógica relacional, o método comparativo básico da filosofia das formas simbólicas pode ser mais bem sistematizado. Eu oferecerei também uma contribuição neste sentido, ainda que provisória, mas o suficiente para servir aos fins deste trabalho. Pretendo abordar mais detidamente a questão da distinção entre algumas

ciências humanas e as formas simbólicas. Elas não estão no mesmo nível. Eles não são produtos culturais do mesmo modo. Considero as formas simbólicas inicialmente pelo seu aspecto de abertura de mundo. O sentido constituinte por meio dela se dá pela coordenação da totalidade desta abertura. As ciências humanas são membros coordenados por um destes mundos abertos, no caso, pela abertura de mundo da ciência, ou seja, pela forma simbólica da ciência. A relevância da diferenciação entre ciências da natureza e do espírito é um debate que se trava dentro desta abertura de mundo. A questão que se coloca diz respeito às muitas maneiras que o estudo da relação entre as formas simbólicas auxilia o estudo da relação entre as ciências. Todavia, há confusões. Sem dúvida é significativo a relacionar a forma simbólica da história com a ciência da história, enquanto membro da forma simbólica da ciência. Mas isto não quer dizer que uma ciência humana necessariamente encontra uma forma simbólica que lhe corresponda. Não considero haver uma forma simbólica do social, por exemplo, ou do homem.

A meu ver, a ausência desta correspondência estrita é importante em dois sentidos. Primeiro, porque liberta de um sistema metafísico prévio o processo histórico interno à ciência para a criação de novas áreas da ciência, com seus respectivos objetos. Inversamente, ao não fixar um sistema metafísico, deixa aberto o sistema das formas simbólicas para identificação e uso de cada uma delas conforme a problemática delimitada, segundo procedeu o próprio Cassirer. Admito dessa maneira uma grande variedade de relações que devem ser assinaladas. O método comparativo, capaz de precisar diferencialmente a relação entre uma forma simbólica e outra, deve identificar um tipo diferente de relação entre uma ciência e outra, interna a forma simbólica da ciência. Estes dois tipos de relação devem ser compreendidos como tipos de síntese, conforme já mencionado, cujos termos são mantidos diferenciados, sem se reduzirem indiferenciadamente em uma nova unidade. Estas sínteses devem ser levadas em conta na relação entre uma ciência e uma forma simbólica, o que configura outro tipo de relação. A partir disso, se pode pensar a influência que a linguagem exerce, por exemplo, na pintura, ou como as escolas plásticas são recepcionadas pela historiografia sem, contudo, reduzir o fenômeno plástico à linguagem nem à história.

Sem alterar o procedimento, concentrar as forças em um único campo estético permitirá explicitar esta variedade de relações. A terceira parte deste trabalho refletirá sobre problemas específicos da estética musical. Primeiramente, porque Cassirer não usa o recurso da música mais detidamente em nenhuma de suas considerações estéticas. Portanto, além de ampliar o espectro, é uma oportunidade de verificar se os parâmetros estéticos permanecem também nesta modalidade de arte. Além disso, a música é oportuna para nela distinguir o que se trata de ciência, como no caso da ciência da harmonia, o que se trata de linguagem, como no caso do idioma do tonalismo, e o que se trata de arte; e como estes, ao não se confundirem, também não se independem, e ao estabelecerem suas contrariedades, ainda assim não se excluem. Esta é a razão de por que a interdependência posta por Cassirer necessita dos conceitos de irredutibilidade e autonomia mais bem colocados e sistematizados. O avanço nos estudos musicais e a formalização empresada por Allen Forte e David Lewin no final do século, oferecem a alteração no *Faktum* da ciência oportuna para através dela se pensar também as mudanças relativas à concepção da linguagem musical e da própria música como manifestação artística. Será possível pensar, nos crivos da lógica relacional de Cassirer, a necessidade mútua entre harmonias tonais e pós-tonais, entre funções harmônicas e a sua ausência. Será importante distinguir como é possível estudar a linguagem musical, ou assinalar o comportamento linguageiro da música sem, contudo, adentrar com isto o campo da estética. Desse modo, o estudo estrito da estética pode fazer uso dos resultados da análise lingüística, sem, contudo, ser absorvido por ela. De outro modo, a estética não poderia fazer uso destes resultados, pois se reduziria a eles. O programa da filosofia das formas simbólicas se adéqua bem a este tipo de problema. Comumente, estas perspectivas, ao se divisarem em áreas da pesquisa ou programas metodológicos, se excluem na pesquisa musical, ou ao menos são relativizadas por uma perspectiva historicista, a qual desemboca, inevitavelmente, no tipo de ceticismo que corresponde a teses da pós-modernidade.

## **b. Mapeamento do capítulo**

A segunda parte da pesquisa faz uma análise detalhada do capítulo sobre a arte de *An Essay on Man*. Tanto a delimitação da função estética, sistematizada de *A Lógica das Ciências da Cultura* por Steve Lofts, como a estratégia do estruturalismo utilizada por ele, serão aqui empregadas em contraste com o capítulo da arte. Mas este capítulo não reúne tão somente o *Faktum* respectivo a *A Lógica das Ciências da Cultura*. Ambos os textos reúnem e amalgamam seus motivos históricos e sistemáticos, conforme já declarado. Por isso, estes motivos devem ser distintos no próprio capítulo relativo à arte. O fato de Cassirer apresentá-los entrelaçados não se deve a uma opção de estilo. Trata-se do resultado de se partir do *Faktum*, ou seja, do método transcendental, e serve para verificá-lo. A distinção executada por esta pesquisa serve para explicitar seus termos componentes, a fim de, na terceira parte, estes mesmo termos poderem ser reconhecidos no campo estético da música.

### **i. Motivos sistemáticos**

Os motivos sistemáticos no capítulo da arte se concentram no início, mas não se restringe a ele. Apesar das subdivisões deste capítulo, estes motivos se estendem por todo ele, mesclado aos motivos históricos, de um modo que não podem ser pensados sem eles. Em quase todos os casos, Cassirer parte destes motivos históricos para estabelecer os sistemáticos. Esta pesquisa, durante toda a segunda parte, fará o movimento reverso. Cassirer algumas vezes também o faz, conforme já foi comentado como característica peculiar desta terceira fase de seu pensamento. Contudo, esta pesquisa procurará alcançar alguns problemas contemporâneos da arte, mas através das trilhas que Cassirer pode entrever até 1944. A estratégia do estruturalismo pertence aos motivos sistemáticos, assim como a delimitação da função simbólica. Para tanto, serão necessários outros textos, mas na maioria das vezes para corroborar *An Essay on Man*. Cassirer abre o capítulo determinando ser seu objetivo geral demonstrar a autonomia e irredutibilidade da arte. Será oportuno discutir aqui não apenas a autonomia da forma

simbólica da arte, mas da estética como área do conhecimento na forma simbólica da ciência. Cassirer não discrimina explicitamente quando se refere à fruição estética ou a pesquisa estética. O seu discurso entre ambos é contínuo, justamente porque que o último está sempre a explicitar as condições lógicas de possibilidade do primeiro. Pretendo aqui mais bem situar com o que a noção de autonomia de Cassirer se divisa, no que diz respeito à pesquisa em estética. Vou estabelecer dois critérios em relação ao de autonomia de Cassirer, que são subordinação e assessoria. Cassirer não os formula, mas eles são dedutíveis do raciocínio do autor.

Em seguida, abordarei a relação diferencial objetiva – subjetiva da arte, que se divisa entre as polaridades imitativas e criativas. Este elemento sistemático se relaciona diretamente com a oscilação história dos movimentos artísticos, e os graus que ele estabeleceu na história da arte serão aqui graduados. Além dos paradigmas estéticos de autonomia e de diferenciação, eu assinalo os princípios estéticos ao quais são explicitados por Cassirer no texto, com exceção do aspecto centrípeto, que será necessário deduzir. Junto com os anteriores, procurarei prover uma sistematização cujo núcleo ordenador responda pela função simbólica da arte. A sistematização será auxiliada pela mesma estratégia de Lofts em seu espírito, não em sua letra: o recurso do estruturalismo. Os princípios estéticos que procurarei sistematizar a partir do texto são relativos ao modo de corporificação, à intensificação indeterminada, à concreção, à conformação, à fruição e à inesgotabilidade da arte.

### **i. Motivos históricos**

O capítulo da arte possui três porções numeradas, mas não nomeadas. Em um sentido bastante genérico, é possível considerar que cada um deles teça uma crítica a partir de certo grupo de pesquisas consideradas. Sob cada um destes três grupos se organizam três linhas combatidas pelo neokantismo, embora de formas diversas. A primeira porção do texto se pode considerar contra o naturalismo, a segunda, contra a metafísica, e a terceira, contra o psicologismo. Em cada um deles encontramos diversos programas que se orientam pelos seus objetivos gerais. A tarefa desta etapa do trabalho será mostrar como a reflexão sobre estas pesquisas confirmam os paradigmas



e princípios da etapa anterior e, mais do que isto, supõe um sistema destes elementos, articulados pela função estética. Em uma parte significativa dos casos observados, trata-se de pesquisas adversas. Muitos elementos são explicitados não pela confirmação de uma determinada pesquisa, mas pela evidenciação de seus problemas.

### 3. Bibliografia

APEL, K-O. *Transformação da Filosofia II. O a priori da Comunidade da Comunicação*. Trad. P. A. Soethe. São Paulo: Edicoes Loyola, 2000.

BAYER, T. I. *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A Philosophical Commentary*. New Haven & London: Yale University, 2001.

BOCHEŃSKI, J. M. *História da Lógica Formal*. Trad. M. B. Lozano. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

CHRISTIAENS, W. *Review Thora Hin Bayer, Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A Philosophical Commentary*. New Haven & London: Yale University Press, 2001, 210 pp. Disponível em:

<<https://philpapers.org/rec/BAYCMO>>. Acesso em 12/03/2016.

CASSIRER, E. *Substance and function*. Trad. W. C. Swabey e M. C. Swabey. Mineola: Dover, 2003.

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas*. Vol III. Fenomenologia do Conhecimento. Trad. E. A. Souza. Rev. tec. F. B. Wiebeneicheler. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas*. Vol I. A Linguagem. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2009

CASSIRER, E. *The Logic of the Cultural Sciences*. Trad. de S. G. Lofts. New Haven and London: Yale University Press, 2000.

CASSIRER, E. Conferências Davosianas in HEIDEGGER, M. *Kant y el Problema de la Metafísica*. 2ª Ed. Trad. G. I. Roth e E. C. Frost. Fondo de Cultura Econômica: México, 1996.

CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Volume Three: The Phenomenology of Knowledge. Trad. Ralph Manheim. New Haven and London: Yale University Press, 1957.

CASSIRER, E. *The Problem of Knowledge Philosophy, Science, and History since Hegel*. Trad. W. H. Woglom e C. W. Hendel. New Haven: Yale University Press, 1950.

CASSIRER, E. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Vol II. Trad. V. Roces. México: Fondo De Cultura Económica, 1993.

CASSIRER, E. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday & Company, INC – Yale University Press, 1944.

CASSIRER, E. *Kant. Vida y Doctrina*. Trad. Wesceslado Rocés. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CASSIRER, E. *Structuralism in Modern Linguistics*. Linguistic Center of New York (1945), pp. 99 - 120. <i>WORD</i>, 1:2, 99-120, DOI: 10.1080/00437956.1945.11659249. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00437956.1945.11659249>>. Acessado em 02/04/2016.

CASSIRER, E. *Ensaio Sobre o Homem*. Trad. T. R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CASSIRER, E. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Trad. C. Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

CURD, P. *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 1998.

FERRARI, M.; STAMATESCU, I.-O. (eds) *Symbol and Physical Knowledge*. New York: Springer-Verlag, 2002.

FIGUEIREDO, V. A. Kant e a arte contemporânea. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*. v. 11, n.19, jan./jun. 2008, p. 25-43.

Disponível em: <<http://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/720>>. Acessado em 09/12/2016.

GARCIA, R. R. *Genealogia da Crítica da Cultura*. Novas Edições Acadêmicas: Saarbrücken, 2014.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Trad. s/n. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. Trad. C. A. Mortari e L. H. A. Dutra. São Paulo: Unesp, 2002.

HAMBURG, C. H. *Symbol and Reality. Studies in the philosophy of Ernst Cassirer*. Netherlands: Martinus Nijhoff. The Hague, 1956.

HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. De G. I. Roth. 2ª Ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HERÁCLITO, Fragmentos. Origem do Pensamento. Edição bilingüe com tradução, introdução e notas de E. C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

KROIS, J. M et alli (Ed.) *Embodiment in Cognition and Culture*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2007.

KANT, I. *Crítica Da Razão Pura*. 5ª ed. Trad. Tradução de M. P. Santos e A. F. Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001.

KOHNKE, K. C. *Surgimiento y auge del neokantismo*. Trad. J. A. A. Quiroz. México: FCE / UAM, 2011.

LEVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Trad. C. S. Katz e E. Pires. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

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

MELO, R, F. Conexões entre filosofia e ciências no séc. XIX: um estudo sobre o desenvolvimento das ciências naturais e suas reverberações na filosofia alemã deste período in *Revista Em Construção: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciências*. Ano 1 n. 1 pags. 25 – 50 (2017). Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/emconstrucao/article/view/28123>>. Acessado em 03/03/2017.

MORMANN, T.; KATZ, M. G. Infinitesimals as an Issue of Neo-Kantian Philosophy of Science pp. 1 – 51 in *HOPOS*. The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science. Volume 3, Number 2, Fall 2013. Chicago: The University of Chicago Press. Disponível em: <<http://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/671348>>. Acessado em 23/12/2014.

MÖCKEL, C. 'Philosophie der Symbolischen Strukturen'? Zu einigen Parallelen bei Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss in *Logos and Episteme* 4 (2):245-267 (2013). Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/MCKPDS>>. Acessado em 18/10/2015.

MORRIS, C. *Fundamentos da Teoria dos Signos*. Trad. António Fidalgo. Covilhã: Universidade da Beira Interior, s/d.

NADAU, R. *Cassirer et le programme d'une épistémologie comparée: trois critiques*. 1990. Site web du département de philosophie de

l'UQÀM. Disponível em: <<https://unites.uqam.ca/philo/profs/nadeau/>>.

Acessado em 21/01/2017.

NAGEL, E.; COHEN, M. R. *An introduction to logic*. 2ª Ed.

Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1993.

ORAYEN, R.; MORETTI, A. (Eds.) *Filosofía de la lógica*. Madrid:

Editorial Trotta, 2012.

PORTA, M. A. G. *Estudos neokantianos*. São Paulo: Ed. Loyola,

2011.

PORTA, M. A. G. *A filosofia a partir de seus problemas*. 3ª Ed. São

Paulo: Ed. Loyola, 2007.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. Vol. 5. 3ª Ed. Trad. H. C. L.

Vaz e M. Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. Vol. 2. 2ª Ed. Trad. H. C. L.

Vaz e M. Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

ROBERTS, L. N. *Art as icon; an interpretation of C. W. Morris*, pp. 75

– 82 in *Tulane Studies in Philosophy*, vol IV. *Studies in American Philosophy*.

New Orleans: The Tulane University, 1955.

SCHILPP, P. A. *The Philosophy of Ernst Cassirer*. The Library of

Living Philosophers. Volume VI. Wisconsin: George Banta Publishing

Company, 1949.

SKIDELSKY, E. *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*.

New Jersey: Princeton University Press, 2008.

SOARES, C. D. R. Arthur Danto e Gianni Vattimo: Fim da Arte, Mass

Media e Estetização. *Kínesis*, Vol. V, nº 09, Julho 2013, p. 36-46. Disponível

em: <<http://www.bjis.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/4497> >.

Acessado em 03/01/2017.

TYMOCZKO, D. *A geometry of music: harmony and counterpoint in*

*the extended common practice*. Oxford, New York: Oxford University Press,

2011.