



As funções simbólicas da consciência na fenomenologia de Cassirer

The Symbolic Functions of Consciousness in Ernst Cassirer's Phenomenology

Ítalo Santos Clemente

Resumo

No volume III da *Philosophie der symbolischen Formen: Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Cassirer esquematiza três funções simbólicas da consciência: expressão (*Ausdruck*), apresentação (*Darstellung*) e significação pura (*reine Bedeutung*) – cuja coerência sistemática permanece debatida. Ao examinar o problema da representação (*Repräsentation*) como “ato espiritual fundamental”, este artigo sugere que, através de um processo teleológico bidirecional, a metodologia de Cassirer se orienta pelos produtos do “espírito objetivo” e, reconstitutivamente, fundamenta a “subjetividade” a partir de uma “determinação comum”: a apresentação.

Palavras-chave

Representação, Subjetividade, Cultura, Formas Simbólicas.

Abstract

In the third volume of *Philosophie der symbolischen Formen: Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Cassirer delineates three *symbolic functions* of consciousness: *expression (Ausdruck)*, *presentation (Darstellung)* and *pure signification (reine Bedeutung)* — whose systematic coherence remains a subject of debate. By examining the problem of *representation (Repräsentation)* as a “fundamental spiritual act”, this article suggests that, through a bidirectional teleological process, Cassirer’s methodology is guided by the products of the “objective spirit” and, restructively, grounds “subjectivity” in a “common determination”: *presentation*.

Key-words

Representation, Subjectivity, Culture, Symbolic Forms.

DOI: <https://doi.org/10.53000/simbolica.v2i00.5458>

1 Introdução

Publicado em 1929 por Ernst Cassirer (1874-1945), o Volume III da *Philosophie der symbolischen Formen: Phänomenologie der Erkenntnis* (ECW¹ 13) estrutura-se em três partes: I) “Função da expressão e mundo da expressão”; II) “O problema da representação (*Repräsentation*) e da construção do mundo intuitivo”; e III) “A função da significação e a construção do conhecimento científico”. De saída, impõem-se duas questões fundamentais: qual é o problema da *representação* e como este problema se relaciona com a

¹ ECW corresponde às obras completas de Cassirer: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*, 26 vol. Hamburg: Meiner, 1998.

função da expressão e da significação? Para responder a essas questões, o presente artigo propõe três passos argumentativos. Primeiro, investiga a *representação* como “ato espiritual fundamental” (*der geistige Grundakt*) da consciência em geral. Em seguida, delinea um “plano geral de orientação ideal” das *funções simbólicas* que esquematizam o todo da experiência, buscando dar conta de cada nível irredutivelmente distinto por meio de uma “determinação comum”: a *apresentação* (*Darstellung*). Por fim, examina o debate na literatura especializada acerca da coerência metodológica da filosofia das *formas simbólicas*. Em suma, o artigo defende que há um fio condutor teleológico bidirecional unindo as gradações das *funções simbólicas* da consciência mediante o desenvolvimento fenomenológico da cognição (*Erkenntnis*).

2 O problema da representação (*Repräsentation*)

O “ato espiritual fundamental” da *representação*, i.e., do querer dizer algo universal em particular, nunca pode ser compreendido se o decompusermos em partes. De acordo com Cassirer, se assim procedermos, não conseguiremos reter nas mãos os fragmentos (os pedaços da *representação*); antes, iremos sair do círculo do seu sentido em geral, atingindo uma mera existência a partir da qual não há mais caminho de volta (ECW 13:361). Quando a *representação* se encontra precocemente debilitada (como, por exemplo, nos casos patológicos analisados por Cassirer), ocorrem alterações tanto na linguagem quanto na ação, e a consciência passa a se relacionar com relativo sucesso à mera *apresentação* (*Präsentation*). Ao analisar tais distúrbios, a intenção de Cassirer, porém, não é evidenciar a perda de uma faculdade, mas a transformação e remodelação de um processo psíquico e espiritual altamente complexo: não se trata de investigar as realizações *representativo-simbólicas* (*repräsentativ-symbolischen*) substanciais, mas de compreendê-las funcionalmente.²

Dessa maneira, a fenomenologia da filosofia das *formas simbólicas* procura “o que há de comum no sentido” (*Gemeinsamkeiten im Sinn*) – não no ser –, do problema filosófico-cultural universal (ECW 13:319). No prefácio do volume III, Cassirer declara que a sua utilização da fenomenologia não se assemelha ao uso linguístico moderno, mas ao significado fundamental que Georg W. F. Hegel (1770–1831) estabeleceu e fundamentou sistematicamente. A exigência fenomenológica hegeliana consiste em que o conhecimento filosófico deve abarcar a totalidade das formas espirituais, e essa totalidade só se torna visível

² No capítulo VI (*Zur Pathologie des Symbolbewußtseins*) da Parte II de ECW 13, Cassirer analisa os distúrbios afásicos, agnósicos e apráxicos (cf. ECW 13:315-322). Sobre a relação de Cassirer com a pesquisa empírica no contexto da biologia e da psicologia de sua época, cf. Chirimuuta, 2020, pp. 494-503.

na transição de uma forma para outra, cuja verdade é o todo. A filosofia de Cassirer adota esse princípio: o *telos* do espírito não pode ser apreendido se for tomado como algo desvinculado de seu começo e de seu meio. A escada hegeliana, que deve ser estendida ao indivíduo para conduzi-lo da consciência imediata à cognição pura, é aqui retomada. Todavia, a reflexão filosófica do problema não opõe o fim ao meio e ao começo, mas toma os três como “momentos” (*Momente*) integrantes de um movimento total unitário,³ estendido um degrau abaixo – não à certeza sensível, mas ao mito.⁴ Na consciência mítica, não se tem o caráter de *representação* meramente substitutiva, mas o da autêntica *presença* (*Präsenz*) (ECW 13:75).

A leitura cassireriana dos distúrbios patológicos extrai uma consequência precisa lida à luz da escada hegeliana: a de que o paciente se vê neste caminho, que a humanidade teve de abrir para si de forma lenta e contínua, atirado um degrau para trás (ECW 13:321). Como mencionado, quando a capacidade simbólica da *representação* é debilitada, tudo o que é meramente mediato se torna incompreensível – falta o “olhar espiritual” (*geistiger Fernblick*) que se projeta no campo do possível e não se esgota no que está imediatamente diante dos olhos. Assim, o estudo das patologias fornece, para Cassirer, um critério para medir a distância entre o mundo orgânico (da vida) e o mundo da cultura (do “espírito objetivo”). O que efetua a divisão entre essas duas esferas – a “mais próxima da vida” e a “mais categorial” – são precisamente as “formações” (*Gebilde*) espirituais que se reúnem sob o conceito de *formas simbólicas*: é por meio delas que se conquista o “mundo como representação” (*Welt als Vorstellung*), i.e., um reino inteligível de significado intrínseco que se distingue de todo comportamento orientado a fins na esfera biológica.⁵

É por causa de distinções como essas que John Michael Krois (2004) observa que Cassirer admite concepções teleológicas na teoria social e psicológica, mas não na biologia, pois se ergue um muro alto entre a explicação causal e o conceito de estrutura de modo a evitar pressupostos teleológicos sobre processos naturais.⁶ A estratégia metodológica dessa teleologia psicossocial consiste, assim, em conduzir reconstrutivamente as

³ cf. ECW 13:VIII-IX.

⁴ A imagem da escada que provém do prefácio da *Phänomenologie des Geistes* (1807) de Hegel é explicitamente adotada por Cassirer no prefácio de ECW 13. No prefácio do volume II da *Philosophie der symbolischen Formen: Das mythische Denken* (ECW 12, 1925), porém, Cassirer já havia defendido que a escada hegeliana devia ser colocada um degrau mais abaixo, pois o que se costuma chamar de consciência sensível já é produto de abstração, uma elaboração teórica do dado – antes de alcançá-la, a consciência vive nas formações do mundo mítico (ECW 12:XIII; cf. Krois, 1987, pp. 79–81). Friedman (2000, p. 101 n.141) sublinha que, para Cassirer, o começo do processo é o mito, o meio é a consciência perceptiva ordinária e o fim é a ciência teórica.

⁵ cf. ECW 13:319-322.

⁶ cf. Krois, 2004, p. 292.

questões do problema do “espírito objetivo” às suas “condições de possibilidade” e pressupostos elementares, a saber, à questão da estrutura da consciência perceptiva, intuitiva e cognitiva (ECW 13:63). Quando se trata de uma visão geral do todo da cognição e da totalidade de suas *formas simbólicas*, não é possível dirigir o olhar somente para o final alcançado pelo conceito abstrato. A *função simbólica* não deve ser restringida ao nível conceitual. Toda cognição conceitual está baseada necessariamente em cognição intuitiva que, por sua vez, está baseada em cognição perceptiva. Assim, não apenas o domínio do conceito, mas já o da intuição e o da percepção são condicionados e pertencem à esfera da espontaneidade. Pois o que separa de vez o conceito da percepção e da intuição é precisamente o fato de ele poder se contentar com meros signos *representativos* (*repräsentative*), enquanto a percepção e a intuição possuem uma relação completamente diferente e até oposta com seu objeto,⁷ mas igualmente produtiva.

Nenhum “conteúdo” (*Inhalt*) da consciência é em si meramente *presente* (*präsent*) ou então meramente *representativo*, pois toda “experiência vivida” (*Erlebnis*) comporta em si ambos os “momentos” em uma unidade indissolúvel. Tudo o que se mostra atual ou “presente” (*Gegenwärtige*) opera sob a função de “presentificação” (*Vergegenwärtigung*), da mesma maneira que toda “presentificação” exige conectar-se a algo que já se encontre “presente” à consciência.⁸ Se a consciência possuísse amplitude e poder suficientes para viver nos próprios detalhes individuais e apreendê-los todos imediatamente, seria completamente *presentativa* (*präsentativ*), em vez de permanecer também *representativa* (*repräsentativ*); antes, todo pensamento simbólico e percepção simbólica constituem, nesse sentido, “um ato que surge da necessidade de omitir e de ter de omitir” (ECW 13:220, tradução nossa).⁹ Assim, segundo Cassirer, aquilo que uma visão ingênua julga possuir como *presente* – como se fosse uma “coisa” (*Ding*) que ela julga poder agarrar com as mãos – deve sua própria “presença corpórea” (*leibhafte Gegenwart*) justamente às formas e ordenações da *representação* (ECW 13:141).

Por sua vez, o mundo da intuição é essencialmente determinado pelo fato de que seus elementos isolados não possuem um caráter de mera *apresentação*, mas de *representação*: eles não simplesmente *estão aí* (*dastehen*), mas antes estão uns no lugar dos outros mutuamente (ECW 13:132). Cassirer conclui, então, que a análise do “mundo dos sentidos” (*Welt der Sinne*) demonstra precisamente o fato de que a sua própria “aparência” (*Erscheinen*), a sua

⁷ cf. ECW 13:51-53. É justamente neste ponto que Cassirer diverge de Kant, argumentando ser necessário relacionar de um novo modo as três fontes originárias delineadas na *Kritik der reinen Vernunft* (A, 1781; B, 1787): o sentido, a imaginação e o entendimento.

⁸ cf. ECW 13:228.

⁹ “ein Akt, der aus der Not des Weglassens und des Weglassenmüssens entsteht.” (ECW 13:220).

apresentação, não é possível sem um sistema escalonado e articulado de funções puramente *representativas* (ECW 13:345). É neste plano – o dos produtos culturais, não o dos mecanismos orgânicos – que se revela a separação entre o “teor” (*Gehalt*) *presentativo* e o “teor” *representativo* da “experiência vivida”, i.e., entre os “dados” (*gegeben*) fornecidos de maneira direta e a *função apresentativa* (*darstellende Funktion*) que estes desempenham. Por isso, aquela esfera “mais próxima da vida” seria obtida à custa da falta da liberdade do “olhar geral” (*Überblicks*), uma vez que esta já não conseguiria mais funcionar do mesmo modo como meio de *apresentação*. A percepção só conquista essa liberdade à medida que se preenche progressivamente com “teor” simbólico, dispondo-se em determinadas formas de “visão espiritual” (*geistigen Schau*) e passando espontaneamente de uma à outra.¹⁰

Os signos da *characteristica generalis* levam esse movimento ao limite: despojados de tudo o que é meramente *expressivo* e de tudo o que é intuitivamente *representativo*, tornam-se puros signos de *significação*, instaurando uma nova forma de referência de sentido “objetiva” (ECW 13:328). A relação entre “teor” *presentativo* e “teor” *representativo* que já se mostrava na camada originária da cognição intuitiva encontra, assim, sua confirmação nos degraus superiores do pensamento e da compreensão: o mundo da *significação pura*, em princípio, nada acrescenta de estranho ao mundo da *apresentação*, mas apenas desdobra o que neste já estava contido segundo a possibilidade.¹¹ O conceito realiza esse desdobramento precisamente ao “suprassumir” (*aufheben*) a *presença* para alcançar a *representação* – não, portanto, ao acumular vestígios e resíduos inconscientes de percepções anteriores, como sugere a teoria da abstração, que explica o conceito a partir de reproduções, mas ao distanciar-se do imediatamente “dado” para apreendê-lo em sua forma. Isso, contudo, não introduz uma ruptura no todo da cognição, pois a própria análise da percepção já mostrou que a “aparência” exige um sistema escalonado de *funções representativas*: a função do conceito apenas dá continuidade a uma tendência fundamental que já se mostrava ativa nos primeiros degraus da cognição sensível e do “saber” perceptivo.¹²

Como mencionado, a *representação*, i.e., o ato de querer dizer algo universal em particular, nunca pode ser compreendida se a decompusermos em partes. Conforme explica Steve Lofts (2000), toda *apresentação*, para Cassirer, só se torna possível mediante a *representação*: a *representação* de um conteúdo da consciência não é a mera negação de alguma *presença* “originária” que, para nós, infelizmente precisaria ser mediada para se tornar

¹⁰ cf. ECW 13:260.

¹¹ cf. ECW 13:345-346.

¹² cf. ECW 13:353-354.

efetiva; antes, ela engendra positivamente a *presença* desse conteúdo, de sorte que a *presença* só existe como o “outro” da *representação* e nada é “fora” ou “antes” dessa dialética.¹³ Ora, se toda *representação* se torna possível mediante a *representação*, a *representação* que pretendesse abranger a totalidade dos aspectos da experiência – aquilo que Cassirer designa como o “ponto de vista de ninguém” – exigiria uma perspectiva liberada de toda particularidade, i.e., uma perspectiva que transcendesse a própria condição *representativa* da qual depende. Tal *representação* aponta, portanto, para uma “ideia transcendental” no sentido kantiano, com a qual nenhuma experiência particular pode entrar em consonância, mas à qual se deve atribuir um uso regulativo indispensável: o de um *focus imaginarius*, um ponto do qual os conceitos do entendimento não partem efetivamente, porquanto situado inteiramente fora dos limites da experiência possível, mas que serve para lhes conferir a maior unidade junto com a maior extensão – na medida em que avança para símbolos cada vez mais universais.¹⁴

Ao produzir determinada imagem da “objetividade”, a cognição do pensamento mantém-se presa à imagem que se origina de seu próprio fundamento (ECW 13:323). Ora, o universal e o particular, ou seja, o conceito e sua extensão na percepção ou na intuição, não devem ser vistos como simples elementos de uma soma, já que o conceito, que determina o particular, desvia-se do mundo da intuição unicamente com o intuito de retornar a ele de maneira mais segura. Nesse sentido, mesmo que provenha de impressões particulares, ele nunca terá o poder de *representar* simplesmente aquilo de que provém: o “teor” simbólico de uma “representação” não pode ser demonstrado como algo em si mesmo, como uma parte real e distinguível dela.¹⁵ O problema da *representação* encontra assim a sua determinação precisa: não se trata de perguntar como a consciência acede a uma *presença* anterior à mediação simbólica, mas de compreender como, em cada camada da relação entre *presença* e *representação*, as *funções simbólicas* articulam a experiência segundo uma tendência fundamental, na qual toda cognição conceitual está baseada necessariamente em cognição intuitiva que, por sua vez, está baseada em cognição perceptiva.

3 Plano geral de orientação ideal

Embora apenas no Volume III se encontre uma parte inteiramente dedicada ao problema da *representação*, o Volume I da *Philosophie der symbolischen Formen: Die Sprache* (ECW 11, 1923) já abordava essa problemática. Na

¹³ cf. Lofts, 2000, pp. 214-215.

¹⁴ cf. ECW 13:555–556. Neste ponto, Cassirer conclui a sua análise de ECW 13, fazendo referência direta à obra de Kant, cf. KrV A:644/B:672.

¹⁵ cf. ECW 13:356-360.

seção III da Introdução, intitulada “O problema da ‘representação’ (*Repräsentation*) e a construção da consciência”, Cassirer explica que o problema consiste em perguntar de que maneira um determinado “conteúdo” sensível singular pode se transformar no portador de uma “*significação*” espiritual universal, como acontece, por exemplo, no mito, na arte e na linguagem. Existem duas soluções (crítica e metafísica-especulativa) que divergem entre si quanto ao conceito de “universal” e, conseqüentemente, ao próprio sistema lógico que fundamentam. A primeira solução, a crítica, limita-se a unir a multiplicidade das possíveis formas de conexão em um conceito sistemático superior subordinando-as a determinadas leis fundamentais, e remonta ao conceito “analítico-universal”. A segunda solução, a metafísica-especulativa, procura compreender como, a partir de um único princípio originário, se desenvolve a totalidade do conjunto concreto de formas particulares, referindo-se ao conceito “sintético-universal”.¹⁶ Cassirer adota e transforma (da razão para a cultura) a solução crítica.

Ainda de acordo com a Introdução do Volume I, uma solução crítica geral é obtida quando se concebe que a “atualidade” (*Aktualität*) plena da consciência apenas desenvolve o que já está contido em potência. Ao transferirmos a questão da doutrina metafísica-especulativa do âmbito do ser absoluto para a esfera da consciência, não há nenhum “um” abstrato ao qual se oponha um “outro” igualmente abstrato; antes, o “um” está “dentro” do múltiplo, assim como o múltiplo está “dentro” do “um”, no sentido em que ambos se condicionam e *representam* mutuamente. O elemento da consciência não se comporta em relação ao todo como uma parte extensiva em relação à soma das partes, mas sim como uma diferencial em relação à sua integral.¹⁷ Mais propriamente, segundo Cassirer, o todo não é obtido a partir das partes, ao invés, qualquer estabelecimento de uma parte implica o estabelecimento do todo, não quanto ao seu conteúdo, mas quanto à sua estrutura e forma gerais; pois, desde o início, cada particularidade faz parte de um determinado complexo e traz em si a expressão da regra desse complexo, que constitui a verdadeira unidade das relações da consciência como unidade do tempo, do espaço, da conexão objetiva, etc. (ECW 11:35).

Para além da indicação da sua natureza qualitativa, é imprescindível acrescentar a cada uma dessas relações (de espaço, de tempo, de causalidade, etc.) um “índice de modalidade” (o mito, a linguagem, a ciência, etc.) que indicará o contexto funcional em que possam ser organizadas em um

¹⁶ cf. ECW 11:25-27. Sobre a distinção entre “sintético-universal” e “analítico-universal” conferir também o Volume III da obra de Cassirer sobre o problema da cognição, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, III. Die Nachkantischen Systeme* (ECW 4, 1920), especialmente a seção no capítulo sobre Hegel (IV), que diferencia o Idealismo Absoluto e o Idealismo Crítico, cf. ECW 4:348-363.

¹⁷ cf. ECW 11:38-39.

sistema geral (ECW 11:29). Conforme esclarecido no Volume III, com base no exemplo da relação espacial, a filosofia das *formas simbólicas* não limita a esfera do ideal ao âmbito da cognição teórica; em estratos mais profundos, descobre-se que a todos esses âmbitos corresponde igualmente um modo peculiar de “espacialidade”, no qual o processo de “configuração” (*Gestaltung*) inaugura continuamente uma nova trajetória. Para Cassirer, sensação e intuição, sentimento e fantasia, imaginação produtiva e pensamento conceitual construtivo participam de forma equivalente nesse processo, sendo que o modo como interpenetram e se condicionam mutuamente origina uma nova forma de espaço a cada momento. Contudo, apesar da sua multiformidade interna, este processo preserva uma determinada direção invariável: a “confrontação” (*Auseinandersetzung*) entre o eu e o mundo surge gradativamente e com consciência cada vez mais forte.¹⁸ Segundo Cassirer:

A consciência mítica do espaço permanece ainda inteiramente circunscrita à esfera do sentimento subjetivo, estando nela, por assim dizer, enredada. E, no entanto, já nela se desdobra, a partir das oposições elementares do sentimento vital primário, uma imagem de determinadas oposições do ser, um opor-se e um separar-se de forças cósmicas. A linguagem impulsiona essa separação adiante e a aprofunda: o mítico “espaço de expressão” converte-se, por meio de sua mediação, no “espaço de apresentação”. Contudo, apenas o pensamento conceitual, geométrico e físico realiza o último e decisivo passo. De modo cada vez mais enérgico, todos os componentes puramente “antropomórficos” são nele reprimidos, sendo substituídos por determinações estritamente “objetivas”, resultantes de uma metodologia do contar e do medir de validade universal. E, com essa repressão, não apenas são eliminados todos os elementos oriundos da esfera do sentimento e da vontade, como também as próprias imagens, os puros esquemas da intuição, são cada vez mais eliminados. Ocorre uma transição do “espaço de expressão” e do “espaço de apresentação” para um puro “espaço de significação”. (ECW 13:489-490, tradução nossa).

Na nota que se segue à passagem supracitada, o próprio Cassirer sugere consultar seu ensaio publicado dois anos antes do volume III, *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie* (ECW 17, 1927). Nesse ensaio, o filósofo desenvolve explicitamente o processo de direção invariável que transita da *expressão* e da *apresentação* para a *significação pura*, mais propriamente, como modos de progressão de “figuras” (*Gestalten*) elementares para “figuras” mais complexas. Dependendo da perspectiva

¹⁸ cf. ECW 13:487-489. Para uma análise do conceito de “confrontação” e da forma como este é utilizado como alternativa ao conceito de “suprassunção” (*Aufhebung*), cf. Loftis, 2021, p. xxxvi; Verene, 2011, pp. 45-49.

característica do sentido, é possível demonstrar como o sensível se “configura” de maneiras distintas. Em todo caso, a totalidade desses princípios constitui a unidade “objetiva” e a totalidade “objetiva” do espírito, i.e., de uma sinopse de ordem superior, considerando a maneira particular pela qual, dentro de cada área, o sensível se torna portador de sentido *in concreto*. Assim, Cassirer estabelece um “plano geral de orientação ideal”, definindo limites correspondentes às completudes imanentes do movimento e etapas da construção espiritual de cada *forma simbólica*, bem como às suas fases de desenvolvimento.¹⁹ Nas palavras de Cassirer:

Se tomarmos agora como base esta distinção geral entre a função expressiva, a função apresentativa e a função significativa, [...] possuímos um plano geral de orientação ideal, dentro do qual podemos agora, por assim dizer, designar o lugar de cada forma simbólica. Certamente, não no sentido de que este lugar é fixo de uma vez por todas, que ele pode ser designado por um ponto fixo dentro deste plano basilar. Ao contrário, é característico de cada forma que em diferentes fases de seu desenvolvimento, nas diferentes etapas de sua construção espiritual, ela se relaciona de maneira diferente com os três pólos basilares que tentamos delinear aqui. Neste desenvolvimento, as formas se movem de lugar em lugar – e é somente neste movimento e em virtude dele que elas cumprem o círculo do ser e o círculo de sentido que lhe é atribuído. Neste desenvolvimento, a forma atinge sua completude imanente, assim como sua limitação imanente. Se primeiro tentarmos esclarecer isso novamente com o exemplo da linguagem – não pode haver dúvidas sobre o quanto a linguagem, desde suas configurações mais primitivas até seus níveis mais elevados, se fundamenta no puramente expressivo e quão fortemente está enraizada nele. [...] A mera sensação e excitação subjetiva se transforma em uma intuição objetiva: o som da natureza como um som de puro sentimento se transforma no som da apresentação. Mas a continuidade do desenvolvimento se revela aqui precisamente no fato de que a nova forma à qual a linguagem agora se eleva ainda faz uso dos antigos meios materiais. Ela não joga fora os componentes puramente expressivos, mas os preserva ao mudar simultaneamente sua figura, ao dar-lhe um novo sentido e, por assim dizer, soprar-lhe uma nova vida (ECW 17:262-3, tradução nossa).

De modo semelhante, no esboço de 1928 para o volume IV da *Philosophie der symbolischen Formen*, publicado apenas postumamente em *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (ECN²⁰ 1), Cassirer retoma o “plano

¹⁹ cf. ECW 17:257-260.

²⁰ ECN corresponde às obras póstumas de Cassirer: *Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte*.

geral de orientação ideal” em uma nova sistematização das *funções simbólicas*. Nesse manuscrito, a experiência no sentido “objetivante” da ciência retrata apenas uma forma do todo, correspondendo ao nível da *significação* (nível C), focado nas leis e na ordem. Em contraste, o nível da *expressão* mítica (nível A) refere-se à “compreensão” (*Verstehen*) das totalidades de vida, manifestando-se como *expressão* de um “todo anímico” (*seelischen Ganzen*) que pertence, simultaneamente, à esfera individual e à hermenêutica da história do espírito. Por sua vez, o nível da *apresentação* (nível B) envolve a apreensão intuitiva da “figura”, operando como “sombreamento” (*Abschattung*) da *representação* na construção de “imagens de mundo” (*Weltbild*) empíricas.²¹ Em seguida, Cassirer classifica esses níveis a partir daquelas três qualidades espaciais: o espaço *expressivo* (mito), o espaço *apresentativo* (artigo demonstrativo) e o espaço *significativo*; ou, como ele sumariza na sequência: o nível “infracoisal” (*unterdinglich*), o nível “coisal” (*dinglich*) e o nível “supracoisal” (*überdinglich*).²² Assim, Cassirer argumenta que a cognição, em seu sentido mais amplo, implica ver a totalidade da forma no individual do devir – pois a forma não é estrutura estática, mas dinâmica, que somente pode aparecer no devir como totalidade da “configuração” que se explicita na série do vir-a-ser. Dito de outra maneira, o sentido emerge apenas quando o individual é visto *sub specie* da forma, quando cada “configuração” particular é tomada como fase do todo e cada fase incorpora simbolicamente essa totalidade, em uma relação de *μετέξις* (*metéxis*) – de participação, e não de identidade ou igualdade. Em certa medida, essa participação é o fio condutor que une os três grandes degraus do “problema da representação e do símbolo” (*Repraesentations- u. Symbolproblem*) na história da cognição.²³

Segundo Christian Möckel (1992), a função do simbólico articula a totalidade do fenômeno puro, a relação entre o sentido e o sensível, a orientação por uma norma imanente (lei) e a inserção no sistema geral das formas espirituais. Assim, o “plano geral de orientação ideal” abrange toda a atividade da consciência, desdobrando-se em etapas da “enformação” (*Formung*) simbólica do respectivo tipo modal de “objetivação” do sujeito cultural – etapas que compartilham, precisamente, o “momento” da determinação da forma como atribuição de sentido.²⁴ É nesse quadro que

²¹ cf. ECN 1:206.

²² Mais propriamente, Cassirer escreve: “α) Ausdrucks-Raum (Mythos); β) Darstellungs-Raum (Demonstrativer Artikel); γ) Bedeutungs-Raum (Von dem anschaul[ichen] Wesen des Raumes geht in die 4 dimensionale). Ordnung nichts mehr ein. Unterdinglich – dinglich – überdinglich.” (ECN 1:236-7).

²³ cf. ECN 1:205-206. A edição em inglês do Volume IV (1996) omite o fragmento de ECN 1:205 sobre “os três grandes degraus do problema da representação e do símbolo” (*die drei grossen Stufen des Repraesentations- u. Symbolproblems*), sob a alegação de serem notas inacabadas.

²⁴ cf. Möckel, 1992, pp. 1054-1057.

Cassirer elabora uma teoria da “compreensão” do sentido de todos os fenômenos culturais que, concebidos como formas independentes de objetivação “suprapessoal” (*überpersönlicher*) do espírito, conjugam a unidade originária e a legalidade geral do espírito às leis estruturais específicas de cada domínio (Möckel, 1992, p. 1050). O desafio da filosofia das *formas simbólicas*, dessa maneira, é sustentar como o sensível se torna portador de sentido ao buscar uma sinopse de ordem superior e a mudança de padrão no processo de “configuração” simbólica do devir espiritual, que é esquematizado a partir das três *funções simbólicas* supracitadas: *expressão*, *apresentação* e *significação pura*.

Aprofundando essa articulação, Samantha Matherne (2021) argumenta que essas três funções específicas – a *função expressiva*, a *função apresentativa* e a *função de significação pura* – estão ancoradas em uma *função simbólica* geral da consciência: a *representação*. A atividade do espírito constitui a condição de possibilidade das dimensões “subjetivas” e “objetivas” da cultura. Subjetivamente, esses contextos operam como funções da consciência que orientam a “experiência vivida”; objetivamente, cada *forma simbólica* atua como região da cultura.²⁵ Ao projetar essa estrutura à luz daquela escada de desenvolvimento cultural, segundo Matherne, Cassirer situa o mito e a religião nos degraus iniciais, uma vez que são animados pela tendência “subjetiva” da *função expressiva*. A arte ultrapassa essa vinculação “subjetiva” imediata, elevando-se à tendência “objetiva” da *função apresentativa* – uma orientação que também se manifesta, em estágios superiores, na linguagem, na história e na tecnologia. Por fim, a ciência, a matemática e o direito ocupam os degraus mais altos, pois operam com orientações “ideais” próprias da *função de significação pura*. Desse modo, as *formas simbólicas* objetivam as orientações (“subjetivas”, “objetivas” e “ideais”) que se manifestam no domínio da consciência. Todo esse arranjo obedece a um progresso teleológico da cultura que se sustenta na ampliação da consciência da liberdade, realizada mediante a atividade livre e autônoma do espírito.²⁶

No Volume I da *Philosophie der symbolischen Formen*, Cassirer sustenta que o modo como aplicamos e realizamos a oposição conceitual do “subjetivo” e do “objetivo” na “configuração” do mundo da experiência constitui não tanto a solução do problema da cognição, mas a expressão perfeita do mesmo. Diante disso, as diferentes formas de concepção do eu e do mundo se completam para formar uma totalidade e um sistema unificado da atividade espiritual.²⁷ De acordo com os manuscritos publicados no Volume IV, não importa o quanto os atos mais livres e autônomos do espírito pareçam estar distantes uns dos

²⁵ cf. Matherne, 2021, pp. 128-133.

²⁶ cf. Matherne, 2021, pp. 141-144.

²⁷ cf. ECW 11:22-23.

outros quando vistos do ponto de vista da pura “ideia” – o ponto de vista da *significação* “objetiva” – as diferenças específicas de sua multiformidade são reunidas sob a perspectiva do ponto de vista da “subjetividade”. Os diferentes níveis que englobam tais diferenças possuem um *genus proximum* se se recorre ao nível da “experiência vivida” que permanece livre das distinções abstratas da reflexão exigida pela diferenciação progressiva das distintas áreas da cultura. A unidade indiferenciada das “imagens de mundo” naturais é efetivada e permeada pela *função simbólica da expressão*, bem como pela *apresentação* e pela *significação*, como um feixe de luz uniforme e simples, que ainda não foi refratado por diferentes meios de sentido.²⁸

Essas ponderações estão de acordo com a metodologia “analítica-universal”, que se limita a unir a multiplicidade das possíveis formas de conexão em um conceito sistemático superior, subordinando-as a determinadas leis fundamentais. Como mencionado, parte-se da região do “espírito objetivo” para, a partir dele, acessar a estrutura da consciência perceptiva, intuitiva e cognitiva por meio de uma análise reconstrutiva: “a direção para a exterioridade, não das coisas, mas das formas e dos símbolos, indica o caminho no qual a pura subjetividade primeiramente se encontra” (ECW 13:46; tradução nossa).²⁹ Nas “formações” do mito, da linguagem e da ciência manifesta-se uma “determinação comum” (*gemeinsame Bestimmung*) na medida em que todas elas passam a pertencer à esfera da *apresentação*, pois a diferença específica entre elas não apenas está relacionada a um gênero comum, mas pressupõe e exige esse gênero; e somente quando consideradas em sua totalidade é que todas essas dimensões constituem o todo do “espaço da visão espiritual” (*geistigen Sehraums*).³⁰ Assim, já que o conceito, que nunca poderá *representar* simplesmente aquilo de que provém, se desvia do mundo da intuição unicamente com o intuito de retornar a ele de maneira mais segura, o *genus proximum* das distintas áreas da cultura são as “imagens de mundo” naturais.

4 O debate na literatura especializada

Anteriormente, a discussão sobre o problema da *representação* e de sua relação com a *expressão* e a *significação* tomou como referência a orientação teleológica psicossocial da fenomenologia de Cassirer³¹ – numa dimensão que Krois (2004) reconheceu ser válida, em nítido contraste com o muro erguido contra explicações teleológicas na biologia. Contudo, essa dimensão

²⁸ cf. ECN 1:5-8.

²⁹ “Die Richtung auf die Äußerlichkeit nicht der Dinge, sondern der Formen und Symbole gibt den Weg an, auf welchem die reine Subjektivität sich erst selber findet.” (ECW 13:46).

³⁰ cf. ECW 13:52.

³¹ Sobre a teleologia psicossocial de Cassirer, cf. Clemente, 2025, pp. 105-108.

teleológica entra em tensão com a leitura arquitetônica que o autor havia consolidado anos antes. Krois (1987) argumentou que o sistema cassireriano não é hierárquico e linear, mas centrífugo: as *formas simbólicas* separam-se e desdobram-se a partir da primeira forma do mito e, a partir daí, permanecem opostas entre si. Nesse sentido, a imagem não seria a de uma escada em que os degraus inferiores são superados pelos superiores, mas a de raios que se irradiam de um centro comum: cada forma – linguagem, arte, religião, ciência – detém uma autonomia que não permite reduzi-la a qualquer outra, e a ordem em que se apresentam não implica que a última supere as anteriores.³²

Complementarmente, Skidelsky (2008) substitui a analogia da escada pela imagem de uma árvore, em que cada ramo nutre novos ramos, mas permanece existindo por direito próprio; porém, ele reconhece que a peculiar fusão de motivos teleológicos e centrífugos não resolve completamente como esses procedimentos se articulam sistematicamente.³³ De fato, como Cassirer escreve no Volume III da *Philosophie der symbolischen Formen*:

O curso de nossa investigação nos conduz, como sempre, através do mundo das formas, através da região do “espírito objetivo”. A partir dela, buscamos, por meio de uma consideração inferencial e “reconstrutiva”, obter acesso ao âmbito da “subjetividade”. E, à luz dos resultados de nossa investigação anterior, não pode haver dúvida sobre em que ponto devemos aplicar a nossa alavanca. Quando se trata do problema e da fenomenologia das puras “experiências vividas” da expressão, não podemos nos confiar nem à condução e orientação da cognição conceitual, nem simplesmente à condução da linguagem. Pois ambas estão, antes de tudo, a serviço da objetivação teórica pura: elas constroem o mundo do “*logos*”, como um *logos* pensado e falado. No que diz respeito ao domínio aqui em questão, elas seguem, portanto, uma direção antes centrífuga do que centrípeta. O mito, porém, coloca-nos no centro vivo desse domínio. Pois a sua natureza peculiar consiste precisamente em nos mostrar um modo de configuração de mundo que se contrapõe, de maneira independente e autônoma, a todos os demais modos de mera objetificação. (ECW 13:74-75, tradução nossa).

Para solucionar a tensão sistêmica exposta por esta dinâmica, Gregory Moss (2014) reconceitualiza o problema através da coexistência de duas dimensões estruturais: o horizontalismo e o verticalismo. A aporia formula-se

³² cf. Krois, 1987, pp. 79-80. Friedman (2000, p. 101, nota 140), porém, observa que Krois tende a subestimar os elementos teleológicos e hierárquicos remanescentes – em particular, a ideia de que a forma teórico-científica representa o estágio mais elevado do desenvolvimento – que Cassirer atribui à ciência o estatuto de conquista mais alta e mais característica da cultura humana, o que não se acomoda facilmente na imagem centrífuga.

³³ cf. Skidelsky, 2008, pp. 105-107.

em dupla via: se a ciência figura como o estágio culminante, não anulará a autonomia das demais formas, em especial da linguagem? Inversamente, se a linguagem atua como o *medium* epistêmico universal, como poderão as outras esferas reivindicar independência? Moss resolve a questão apelando à especificidade funcional de cada domínio. A ciência detém o privilégio de permitir à filosofia apreender a simbolização em estado puro, precisamente por isolá-la da intuição sensível; a linguagem detém o privilégio fundacional de estabilizar o mundo de objetos, sem o qual a interrogação teórica jamais poderia ser formulada. Nesta matriz, cada degrau prepara o seguinte por meio de um esgotamento imanente dos seus limites nativos. Contudo, esta progressão vertical não dissolve o horizontalismo, pois é estruturada por uma salvaguarda irrenunciável: a contingência. O desenvolvimento universal de cada forma e a transição do mito à ciência poderiam ter percorrido trajetos distintos, uma vez que o motor do processo reside na espontaneidade da imaginação transcendental.³⁴

Abordando esse mesmo impasse estrutural, Simon Truwant (2014) oferece uma resolução ao distinguir as perspectivas transcendental e crítica. A perspectiva transcendental assegura a irreducibilidade da consciência simbólica: como cada domínio inaugura uma visão de mundo pautada por critérios internos, inexistem um padrão externo para subordiná-los, o que consolida o pluralismo horizontal.³⁵ Em contrapartida, a perspectiva crítica mapeia a autocompreensão progressiva da consciência, um eixo vertical onde a ciência culmina não por exatidão empírica, mas por reconhecer a si mesma como um *framework a priori* de interpretação. Como conclui o autor, a primazia científica não revela uma postura positivista, mas estabelece uma hierarquia de natureza estritamente ética, orientada pela progressiva autolibertação do espírito.³⁶

Em convergência com esse modelo de resolução, Sebastian Luft (2015) introduz uma posição análoga sob a chancela do complementarismo. Segundo a sua leitura, o impasse dissolve-se ao reconhecermos que o pleito por validade universal ostenta uma dupla face conceitual. Vista “de dentro”, no bojo da sua própria enunciação, cada *forma simbólica* – do mito à ciência matemática – exige e pretende validade absoluta para o seu enquadramento do mundo. Contudo, quando avaliada “de fora”, sob a jurisdição do pluralismo metódico do filósofo, essa mesma validade é transmutada em direito estritamente relativo. Assim, o complementarismo postula que aplicar o ideal de exatidão de uma forma (como a ciência) a outra consiste numa distorção metodológica (*metábasis*); as formas não competem num jogo de soma zero, mas operam como uma fricção produtiva em que visões radicalmente

³⁴ cf. Moss, 2014, p. 247-253.

³⁵ cf. Truwant, 2014, pp. 119-123.

³⁶ cf. Truwant, 2014, pp. 132-135.

inatingíveis umas pelas outras se complementam, impedindo que qualquer instância reine de modo soberano e dogmático.³⁷

Como mencionado, Matherne defende que as três *funções simbólicas* específicas estão ancoradas em uma função geral da consciência: a *representação*. Matherne empreende uma reconstrução abrangente ao articular o sistema das *formas simbólicas* em torno de duas diretrizes centrais: a tese da irreducibilidade e a tese da teleologia. Segundo a tese da irreducibilidade, nenhuma *forma simbólica* pode ser reduzida a outra ou dela derivada, pois cada uma designa um modo autônomo e determinado de apreensão espiritual que, por meio de sua própria legalidade formativa, constitui o seu respectivo aspecto da realidade efetiva. A tese da teleologia, por sua vez, sustenta que há uma progressão assimétrica entre essas formas, orientada por um fim último que consiste na consciência da liberdade. No interior do sistema cassireriano, a efetivação desse propósito exige um duplo movimento: de um lado, o reconhecimento prático do nosso estatuto como agentes autônomos; de outro, a compreensão teórica de que as estruturas fundamentais do mundo possuem uma fonte *a priori* na própria espontaneidade do espírito. Para a autora, a irreducibilidade e a teleologia demonstram-se estritamente compatíveis. As *formas simbólicas* permanecem autônomas e iguais no que diz respeito à contribuição específica que cada uma oferece à construção do mundo cultural, mas revelam-se fundamentalmente desiguais quanto à sua capacidade de promover o avanço em direção ao *telos* da cultura. Como cada forma conserva sua força estrutural independente mesmo nos estágios teleologicamente mais avançados, essa irreducibilidade abre espaço não apenas para conflitos produtivos entre as esferas, mas também para o risco de regressão, caso alguma conquiste ascendência hegemônica sobre as demais.³⁸

No entanto, a aparente harmonia dessa resolução metodológica tem sido alvo de objeções contundentes na literatura especializada. Luft (2023) adverte que a reconstrução de Matherne, ao tentar suavizar sistematicamente as tensões da filosofia das *formas simbólicas*, resulta numa estruturação demasiadamente pacificada que perde de vista a natureza inerentemente caótica, discordante e frágil da própria cultura empírica. Mais grave ainda, a sustentação de uma chave de leitura estritamente teleológica atrai a crítica de que a fenomenologia de Cassirer abrigaria um viés “elitista” e “eurocêntrico”.³⁹ Por sua vez, em uma resposta direta a esse esforço conciliatório, Katharina Kinzel (2024a) demonstra que a compatibilidade estrutural do sistema só é alcançada mediante um enfraquecimento metodológico das teses originais de Cassirer. Primeiramente, a filosofia das *formas simbólicas* não postula uma

³⁷ cf. Luft, 2015, p. 202-210.

³⁸ cf. Matherne, 2021, p. 140-147.

³⁹ cf. Luft, 2023, pp. 1182-1191.

mera irreducibilidade branda, mas uma pluralidade forte e incomensurável: a premissa central exige que a particularidade de cada forma espiritual seja medida e avaliada exclusivamente por seus próprios padrões internos de validade. Ao submeter essa diversidade a um crivo teleológico externo, a autonomia normativa de cada domínio é violada. Em suma, Kinzel conclui que o esforço para invisibilizar essas tensões perde de vista a genuína urgência do problema de Cassirer: as contradições entre a pluralidade inegociável e a primazia da “objetividade” epistêmica não são falhas lógicas a serem corrigidas, mas expressões autênticas dos dilemas incontornáveis da própria modernidade.⁴⁰

Avançando nesse escrutínio, em sua análise sobre a teleologia da cultura, Kinzel (2024b) submete essa tentativa de conciliação estrutural a uma crítica ainda mais profunda. Embora reconheça a atratividade de separar o pluralismo epistêmico (a validade interna das formas) da hierarquia ética (o avanço da liberdade), Kinzel demonstra que essa cisão é insustentável. A raiz do problema reside no conceito unificador de função. Originado na filosofia das ciências naturais, o conceito funcional desloca a abstração de substâncias em prol da apreensão de relações invariantes de dependência. Ao transpor essa lógica para a cultura, a teleologia emerge precisamente porque a *função simbólica* em sentido lato se purifica rumo à função científica em sentido estrito. Como a “objetividade” consiste na identificação dessas leis estruturais invariantes, e apenas a ciência determina os particulares sob essa métrica rigorosa (libertando a simbolização da sensibilidade), a tarefa ética da autocompreensão coincide inevitavelmente com o objetivo epistêmico científico. Consequentemente, a ética e a epistemologia não se separam: a teleologia implica, necessariamente, o “objetivismo”.⁴¹

Apesar de constatar que a tensão entre pluralismo e “objetivismo” converge fatalmente para o eixo da ciência, Kinzel não a encara como um defeito a ser extirpado, mas como o reflexo das próprias contradições da modernidade. Para salvaguardar a pluralidade sem ceder ao relativismo, a autora recorre aos escritos tardios de Cassirer sobre as ciências da cultura para propor uma teleologia aberta. Nessa ótica, o *telos* da autocompreensão não é monopólio da *significação pura*. Ele pode ser alcançado mediante atos recorrentes e historicamente situados de reinterpretação dos “objetos” culturais. Quando a cultura passada é reativada, a consciência simbólica compreende a si mesma não através de uma exatidão formal abstrata, mas recuperando o seu enraizamento vivo na *expressão* e na *apresentação*. O fim ético realiza-se,

⁴⁰ cf. Kinzel, 2024a, pp. 1175-1180.

⁴¹ cf. Kinzel, 2024b, pp. 131-138.

assim, de múltiplas maneiras, mantendo a teleologia permanentemente aberta à contingência histórica sem submetê-la a uma única hierarquia científica.⁴²

Como mencionado, a ciência, mesmo em sua máxima pureza funcional, não consegue saltar por cima de sua própria sombra: ela permanece irrevogavelmente atrelada à estrutura da *representação*, orientando-se por um *focus imaginarius* transcendental ao qual nenhuma experiência empírica pode se adequar plenamente, mas que confere unidade sistemática à cognição. Inversamente, uma descida absoluta rumo à apreensão puramente imediata da vida, despida de toda mediação, resultaria na própria negação da *representação* – um colapso funcional que, como demonstrado pelos estudos de Cassirer sobre os distúrbios patológicos, equivale à própria saída do círculo do sentido em geral da consciência; entre a abstração formal inatingível e a imediação sensível destrutiva, a fenomenologia da cognição consolida-se em um plano “holístico” inegociável. Como elucida Mazviita Chirimuuta (2023), a adoção desse “holismo” (organicismo) na filosofia da ciência é precisamente a manobra, contra o vitalismo e o mecanicismo, que resolve a tensão entre o progressismo matemático e a pluralidade irreduzível das formas vitais.⁴³ Se admitimos a existência de uma orientação teleológica psicossocial na fenomenologia de Cassirer, afirmamos que a *função simbólica* geral da consciência (a *representação*) possibilita – especialmente na *significação pura* – a antecipação metodológica de conceitos sem a necessidade de uma receptividade dada, dando continuidade a um processo que se iniciou com a espontaneidade da percepção e da intuição. Nesse sentido, uma vez que a transição para um novo patamar de abstração só é possível se a fase anterior continuar preservada na continuidade da consciência total, conceber o *telos* do espírito humano exclusivamente através do seu estágio final (científico) seria uma redução metodológica ilegítima.

5 Considerações finais

O trajeto metodológico trilhado ao longo deste artigo demonstra que a estabilização das fronteiras do “plano geral de orientação ideal” na fenomenologia de Cassirer não é um dado apriorístico, mas o resultado de um profundo refinamento metodológico progressivo. O “ato espiritual fundamental” do querer dizer algo universal em particular (a *função simbólica* geral da consciência, segundo Matherne) é a *representação*, mas a “determinação comum” das *funções simbólicas* específicas é a *apresentação*, pois o *genus proximum* das distintas áreas da cultura é a unidade indiferenciada das “imagens de mundo” naturais. Embora o problema da *representação* já

⁴² cf. Kinzel, 2024b, pp. 144-145.

⁴³ cf. Chirimuuta, 2023, pp. 102-103.

estivesse delineado no Volume I, é apenas a partir do Volume III que Cassirer reserva o termo *Darstellungsfunktion* estritamente para designar a *função apresentativa*,⁴⁴ refinando, conseqüentemente, o rigor de sua fenomenologia. Esse rigor permitiu separar definitivamente a *Darstellung* (concebida como dimensão do espírito) da *Repräsentation* (compreendida como o ato que permeia a totalidade da consciência), bem como suas funções específicas. O *genus proximum*, no entanto, é publicado apenas postumamente no Volume IV.

Em suma, apesar de Cassirer erguer um muro alto contra o uso de pressupostos teleológicos na biologia, o filósofo concede, legitimamente, um lugar central a um tipo de teleologia no âmbito psicossocial. Contudo, para que essa orientação teleológica não recaia nas aporias de um “objetivismo” míope ou de um esgotamento linear, pode-se propor, em diálogo com a literatura especializada, que a dinâmica das *funções simbólicas* opera fundamentalmente através de um duplo movimento: de baixo para cima e de cima para baixo. A subida, rumo a símbolos cada vez mais universais, afasta a consciência da imediatez, mas é o movimento de retorno ao mundo da intuição que garante o *genus proximum* das distintas áreas da cultura por meio das “imagens de mundo” naturais. Portanto, é essa ancoragem regressiva que torna a *função da apresentação* a “determinação comum” subjacente às “formações” do mito, da linguagem e da ciência. Essa dinâmica bidirecional revela que a subida teleológica jamais poderá ser concluída de forma absoluta. Diante de um duplo movimento teleológico limitado em ambas as extremidades, é plenamente justificável a concordância com a “teleologia aberta” proposta por Kinzel, desde que compreendida sob o rigor analítico do processo produtivo do espírito. Por conseguinte, a fenomenologia da cognição não pode, sob pena de perder a própria realidade efetiva que a constitui, abandonar os estratos elementares do mito e da linguagem que fundamentam, estruturalmente, todo o “espaço da visão espiritual”, i.e., a consciência.

Referências

CASSIRER, E. Ernst Cassirer Gesammelte Werke (ECW). 26 vol. Hamburg: Meiner, 1998.

_____. Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte (ECN). 18 vol. Hamburg: Meiner, 1995-2015.

_____. The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 1: Language. Ed. Steve G. Lofts. New York: Routledge, 2021a. (ECW 11).

_____. The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 2: Mythical Thinking. Ed. Steve G. Lofts. New York: Routledge, 2021b. (ECW 12).

⁴⁴ Como Cassirer destaca em nota, essa delimitação alinha-se aos resultados gerais de Karl Bühler na filosofia e história da linguagem, bem como às orientações da psicologia e da biologia do período, cf. ECW 13:122, nota 6.

_____. The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 3: Phenomenology of Cognition. Ed. Steve G. Lofts. New York: Routledge, 2021c. (ECW 13).

_____. The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 4: Metaphysics of Symbolic Forms. Ed. Michael Krois e Donald Verene. New Haven: Yale University Press, 1996. (ECN 1).

_____. The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology. Trad. S. G. Lofts e A. Calcagno. New Haven: Yale University Press, 2013. (ECW 17).

CHIRIMUUTA, M. Cassirer and Goldstein on abstraction and the autonomy of biology. HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science, v. 10, n. 2, p. 471-503, 2020.

_____. The critical difference between holism and vitalism in Cassirer's philosophy of science. In: Donohue, C.; Wolfe, C. T. (Ed.). Vitalism and its Legacy in Twentieth Century Life Sciences and Philosophy. Cham: Springer, 2023.

CLEMENTE, Í. S. A teleologia psicossocial de Cassirer: sobre a fenomenologia da cognição. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2025.

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

KINZEL, K. Unifying themes and irresolvable tensions in Cassirer's system of symbolic forms. British Journal for the History of Philosophy, v. 32, n. 6, p. 1163-1183, 2024a.

_____. Between pluralism and objectivism: reconsidering Ernst Cassirer's teleology of culture. Journal of the History of Philosophy, v. 62, n. 1, p. 125-145, 2024b.

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

_____. Ernst Cassirer's philosophy of biology. Sign Systems Studies, v. 32, n. 1-2, p. 277-295, 2004.

LOFTS, S. G. Ernst Cassirer: A Repetition of Modernity. Albany: SUNY Press, 2000.

_____. Translators' introduction. In: Cassirer, E. The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology. New Haven: Yale University Press, 2013. p. xi-xliv.

_____. Translator's introduction. In: Cassirer, E. The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 1: Language. New York: Routledge, 2021.

LUFT, S. The Space of Culture: Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture. Oxford: Oxford University Press, 2015.

_____. Comments on Samantha Matherne's Cassirer. British Journal for the History of Philosophy, v. 32, n. 5, p. 1182-1191, 2023.

MATHERNE, S. Cassirer. New York: Routledge, 2021.

MÖCKEL, C. Symbolische Prägnanz – ein phänomenologischer Begriff? Zum Verhältnis von Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und Edmund Husserls Phänomenologie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 40, n. 9, p. 1050-1063, 1992.

MOSS, G. S. Ernst Cassirer and the Autonomy of Language. Lanham: Lexington Books, 2014.

SKIDELSKY, E. Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture. Princeton: Princeton University Press, 2008.

TRUWANT, S. Cassirer's enlightened view on the hierarchy of the symbolic forms and the task of philosophy. *Cassirer Studies*, v. 7-8, p. 119-139, 2014.

VERENE, D. P. The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel, and Cassirer. Evanston: Northwestern University Press, 2011.

Sobre o autor

Ítalo Santos Clemente

Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Diego Portales (UDP), Chile.

<https://orcid.org/0000-0001-9169-9328>

italo.s.clemente@gmail.com

Recebido em: 1 de dezembro de 2025.

Aprovado em: 18 de maio de 2026.