

Simbólica

REVISTA DE FILOSOFIA DA CULTURA E
ESTUDOS INTERDISCIPLINARES



Simbólica

REVISTA DE FILOSOFIA DA CULTURA E
ESTUDOS INTERDISCIPLINARES

Ano. 1 N. 1
2025

Publicação anual do Grupo de Pesquisa
Neokantismo e Filosofia da Cultura

Simbólica - Revista de Filosofia da Cultura e Estudos Interdisciplinares é uma publicação anual do Grupo de Pesquisa Neokantismo e Filosofia da Cultura (CNPq), vinculado ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas e Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

<https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/simbolica/index>

COMITÊ EDITORIAL

Editores Responsáveis:

Adriano Ricardo Mergulhão (UFSCAR)

Ivânio Lopes de Azevedo Júnior (UFC)

Lucas Duarte Amaral

Rafael Rodrigues Garcia (UNICAMP)

CONSELHO EDITORIAL

Alexandre Almeida Barbalho (UECE)

Alexandre de Oliveira Ferreira (UNIFESP)

Ana Beatriz Lemos (UnB)

Birgit Recki (Universität Hamburg)

Caio Souto (UFAM)

Clovis Salgado Gontijo (FAJE)

Fábio Henrique Abreu (Universität Wien)

Frédéric Vandenberghe (UFRJ)

José Carlos Lázaro da Silva Filho (UFC)

José Rodrigo Rodriguez (UNISINOS)

Michel Nicolau Netto (UNICAMP)

Newton de Oliveira Lima (UFPB)

Paulo Licht (UFSCAR)

Ricardo Terra (USP)

Sylvio Gil Filho (UFPR)

EDIÇÃO

Editor responsável pelo número: Rafael Rodrigues Garcia

Coordenação Editorial: Leonardo Nascimento Pança

Mídias Sociais: José Ygor de Almeida Barros e Leonardo Nascimento Pança

Projeto gráfico, editoração e capa: Leonardo Nascimento Pança

Universidade Estadual de Campinas

Reitor: Paulo Cesar Montagner

Vice-reitor: Fernando Coelho

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Diretor: Ronaldo Rômulo M. de Almeida

Vice-diretor: Sávio Machado Cavalcante

Departamento de Filosofia

Chefe: Rafael Rodrigues Garcia

Coordenação do Programa de Pós-Graduação: Taísa Helena Pascale Palhares

Rua Cora Coralina, 100 - Cidade

Universitária Zeferino Vaz, Barão Geraldo

Campinas - São Paulo - CEP: 13083-896

Email: simbolic@unicamp.br

Universidade Federal do Ceará

Reitor: Custódio Luís Silva de Almeida

Vice-reitora: Diana Cristina Silva de Azevedo

Instituto de Cultura e Arte

Diretor: Ivânio Lopes de Azevedo Júnior

Vice-diretor: Denise Vendrami

Coordenação do Programa de Pós-Graduação: Francisca Galiléia Pereira da Silva

Rua Professor Armando Farias - Campus do
PICI S/N - Fortaleza - Ceará - CEP: 60020-
181

Ano 1 N.1 - 2025

Sumário

Editorial	5
Traduções	
O conceito de forma simbólica na construção das ciências do espírito Rafael Garcia e Caio Vituriano	e2025201
O naturalista Goethe Renato Costa Leandro	e2025202
Comparando neokantianos: Ernst Cassirer e Georg Simmel Frédéric Vandenberghe	e2025203
A atualidade do mito: a teoria do mito como forma simbólica em Ernst Cassirer Caio Vituriano	e2025204

Editorial

É com profunda satisfação e com o entusiasmo próprio dos começos que apresentamos ao público o primeiro volume da *Simbólica — Revista de Filosofia da Cultura e Estudos Interdisciplinares*. Este lançamento representa não apenas a concretização de um projeto editorial, mas, sobretudo, a abertura de um espaço de reflexão dedicado a um campo que, nas últimas décadas, tem revelado enorme vitalidade e potencial: a filosofia da cultura.

A *Simbólica* nasce organizada pelo Grupo de Pesquisa Neokantismo e Filosofia da Cultura (CNPq) e pelo GT homônimo da ANPOF, e carrega em seu nome uma herança simbólica precisa. Inspirada no movimento neokantiano de filosofia da cultura, a revista reconhece nessa tradição seu ponto de partida privilegiado. Contudo, não pretende circunscrever-se a ela. Ao contrário, a *Simbólica* se inspira antes no pendor plural e de intenso intercâmbio com as ciências particulares que marcou esse movimento.

O diálogo com outras correntes filosóficas, que já era uma marca característica do próprio movimento neokantiano, permanece como um horizonte metodológico e temático desta publicação. Acreditamos que a filosofia da cultura, justamente por sua natureza plural e porosa aos diversos campos do saber, constitui um terreno fértil para o encontro entre tradições, períodos históricos e disciplinas distintas. Nesse sentido, a *Simbólica* visa tanto ao trabalho historiográfico da filosofia quanto às discussões contemporâneas em torno da cultura, atenta à centralidade que esta ganhou também desde meados do século XX até nossos dias.

Este primeiro volume é composto por quatro traduções. A primeira delas, “O conceito de forma simbólica na construção das ciências do espírito”, traz o primeiro artigo em que Cassirer apresenta de modo sistemático os princípios fundamentais de sua filosofia da cultura, definindo o conceito de *forma simbólica* como “toda energia do espírito através da qual um teor de significado espiritual se conecta a um signo sensível concreto e se apropria internamente desse signo.” Cassirer demonstra que cada forma simbólica - linguagem, mito, arte, ciência - constitui um modo próprio e irreduzível de configuração da objetividade. O texto introdutório, de autoria de Caio de Almeida Vituriano, situa o artigo no contexto da aproximação de Cassirer com a Biblioteca Warburg e discute as principais questões exegéticas que ele suscita, o que faz desta tradução uma porta de entrada privilegiada para o programa filosófico cassireriano.

Em “O naturalista Goethe”, escrito em 1932 para um suplemento comemorativo do centenário da morte de Goethe e aqui apresentado em sua primeira tradução para o português, Cassirer condensa, com notável rigor filosófico, sua interpretação da obra científica e artística do poeta de Weimar. Contra a tendência de reduzir as contribuições de Goethe à ciência natural a um papel secundário em sua produção, Cassirer sustenta que a atividade do pesquisador e a do artista brotam da mesma força espiritual: a imaginação. É ela que se manifesta de modo indissociável na ideia de metamorfose, na doutrina das cores e na concepção de forma viva. O texto introdutório, de Renato Costa Leandro, reconstrói

a longa e profunda relação intelectual entre Cassirer e Goethe ao longo de toda a obra do filósofo, argumentando que o "uomo universale" de Weimar desempenhou papel estruturante no próprio desenvolvimento da filosofia das formas simbólicas.

No ensaio "Comparando neokantianos: Ernst Cassirer e Georg Simmel", Frédéric Vandenberghe propõe uma comparação sistemática entre as filosofias desses autores, situando ambos no interior do movimento neokantiano e investigando suas implicações para a sociologia contemporânea. O autor contrasta a teoria vitalista e trágica da cultura de Simmel, caracterizada pela oposição irreconciliável entre a fluidez da vida e a rigidez alienante das formas, com a filosofia das formas simbólicas de Cassirer, que recusa esse impasse ao conceber a cultura não como alienação, mas como realização progressiva da liberdade humana por meio da simbolização. Vandenberghe também examina a teoria funcional e relacional do conceito em Cassirer, mostrando como ela supera o substancialismo aristotélico e antecipa desenvolvimentos do estruturalismo e da sociologia de Bourdieu.

Por fim, no artigo "A atualidade do mito: a teoria do mito como forma simbólica em Ernst Cassirer", Birgit Recki examina a teoria do mito desenvolvida no âmbito da filosofia das formas simbólicas, com destaque para sua surpreendente atualidade. Recki demonstra que, para Cassirer, o mito não é um estágio arcaico e superado da cultura, mas uma forma genuína de compreensão do mundo, fundada na "unidade do sentimento" e na percepção fisionômica, que persiste e se manifesta mesmo nas sociedades modernas marcadas pela ciência e pela tecnologia. O artigo também enfrenta a acusação recente de que o pensamento antropológico de Cassirer seria colonialista, defendendo que o uso do adjetivo "primitivo" em seus textos é descritivo e metodológico, não valorativo. Ao situar a teoria do mito no quadro mais amplo da crítica da cultura como transformação da crítica da razão, Recki evidencia a relevância filosófica e política do projeto cassireriano para o presente.

Que este primeiro volume seja o início de uma longa e fecunda trajetória. Que a Simbólica possa cumprir sua missão de ser um lugar de intercâmbio entre ideias, tradições e perspectivas; um espaço onde a filosofia da cultura se renova ao se abrir ao outro, ao diferente, ao plural.

Boa leitura.

Os Editores
Grupo de Pesquisa Neokantismo e Filosofia da Cultura (CNPq)
GT Neokantismo e Filosofia da Cultura — ANPOF



SIMBÓLICA

Revista de Filosofia da Cultura e Estudos Interdisciplinares

ARTIGOS TRADUÇÃO



O Conceito de Forma Simbólica na Construção das Ciências do Espírito

CASSIRER, Ernst. Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. *In*: Ernst Cassirer *Gesammelte Werke*, ed. Birgit Recki, vol. 16, Meiner: Hamburgo 2003, p. 75-104.

Rafael Rodrigues Garcia (Unicamp)

<https://orcid.org/0000-0002-4120-3205> - raroga@unicamp.br
(Tradutor)

Caio de Almeida Vituriano (Unicamp)

<https://orcid.org/0000-0002-6038-2499> - c232570@dac.unicamp.br
(Autor do texto introdutório)

O princípio da crítica da cultura em Ernst Cassirer

O artigo “O conceito de forma simbólica na construção das ciências do espírito” (Cassirer, CFS)¹, publicado em 1923, marca um momento decisivo na produção teórica de Ernst Cassirer. Nesse artigo, Cassirer delinea os pressupostos e princípios básicos de seu programa de crítica da cultura, isto é, da filosofia transcendental que toma a cultura como objeto primário de investigação. Apesar de este programa já ser premeditado no texto “A forma do conceito no pensamento mítico” (id., 1922), na medida em que este é o primeiro texto filosófico de Cassirer acerca de um âmbito da cultura além do científico, é apenas em CFS que Cassirer estabelece os princípios de sua filosofia geral da cultura.

¹ Ao longo do presente artigo introdutório, as menções aos textos de Cassirer serão feitas ou segundo a datação original, ou segundo abreviações. Ambas estão devidamente explicitadas na seção final “Referências bibliográficas” por meio de chaves.

Esse movimento do pensamento cassireriano é marcado pela sua mudança à recém fundada Universidade de Hamburgo em 1918, onde assumiu um posto de professor *Ordinarius* (até então, Cassirer era *Privatdozent* em Berlim). No âmbito desta nova universidade, Cassirer passou a manter grande proximidade com o antropólogo e historiador da arte Aby Warburg, bem como com o círculo de pesquisa promovido na sua biblioteca pessoal (Biblioteca Warburg de Ciências da Cultura)². Embora Cassirer já sentisse que suas investigações o levavam naturalmente para além dos limites da filosofia da ciência e da epistemologia³, é apenas quando ele se defronta com o material coletado na Biblioteca que se sente impulsionado a expandir seu programa filosófico. Em particular, Cassirer se surpreendeu profundamente com o princípio de organização bibliotecária que Warburg concebeu, o qual era fortemente marcado por motivos filosóficos: livros de história da religião, da arte, da ciência, história social e história do direito eram dispostos em uma proximidade espacial que sugeria implicitamente haver um nexos subjacente em domínios culturais a princípio tão distintos. Como esclarece Cassirer:

Em um trabalho silencioso e perseverante, a Biblioteca Warburg buscou há três décadas preparar o material para a pesquisa em história do espírito e em ciência da cultura. Mas ela fez ao mesmo tempo mais do que isso ao colocar enfaticamente diante de nós, como raramente se fez antes, a máxima sob a qual esta pesquisa deve estar. Em sua construção e sua estrutura espiritual, ela incorpora o pensamento da unidade metódica e da integração metódica de todos os domínios e de todas as direções da história do espírito (id., 1927a., p. xi; minha tradução)⁴.

² Para um contexto histórico detalhado sobre as relações entre Cassirer e os membros da Biblioteca Warburg, ver FERRARI (2003, p. 207-248) e PAETZOLD (1995, p. 46-85).

³ Com efeito, Cassirer concebe já em 1917 o conceito de simbólico enquanto fator básico da cultura; c.f. o manuscrito póstumo “Filosofia do simbólico” (Cassirer, 1917). C.f. também o seguinte trecho da correspondência entre Cassirer e William Stern, datada de 1919: “Gostaria ainda de adicionar que, enquanto meus estudos se relacionaram anteriormente com a crítica do conhecimento na matemática e na ciência natural, eles se voltaram nos últimos tempos principalmente para a fundamentação filosófica das ciências do espírito. Em particular, ocupei-me extensamente também com a filosofia da linguagem” (id., 2009, p. 36. minha tradução). Ver, por fim, o último capítulo de Cassirer (1921).

⁴ Sobre a influência de Warburg sobre Cassirer, ver também o seguinte trecho do discurso de Cassirer após o falecimento de Warburg: “A imagem desse homem – ela me confrontou muito antes de eu mesmo ter conhecido Warburg. Eu a senti avançar sobre mim quando transitei pela primeira vez, agora há oito anos, pelas estantes de livros da Biblioteca Warburg sob a condução de meu amigo Saxl. Naquele momento, percebi e compreendi como de sopetão: nessas fileiras de livros que não pareciam querer terminar, que preenchiam, até os últimos mais remotos cantos e recantos, a totalidade da velha casa – tratava-se nelas de uma obra que reunira ou a cumulativa assiduidade de um bibliófilo ou o trabalho assíduo de um grande erudito. Como que de um sopro mágico, esse trem de livros que não cessava parecia me rodear; como se um feitiço mágico estivesse sobre eles. E quanto mais me aprofundava

Inspirado teoricamente pelos princípios filosóficos operantes na organização da Biblioteca, e se valendo da ampla quantidade de material nela contida, Cassirer inicia um dos períodos de maior produtividade de sua carreira. Por um lado, além de CFS, Cassirer publica por meio do âmbito institucional da Biblioteca⁵ os textos: “A forma do conceito no pensamento mítico” (1922); “Eidos e eidolon. O problema do belo e da arte nos diálogos platônicos” (1924); *Linguagem e mito. Uma contribuição ao problema dos nomes divinos* (1925); “O significado do problema da linguagem para a emergência da filosofia moderna” (1927); *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento* (1927); e *O renascimento platônico na Inglaterra e a escola de Cambridge* (1932). Por outro lado, é ainda mais relevante mencionar outros textos diretamente resultantes dos estudos de Cassirer dessa época, mas que foram publicados fora do âmbito institucional da Biblioteca: “Os elementos kantianos na filosofia da linguagem de Wilhelm von Humboldt” (1923); “Sobre a ‘filosofia da mitologia’” (1924); “O significado do problema da linguagem para o surgimento da filosofia moderna” (1927); “O problema do símbolo e seu lugar no sistema da filosofia” (1927); os três volumes da *Filosofia das formas simbólicas* (FFS), respectivamente intitulados *A linguagem* (1923), *O pensamento mítico* (1925) e *Fenomenologia do conhecimento* (1929)⁶; “Teoria do conhecimento junto das questões-limite da lógica e da psicologia do pensamento” (1927); “Forma e técnica” (1930); e “Espaço mítico, teórico e estético” (1931). Por fim, cumpre ainda indicar textos póstumos de Cassirer que serviram como material de cursos e conferências: “Formação de conceitos e classes no pensamento mítico e religioso” (1921, ECN 7); “Problemas fundamentais da filosofia da linguagem” (1922, ECN 4); e “Problemas fundamentais da filosofia da cultura” (1929). Tendo-se em vista tal volume de textos confeccionados por Cassirer que foram frutos de sua pesquisa na Biblioteca, bem como pelo fato que a FFS veio a ser a obra mais influente da vida de Cassirer, pode-se dizer que a parte mais ressonante de seu legado foi firmada nesse período.

Como se observa pelos títulos dos textos supramencionados, apesar de estar em busca de um princípio comum da cultura humana, Cassirer se

posteriormente no conteúdo e teor dessa biblioteca, mais esse sentimento se fortalecia e se confirmava em mim. Da fileira de livros se desprendia sempre mais claramente uma fileira de imagens, de determinados motivos originários e formações originárias espirituais [...]. Pois seu olhar não repousava primeiramente nas obras da arte, mas antes ele sentia e via por detrás dessas obras as grandes energias formativas. E essas energias eram para ele mesmo nada mais do que as formas de expressão eternas do ser humano, da paixão humana e do destino humano. Logo, toda formação construtiva, onde ela sempre se movia, era para ele lida como uma linguagem singular, em cuja estrutura ele buscava adentrar e cujas leis ele buscava decifrar” (id., 1929c, p. 369-370; minha tradução).

⁵ Isto é, tanto na *Vorträge der Bibliothek Warburg* (que publicava apresentações realizadas em conferências) quanto na *Studien der Bibliothek Warburg* (que publicava artigos e livros).

⁶ Embora publicado apenas em 1929, FFS III já havia sido finalizado em 1927.

empenhou inicialmente em realizar investigações restritas a domínios culturais delimitados, em particular a linguagem, o mito, a religião e a arte. Os principais resultados dessas investigações são apresentados e elaborados nos primeiros dois volumes da FFS, nos quais pode-se encontrar filosofias da linguagem e do mito desenvolvidas a partir do amplo material empírico reunido na Biblioteca.

Ademais, para além destas investigações particulares, Cassirer se preocupou principalmente em formular um paradigma filosófico geral que pudesse abrigar as investigações filosóficas particulares de cada domínio cultural, ou como ele chama em CFS, uma “*sistemática geral das formas simbólicas*” (CFS, p. 174). Os principais problemas e argumentos dessa sistemática são discutidos por Cassirer em diversos momentos: no início de “A forma do conceito no pensamento mítico”; em CFS; na Introdução a FFS I; em “O problema do símbolo e seu lugar no sistema da filosofia”; em FFS III; e em “Espaço mítico, estético e teórico”. Assim, Cassirer se preocupou em formular concomitantemente tanto investigações particulares quanto gerais acerca da cultura ao longo da década de 1920 e início da década de 1930. Por um lado, isso evidentemente significa que as formulações de sua filosofia geral da cultura foram se adaptando na medida em que as investigações particulares impunham novas considerações e reformulações. Dada esta circunstância, é preciso constatar que a exposição canônica da filosofia da cultura de Cassirer é sem dúvida a encontrada em FFS III, uma vez que esta obra reúne todos os resultados obtidos por Cassirer até então – inclusive sua filosofia da ciência elaborada em *Conceito de substância e conceito de função* – em um quadro teórico amadurecido e acompanhado de extensas discussões filosóficas de base, tais como a natureza das relações entre as formas culturais entre si, da relação da cultura com a consciência, o desenvolvimento genealógico da cultura, dentre diversas outras.

Por outro lado, ainda que as formulações da sistemática geral se alterem ao longo da década de 1920, é possível encontrar problemáticas e argumentações contínuas, e mais importante ainda, propostas teóricas que não apenas não são excludentes, mas que podem mesmo se complementar (mesmo que Cassirer não o indique explicitamente). Desse modo, é importante salientar que os textos anteriores a FFS III não podem ser simplesmente ignorados de antemão em detrimento desta como se fossem meras propostas inacabadas e preparativas. Como se vê na literatura secundária, há uma série de questões filosóficas e exegéticas de grande relevância quando se compara as diferentes caracterizações que Cassirer faz de sua filosofia geral da cultura.

Talvez o exemplo mais claro desse ponto seja a classificação dos tipos mais gerais de formação simbólica ou “configuração de imagens” (CFS, p. 91). Por um lado, Cassirer propõe em (CFS, FFS I) um esquema tripartite entre

configurações *miméticas*, *analógicas* e *simbólicas*. Já em (1927a, FFS III, 1930), Cassirer propõe um esquema, também tripartite, entre configurações *expressivas*, *apresentativas* e *puramente significativas*. À primeira vista, ambos esquemas buscam caracterizar os mesmos tipos de formação simbólica: aquelas nas quais o signo sensível está em uma relação de *necessidade* com seu referente (mímese, expressão); aquelas nas quais o signo está em uma relação de *não-necessidade* com seu referente (analogia, apresentação), de modo que signos distintos podem ter o mesmo referente; e aquelas nas quais o signo tanto está em uma relação de *liberdade* com seu referente, quanto este é tomado enquanto uma *estrutura formal* (simbólico, puro significado). Ademais, Cassirer descreve cada formação simbólica como um *estágio genealógico* de desenvolvimento cultural. Desse modo, as formações miméticas-expressivas são as mais originárias, ao passo que as simbólicas-significativas são menos originárias (i.e., posteriores), com as analógicas-apresentativas ocupando um estágio intermediário.

Nesse sentido, surge uma série de questões exegéticas importantes. Tendo em vista o paralelismo entre esses dois quadros teóricos, será que resta ainda alguma diferença que justifique não se restringir apenas a um deles? Na medida em que Cassirer (CFS, FFS I) se vale da terminologia específica de “mimético-analógico-simbólico” para se referir aparentemente apenas às configurações da *linguagem*, ao passo que a divisão “expressivo-apresentativo-significativo” em Cassirer (1927a, FFS III, 1930) parece estar voltada a um paradigma mais geral, talvez haja uma *hierarquia* em jogo: na medida em que a linguagem perpassa genealógicamente por todos os tipos de configuração simbólica, a filosofia da linguagem pode se valer de uma terminologia própria que não obstante se subsume ao esquema mais geral (Luft, 2015, p. 178-180). Da mesma forma, virtualmente todo domínio cultural tem a sua distinta divisão tripartite com suas especificidades⁷; contudo, isso envolveria a pressuposição de que os três tipos de formação simbólica sejam encontrados em *todo* domínio cultural, o que não é algo trivialmente defendido dos pontos de vista filosófico e exegético. Por outro lado, é possível compreender o esquema mimético-analógico-simbólico como representando o desenvolvimento *genealógico* das configurações culturais, ao passo que o esquema expressivo-apresentativo-significativo representaria as possíveis *dimensões* da relação entre signo e referente (Endres, 2021). Assim, o estudo dos textos teóricos da filosofia da cultura da década de 1920 não são apenas complementos à exposição de FFS III, mas colocam questões sistemático-exegéticas importantes.

⁷ Por exemplo, Cassirer propõe que na *arte* há uma distinção entre imitação, maneira e estilo (id., CFS, p. 86).

Cumprir constatar ainda que CFS reúne uma série de problemas e teses fundamentais da filosofia da cultura que serão discutidas muitas vezes por Cassirer em trabalhos posteriores: a continuidade entre investigação empírica das ciências particulares e reflexão filosófica (p. 75ss); a persistência de objetos culturais em decorrência de sua forma, apesar de sua mutabilidade no devir (p. 76, 80-1); a correlação fundamental entre existência espaço-temporal e expressão ideal em objetos culturais (p. 78); a rejeição da teoria cognitiva da cópia e a consequente defesa da espontaneidade ou não-passividade da consciência perceptiva (p. 79); a necessidade de uma investigação comparativa entre os fundamentos filosóficos de cada domínio cultural (p. 96); a necessidade teórica de atribuir igual validade objetiva a cada domínio cultural (loc. cit.); o problema da separação e reconciliação entre indivíduo e obra cultural ou entre vida e espírito (p. 102ss). Todas estas questões são discutidas ao longo de CFS em constante referência com resultados obtidos das investigações de domínios culturais particulares (i.e., da filosofia da linguagem, do mito, da arte e da ciência).

Não obstante a relevância dessas problemáticas para a filosofia da cultura, CFS se mostra ainda um texto de importância singular na medida em que Cassirer formula nele o que mais se aproxima de definições explícitas dos conceitos “simbólico” e “forma simbólica”. Apesar de estas definições serem amplamente discutidas na literatura, de modo que não seria possível fazer aqui uma exposição completa delas, cabe fazer alguns apontamentos preliminares para a leitura direta dessas passagens.

Em um primeiro momento, temos o seguinte quadro. Por um lado, o *simbólico* se trata de “toda energia do espírito através da qual um teor de significado espiritual se conecta a um signo sensível concreto e é apropriado internamente por esse signo” (CFS, p. 79). Por sua vez, uma *forma simbólica* consiste no sistema já consolidado de símbolos, isto é, na medida em que estes estão inter-relacionados segundo um mesmo princípio de formação: “o que se deve perguntar aqui não é o que o símbolo significa e realiza em qualquer esfera *particular*, o que ele significa ou realiza na arte, no mito ou na linguagem, mas até que ponto a linguagem como um *todo*, o mito como um *todo*, a arte como um *todo*, portam em si o caráter geral da configuração simbólica” (CFS, p. 78). Apesar de este quadro estar em conformidade com outras evidências textuais da obra cassireriana, a definição de “simbólico” supra-mencionada se refere textualmente, na verdade, a “forma simbólica”, o que sugere que Cassirer oscila entre dois usos do termo: por “forma simbólica” pode-se entender tanto o *princípio* de formação de símbolos, quanto o *conjunto* de símbolos formado por tal princípio. Por outro lado, Cassirer caracteriza seu conceito de “simbólico” em CFS apenas enquanto “uma *direção* bem

determinada de apreensão e configuração espiritual que, como tal, tem outra *contra-direção*, não menos determinada, oposta a si” (CFS, p. 78). Ainda que tal caracterização não se oponha à compreensão do simbólico enquanto a união de um teor espiritual-significativo com um substrato sensível, seu foco parece residir aqui em outro lugar: em seu processo de formação, cada símbolo recebe um conteúdo positivo *apenas na medida em que* recebe concomitantemente um conteúdo negativo. Desse modo, a constituição simbólica se dá por um processo correlativo de positividade e negatividade, ou ainda, de identidade e diferença. Embora este aspecto da formação simbólica seja apresentado de modo conciso em CFS, ele remete a uma característica de grande importância da epistemologia de Cassirer: a *lógica relacional* (cf. Cassirer 1910, FFS I, 1928, 1936, 1938), a qual, apesar de bastante discutida na literatura secundária por conta de *Conceito de substância e conceito de função*, ainda precisa ser propriamente compreendida tendo em vista os desenvolvimentos posteriores de Cassirer em seu novo programa de filosofia da cultura.

Esse último exemplo mostra, mais uma vez, a relevância do estudo de CFS enquanto discussão concisa de uma grande teia de problemas teóricos, sejam eles efetivamente novos, sejam eles velhas questões com uma nova roupagem. Com efeito, CFS reúne as principais questões teóricas de base, bem como os resultados filosóficos mais gerais acerca da filosofia de cada domínio cultural, fazendo para tanto constante referência aos resultados de investigações filosóficas particulares da cultura, o que resulta em uma porta de entrada fundamental ao novo programa filosófico de Cassirer.

O Conceito de Forma Simbólica na Construção das Ciências do Espírito

I

Se no âmbito destas conferências eu me atrevo a tentar lidar com um tópico que não é nem histórico nem específico das ciências da cultura, mas de um tipo sistemático e filosófico e, por conseguinte, que parece ir além da esfera de tarefas que a biblioteca warburguiana se propõe, essa tentativa tem de ser fundamentada e justificada. Creio não poder fundamentar isso de modo melhor do que falando da impressão pessoal que tive no meu primeiro contato mais estreito com a Biblioteca Warburg. As questões que eu gostaria de abordar concisamente nesta conferência ocupam-me já há um longo tempo. No entanto, agora elas parecem estar como que encarnadas diante de mim. Eu sentia profundamente o que foi dito na conferência de abertura deste ciclo: que aqui não se trata de uma mera coleção de livros, mas de uma coleção de problemas. Não foi o *campo temático* da biblioteca que causou em mim essa impressão; mais do que a mera temática, afetou-me o princípio de sua construção. Pois aqui a história da arte, a história do mito e da religião, a história da linguagem e da cultura claramente estavam não apenas justapostas, mas também relacionadas entre si e com um centro ideal comum.

É certo que, à primeira vista, essa relação parece ser de natureza puramente histórica: é o problema do legado [*Nachleben*] da antiguidade que, como a conferência introdutória explicou, governa toda a estrutura da biblioteca e lhe confere sua marca característica. No entanto, quando formulado com alcance e profundidade efetivas, todo problema da história do espírito abrange, simultaneamente, um problema universal sistemático da filosofia do espírito em si. A visão de conjunto, a sinopse do espiritual não pode se realizar de outra forma senão em sua história, mas não permanece *unicamente* nesta dimensão do histórico. A relação do ser com o devir vale como correlação genuína também na direção inversa. Assim como o ser espiritual não pode ser concebido [*angeschau*] de outra forma que não seja na forma do devir, assim também é o caso de todo devir espiritual que, na medida em que seja compreendido e perscrutado filosoficamente, é, com isso, elevado à forma do ser. Se a vida do espírito não se dissolve, não se dissipa na forma meramente temporal em que ocorre, então é preciso que algo permanente, que tem em si figura [*Gestalt*] e duração, se reflita [*reflektieren*] sobre o pano de fundo dinâmico dos acontecimentos.

O investigador da linguagem, da história das religiões, o historiador da arte sente essa unidade da forma tão mais nitidamente quanto menos ele se detém

em um único domínio de objetos de pesquisa. Com cada nova esfera da existência histórica que se lhe abre, ele se vê simultaneamente dirigido a interconexões cuja explicação leva para além da observação puramente histórica. De fato, hoje em dia se inicia, não tanto na filosofia como nas ciências particulares, um esforço mais vigoroso para ir além do “positivismo”, além do ajuste e da limitação à mera *matéria* dos fatos. Entre os *pesquisadores da linguagem* contemporâneos, é Karl Voßler, em particular, quem tem defendido com grande energia a tese de que alcançaremos uma compreensão genuína e plena dos fatos histórico-linguísticos somente quando a pesquisa se dispor a dar o passo decisivo do positivismo ao idealismo. Quanto mais a esfera das pesquisas sobre linguagem e linguística comparada se expande hoje, mais determinadamente parecem emergir novamente certos motivos constantes do desenvolvimento linguístico, certos “pensamentos elementares” da linguagem que são encontrados em notável conformidade também onde não se pode falar de influência e transmissão históricas. Talvez sejamos mais inclinados a procurar os motivos desse fenômeno no domínio puramente fisiológico, na medida em que se trata do fenômeno da fonologia [*Lautlehre*] e das leis universais da mudança dos fonemas. Se considerarmos, porém, quão profundamente os elementos fonêmicos e espirituais se interpenetram no curso do desenvolvimento da linguagem, se nos ativermos ao postulado metodológico que Voßler forneceu na concisa fórmula: “primeiro estilística, depois sintaxe e fonologia” (1904, p. 16), então pelo menos não acreditaremos ter explicado exhaustivamente o conjunto dos fenômenos que estão em questão aqui apelando somente à fisiologia. De fato, nos fenômenos da fonologia também se encontram fenômenos análogos aos da morfologia [*Formbildung*] que, em geral, podem ser compreendidos apenas a partir das relações estruturais espirituais profundas da linguagem. Wilhelm von Humboldt, em seus dois tratados *Sobre o dual* [*Über den Dualis*] e *Sobre a relação dos advérbios de lugar com o pronome em algumas línguas* [*Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in eigenen Sprachen*], forneceu o modelo clássico para um método de exame que capta precisamente o teor espiritual de uma forma gramatical particular, a fim de persegui-lo em seus mais finos sombreamentos e nuances através da multiplicidade das línguas particulares: e precisamente a execução e ampliação que o pensamento fundamental deste último tratado experimentou recentemente na linguística parece mostrar o quanto esta tendência geral do método de Humboldt continua a ter influência. Também na *pesquisa da mitologia comparada* evidenciou-se cada vez mais claramente, na década passada, o esforço não apenas para mensurar a extensão do pensamento e da imaginação míticos, mas para fixar um determinado *teor nuclear* unitário da formação mítica em geral. Agora, também na pesquisa especializada, apela-se a uma “mitologia geral”, cuja tarefa deveria

consistir em estabelecer uma validade universal e determinar nos fenômenos os princípios que serviriam de base para todas as formações mitológicas particulares.⁸ Entretanto, os escritos da Sociedade de Mitologia Comparada [*Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung*], que deveriam ter como determinação levar este programa a cabo, conseguiram cumprir apenas uma diminuta parte da tarefa aqui claramente estabelecida. Pois, em vez de conceber e caracterizar o mito como uma forma unitária de consciência, eles tentaram determinar sua unidade puramente pelo lado do objeto [*gegenständlich*]. Uma certa esfera de objetos [*Objekte*] foi escolhida da astronomia e astrologia babilônicas para provar que elas eram o ponto de partida e o modelo para toda a formação mítica. Mas que por essa via, a partir do exame dos *objetos* míticos, não pode ser compreendida verdadeiramente a unidade constitutiva do *pensamento* mítico, evidenciou-se então pelo fato de que a mitologia astral, que foi erigida aqui como o núcleo de toda interpretação do mito, começou imediatamente a se desfazer numa profusão de tentativas antagônicas de explicação em termos de uma mitologia solar, uma mitologia lunar, uma mitologia estelar e assim por diante. Disso se evidencia novamente com clareza que a unidade de um domínio espiritual nunca pode ser determinada e assegurada a partir do objeto, mas sim apenas a partir da função que o fundamenta. Se perseguirmos as diretrizes que vêm da pesquisa particular, vemos cada vez mais claramente que elas apontam para um problema geral: o da tarefa de uma *sistemática geral das formas simbólicas*.

Se eu tento enunciar o problema desta maneira, cabe a mim definir primeiramente com mais precisão o conceito de “forma simbólica”. Podemos tomar o conceito de simbólico de tal modo que ele seja entendido como uma *direção* bem determinada de apreensão [*Auffassung*] e configuração [*Gestaltung*] espiritual que, como tal, tem outra *contra-direção*, não menos determinada, oposta a si [*sich gegenüber*]. Assim, por exemplo, podem ser destacados do conjunto da linguagem uma determinada esfera de fenômenos linguísticos que se pode designar como “metafóricos” no sentido estrito e contrastar com o sentido “próprio” da palavra e da linguagem – assim, na arte, podemos distinguir de uma forma de apresentação [*Darstellung*] que visa simplesmente destacar a configuração externa dos conteúdos sensíveis e intuitivos, um modo de apresentação que se serve de meios de expressão alegóricos e simbólicos; e, finalmente, podemos também falar do *pensamento* simbólico como uma forma de pensamento que se diferencia da nossa construção de conceitos lógico-científica através de sinais próprios bem determinados e que podem ser caracterizados nitidamente. No entanto, o que

⁸ Cf. Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen.

deve ser designado aqui pelo conceito de forma simbólica é algo diferente e mais geral. Trata-se de tomar a expressão simbólica, ou seja, a expressão de algo “espiritual” através de “sinais” [*Zeichen*] e “imagens” [*Bilder*] sensíveis, na sua significação mais ampla; trata-se de perguntar se esta forma de expressão, com toda a diversidade de suas aplicações possíveis, estabelece um princípio que a distingue como um processo fundamental fechado em si e unitário. Assim, o que se deve perguntar aqui não é o que o símbolo significa e realiza em qualquer esfera *particular*, o que ele significa ou realiza na arte, no mito ou na linguagem, mas até que ponto a linguagem como um todo, o mito como um todo, a arte como um todo, portam em si o caráter geral da configuração simbólica. Pode-se traçar historicamente como o conceito de símbolo só lentamente amadurece para essa amplitude e universalidade de sua significação sistemática. Ele está originalmente enraizado na esfera religiosa e permanece ligado a ela por muito tempo. Somente a época mais recente o transplantou gradualmente, de modo cada vez mais consciente e decidido, para outros campos e o adequou em especial à arte e à consideração estética. Também aqui Goethe assinala com grande clareza a virada decisiva da consciência moderna. No esplêndido relato esboçado por Kestner de Goethe aos vinte e três anos, após a sua chegada a Wetzlar, diz-se que ele possuiria uma força de imaginação excepcionalmente vívida, e que por isso ele se expressaria principalmente em imagens e parábolas. Ele também costumava dizer de si mesmo que ele sempre se expressava impropriamente [*uneigentlich*], nunca conseguia se expressar propriamente, mas que ele esperava, quando ficasse mais velho, ser capaz de pensar e expressar pensamentos em si mesmos, como eles eram. Mas, já aos setenta e cinco anos, Goethe disse a Eckermann que ao longo de sua vida ele via todas as suas obras e realizações apenas simbolicamente, e mesmo o pensamento mais original e mais profundo, o pensamento “mais próprio” [*eigentlichst*] que ele já havia pensado, a ideia de metamorfose, ele queria, nessa época, que fosse tomado apenas simbolicamente, como expressou numa carta a Zelter. Assim, encerra-se nesse conceito, para ele, a esfera espiritual de sua existência; nele se resume não apenas o conjunto de suas aspirações artísticas, mas também praticamente toda a sua própria forma de vida e de pensamento. A partir de Goethe, e constantemente tendo-o em vista, Schelling e Hegel conquistaram o conceito do símbolo para a estética filosófica e, através do ensaio de Friedrich Theodor Vischer sobre o símbolo, o significado que ele possui para os fundamentos da estética foi estabelecido definitivamente. Mas nas observações seguintes não se trata dos sempre ricos e férteis *empregos* do conceito, e sim da sua *estrutura* unitária e universal. Por “forma simbólica” deve ser entendida toda energia do espírito através da qual um teor de significado espiritual se conecta

a um signo sensível concreto e se apropria internamente desse signo.⁹ Neste sentido, tomamos a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte cada qual como uma forma simbólica particular. Pois em todas elas se manifesta o fenômeno básico de que a nossa consciência não se contenta em receber impressões de fora, mas, sim, ela liga e penetra cada impressão com uma livre atividade da expressão. Um mundo de sinais e imagens autocriadas se confronta com aquilo que nós chamamos de realidade objetiva das coisas e se afirma contra ela em plena independência e força original. Humboldt demonstrou, para a linguagem, como em sua formação e em seu uso todo o modo da percepção subjetiva dos objetos necessariamente se altera. Pois a palavra não seria nunca uma cópia do objeto em si, mas da imagem desses objetos engendrada na alma.

Assim como o som particular se coloca entre o objeto e o ser humano, também toda a linguagem se coloca entre o ser humano e a natureza interna e externa que age sobre ele. Ele se envolve com um mundo de sons a fim de absorver e processar o mundo dos objetos. [...] Através deste mesmo ato, em virtude do qual [o ser humano] tece a linguagem fora de si, ele tece a si mesmo dentro dela, e cada língua traça um círculo em torno do povo ao qual ela pertence, um círculo do qual só se pode escapar entrando imediatamente em outro (1907, p. 60).

O que se diz aqui do mundo dos sons da linguagem não é menos importante para cada mundo de imagens e sinais fechado em si, portanto, também para o mundo mítico, religioso, artístico. É uma tendência errada, embora recorrente, medir o teor e a “verdade” que eles abrigam em si por aquilo segundo o que eles encerram em si em termos de *existência* – seja existência interna ou externa, física ou psíquica -, em vez de segundo a força e a coesão da própria expressão. Todos eles se colocam *entre* nós e os objetos, mas eles não só designam negativamente um *afastamento* [*Entfernung*] em que o objeto recua em relação a nós, como também criam a única e possível *mediação* e o meio adequado através do qual qualquer ser espiritual se torna compreensível e inteligível.

Que uma tal mediação – seja através de sinais fonéticos, seja através da configuração das imagens no mito e na arte, ou dos sinais intelectuais e símbolos do conhecimento puro – pertence necessariamente à essência do

⁹ Cassirer usa o verbo *zueignen*, apropriar-se, dedicar-se. O verbete do Dicionário Grimm aponta que originalmente o termo significava “atribuir a posse de algo a alguém”. Assim, é o teor espiritual que se apropria do signo sensível, passa a possuí-lo: o suporte sensível está a cargo do teor espiritual, internamente [N. do T.].

próprio espírito pode ser facilmente visto se refletirmos sobre a forma geral pela qual ela nos é dada. Todo conteúdo espiritual está para nós necessariamente ligado à forma da consciência e, portanto, à forma do *tempo*. Ela é apenas na medida em que se produz no tempo e não parece ser capaz de se produzir de outra forma, senão que ela desaparece imediatamente para dar lugar à criação de uma outra. Assim, toda a consciência está sob a lei heracliteana do devir. As coisas da natureza em sua existência objetivamente real são capazes de mostrar, se necessário, uma “consistência” [*Bestand*] fixa, uma duração relativa: à consciência, por sua própria natureza mais íntima, é recusada tal consistência. Ela não possui nenhum outro ser que não seja o da livre atividade, que não seja o ser do processo. E nesse processo, os componentes nunca retornam como verdadeiramente idênticos. Aqui, há apenas um fluxo constante, uma corrente viva na qual toda configuração fixa, tão logo seja obtida, deve morrer mais uma vez. E isto designa a antinomia peculiar, a contradição imanente da própria consciência. Ela não pode se libertar da forma do tempo como tal, pois nela consiste e sobre ela repousa sua própria essência característica. E, no entanto, por outro lado, nessa forma um teor não apenas surge [*entstehen*], mas se ergue [*erstehen*]; a partir do mero devir uma estrutura [*Gebilde*], uma figura [*Gestalt*], um “*eidós*” se liberta. Como é que estas duas exigências contraditórias podem ser unidas e reconciliadas uma com a outra? Como pode o instante, o momento do tempo, ser mantido, sem que ele perca seu caráter de instância de tempo; como pode o dado singular, aqui e agora da consciência, determinar sua individualidade especial para que nele se torne visível um teor geral, uma “significação” espiritual?

A fissura que se abre diante de nós aqui parece, de fato, irreconciliável; a oposição parece insuperável tão logo se tente reduzi-la à fórmula abstrata mais precisa possível. E, no entanto, na atividade [*Tun*] do espírito se realiza continuamente o milagre de que esta fissura se fecha; que o universal encontra o particular num meio espiritual, por assim dizer, e com ele o impregna, formando uma unidade verdadeiramente concreta. Este processo se apresenta para nós sobretudo lá onde a consciência não se contenta em *ter* simplesmente algum conteúdo sensível, mas *produz* tal conteúdo a partir de si mesma. É a força da produção que configura os meros conteúdos da sensação e da percepção em conteúdos simbólicos. Nisso a imagem renunciou a ser algo meramente recebido do exterior; tornou-se algo formado desde o interior, no qual prevalece um princípio fundamental de formação livre. Esta é a conquista que vemos se consumir em cada uma das “formas simbólicas” em particular na linguagem, no mito e na arte. Cada uma destas formas não só toma o seu ponto de partida a partir do sensível, mas permanece constantemente encerrada na esfera do sensível. Ela não se volta *contra* a

matéria sensível, mas vive e se cria nela mesma. E, com isso, unem-se [vereinen] oposições que deveriam aparecer como incompatíveis [unvereinbar] para a perspectiva da metafísica abstrata. Assim, na linguagem, o puro teor significativo dos conceitos, portanto um algo que deve ser geral e imutável, será confiado ao elemento fugaz do som, do qual, mais do que de qualquer outro, parece valer que ele sempre apenas *vem-a-ser*, mas nunca é. Mas essa fugacidade, por si só, revela-se agora como um meio e um veículo para a livre plasticidade [Bildsamkeit] dos sons pelo pensamento. Em sua vivacidade e em sua mobilidade, em oposição à linguagem de sinais, que, no fim das contas, permanece presa à designação do particular, o som se torna a expressão não apenas do pensado [Gedachte], mas também do movimento interior do próprio pensar [Denken]. Ao considerarmos as impressões que parecem nos invadir do exterior não meramente como imagens mortas num quadro negro, mas sim que as penetramos com a figura sonora [Lautgestalt] da palavra, desperta nelas mesmas uma nova vida diversa. Agora elas ganham uma nova plenitude de conteúdo na diferenciação e separação que lhes é concedida. Pois o signo fonético [Lautzeichen] não é a mera impressão de uma diferença que já existe na consciência, mas sim um meio e uma condição da organização interna das próprias representações. A articulação dos sons não exprime apenas a articulação terminada do pensamento, mas prepara propriamente pela primeira vez o caminho para ela. Ainda mais nitidamente se revela essa inseparabilidade dos elementos sensíveis e espirituais da morfologia [Formbildung]¹⁰ na construção do mundo da forma estética. Toda apreensão estética das formas espaciais pode se enraizar em sentimentos sensíveis elementares [sinnlichen Elementargefühlen], todo sentimento [Gefühl] de proporção e simetria pode ser imediatamente reconduzido até o sentimento [Gefühl] do nosso próprio corpo – e ainda assim, por outro lado, pode haver para nós um verdadeiro entendimento das formas espaciais, uma intuição plástica ou arquitetônica, apenas na medida em que somos capazes de produzir estas formas nós próprios e de nos tornarmos conscientes da legalidade desta produção.

Nesse tipo de construção interior dos valores singulares das formas podemos distinguir uma *gradação tripla*. O signo começa sempre por se abrigar o mais próximo possível do designado, simultaneamente incorporando-o em si e reproduzindo-o tão precisa e integralmente quanto possível. Assim a linguagem parece tornar-se tão mais rica em autênticas imitações sonoras e metáforas sonoras quanto mais nós a rastreamos [em direção à sua origem]. Não

¹⁰ Vale destacar que o termo poderia ser traduzido por *formação das formas*, se considerada sua morfologia. Esse dado é relevante aqui pela atenção dada pelo autor para os estágios de estabelecimento, de surgimento das formas elas próprias [N. do T.].

é de admirar que, durante muito tempo, as teorias filosóficas da linguagem tenham acreditado ser possível estabelecer aqui a explicação imediata das origens da linguagem. A teoria da origem onomatopeica da linguagem recebeu sua formação sistemática com os estoicos, e se afirmou no aperfeiçoamento original e notável que ela experimentou no século XVIII através de Giambattista Vico, nos tempos modernos até o início da linguística moderna. Hoje, segundo a nova fundação crítica da filosofia da linguagem através de Herder e Humboldt, a crença nesse ponto, de que se poderia pegar nas mãos o segredo da produção da linguagem, foi superada. E, de fato, um olhar sobre a história da linguagem nos ensina, por outro lado, que a imitação sonora, por menos que nela se descere o verdadeiro *princípio* da linguagem, efetivamente se revela como um *fator* contribuinte para a formação da linguagem. Assim, foi precisamente a partir da perspectiva da investigação linguística empírica que se tentou reiteradamente uma recuperação da reputação minimamente qualificada do tão abusado princípio da imitação sonora: tal como se exprimiram Hermann Paul, Georg Curtius e Wilhelm Scherer – para mencionar apenas alguns dos nomes mais famosos. Ninguém teria o direito – enfatiza Scherer casualmente – de olhar de cima com um sorriso de desprezo compassivo sobre a admissão de uma interconexão *natural* originária entre som e significação: antes, vale aqui a observação de que quem resolve erroneamente tais problemas está cem vezes mais à frente daqueles que nunca tentaram uma solução para o problema.¹¹ Essa apreensão parece se confirmar ainda mais, e ela parece conquistar um alcance ainda maior, se olharmos para além das línguas de nossa cultura desenvolvida em direção às línguas dos povos naturais. Assim, por exemplo, a língua Ewe, como enfatiza Westermann no seu *Ewe-Grammatik*, é extraordinariamente rica em meios para reproduzir uma impressão recebida através de sons: uma riqueza que brota do desejo quase insaciável de designar tudo o que é ouvido, visto ou de alguma forma sentido por meio de um ou mais sons. Aqui e em algumas línguas aparentadas, há, por exemplo, advérbios que descrevem apenas *uma* atividade, *um* estado, ou *uma* propriedade e, conseqüentemente, só pertencem e só podem ser associados a *um* verbo. Westermann cita para o verbo *andar* nada menos que 33 imagens sonoras adverbiais, cada uma das quais designa uma maneira especial, uma certa nuance e peculiaridade do andar.¹² Como se pode ver, a expressão linguística ainda não se divorciou aqui do puramente mimético, e dificilmente possui uma forma superior de generalidade em relação a ela. Esse caráter mimético das línguas dos povos nativos distingue-se

¹¹ Cf. Wilhelm Scherer, *Zur Geschichte der deutschen Sprache*, p. 38; Georg Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, p. 96; Hermann Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, p. 157ss.

¹² Ver Diedrich Westermann, *Grammatik der Ewe-Sprache*, Berlin 1907, p. 83s.

especialmente na riqueza de formas de expressão nitidamente diferenciadas que elas possuem para a designação e a determinação precisa das relações espaciais. Diferentes graus de distância, bem como diversas relações intuitivas de posição e localização dos objetos de que se fala, são designados através de vogais diferentes, em certas circunstâncias também por um tom diferente, por uma coloração fonética diferente da mesma vogal. De tudo isto, distingue-se nitidamente como a partir desta etapa da formação linguística o som se funde imediatamente com os elementos da intuição sensível ao mesmo tempo que penetra nela e tenta esgotá-la em sua total concreção e plenitude.

Já é um passo além na libertação da *forma* linguística propriamente dita e originária em relação ao conteúdo da intuição sensível quando, no lugar da expressão imediatamente imitativa, onomatopeica ou mimética, surge outro modo de designação, que poderíamos chamar de “analógico”. Aqui, já não é qualquer qualidade objetiva singular dos objetos que é mantida e copiada no som, mas sim aqui a relação que é mantida entre som e significado passa pela subjetividade do pensamento ou do sentimento. Já não existe qualquer semelhança factualmente demonstrável entre o som e aquilo que ele designa; no entanto, é certo que ainda aparecem formações e nuances de tom bem determinadas no sentimento de linguagem simultaneamente como portadores de determinadas diferenças naturais de significação. Não é mais simplesmente a “coisa” por excelência, mas a impressão subjetivamente mediada dela ou uma forma de atividade do sujeito que deve encontrar sua apresentação e seu próprio tipo de “correspondência” no som. Precisamente o sentimento linguístico refinado dos mais apurados e profundos conhecedores da língua acredita de vez em quando poder captar tais correspondências mesmo em estágios largamente avançados de desenvolvimento de nossas línguas culturais. Assim, por exemplo, Jakob Grimm tentou demonstrar uma tal correspondência entre o *significado* da forma de perguntas e respostas e os *sons* usados nas línguas indo-germânicas na formação das palavras usadas nas perguntas e respostas. Em línguas que possuem tons silábicos musicais, ou seja, línguas que diferenciam sílabas idênticas por meio de tons agudos, médios ou graves, ou por meio de tons monotônicos, ascendentes ou descendentes, essa diferenciação quase pode ter valor etimológico, ou seja, designar uma diferença de significação das palavras, ela também quase pode interceder por qualquer determinada função *formal* da língua. Assim, por exemplo, a mera mudança de tom pode ser usada para a expressão da *negação*, ou podem ser timbradas duas sílabas essencialmente idênticas por meio de uma qualidade tonal diferente para a expressão de uma coisa ou de um acontecimento, de um nome ou de um verbo. A diferenciação entre verbos transitivos, verbos puramente ativos e aqueles que expressam não uma ação

[*Tun*] mas um estado e uma condição, também pode ser alcançada desta maneira. Aqui, com isso, não é mais a mera imitação de um objeto sensivelmente percebido, mas uma distinção intelectual já muito complexa no pensamento, o deslocamento de uma palavra em uma categoria gramatical definida que é realizada por um princípio em si puramente musical, como o tom silábico. Um meio linguístico como a *reduplicação* parece se manter ainda no mesmo nível, pelo qual igualmente um determinado meio sensível de tom ou som passa a ser utilizado para a expressão das mais diversas relações e significações teóricas. A reduplicação [*Reduplikation*] inicialmente se une de modo muito íntimo ao acontecimento objetivo e busca copiá-lo imediatamente: o redobro [*Verdoppelung*] e a repetição da sílaba serve para a designação de uma ação ou de um acontecimento que, de fato, se consoma em várias fases idênticas. Mas ela vai mais longe para designar aqueles conteúdos que se ligam apenas segundo uma analogia distante com esse sentido básico da repetição. Ela serve nos substantivos para a formação da maioria, nos adjetivos, para a formação das formas de comparação, nos verbos ela constitui, ao lado das formas frequentativas, sobretudo as formas intensivas e é usada além disso para a expressão especialmente de um grande número de diferenças temporais. Há línguas em que este dispositivo de reduplicação rege toda a estrutura gramatical. Em tudo isso se distingue nitidamente como a linguagem, mesmo depois de se ter libertado de um tipo de expressão meramente onomatopéico, ainda se esforça por se adaptar ao teor significativo, e seguiu-o tateantemente. Mas nos níveis mais altos de seu desenvolvimento, essa ligação aparece rompida. Toda forma de imitação efetiva é deixada de lado, e em seu lugar surge a função da *significação* em pura independência. Quanto menos a forma da linguagem aspira a fornecer uma cópia, seja ela imediata, seja ela mediata, do mundo objetivo, menos ela se identifica com o ser deste mundo, e mais nitidamente ela é penetrada pela sua própria realização, pelo seu *sentido* específico. Agora pela primeira vez ela alcançou, em vez de uma expressão mimética ou analógica, o nível da expressão simbólica que, na medida em que se separa de toda semelhança com o objetivo [*Gegenständlichen*], ganha agora diretamente, nessa distância e afastamento, um novo teor espiritual.

Não podemos seguir aqui em detalhe como a mesma direção de progresso se torna visível na construção do mundo da forma estética. Aqui estamos desde o início em outro terreno e, por assim dizer, em outra dimensão espiritual. Porque uma forma artística, em sentido próprio, se origina, em primeiro lugar, lá onde a intuição se livrou de todas as amarras às meras impressões, onde se libertou para a pura expressão. Já a *primeira* fase da configuração artística está estritamente separada de todo tipo de “imitação”. E, no entanto, também aqui

surge, num nível superior, a mesma separação típica. Com efeito, não se trata de uma mera sucessão de simples sequências históricas de modos concretos de representação artística, mas dos momentos fundamentais da própria representação artística que estão presentes em todos os níveis de seu desenvolvimento e cuja *relação* diversa, cuja dinâmica é determinante para o estilo de cada época. Goethe, num ensaio que reúne o conjunto de sua concepção estética fundamental, distinguiu três formas de apreensão e representação, que ele definiu como “a imitação simples da natureza”, “maneira” e “estilo”. A imitação tenta reter, em tranquila fidelidade, a natureza sensível e concreta dos objetos que estão diante dos olhos do artista; no entanto, esta fidelidade face ao objeto é ao mesmo tempo a sua limitação. Um objeto limitado é reproduzido de forma limitada e com meios limitados. Esta passividade em relação à impressão dada desaparece no segundo nível: surge uma linguagem própria das formas, na qual se expressa não tanto a simples natureza do objeto como o espírito do falante. O objeto, o modelo, confronta-se com a força formativa [*bildende Kraft*] do artista; no entanto, o artista já não tenta captá-lo na sua totalidade e esgotá-lo; pelo contrário, ele destaca alguns traços característicos particulares nele, de modo a timbrá-los com verdadeiros traços essenciais artísticos. Mas existe ainda uma forma mais elevada e uma força de apresentação superior a esta, que se baseia na natureza individual e, portanto, acidental do artista. Se a subjetividade do artista produz a maneira, então a subjetividade da arte produz aquilo que toda a arte é capaz de fazer puramente a partir dos seus próprios meios de representação, o *estilo*. Esta é, sem dúvida, a expressão mais elevada da objetividade, mas já não é a simples objetividade da existência, mas a objetividade do espírito artístico; não é a natureza da imagem, mas a natureza simultaneamente livre e legal da formação da imagem [*des Bildens*] que se manifesta no estilo.

Tal como a imitação simples se baseia numa existência tranquila e num presente amoroso, e tal como a maneira capta um fenômeno com um ânimo [*Gemüth*] leve e capaz, também o *estilo* se assenta sobre os fundamentos mais profundos do conhecimento, sobre a essência das coisas, na medida em que nos é permitido conhecê-la através de figuras visíveis e tangíveis (Goethe, 1896, p. 80).

Reconhecemos essa diferenciação, quando olhamos retrospectivamente para o exame da forma da linguagem como pertencente a um nexos geral. O caminho da imitação para o símbolo puro deve ser percorrido pela arte tal como foi percorrido pela linguagem: e só a partir dele é que o “estilo” da arte, tal como o estilo da linguagem, é alcançado. É uma legalidade análoga em progresso, é

um ritmo de tipo igual de desdobramento da espontaneidade da expressão espiritual que realmente se revela eficaz tanto aqui como lá.

Na definição de estilo de Goethe, entretanto, reside ao mesmo tempo a indicação de uma outra esfera de problemas: pois aqui o conceito de estilo está conectado ao de *conhecimento*. Assim, somos lembrados de que o conhecimento, o desenvolvimento das funções lógica e intelectual, também está sujeito às condições que são válidas para todo tipo de progresso da existência natural à expressão espiritual. O conhecimento começa como sensação e percepção sensível, dirigindo-se para as coisas, para o “real” [*Wirkliche*], absorvendo-as completamente em si mesmo e, por assim dizer, atraindo-as para a esfera da consciência. A primeira formação, e em muitos aspectos clássica, que a doutrina do conhecimento do sensualismo [*Sensualismus*] encontrou na filosofia antiga descreveu este processo de forma inteiramente sensível e materialista: as imagens, as εἰδῶλα, através das quais é estabelecida a ligação entre objeto e sujeito, são as partículas materiais [*stoffartige*] que se desprendem das coisas para penetrar no eu, na alma. A doutrina do conhecimento aristotélica e estoica tentaram constantemente refinar a expressão que tinha sido dada à relação entre o conhecimento e o objeto. Para Aristóteles, não é a matéria do objeto, mas sua forma pura que se funde com a sensação sensorial [*Sinnesempfindung*] na alma – assim como a cera absorve a forma do anel de selo, mas não o ouro ou o minério em si. E no estoicismo, o termo τύπωσις [impressão], de Crisipo, foi substituído pelo termo geral ἑτεροίωσις [alteração na alma]: não é uma cópia [*Abdruck*] do objeto que é produzida pela percepção na alma, mas apenas uma mudança é provocada nela, em razão da qual sua existência e sua constituição [*Beschaffenheit*] qualitativa são julgados. Mas não importa o quanto se tenha empenhado aqui e na filosofia medieval para avançar para uma intelectualização e sublimação da teoria da cópia [*Abbild*], e não importa o quanto, mais particularmente, a escolástica tenha se esforçado em torno da distinção entre *species intelligibilis* e *species sensibilis* – no próprio conceito abstrato de “espécie” continuou viva a antiga significação sensível fundamental da *imagem*. Foi necessária a nova forma de pensamento do idealismo moderno para superar definitivamente o conceito de espécie aristotélico-escolástico e a doutrina do conhecimento a ele ligado. Mas, por outro lado, a pressuposição de que o objeto, para se tornar conhecido, deveria de alguma forma entrar na consciência, que ele precisaria, completa ou parcialmente se reproduzir [*abbilden*] nela, foi mantida tão firme e persistentemente que agora, depois que esse pressuposto foi abalado, a cognoscibilidade do objeto é ameaçada de tornar-se cada vez mais problemática. O idealismo de um Descartes e de um Leibniz, que não aspirava nada mais do que realocar [*verlegen*] o critério da validade objetiva dos

conhecimentos em sua forma pura, na forma da *cogitatio* e do *intellectus ipse*, encerrou todos aqueles que não podiam se apartar da premissa dogmática da teoria da cópia numa conclusão abertamente cética. Mesmo no caso de Kant, a ênfase da própria doutrina parece repousar mais nas consequências negativas que encerrava em si do que no seu novo e positivo discernimento fundamental. Como núcleo de seu pensamento parecia ser não tanto a prova de como a objetividade genuína do conhecimento é fundamentada e assegurada pela livre espontaneidade do espírito, quanto, antes, a doutrina da incognoscibilidade “das coisas em si”. No entanto, é exatamente o contrário: o corte nítido que aqui separa o conhecimento de uma vez por todas da “coisa em si” é apenas mais uma expressão para o fato de que, daí em diante, o conhecimento encontrou seu fundamento firme em si mesmo. A “coisa em si” é, de acordo com a expressão hegeliana, só o “*caput mortuum* [cabeça morta] da abstração” (Hegel, 1840, p. 95), apenas a designação negativa de uma meta para a qual o conhecimento não pode e não mais precisa ser orientado – mas essa negação encerra em si ao mesmo tempo uma posição nova e peculiar, encerra em si a centralização do conhecimento em sua própria forma e na lei dessa forma.

Enfrentamos a mesma inflexão típica quando examinamos o conhecimento não apenas de acordo com sua determinação mais geral, mas em suas particularidades; quando vemos não apenas seu conceito filosófico, mas a manifestação desse conceito, a configuração concreta das ciências particulares. Cada ciência particular manifesta, em seu progresso, meios conceituais cada vez mais refinados e peculiares e, ao mesmo tempo, aprende cada vez mais a compreender esses meios por aquilo que são: símbolos intelectuais. A história da matemática fornece evidência contínua para este fato; a geometria, também, pode ter começado com medidas empíricas; o número, também, aparece primeiro ao pensamento humano como o número de coisas. No entanto, o progresso da matemática e o seu desenvolvimento como ciência rigorosa consiste precisamente em que, desde esse início, ela se libertou progressivamente dos vínculos e restrições que lhe estão associados. Se o conceito de número inteiro se estende à fração, então tal extensão pode ter sua correlação em acontecimentos efetivos do mundo das coisas, na divisão dos objetos concretos; se o irracional, ao qual é negado o nome de número na matemática da antiguidade, é reconhecido como uma de suas formas, se o número negativo aparece ao lado do positivo, tudo isso foi ainda imediatamente substanciado na intuição das magnitudes espaciais e suas relações. O conceito puro de número, entretanto, gradualmente se libertou da intuição das coisas e, portanto, do espaço. Desde Dedekind, existiu na matemática moderna uma tendência progressivamente mais clara de conceber o sistema de números como um sistema de “criações livres do espírito” (Dedekind, 1893 p. 21) que

não estão sujeitas a nenhuma outra lei além daquela que foi incluída em sua posição original. Geralmente parece que todo o avanço metodológico verdadeiramente grande alcançado pela matemática ao longo de sua história esteve sempre intimamente ligado, e até mesmo confinado, a um desenvolvimento e refinamento intelectual de seu sistema de signos. A invenção da álgebra foi feita por Vieta como uma *Logistice speciosa*, como uma análise figurativa: o algoritmo do cálculo infinitesimal de Leibniz, que significou para ele apenas um caso particular de seu plano filosófico-científico fundamental – o projeto de uma “característica universal” – fornece a evidência mais clara para isso. Ademais, no que diz respeito ao problema aqui considerado, a física matemática também demonstra um desenvolvimento altamente característico. Esse foi o caso desde que o sistema clássico da mecânica galilaica-newtoniana foi claramente considerado como o sistema da física, desde que seus conceitos fundamentais de espaço e tempo, força e massa, ainda podiam ser interpretados como conceitos que foram, da forma como a física os empregou, impostos a nós imediatamente e em uma determinação unívoca pela “natureza das coisas”, pelo caráter da realidade física. No entanto, essa visão perdeu seu fundamento no momento em que uma nova construção da mecânica foi buscada através de uma variação e transformação precisamente desses conceitos fundamentais. Não é por acaso que foi Heinrich Hertz quem primeiro deu este passo crucial nos seus *Princípios da Mecânica*, que apagou o conceito de força da base da mecânica e o construiu exclusivamente a partir das três ideias básicas e independentes de tempo, espaço e massa; e foi só nesta tentativa que ganhou ao mesmo tempo uma nova clareza fundamental sobre o conceito do símbolo em geral, e sobre a direção e significado do simbólico na física em particular. Herz enfatiza:

É a primeira e, num certo sentido, a tarefa mais importante do nosso conhecimento consciente da natureza permitir-nos prever a experiência futura para que possamos dirigir as nossas atividades presentes em conformidade. No entanto, nosso processo de derivar o futuro do passado, e assim alcançar a previsão desejada, é sempre o seguinte: estabelecemos simulacros internos ou símbolos de objetos externos de tal modo que suas conseqüências intelectualmente necessárias das imagens são novamente e invariavelmente imagens das conseqüências naturalmente necessárias dos objetos retratados [*abgebildet*] (Herz, 1894 p. 1).

Assim, também aqui, em lugar da impressão externa dos objetos, surge o seu “simulacro interno” – seu o símbolo físico-matemático –, e a exigência que colocamos sobre os símbolos da física não é que eles copiem uma existência

particular, sensível e demonstrável, mas que estejam entre si em tal conexão que, em virtude dessa conexão, em virtude das consequências intelectualmente necessárias das imagens, possamos organizar e controlar sistematicamente a totalidade de nossa experiência. Se considerarmos a imagem de mundo da física moderna, vemos como esta visão geral do conhecimento físico tem sido frutífera para ela. O desagrado e o desamparo com que a filosofia ainda hoje enfrenta frequentemente com os resultados da teoria da relatividade surgem, talvez, em sua maior parte, do fato de que ela ainda não compreendeu claramente o caráter genuíno do simbolismo na física que se manifesta nesta teoria. Enquanto a filosofia não conhecer outra possibilidade que não seja o símbolo que aqui é usado – por exemplo, o símbolo do espaço de Riemann, seja como expressão para as *realidades* diretamente dadas ou simplesmente como *ficções* – ela não terá compreendido seu significado e valor metodológico. A teoria da relatividade – se quisermos aplicá-la à anterior caracterização triádica de Goethe – está, naturalmente, longe de significar uma “imitação simples da natureza”; no entanto, também não expressa uma “maneira” puramente acidental de considerar a natureza; pelo contrário, parece, como outras poucas teorias, representar [*repräsentieren*] o verdadeiro “estilo” do conhecimento físico moderno.

II

Até agora consideramos o poder da formação interior da imagem [*Bilden*], que se prova na produção do mundo da arte e do conhecimento, na produção do mundo mítico e linguístico, essencialmente como uma *unidade*; procuramos apontar nela uma forma contínua de construção, uma típica geral, por assim dizer. Mas a verdadeira relação das formas individuais só se torna aparente quando tentamos então determinar e delimitar mutuamente os traços particulares e específicos de cada direção fundamental individual dentro desta típica. A função de configuração de imagens [*Bildgestaltung*] em geral pode ser pensada ainda assim como uma unidade suprema; mas a diversidade das formas reaparece imediatamente assim que refletimos sobre as diferentes relações que o espírito estabelece em cada uma delas para com o mundo das imagens e figuras produzido por ele.

Se permanecermos no nível do *mito*, então aqui o poder da imagem do espírito nos confronta em toda sua riqueza, na variedade incalculável e abundância de seus modos de externalização [*Äußerungsweisen*]; mas ao mesmo tempo, aqui o mundo das imagens significa para a consciência apenas outra forma de realidade objetiva-material, porque ela o confronta com a mesma *vinculação* que o mundo das impressões sensoriais imediatas. A

imagem não é sabida e reconhecida como tal, como uma criação espiritual livre, mas é atribuída a ela uma eficácia independente; dela emana uma coerção demoníaca que domina e enfeitiça a consciência. A consciência mítica é determinada em toda parte por esta indiferença de imagem e coisa: ambas não podem se separar uma da outra no tipo de *ser*, porque o tipo de *efetivação* é comum a eles. Pois na interligação mítico-mágica geral das coisas, a mesma força pertence à imagem como a qualquer existência física. A imagem do ser humano ou seu nome não *representa* de modo algum o ser humano aqui, mas é, do ponto de vista do contexto mágico do efeito e, portanto, de acordo com o conceito mágico de “realidade”, o próprio ser humano. Assim como aquele que é capaz de se apoderar da menor parte do corpo de um ser humano, que é capaz de se apoderar de seus cabelos, suas unhas, etc., possui e domina todo o ser humano em virtude disso, o mesmo domínio é garantido pela posse da imagem ou do nome. A crença na essência objetiva e no poder objetivo do sinal, a crença na palavra e na imagem mágica, no nome e na escrita mágica, constitui um elemento fundamental da visão mítica do mundo. Agora, é claro, dentro deste último, um gradual desprendimento e libertação ocorre na medida em que o mundo do mito começa a ceder lugar ao mundo propriamente religioso. Todo o desenrolar da autoconsciência religiosa tem sua origem aqui. A fantasia mítica pode ainda assim continuar sendo o fundamento substancial e, por assim dizer, o terreno fértil para tudo o que é religioso: com efeito, a verdadeira *forma* característica do religioso só é alcançada quando ele se desprende deste terreno com energia consciente e confronta o conteúdo das imagens míticas com uma força completamente nova de crítica espiritual. Desta atitude, da luta contra a idolatria é conquistado o conteúdo e a forma da ideia de Deus no profetismo israelita. A proibição da idolatria constitui a linha divisória entre a consciência mítica e profética. O que distingue a nova consciência monoteísta é que para ela a força animadora e espiritual da imagem é como que extinta; que todo significado e significância se retira para outra esfera, puramente espiritual, e assim não deixa nada do ser da imagem a não ser o substrato material vazio. Antes da força heroica da abstração, que é característica do pensamento profético e que também determina o sentimento religioso profético, as imagens do mito tornam-se um “puro nada”.¹³ E ainda assim, elas não permanecem definitivamente fechadas nesta esfera do “nada” para a qual a consciência profética procura impeli-las de volta; ao contrário, essas imagens se libertam dela uma e outra vez e se afirmam como um poder independente. Reiteradamente, no progresso e desenrolar da consciência religiosa, os símbolos religiosos são ao mesmo tempo concebidos como

¹³ Jeremias 10: 3 de acordo com a tradução de Lutero: “Porque as palavras dos pagãos são um puro nada.”

portadores de forças e efeitos religiosos. Para todo o desenvolvimento do dogma cristão até o Protestantismo, até Lutero e Zwingli, tornou-se de importância decisiva que já nos primórdios o conceito do símbolo se mescla com o do sacramento e o do mistério. Como Harnack, por exemplo, descreve a fé dos tempos primordiais, “o simbólico, naquela época, não é concebido como a antítese do objetivo, do real, mas é o misterioso, o feito por Deus (μυστήριον), que se opõe ao natural, ao profanamente claro” (Harnack, 1894 p. 198). Mas é da natureza do religioso que esta luta de motivos não pode ser levada a uma conclusão por si mesma; pois é precisamente este conflito: esta constante tentativa de romper com o meramente imagético e a constante necessidade de retornar a ele, que forma um momento fundamental do próprio processo religioso assim como ele é levado a cabo na história.

Mas uma nova liberdade de concepção nos confronta quando passamos da consideração mítico-religiosa à consideração *estética*; de fato, esta última surge e na verdade consiste propriamente no fato de que aqui o espírito entra em uma nova relação com toda a esfera da imagem. A arte, é claro, especialmente em suas mais grandiosas realizações, também ainda está intimamente ligada à visão mítica do mundo. Diz Schelling na Introdução à filosofia da mitologia:

Obras como os monumentos indianos e egípcios não surgem como cavernas de estalactites pela simples longinquidade do tempo; a mesma força [*Gewalt*] que criou as representações em parte colossais da mitologia para o interno, produziu os arrojados empreendimentos na arte voltados para o externo, superando todos os padrões de épocas posteriores. A força que elevou a consciência humana acima dos limites da realidade nas representações mitológicas foi também a primeira professora dos grandes e significativos na arte [...] (Schelling, 1856, p. 240).

O que foi dito aqui com base em uma convicção especulativa geral foi confirmado pela pesquisa empírica no campo da história da arte e da história do mito. E ainda assim, apesar de toda a interpenetração dos *conteúdos* da arte e do mito, sua *forma* recíproca permanece claramente separada. Na consciência mítica e religiosa existe, por um lado, uma completa indiferença entre a imagem e seu significado; por outro, uma tensão constante entre as duas. Por vezes o teor ideal é fundido no teor imagético e, por assim dizer, imerso nele; por vezes ele tenta se libertar da expressão sensível e imagética, apenas para sucumbir novamente à sua força. Somente na concepção e configuração [*Gestaltung*] artística do mundo é que esta competição e este

conflito de motivos foram substituídos por um puro equilíbrio. A vida da consciência estética consiste neste equilíbrio, assim como a vida da consciência mítico-religiosa consiste nesta oposição. A intuição artística não olha através da imagem para algo outro que é expresso e representado nela, mas mergulha na forma pura da própria imagem e persiste nela. Aqui, a imagem finalmente se desligou do mundo de efetivação e condicionamento no qual a visão mágico-mítica do mundo encerrava o ser humano. Ao retirá-la do encadeamento de causa e efeito, ao tomá-la apenas como aquilo que ela contém em termos de teor ideal, não de acordo com o que ela realiza, ela sai do círculo de existência que é determinado por este mesmo encadeamento de efeitos. É um mundo de “aparência” que se apresenta nela, mas uma aparência que carrega sua própria necessidade e, portanto, sua própria verdade dentro de si mesma.

E em outro sentido ainda, a arte se mostra como a realização do que está contido como uma demanda em outras áreas do espírito, em outras direções de enformação [*Formung*] simbólica. Tentamos provar como lei geral da expressão linguística que ela começa com a maior proximidade do objeto sensível e da impressão sensível, e depois se distancia progressivamente de ambos. A palavra deixa cada vez mais de ser uma mera imagem fonética; seu significado puro torna-se independente de sua existência sensivelmente tangível. Nos pontos mais altos do desenvolvimento linguístico, esta separação é finalmente concluída; a relação pura do som com o significado emerge independentemente, não precisando mais de apoio em qualquer semelhança “natural” entre os dois. Mas quando a linguagem é utilizada não apenas como uma pura expressão conceitual, no sentido de determinação objetiva e comunicação objetiva, mas quando se volta, por assim dizer, à interioridade do sujeito do qual proveio, a fim de se tornar um puro espelho dessa interioridade, ocorre, então, uma relação completamente nova de uma só vez. Pois na linguagem da *poesia* nada mais é meramente expressão abstrata de um conceito, mas cada palavra aqui tem, ao mesmo tempo, seu próprio valor sonoro e sentimental. Ela não só é dissolvida na realização geral de representação de um determinado teor significativo, mas também possui, enquanto som e tom, uma vida independente, um ser próprio e um sentido próprio. No meio da mais alta determinidade da representação objetiva, o som agora mantém sua significância interior. A própria descrição objetiva agora despe de si tudo o que é meramente mediador, tudo o que é meramente representativo e significativo, a fim de retornar à forma de pura presença imediata. É precisamente nisto que consiste o segredo da expressão poética verdadeiramente consumada, que nela o sensível e o espiritual não estão mais em oposição um ao outro. Toda a rigidez do mero sinal se dissolve; cada

palavra é novamente preenchida com um teor individual que lhe é próprio e assim se torna uma expressão da comoção [*Bewegtheit*] interior, do puro dinamismo do sentimento. As mais elevadas obras de arte líricas – na poesia alemã, por exemplo, os poemas mais perfeitos de Hölderlin – mostram sobremaneira esta dupla combinação: a espiritualidade perfeita que, ao mesmo tempo, criou para si o corpo perfeito, o tom sensível e o ritmo que lhe são por excelência apropriados. Diante de criações deste tipo, somos tomados pelo sentimento que Hamann expressa ao dizer que a poesia é a “*língua materna* da raça humana” (Hamann, 1821 p. 158). E ainda assim, aqui não há retorno ao terreno original, ao primeiro início histórico da criação da linguagem, mas sim a forma da linguagem, ao se interpenetrar com a forma da poesia, ganhou um novo teor. Também aqui, o estágio de mera imitação ou sensação fica muito atrás de nós: A onomatopeia pode ocasionalmente, em um círculo bem restrito, servir a certos efeitos poéticos individuais, mas penetra na essência da expressão lírica tão pouco quanto na da expressão linguística. Pois aqui, também, o som nunca pinta o individual, o particular e acidental da impressão sensível, mas vibra puramente em si mesmo – e apenas a totalidade dessas vibrações, não dirigidas a um outro e externo, mas puramente matizadas reciprocamente, encerra em si a unidade da disposição estética. Assim, aqui também, o aparente retorno ao imediato é antes o resultado de uma dupla mediação na qual participam a forma linguística e poética, cada qual de sua maneira especial.

Em geral, a consideração filosófica das “formas simbólicas” nunca pode se deter em descrever cada uma delas individualmente, em sua estrutura espiritual particular e em seus meios específicos de expressão, mas torna-se uma de suas tarefas mais importantes determinar a relação mútua dessas formas – uma relação que resulta tanto de sua correspondência como de sua oposição, de sua atração como de sua aversão. Dentre os problemas que surgem para tal consideração, destacarei apenas um. Se contrastarmos a explicação mítica do mundo com a explicação científica do mundo, torna-se evidente que os dois não estão separados um do outro porque de um lado há a mais alta determinação objetiva do pensamento, e do outro lado há apenas um capricho fantástico e arbitrariedade individual. O mito também tem uma forma fechada em si; ele também mostra, em toda a abundância contraditória de suas imagens [*Bildungen*], uma certa lei da própria formação de imagens [*Bilden*]. E esta forma [*Form*] não brota exclusivamente dos impulsos da fantasia ou do mero afeto, mas também contém dentro de si momentos intelectuais bastante definidos. O pensamento mítico tem suas “categorias”, assim como o pensamento lógico-científico as tem. Acima de tudo, é a categoria fundamental e dominante, a categoria da *causalidade*, que também atua de maneira efetiva

nela. Que o mito não carece de modo algum do *conceito* mais geral de causalidade, da mera ideia relacional de “causa” e “efeito”, é claramente evidente em sua constante tendência de dedução e “explicação” do mundo. Cosmogonia e teogonia determinam primeiramente todo o mundo mítico. E mesmo em níveis inferiores, a abundância de contos míticos que indicam a “origem” mítica de qualquer coisa *particular*, do sol ou da lua, do ser humano ou de uma espécie de animal ou planta, prova quão profundamente este traço fundamental está enraizado no pensamento mítico. Portanto, não é a forma de causalidade enquanto tal, mas sua direção e arranjo [*Ausgestaltung*] particulares que distinguem em princípio o conceito mítico de ser e devir do conceito científico. Pois mesmo em seu pensamento causal, e preferencialmente nele, o mito permanece ligado à forma de “pensamento *complexo*” que lhe é característico e determinante em geral. Para ele, qualquer simples semelhança de coisas ou sua coexistência acidental, sua coexistência no espaço e seu contato no tempo, é suficiente para uni-los em uma unidade mágica de efeito [*Wirken*]. Cada “feitiço de analogia” é um exemplo típico deste comportamento. O nome do feitiço de analogia, entretanto, obscurece esse fato, em vez de iluminá-lo, pois isto é precisamente característico da apreensão mítica, que onde vemos uma mera “analogia”, uma mera *relação* de semelhança que se dá entre dois elementos diferentes e independentes, ela vê na verdade apenas uma única coisa diante de si. Ela não separa os vários particulares de acordo com as semelhanças genéricas; mas cada semelhança é para ela a expressão imediata de uma identidade de essência. E o mesmo que vale para a relação de similaridade também se aplica à de coexistência espacial e comunidade temporal. O que uma vez se une no espaço e no tempo se torna uma unidade mítica e mágica. Assim caracteriza Konrad Theodor Preuß este comportamento do pensamento mítico:

É como se o objeto individual não pudesse ser considerado separadamente tão logo despertasse interesse mágico, mas sempre tivesse dentro de si a afiliação a outros objetos com os quais é identificado, de modo que a aparência exterior forma apenas uma espécie de envoltório, uma máscara (Preuß, 1914 p. 13).

Precisamente aqui, porém, o conceito científico de causalidade se separa de seu conceito mítico. Pois este conceito científico – apesar de Hume e de todos aqueles que repetiram sua teoria psicologista – não brota da atração e do impulso da “associação”, nem da operação da imaginação subjetiva, que transforma o *post hoc* e o *juxta hoc* em um *propter hoc*. Ao contrário,

considerado mais de perto, ele se mostra fundado precisamente no comportamento espiritual oposto. É a força conceitual da análise que torna possível o juízo científico causal em primeiro lugar e que lhe dá seu amparo firme. Se o mito permite que uma *coisa* proceda como uma totalidade complexa de outra *coisa*, então o juízo científico causal, estritamente falando, não conhece mais a relação de causa e efeito como uma relação tão imediata das coisas. Não são as coisas, como totalidades complexas dadas sensivelmente, mas as mudanças que entram na relação de causa e efeito umas com as outras. Cada sequência causal aparece como o todo de um processo que é decomposto cada vez mais precisamente e de forma mais acentuada em suas fases parciais e suas condições parciais. Esta decomposição cria os elementos entre os quais uma relação causal pode ser expressa. Um fenômeno *a* é considerado como a causa de outro *b* não porque os dois tenham coincidido com suficiente frequência em observação e sua posterior coincidência é esperada com base em uma compulsão psicológica, mas porque um momento *x* pode ser extraído do todo de *b*, um momento *y* do todo de *a*, sendo *x* e *y* obtidos de tal modo que a transição de um para o outro pode ser determinada de acordo com uma regra geral. De acordo com a intuição fundamental da física *matemática*, esta regra só parece ser inequivocamente fixa e verdadeiramente geral quando se conseguir compreender *x* e *y* como grandezas cujas variações estão sujeitas a uma certa escala e que se condicionam mutuamente neste valor de escala. Essas grandezas e a forma de sua ligação legal, através da qual sua conexão aparece como “compreensível”, como necessária, não são encontradas diretamente no conteúdo percebido dos fenômenos, mas devem, por assim dizer, ser primeiro subestruturadas e sustentadas intelectualmente. O que é dado sensivelmente é entremeado e penetrado com a forma de nossas “inferências” causais e agora, em virtude desta análise e síntese do próprio entendimento, assume uma nova configuração. O que antes estava próximo, o que parecia estar mais intimamente ligado pela semelhança qualitativa ou pela proximidade espaço-temporal, pode agora recuar a longa distância – assim como, por outro lado, os fenômenos que estão mais distantes uns dos outros do ponto de vista da observação direta provam estar subordinados a *uma* lei e, portanto, relacionados essencialmente, do ponto de vista teórico. Enquanto a maneira de pensar do mito acreditava que os elementos de relação entre causa e efeito poderiam ser apanhados com as mãos, por assim dizer, aqui é um trabalho altamente intrincado de separação e divisão, um trabalho realmente “crítico” do espírito que primeiro leva a eles. Através deste trabalho crítico, uma subordinação e superordenação cada vez mais acentuada toma o lugar da mera coexistência empírica de conteúdos individuais – a mera existência e sua natureza individual se transforma cada vez mais definitivamente em uma

conexão geral de “fundamentos” e “consequências”. A ciência separa constantemente os elementos da simples “existência” das coisas, a fim de trocar por esta separação uma ligação ainda mais sólida de acordo com as leis universalmente válidas. Ela estabelece os elementos do “ser” de tal forma e os coloca em tal relação uns com os outros que o objetivo intelectual mais elevado ao qual aspira é alcançado com a maior perfeição. A interconexão do mundo da percepção se dissolve a fim de surgir novamente em outra dimensão de uma nova forma, porque sob uma nova forma intelectual. Assim – para dar um único exemplo concreto – fenômenos que estão sensivelmente tão distantes uns dos outros como o fenômeno da queda da pedra, o fenômeno do movimento da lua e o do fluxo e refluxo da maré recaem para nós desde Newton sob um mesmo conceito físico. Por outro lado, a eliminação do elemento especificamente sensível das definições de conceitos físicos vai tão longe que áreas da física, que originalmente eram caracterizadas como totalmente uniformes por sua atribuição a uma percepção sensorial específica, agora teoricamente se desfazem em várias peças completamente separadas. Planck enfatiza:

Enquanto, por exemplo, o calor [anteriormente] formava uma área específica, bem definida e uniforme da física, caracterizada pelas sensações de sensação térmica, [hoje] todo um campo [dela], a radiação térmica, se separou [dela] e é tratado pela ótica. O significado da sensação térmica [...] não é mais suficiente para manter as partes heterogêneas juntas; ao contrário, uma parte está agora vinculada à ótica ou eletrodinâmica, a outra à mecânica, especialmente à teoria cinética da matéria (Planck, 1909 p. 8).

E aqui também é a *linguagem* que, ao participar de ambas as atitudes, ao conectar em si mesma os momentos do mito com os dos logos, assim se situa entre os dois extremos e estabelece uma mediação espiritual entre eles. A peculiaridade do pensamento “complexo” se destaca mais claramente para nós naquele tipo de linguagem que costuma ser designado como o tipo das línguas incorporantes e polissintéticas. O caráter essencial dessas linguagens consiste, como é bem conhecido, no fato de que nelas não há uma fronteira nítida entre palavra e frase, que a unidade da frase não é dividida em unidades de palavras relativamente independentes, mas que há uma tendência a contrair a expressão linguística para um processo completo ou para o conjunto de uma situação concreta em uma única palavra de construção extraordinariamente complexa. Humboldt foi um dos primeiros a explicar este processo usando a língua mexicana como exemplo e a tentar esclarecer sua direção espiritual

fundamental. Ele enfatizou que esta forma de linguagem era obviamente baseada em um modo peculiar de representação: a frase não deveria ser construída [*konstruiert*], nem gradualmente montada a partir de partes, mas dada de uma só vez como uma forma cunhada como unidade. Mas esta forma, que aparenta ser completamente autônoma e uniforme, carece de uma genuína unidade sintética, na medida em que é uma forma ainda indiferenciada. A síntese, em seu sentido puramente intelectual, não é a antítese da análise, mas a pressupõe e a inclui em si mesma como um momento necessário. A força de apreensão em conjunto [*Zusammenfassung*] se baseia na força da estruturação [*Gliederung*]; quanto mais acentuadamente esta última é realizada, mais determinada e energeticamente aquela se destaca. Aqui, por outro lado, no procedimento “polissintético” da linguagem, a unidade da palavra não é neste sentido a apreensão em conjunto de elementos de significado claramente separados em um todo de significado linguístico, mas é basicamente apenas um conglomerado no qual as determinações individuais estão indiscriminadamente lado a lado e fluem umas nas outras. Além da designação verbal, além da expressão da peculiaridade qualitativa de um processo ou de uma atividade, uma infinidade de determinações secundárias incidentais da ação ou do processo são expressas no conjunto da palavra. Estas modificações se fundem com a designação do conceito principal e, por assim dizer, crescem inteiramente junto com ele. Seu sentido se reveste como um invólucro denso em torno do sentido da própria expressão verbal. Assim, por exemplo, cada circunstância especial de lugar, tempo, modo individual e direção de ação entra na determinação linguística da atividade. O verbo muda sua forma pela incorporação de partículas, por uma abundância de sufixos ou infixos, conforme o sujeito da ação esteja sentado, em pé ou deitado, conforme pertença à classe dos seres animados ou não, conforme a ação tenha sido feita com este ou aquele instrumento. Powell, que deu um relato detalhado e ilustrativo deste procedimento no exemplo das línguas indianas, observa:

Talvez, fosse uma vez em um milhão de casos a intenção de expressar tudo isso conjuntamente, e nesse caso a língua tem toda a expressão em *uma* palavra compacta; mas em um sem número de casos ela obriga a tal expressão mesmo quando o propósito particular da fala não exigiria de forma alguma a menção de todas essas circunstâncias incidentais (Powell, 1880 p. 74).

Esta observação pode, naturalmente, ser contestada por, involuntariamente, basear em *nossos* hábitos de pensamento e *nossas* exigências de pensamento

o juízo sobre formas de linguagem e de pensamento que são diferentes. O que deve ser considerado como a circunstância principal e o que deve ser considerado como mera circunstância secundária de uma ação ou processo não é em si determinado por características objetivas inequívocas, mas é o tipo de apreensão espiritual que decide isto – e é esta apreensão que dá ao pensamento linguístico e à expressão linguística sua direção definitiva. No desenvolvimento geral da linguagem, no entanto, parece provar-se novamente como regra geral que a forma da expressão intuitiva e compacta dá cada vez mais lugar à forma de expressão conceitual e analítica; que em lugar da extraordinária concreção como prevalece nas línguas primitivas,¹⁴ a acuidade lógica na expressão de *relações* puras entra em cena. Enquanto o modo concreto de designação constitui um testemunho e um sintoma de que aqui a consciência possui a plenitude de seus conteúdos, por assim dizer, concentrada em um e, no verdadeiro sentido da palavra, “concretizada”: por outro lado, a estruturação progressiva da frase não só expressa o progresso da estruturação do pensamento, mas ao mesmo tempo se mostra como um meio, um veículo espiritual deste processo. É bem conhecido o quão lentamente no desenvolvimento da linguagem se constitui a forma da genuína expressão genérica; como ela é refreada por um longo tempo pela necessidade e a capacidade de expressão individual. As fases iniciais do desenvolvimento linguístico são caracterizadas, em comparação com as posteriores, pelo fato de que nelas não há apenas ausência, mas sim uma superabundância de expressões diferenciadoras, mas que, no entanto, as diferenças não são conscientes e designadas *enquanto tais*, porque falta o conceito geral e, portanto, o princípio geral a partir do qual elas poderiam ser determinadas enquanto especificações de uma unidade mais abrangente. Somente à medida que a força lógica da análise se fortalece e à medida que ela penetra cada vez mais na formação da linguagem, este princípio é encontrado e consolidado. Agora, a forma da frase também assume uma estrutura lógica cada vez mais estrita. No lugar da mera justaposição de elementos da frase, no lugar da parataxe, que é característica de toda formação linguística mais primitiva, há uma superordenação e subordinação cada vez mais definida, que, por assim dizer, primeiramente criam o primeiro plano e o segundo plano espirituais do discurso, isto é, uma perspectiva lógica. Assim, o caminho da linguagem leva da compleição sensível a uma unidade de pensamento cada vez mais consciente e rigorosa: da abundância de elementos a uma aparente pobreza, o que na verdade torna possível o rigor da determinação analítica e o domínio analítico.

¹⁴ Cf. especialmente as explicações na conhecida obra de Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910.

Isso, entretanto, parece levantar uma objeção que agora pode ser feita não apenas contra a linguagem, mas contra a totalidade das formas simbólicas. Estas formas esgotam o teor imediato mais profundo da consciência – ou não significam antes um empobrecimento constante dela? Mencionamos as palavras de Wilhelm von Humboldt de que a linguagem se situa *entre* sujeito e objeto, entre o homem e a realidade que o cerca. Mas será que estas palavras não admitem, ao mesmo tempo, que através delas, como através das outras formas, uma oposição e uma barreira separadora seja erguida entre nossa consciência e a realidade? E não devemos, portanto, levantar a questão de saber se não é possível romper essa barreira e assim alcançar o ser verdadeiro e essencial, desencoberto? De fato, o esforço para retornar de todo mero significado ao último ser original, de tudo que é meramente representativo e simbólico à certeza metafísica fundamental da pura intuição [*Intuition*], está se tornando mais forte hoje do que nunca. O primeiro e necessário passo para isso parece consistir em nos despojarmos de todos os símbolos convencionais, em substituir as palavras pela intuição [*Anschauung*] direta, em substituir o pensamento linguístico-discursivo pela contemplação [*Schauen*] pura e sem palavras. Nisso, Berkeley já antecipou a demanda da moderna “crítica da linguagem” positivista. Disse ele, certa vez:

Em vão estendemos nosso olhar para os espaços do céu e procuramos penetrar nas entranhas da terra; em vão consultamos as obras dos homens cultos e seguimos os vestígios obscuros da antiguidade: só precisamos afastar a cortina das palavras, para apreender atrás delas a árvore do conhecimento, cujo fruto é excelente e está ao nosso alcance (Berkeley, 1710 p. 37).

E o que se diz aqui da linguagem parece se aplicar consistentemente a todo tipo de expressão simbólica. Cada forma espiritual parece ao mesmo tempo significar um invólucro no qual o espírito se encerra. Se fosse possível tirar todos esses invólucros, somente então – ao que parece – penetraríamos na realidade genuína inalterada, tanto na realidade do sujeito quanto na realidade do objeto.

No entanto, o olhar sobre a linguagem e sobre a posição que ela assume na construção do mundo espiritual deve tornar duvidosas as conclusões deste tipo. Se toda a mediaticidade da expressão linguística e todas as condições impostas por ela pudessem ser verdadeiramente eliminadas, então não seríamos confrontados com a riqueza da pura intuição, a inefável plenitude da própria vida, mas apenas com a estreiteza e a estupidez da consciência

sensível. E a necessidade desta conclusão torna-se ainda mais clara quando dirigimos a questão à totalidade das formas simbólicas, à linguagem e ao mito, à arte e à religião. Acredita-se que se pode dispensar cada uma dessas formas, e pode-se fazê-lo sob certas condições, desde que se tenha a certeza de que, ao renunciá-las, se retém outra, de teor mais rico. Assim, o misticismo procura se retirar de toda configuração imagética [*bildhaften Gestaltung*], pois constitui o núcleo da intuição estética, e de toda condicionalidade da expressão linguística – e é só nesta negação, neste puro “não, não”, que se repete como motivo básico em toda forma histórica de misticismo, que a posição nova e peculiar da consciência religiosa parece se abrir. Mas precisamente como uma figura positiva, esta última também contém dentro de si um modo certo e específico de enformação. O curso de nosso exame tentou mostrar como por trás de cada círculo particular de símbolos e signos – sejam eles sinais linguísticos ou míticos, artísticos ou intelectuais – há sempre, ao mesmo tempo, determinadas *energias* de formação de imagem [*Bilden*]. Despojar-se do signo não apenas nesta ou naquela forma, mas em todas as formas, significaria, ao mesmo tempo, destruir estas energias. A verdadeira substancialidade do espírito, entretanto, não consiste em livrar-se de todo o conteúdo sensível e simbólico como um mero acidente, em jogá-lo fora como uma concha vazia, mas em se afirmar neste meio resistente. Para a filosofia, para o exame [*Betrachtung*] intelectual do ser, portanto, a própria vida, antes e para além de toda forma configurada [*Geformtheit*], nunca pode constituir a meta e a nostalgia da contemplação [*Betrachtung*]; mas para ela, a vida e a forma constituem uma unidade inseparável. Pois é somente através da forma [*Form*] e de sua mediação que o mero imediatismo da vida toma a figura [*Gestalt*] do espírito: A força do espírito, entretanto, é, segundo Hegel, “somente tão grande quanto sua exteriorização, sua profundidade somente tão profunda quanto ousa expandir-se e se perder em sua interpretação” (Hegel, 1832 p. 9).

Referências

BERKELEY, George. A treatise concerning the principles of human knowledge. Part I. Dublin, 1710.

CASSIRER, E. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Ed. Birgit Recki. Hamburg: Meiner Verlag, 1998-2009. [ECW].

CASSIRER, E. *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Eds. KÖHNKE, C.; KROIS, J.; SCHWEMMER, O. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995-2022.

CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*. Ed. Julia Clemens. In: *Gesammelte Werke*. Volume 16. Hamburg: Meiner Verlag, 2003.

CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*. In: *Gesammelte Werke*. Volume 17. Hamburg: Meiner Verlag, 2004.

CASSIRER, E. *Kulturphilosophie (1929-1941)*. In: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Volume 5. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.

CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940)*. In: CASSIRER, E. *Gesammelte Werke*. Volume 22. Hamburg: Meiner Verlag, 2006.

CASSIRER, E. *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*. In: CASSIRER, E. *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Volume 18. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

CASSIRER, E. *Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und "Wiener Kreis"*. In: CASSIRER, E. *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Volume 4. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.

CASSIRER, E. *Mythos, Sprache und Kunst*. In: CASSIRER, E. *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Volume 7. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.

CASSIRER, E. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. In: CASSIRER, E. *Gesammelte Werke*. Volume 6. Hamburg: Meiner Verlag, 1999 [1910].

CASSIRER, E. "Philosophy of the symbolic". Ed. SCHUBBACH, A. *Journal of Transcendental Philosophy*, v. 2, n. 1, pp. 167-211, 2021 [1917].

CASSIRER, E. *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*. In: CASSIRER, E. *Gesammelte Werke*. Volume 10. Hamburg: Meiner Verlag, 2001 [1921].

CASSIRER, E. "Grundprobleme der Sprachphilosophie". In: CASSIRER, E. *Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und "Wiener Kreis"*. P. 219-270. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011 [1922a].

CASSIRER, E. "Die Begriffsform im mythischen Denken". In: CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*. P. 3-74. Hamburg: Meiner Verlag, 2003 [1922b].

CASSIRER, E. "Begriffs- und Klassenbildung im mythischen und religiösen Denken". In: CASSIRER, E. *Mythos, Sprache und Kunst*. P. 37-92. Hamburg: Meiner Verlag, 2011b [1922c].

CASSIRER, E. "Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften". In: CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*. P. 75-104. Hamburg: Meiner Verlag, 2003 [1923, CFS].

CASSIRER, E. *Die Philosophie der symbolischen Formen. Die Sprache*. In: *Gesammelte Werke*. Volume 11. Hamburg: Meiner Verlag, 2001 [1923, FFS I].

CASSIRER, E. "Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie". In: CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*. P. 105-134. Hamburg: Meiner Verlag, 2003 [1923].

CASSIRER, E. "Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen". In: CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*. P. 135-164. Hamburg: Meiner Verlag, 2003 [1924a].

CASSIRER, E. "Zur 'Philosophie der Mythologie'". In: CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*. P. 165-196. Hamburg: Meiner Verlag, 2003 [1924b].

CASSIRER, E. "Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen". In: CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*. P. 227-312. Hamburg: Meiner Verlag, 2003 [1925b].

CASSIRER, E. *Die Philosophie der symbolischen Formen. Das mythische Denken*. In: *Gesammelte Werke*. Volume 12. Hamburg: Meiner Verlag, 2001 [1925a].

CASSIRER, E. "Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie". In: CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*. P. 253-282. Hamburg: Meiner Verlag, 2004 [1927a].

CASSIRER, E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. In: *Gesammelte Werke*. Volume 14. P. 8-220. Hamburg: Meiner Verlag, 2003 [1927b].

CASSIRER, E. "Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie". In: CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*. P. 3-12. Hamburg: Meiner Verlag, 2004 [1927c].

CASSIRER, E. "Zur Theorie des Begriffs". In: CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*. P. 83-92. Hamburg: Meiner Verlag, 2004 [1928].

CASSIRER, E. *Die Philosophie der symbolischen Formen. Die Phänomenologie der Erkenntnis*. In: *Gesammelte Werke*. Volume 14. Hamburg: Meiner Verlag, 2001 [1929, FFS III].

CASSIRER, E. "Grundprobleme der Kulturphilosophie". In: CASSIRER, E. *Kulturphilosophie (1929-1945)*. P. 3-28. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004 [1929a].

CASSIRER, E. "Nachruf auf Aby Warburg". In: CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*. P. 368-374. Hamburg: Meiner Verlag, 2004 [1929b].

CASSIRER, E. "Form und Technik". In: CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*. P. 139-184. Hamburg: Meiner Verlag, 2004 [1930].

CASSIRER, E. "Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum". In: CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*. P. 411-432. Hamburg: Meiner Verlag, 2004 [1931].

CASSIRER, E. *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*. In: *Gesammelte Werke*. Volume 14. P. 223-380. Hamburg: Meiner Verlag, 2003 [1932].

CASSIRER, E. "Inhalt und Umfang des Begriffs". In: CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940)*. P. 3-31. Hamburg: Meiner Verlag, 2006 [1936].

CASSIRER, E. "Zur Logik des Symbolbegriffs". In: CASSIRER, E. *Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940)*. P. 112-139. Hamburg: Meiner Verlag, 2006 [1938].

CURTIUS, Georg. *Grundzüge der griechischen Etymologie*. Leipzig, 1879.

DEDEKIND, Richard. *Was sind und was sollen die Zahlen?* Braunschweig, 1893.

EHRENREICH, Paul. Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Leipzig, 1910.

ENDRES, T. "Phenomenological Idealism as Method: The Hidden Completeness of Cassirer's Matrix of the Symbolic". In: FILIERI, L.; POLLOCK, A. (Eds.). *The Method of Culture: Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms*. Pisa: Edizioni ETS, 2021. P. 121-148.

FERRARI, M. *Ernst Cassirer – Stationen einer philosophischen Biographie. Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*. Hamburg: Meiner Verlag, 2003.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Werke*. Weimar, 1896. v. 133.

HAMANN, Johann Georg. Aesthetica in nuce: eine Rhapsodie in kabbalistischer Prose. In: HAMANN, Johann Georg. *Schriften*. Ed. Friedrich Roth. Berlin: [s.n.], 1821. v. II.

HARNACK, Adolf. Lehrbuch der Dogmengeschichte. v. I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Leipzig, 1894.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Phänomenologie des Geistes. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke*. Berlin, 1832. v. II.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Theil: Die Logik. Berlin, 1840.

HERTZ, Heinrich. Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt. In: HERTZ, Heinrich. *Gesammelte Werke*. Ed. Philipp Lenard. Leipzig, 1894. v. III.

HUMBOLDT, Wilhelm von. Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. In: HUMBOLDT, Wilhelm von. *Gesammelte Schriften*. Berlin, 1907. v. 1 (Werke, v. VII/1).

LÉVY-BRUHL, Lucien. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, 1910.

LUFT, S. *The Space of Culture: Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp and Cassirer)*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

PAETZOLD, H. *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

PAUL, Hermann. Prinzipien der Sprachgeschichte. Halle, 1898.

PLANCK, Max. Die Einheit des physikalischen Weltbildes. Leipzig, 1909. (Conferência proferida em 9 dez. 1908 na Universidade de Leiden).

POWELL, John Wesley. Introduction to the study of Indian languages with words, phrases and sentences to be collected. Washington, D.C., 1880.

PREUSS, Konrad Theodor. Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig; Berlin, 1914.

PREUSS, Konrad Theodor. Die Nayarit-Expedition: textual recordings and observations among Mexican Indians. v. I: The religion of the Cora Indians in texts together with a dictionary. Leipzig, 1912.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. Einleitung in die Philosophie der Mythologie. In: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. Sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1856. 2. Abt., v. I.

SCHERER, Wilhelm. Zur Geschichte der deutschen Sprache. Berlin, 1868.

VOßLER, Karl. Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft: eine sprach-philosophische Untersuchung. Heidelberg, 1904.

WESTERMANN, Diedrich. Grammatik der Ewe-Sprache. Berlin, 1907.

Sobre o tradutor

Rafael Rodrigues Garcia

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas (SP), Brasil.

Sobre o autor do texto de apresentação

Caio de Almeida Vituriano

Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).



SIMBÓLICA

Revista de Filosofia da Cultura e Estudos Interdisciplinares

ARTIGOS TRADUÇÃO



O Naturalista Goethe

CASSIRER, E. “Der Naturforscher Goethe”. In: Ernst Cassirer *Gesammelte Werke*, ed. Birgit Recki. Vol. 16, Hamburgo: Meiner, 2004, p. 437-441.

Renato Costa Leandro (USP)

<https://orcid.org/0000-0003-1284-1045> - renatocleandro@outlook.com
(Tradutor)

No rastro do *uomo universale*: Cassirer e um certo legado filosófico de Goethe

Apresentação à tradução de *O naturalista Goethe*, de Ernst Cassirer

Poucos pensadores contemporâneos reconheceram em Goethe uma fonte filosófica tão fecunda quanto Ernst Cassirer. A influência do poeta e naturalista alemão transparece não apenas nos escritos de Cassirer voltados à reconstituição histórica da filosofia e do espírito cultural alemão, mas também no cerne de seu projeto mais original: a filosofia das formas simbólicas. Essa influência articula-se sobretudo em torno de dois âmbitos reflexivos que, embora distintos à primeira vista, revelam-se intimamente entrelaçados no pensamento de ambos os autores: arte e natureza. Um exame atento da trajetória intelectual de Cassirer pode mostrar, por um lado, as raízes de um tal interesse, e, por outro, que talvez seja justamente nesse entrelaçamento que se encontre uma das contribuições mais significativas de sua obra à interpretação filosófica do legado goethiano.

Cassirer nasceu em Breslau, mas parte de sua família residia em Berlim, motivo pelo qual frequentava regularmente a então capital da Prússia. Foi lá que, em 1891, aos 17 anos de idade, assistiu à peça *Os cúmplices* (*Die*

Mitschuldigen), de Goethe, cuja primeira versão fora escrita ainda em sua juventude, em 1769 – ou seja, antes mesmo da publicação de *Werther*. No inverno de 1892, Cassirer iniciou seus estudos na Faculdade de Direito da Universidade de Berlim. No semestre seguinte, transferiu-se para Leipzig, onde deixou de acompanhar os cursos de Direito para frequentar os de Germanística. Pouco depois, em 1893, mudou-se novamente, dessa vez para Heidelberg, onde passou a assistir exclusivamente às aulas de Literatura Alemã e Germanística – um redirecionamento de interesses que, caso não tenha sido uma escolha deliberada em direção aos estudos goethianos, certamente não o afastaria deles (cf. ECN 11, p. 389-391).

Em Heidelberg, Cassirer escreveu dois pequenos trabalhos de Germanística, não exatamente dedicados à obra de Goethe, mas que dela se aproximam, ainda que timidamente.¹ Trata-se de seus primeiros textos acadêmicos conhecidos, provavelmente apresentados na disciplina do Prof. Max von Waldberg, um dos editores das *Obras de Goethe* – a famosa Edição de Weimar (*Weimarer Ausgabe*). Ali, Cassirer também frequentou as aulas de outros importantes editores e filólogos goethianos, como Hermann Grimm, Woldemar von Biedermann e Kuno Fischer (ECN 11, p. 430).

Em 1895, após nova transferência para Berlim, o jovem universitário passou finalmente a frequentar a Faculdade de Filosofia, embora continuasse a acompanhar sobretudo os cursos de Germanística, cinco deles oferecidos por Erich Schmidt (ECN 11, p. 401), primeiro diretor do *Goethe- und Schiller-Archiv* e um dos responsáveis por estabelecer os princípios filológicos da Edição de Weimar (WA I, 1, p. XIV). No mesmo ano, tornou-se membro da recém-fundada *Goethe-Gesellschaft* (Geiger, 1895, p. 22), a mais antiga e importante sociedade dedicada ao apoio e à promoção dos estudos goethianos. Outro fator decisivo para o aprofundamento progressivo na produção de Goethe foi o acesso privilegiado e irrestrito aos 143 volumes da *Weimarer Ausgabe* – um presente de casamento oferecido por seus primos Fritz e Bruno Cassirer, em 1904. Segundo sua esposa, Toni Cassirer, Ernst “pesquisou e leu essa edição até a sua morte, acrescentando nela inúmeras pequenas marcações” (T. Cassirer, 2003, p. 85-86).

Os primeiros resultados dos estudos em torno de Goethe foram compartilhados com o público em 1916, com a publicação de *Liberdade e forma*. Em sua introdução, Cassirer revela que o capítulo dedicado ao autor e à sua visão de mundo – o mais extenso do livro – é o “centro ideal” da obra (ECW 7, p. 391). Tendo em vista o horizonte produtivo do filósofo, é bastante

¹ Trata-se dos textos *Brahm: Das deutsche Ritterdrama des 18.ten Jahrhunderts* e *Über Gellerts Lustspieltechnik*, publicados postumamente em ECN 11, p. 348-368.

significativo que Goethe forneça um ponto de referência para a obra que marca a sua primeira tentativa de expansão da epistemologia neokantiana em direção a uma teoria da cultura de escopo mais geral (cf. Skidelsky, 2008, p. 77-78). A partir de então, Cassirer passou a escrever dezenas de textos e a oferecer uma série de conferências dedicadas a Goethe, inclusive entre as décadas de 1930 e 1940, durante o exílio na Suécia e nos Estados Unidos – para onde, aliás, fez questão de levar sua volumosa Edição de Weimar. Foi no semestre de inverno de 1940-41, justamente na Faculdade de Gotemburgo, que ele realizou um de seus “desejos mais antigos”: oferecer um curso sobre Goethe. A sala “mais do que lotada” (ECN 11, p. 384) acompanhou com afinco as quase vinte aulas do professor recém-emérito, nas quais temas relativos ao período de juventude de Goethe eram tratados lado a lado com motivos da tradição filosófica, segundo o modo expositivo peculiar de Cassirer. A ocasião, inclusive, serviu para que rememorasse seus “anos de aprendizado” junto aos filólogos goethianos, cujos métodos professados à época, marcados por minúcias e exageros por vezes despropositados, não passaram incólumes às críticas do mestre da vez (cf. ECN 11, p. 5-7). O entusiasmo e a dedicação de Cassirer aos estudos goethianos, cada vez mais intensos, foram interrompidos apenas quando a morte repentina o alcançou, em 1945, poucos meses após a publicação de *Rousseau, Kant, Goethe* e pouco antes do fim da segunda guerra.

Os efeitos dessa ocupação singular no interior da filosofia de Cassirer – e, em certa medida, da própria história da filosofia – não passaram despercebidos por aqueles que conheceram de perto sua vida ou sua obra. Ao rememorar o percurso intelectual do marido, Toni Cassirer (2003, p. 87-88) observou que “a relação de Ernst com Goethe se baseava em um fundamento completamente diferente daquele com as outras grandes figuras com as quais seu trabalho o conectava” – uma relação cuja natureza se tornava cada vez mais clara ao longo de sua vida e produção, sobretudo em seus últimos anos: “ninguém que tenha se dedicado ao seu trabalho sobre Goethe poderá duvidar disso”. John Michael Krois, editor das obras póstumas do filósofo e um de seus principais intérpretes, destaca que nenhum outro autor, à exceção de Kant, foi objeto de tantas investigações científicas ao longo da obra de Cassirer quanto Goethe. Afinal, considerando as edições mais recentes de seus escritos, é possível encontrar ao menos vinte e dois textos sobre o poeta e naturalista alemão. Portanto, para Krois (1995, p. 297-299), a obra de Cassirer é “devedora de Goethe em um grau ainda maior do que se supôs até então”. A tradução que aqui se apresenta – a primeira em língua portuguesa de um texto de Cassirer sobre Goethe – busca, portanto, contribuir para a investigação desse caso singular no interior da filosofia contemporânea, que ainda permanece, nas

palavras de Barbara Naumann e Birgit Recki (2002, p. VIII), um “ponto cego na pesquisa acadêmica”.

O *naturalista Goethe* (*Der Naturforscher Goethe*) foi publicado em 1932 – mesmo ano em que Cassirer lançou o livro *Goethe e o mundo histórico* – no jornal *Hamburger Fremdenblatt*, especificamente em um suplemento dedicado ao centenário da morte de Goethe. Embora bastante curto, dada a finalidade e o meio que o suscitaram, o artigo não abdica do rigor filosófico e da versatilidade discursiva comuns ao estilo expositivo de Cassirer. Não se trata, portanto, de um simples sobrevoo pela vida e obra de Goethe, interessado meramente em louvar suas realizações e reiterar seu legado para a cultura alemã ou mesmo mundial. Ao contrário, o texto se detém em questões de caráter mais específico, que podem ser compreendidas a partir de dois fios condutores.

O primeiro deles, anunciado já no início do pequeno artigo, é a tentativa de responder a uma antiga polêmica sustentada por boa parte dos intérpretes da obra goethiana: qual o lugar das contribuições científicas do autor no conjunto de suas produções? Diante desse problema, Cassirer, com seu admirável pendor enciclopédico e exímio conhecimento da obra goethiana – que frequentemente o levava a citar passagens completas de memória (T. Cassirer, 2003, p. 86) –, não poderia tecer seus argumentos senão a partir das próprias palavras do autor em questão. Segundo o filósofo, não há uma linha divisória nítida entre a atividade artística e a científica de Goethe, pois ambas partilham e derivam da mesma força espiritual. Essa força pode ser entendida como o “elevado dom da imaginação”, que o próprio Goethe, na esteira de Buffon, Diderot e Kant, relaciona não apenas com o fazer artístico, mas também com a atividade científica.² Uma tal conclusão, entretanto, não esvazia o sentido objetivo, a “verdade” das conquistas científicas ou das criações artísticas de Goethe. No primeiro âmbito, o naturalista encontrará na observação empírica das formas aquilo que corresponde ou não ao que a imaginação primeiramente lhe ofereceu como princípio investigativo. No segundo, o poeta, em procedimento inverso ao do pesquisador, dá vida à poesia segundo os motivos que a efetividade e suas relações formais oferecem à imaginação, ensejando um discurso lírico que, nos termos de João Barrento (2018, p. 173), “tende essencialmente a consumir na palavra uma epifania da ideia a partir do

² Cf. Buffon, *História natural*, p. 46; Diderot, *Da interpretação da natureza*, p. 69; Kant, *Crítica da faculdade de julgar*, p. 47. Embora articulada considerando as modulações operadas por esses e outros autores, cabe notar a particularidade que a noção de imaginação adquire em Goethe. Por exemplo, ele liberta a imaginação poética do domínio da razão ao relacioná-la com as forças da vida, ao mesmo tempo em que, no âmbito científico, um certo tipo de imaginação possibilita a união de elementos dispersos da percepção, das formas vivas, ou mesmo de modos opostos de pensamento, em uma síntese produtiva. Sobre o assunto, cf. Pulvirenti, G.; Gambino, R., *Einbildungskraft (Imagination)*.

fenômeno”. Ao lado da noção de imaginação, essa afinidade interna e necessária entre a atividade do pesquisador e do artista em Goethe, tal como interpreta Cassirer, repousa essencialmente sobre a concepção de *forma viva* e a valorização do *processo*, do *dever*, em detrimento do mero *resultado*, do caráter “fixo” do objeto que uma ou outra atividade venha a alcançar. Para Cassirer, as realizações de Goethe dão prova do quanto é preciso se ater às “transições finas e sutis da vida”, ao “desfile das séries do vivente”, não para encontrar ali uma “igualdade da forma”, mas, ao contrário, para descobrir a “lei secreta da formação da forma”.

Se o primeiro fio condutor diz respeito à problemática que move a economia interna do texto e à sua postura interpretativa diante da figura de Goethe, o segundo só adquire sentido quando considerado em relação às demais reflexões de Cassirer em torno do autor. Como já mencionado, Cassirer escreveu uma série de textos sobre Goethe, cada qual animado por problemáticas específicas, embora por vezes sustentados por argumentos semelhantes. Ocorre que, ao longo dessas investigações, Cassirer não se furta a desenvolver um campo de imanência conceitual visando a uma articulação coerente de seu discurso filosófico sobre o assunto. Por se tratar de textos não sistemáticos, esse desenvolvimento conceitual ocorre de forma diluída, descontínua e entrecortada, de sorte que o leitor se vê incumbido de articular os diversos elementos entre si a fim de conferir sentido ao conjunto investigativo. O *naturalista Goethe*, por sua vez, destaca-se justamente por uma peculiaridade que vai ao encontro dessa necessidade: apresenta, de forma sintética e objetiva, alguns dos motivos mais expressivos mobilizados por Cassirer em suas demais considerações sobre Goethe, além de oferecer um retrato filosófico consolidado, embora suscito, do espírito do autor. Dito de outro modo, por meio desse texto, o leitor é capaz de adentrar de maneira mais imediata nesse campo de imanência conceitual e recolher com maior facilidade certos princípios interpretativos que atravessam tais obras, desde *Liberdade e forma* até *Rousseau, Kant, Goethe*. Trata-se, portanto, menos de uma investigação longa e minuciosa dos princípios investigativos orientadores em questão e mais de uma excelente introdução para aqueles que buscam explorar as relações entre Cassirer e Goethe, ou mesmo para aqueles que se dedicam apenas a um dos autores.³

O modo de compreensão totalizante da atuação de Goethe, embora bastante característico nas investigações de Cassirer, nem sempre foi

³ O leitor familiarizado com os textos de Cassirer sobre Goethe verá, por exemplo, que os motivos iniciais expostos em *O naturalista Goethe*, relativos ao tema da imaginação, derivam da primeira seção do quarto capítulo de *Freiheit und Form* (1916), e os motivos finais, referentes à óptica, foram desenvolvidos em *Goethe und die mathematische Physik*, segundo capítulo do volume *Idee und Gestalt* (1921).

devidamente compreendido por parte dos críticos, a ponto de tornar-se motivo de uma pequena querela interpretativa na virada do século, quando uma série de textos póstumos de Cassirer sobre Goethe foi editada e publicada. Foi Thomas Knoppe (1995, p. 329) quem sustentou que o “poeta Goethe” desempenha um “papel secundário” no conjunto da obra de Cassirer, ou seja, que o interesse do filósofo “se concentra principalmente no *pesquisador* Goethe”. Pouco tempo depois, Barbara Naumann assumiu posição oposta à de Knoppe ao negar qualquer separação entre os textos poéticos e científicos de Goethe na recepção de Cassirer, inclusive no contexto de influência no desenvolvimento da filosofia das formas simbólicas. Naumann trata o conjunto dos escritos goethianos pelo termo “literatura” em sentido amplo, pois, segundo ela, os escritos científicos também iluminam, quando não formulam, aspectos poetológicos em sentido estrito. Para ela, os aspectos poéticos, filosóficos e científicos de Goethe constituem uma “tríade interativa” e são acompanhados em igual medida na obra de Cassirer (cf. Naumann, 1998, p. 12-17). Podemos localizar o correlato direto desse argumento, por exemplo, no ensaio *A ideia de Goethe sobre formação e educação*, em que o filósofo sustenta que a ideia goethiana de metamorfose foi apresentada de modo muito bem acabado em um poema, intitulado *Metamorfose dos animais*, do qual emerge uma nítida distinção entre as noções de *ordem móvel* e *ordem fixa* da natureza (cf. ECW 18, p. 131-132). Birgit Recki, editora das obras completas de Cassirer, acolheu a posição de Naumann ao afirmar, junto à colega, a “combinação” do “Goethe poeta” com o “Goethe cientista” no contexto das investigações de Cassirer, de tal modo que é possível assumir nessa junção uma “unidade integral que manterá sua validade incontestável até os trabalhos tardios de Cassirer sobre Goethe” (Naumann, Recki, 2002, p. X). Outro exemplo significativo desse fato é o importante capítulo que Cassirer dedica, em *Idee und Gestalt*, ao drama festivo goethiano *Pandora*, no qual o filósofo identifica uma exposição notável, em chave alegórica, do modo como se pode compreender filosoficamente a efetivação da forma suprassensível na realidade objetiva. Nesse sentido, não seria descabido considerar a importância que o drama de Goethe possivelmente desempenhou na própria elaboração do projeto da filosofia das formas simbólicas, ecoando a tese de Naumann (1998, p. 14), isto é, como se “o recurso necessário de Cassirer à obra de Goethe representasse, portanto, um passo necessário para a autorreflexão da teoria dos símbolos”.

É curioso, no entanto, o fato de o pequeno artigo a seguir ter um título que, à primeira vista, insinua restringir a amplitude do espírito e da atuação de Goethe a apenas um único domínio. Essa contradição, porém, é apenas aparente: embora possamos distinguir *externamente* os alcances e os limites dos diferentes gestos expressivos de Goethe, *internamente* eles são

indissociáveis e se sustentam como um todo comum. Desse modo, o texto revela não apenas as nuances do olhar filosófico de Cassirer sobre Goethe, mas também um dos traços mais característicos dessa interpretação: a recusa em separar o poeta do cientista, o pensador estético do observador da natureza. Contra a tendência de minimizar o alcance filosófico da produção goethiana, Cassirer reafirma a validade de uma leitura que vê na metamorfose das formas vivas uma via de acesso à própria ideia de forma simbólica. Por isso mesmo, sua leitura de Goethe o coloca em lugar de destaque entre outros grandes nomes da contemporaneidade – como Georg Simmel, Ortega y Gasset, Nietzsche, Gadamer e Eckart Förster – que buscaram, cada um a seu modo, encontrar na pluralidade da obra goethiana uma unidade mais profunda.

Que esta tradução possa, assim, contribuir não apenas para o aprofundamento dos estudos sobre Cassirer e Goethe, mas também para a valorização das investigações filosóficas em torno do *uomo universale* de Weimar.

Der Naturforscher Goethe⁴

Para fazer justiça a Goethe como pesquisador da natureza, é preciso, antes de tudo, libertar-se da concepção de que suas realizações no campo das ciências naturais constituem apenas um *recorte* estreitamente limitado, uma obra secundária e exterior de sua existência e de sua atuação como um todo. Goethe lutou com essa concepção durante toda a sua vida; mas sempre a rejeitou energicamente tão logo com ela se confrontava. Ele sentia e sabia que se tratava de um campo central de sua produção; ele não traçou uma linha divisória nítida entre sua atividade artística e científica. Pois estava ciente de que ambas provinham da *mesma* força espiritual e eram constantemente nutridas por ela. “Não se pode pensar em um naturalista verdadeiramente grande”, disse ele uma vez a Eckermann,

que não possua esse elevado dom [da imaginação]. Mas não tenho em mente uma imaginação que se perde no vago e fantasia coisas inexistentes; tenho em mente uma imaginação que jamais abandona o solo da realidade terrena e, tomando como medida o que é real e conhecido, avança na direção de outras coisas que intui e conjectura. [...] É claro, porém, que tal imaginação pressupõe uma mente aberta e serena, dotada de uma vasta visão do mundo vivente e de suas leis e mandamentos (Eckermann, 2016, p. 664).⁵

Nessas palavras está a chave para tudo o que Goethe realizou no campo das ciências naturais. Ele não apenas enriqueceu esse campo com resultados importantes e novos pontos de vista metodológicos, como também realçou, em seu íntimo, uma força que, nessa plenitude e intensidade, dificilmente havia se manifestado antes. E essa força não está simplesmente *ao lado* da força poética de Goethe, mas intrinsecamente relacionada a ela. A “fantasia para a verdade do real” (Eckermann, 2016, p. 169),⁶ que Goethe concede a si como poeta, foi também o que lhe tornou acessível o reino da natureza e o fez apropriar-se dele em toda a riqueza de suas formas.⁷ Para ele, estava claro

⁴ Traduzido de Cassirer, E. “Der Naturforscher Goethe”. In: Idem. *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe. Hrsg. von Birgit Recki. Band 18: Aufsätze und Kleine Schriften (1932-1935). Text und Anm. bearbeitet von Ralf Becker (ECW 18). Hamburg: Meiner, 2004, p. 437-441. Texto publicado pela primeira vez no jornal *Hamburger Fremdenblatt. Rundschau im Bilde*, 104º ano, nº. 79, 19 de março de 1932, edição vespertina (suplemento: *Goethe-Jahr 1932*), p. 23.

⁵ Goethe a J. P. Eckermann, 27 de janeiro de 1830.

⁶ Goethe a J. P. Eckermann, 25 de dezembro de 1825.

⁷ O termo “forma” é, em geral, traduzido do alemão *Form*. Casos excepcionais serão indicados no corpo do texto.

que toda forma só pode ser pensada e compreendida como forma *viva*, e que o mundo das formas, em sua unidade e plenitude, só se revela àquele que é capaz de adentrar nessa plenitude e recriá-la internamente em si mesmo. Essa recriação jamais pode ser obra do mero entendimento: ela requer uma força formadora [*bildende*] e configuradora [*gestaltende*], verdadeiramente sintética. E Goethe via essa síntese, essencial tanto para a pesquisa quanto para a criação [*Gestaltung*] artística, como fundamentada na *imaginação* e nela resolvida. Tudo o que chamamos de invenção e descoberta, no sentido mais elevado, era para ele o exercício significativo e a atividade de um sentimento original de verdade, que, formado silenciosamente há muito tempo, conduz de repente, com a rapidez de um relâmpago, a um conhecimento fecundo. “É uma revelação que se desenvolve do interior para o exterior, que permite aos seres humanos pressentir sua semelhança com o divino. É uma síntese entre o mundo e o espírito, que oferece a mais bem-aventurada certeza da eterna harmonia da existência” (Goethe, 1907, p. 122).⁸

Não iremos desenvolver aqui o modo como essa revelação se manifesta na poesia de Goethe, nem como ela torna acessível um novo núcleo e um novo sentido da existência. Também na poesia valia para Goethe o princípio de que o mais elevado que se poderia e deveria exigir do gênio era o *amor à verdade*. Mesmo o véu da poesia ele não podia, nem queria receber de outra mão senão da mão da verdade. Pois, para ele, também na criação artística, nada era válido se fosse meramente “imaginado” ou “inventado”; para ele, o conteúdo poético não era outra coisa senão o conteúdo da própria vida – um conteúdo que não se envolvia em uma forma poética como um mero invólucro, mas que dela necessitava para, nela e por meio dela, tornar-se consciente e presente a si mesmo, para compreender-se em sua essência pura. A tentativa de penetrar na essência da natureza segue, em Goethe, o mesmo caminho. Também aqui lhe está claro que não nos aproximamos da essência da natureza se tentarmos decompor analiticamente suas formas [*Gestaltungen*] em suas partes ou reduzi-las a meros conceitos, classes e espécies. Assim como a intuição artística, também a intuição da natureza deve proceder *geneticamente*. Ela não deve se contentar com uma visão geral do que existe, mas deve penetrar na própria lei do devir; não pode deter-se no que *já se tornou*, mas deve tornar visíveis o *processo* do vir-a-ser e sua lei interna. Novamente, revela-se aqui a afinidade interna e necessária entre a atividade do pesquisador e do artista. Como poeta, Goethe se opõe repetidamente a um tipo de exposição do ser humano que acredita tê-lo reconhecido e descrito ao designar-lhe uma única “característica” ou ao reduzi-lo a uma soma de meras características ou propriedades de caráter. Um tal isolamento do procedimento lhe parecia

⁸ Máxima nº. 562.

arbitrário, sem vida e contrário à arte. O que Goethe exigia da exposição dos seres humanos – e o que praticou com maestria absolutamente inigualável em *Werther*, *Tasso*, *As afinidades eletivas* e *Wilhelm Meister* – era a arte de descrever as paixões em sua “sutil afinidade química”, “pela qual elas se atraem e se repelem, se unem, se neutralizam, novamente se separam e se recombina[m]” (WA, 4, XIV, p. 204).⁹ Aplicado à natureza, esse procedimento significa que também aqui não devemos nos contentar em vê-la como uma mera soma de substâncias [*Stoffen*], que podemos identificar por suas propriedades e agrupar sob determinadas classes. Mesmo a verdadeira experiência da natureza só é concedida àquele que se aprofunda em todas as transições finas e sutis da vida – àquele que deixa desfilar diante de si as séries do vivente e descobre, em todas elas, não uma identidade rígida, uma igualdade da forma, mas sim a mesma lei secreta da *formação da forma* [*Formbildung*], da configuração [*Gestaltung*] e da transformação [*Umgestaltung*]. A partir dessa intuição, Goethe desenvolveu a *ideia de metamorfose*. O que ele esperava dessa ideia – tanto para si mesmo quanto para a observação da natureza como um todo – e o que nela louvava, era isto: que, por meio dela, se pudesse ser conduzido de maneira próspera por todo o círculo labiríntico do compreensível, até que se chegasse ao limite do incompreensível, diante do qual é preciso ter modéstia. O “incompreensível”: para Goethe, isso era, e permaneceu sendo, o amorfo [*Gestaltlose*]; por outro lado, o mundo das formas [*Gestalten*] só se tornava compreensível e familiar para ele quando era capaz de vê-lo não como mero resultado, mas como processo – não como algo pronto e acabado [*Gewordenes*], mas como algo em devir, em meio ao movimento de vir-a-ser e de engendrar. E esse ponto de vista característico, que Goethe conquistou para si mesmo e para o conhecimento biológico, não lhe podia ser dado por outra força senão pela da fantasia. A fantasia, em sua plasticidade interior – a “sempre móvel, sempre nova e estranha filha de Jove” (Goethe, 2022, p. 61),¹⁰ como ele a chamou –, abriu-lhe o sentido para a vida e para a abundante plenitude da natureza; e, em virtude disso, ele acreditava com convicção que, na natureza, não há nada “dentro” nem nada “fora”, mas que o mundo “interior”, tanto quanto o “exterior”, obedecem à mesma lei e só podem ser compreendidos juntos e um por meio do outro.

⁹ Carta de Goethe a Friedrich Schiller, 23 de outubro de 1799.

¹⁰ Trata-se de um trecho do poema de Goethe intitulado *A minha deusa*: “Qual das Imortais / Merece o mais alto prêmio? / Com ninguém disputo, / Mas a quem o dou / É à sempre móvel, / Sempre nova, / Estranha filha de Jove, / À filha sua dileta, / À Fantasia [...]”. Cabe notar que o termo “fantasia” (*Phantasie*) não é equivalente direto do termo “imaginação” (*Einbildungskraft*). Eles assumem especificidades no interior dos pensamentos de Goethe e Cassirer, e, por se tratar de uma discussão central em ambos os autores, devem ser considerados com a devida atenção e mediação.

Também as realizações de Goethe no campo da *óptica* apresentam essa mesma característica fundamental. Pois, também aqui, não se tratava, para Goethe, de descrever, registrar e explicar os fenômenos da cor como fenômenos isolados. O que ele queria oferecer era o “mundo do olho” (WA, 4, XI, p. 264)¹¹ como um mundo fechado em si, como um todo específico. E, para isso, ele teve de regressar à verdadeira e basilar fonte das cores, à sua “origem”. Essa origem ele encontrou na luz: e sua tarefa, a partir de então, não consistia em fornecer uma “explicação” físico-matemática da luz, mas em desenvolvê-la no conjunto de seus fenômenos, na totalidade de suas manifestações. É altamente significativo que Goethe, também nesse caso, recorra à sua intuição fundamental do ser humano para a sua concepção e abordagem em relação às cores. Descrever o caráter de um ser humano – tal como ele explicou na *Doutrina das cores* – é, no fundo, um esforço em vão; em vez disso, devemos reunir suas ações, seus feitos, e então uma imagem do caráter se revelará diante de nós. Nesse mesmo sentido, Goethe não deseja averiguar a “essência” da cor, nem oferecer uma teoria física de sua origem, tampouco obter uma fórmula matemática para ela. Ele não vê nas cores nada além – e não busca nelas nada mais – do que “os feitos e as paixões [da luz]” (WA, 2, I, p. IX);¹² mas ele não quer apenas acompanhar historicamente esses feitos e paixões, ele deseja tornar visível como uma lei comum da formação [*Gestaltung*] atua em todas elas. Assim, por uma necessidade interna de sua natureza, Goethe teve de seguir um caminho diferente daquele trilhado por Newton e pela física teórica que o sucedeu. Mas, mesmo que hoje não possamos mais seguir sua crítica a Newton, mesmo que a parte puramente *polêmica* da *Doutrina das cores* tenha, para nós, apenas um interesse histórico e biográfico, a doutrina das cores *como um todo* não está, sob nenhum aspecto, ultrapassada ou superada. Pois também nela Goethe chegou a conclusões completamente novas e decisivas. Ele contrapôs à óptica física a “óptica fisiológica” – foi ele quem, de fato, descobriu o “ver sob o ponto de vista subjetivo” (WA, 2, XI, p. 269-284)¹³ como um novo campo da investigação científica, e foi o primeiro a estabelecer as leis fundamentais dessa área.

Referências

BARRENTO, J. Goethe: o eterno amador. Lisboa: Bertrand Editora, 2018.

CASSIRER, E. *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe (= ECW). Hrsg. von B. Recki. Bde. 1–26. Hamburg: Meiner, 1998–2009.

¹¹ Carta de Goethe a Friedrich Schiller, 15 de novembro de 1796.

¹² Goethe, “Doutrina das cores”, Parte didática.

¹³ Cassirer se refere ao ensaio de Goethe intitulado *Das Sehen in subjectiver Hinsicht, von Purkinje*. In: WA, 2, XI, p. 269-284.

_____. Nachgelassene Manuskripte und Texte. (= ECN). Bde. 1–19. Bd. 1, hrsg. von J. M. Krois; O. Schwemmer; Bde. 2–11, 16, 18, hrsg. von K. Ch. Köhnke; J. M. Krois; O. Schwemmer; Bde. 12, 14, 15, 17, 19, hrsg. von Ch. Möckel. Hamburg: Meiner, 1995–2022.

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

DIDEROT, D. *Da interpretação da natureza*. Organização e tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2024.

ECKERMANN, J. P. *Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida*. Tradução de Mario Luiz Frungillo. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

GEIGER, L. (Hrsg.). *Zehnter Jahresbericht der Goethe-Gesellschaft*. In: *Goethe-Jahrbuch*, v. 16. Frankfurt am Main: Rütten & Loening, 1895, p. 1–74.

GOETHE, J. W. v. *Goethes Werke*. (= WA). Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. 4 Abt., 133 Bde. in 143 Bdn. Weimar: Böhlau, 1887–1919.

_____. *Maximen und Reflexionen*. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs. Hrsg. von Max Hecker. (Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 21). Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1907.

_____. *Poemas*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2022.
KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KNOPPE, T. *Idee und Urphänomen: zur Goethe-Rezeption Ernst Cassirers*. In: RUDOLPH, E.; KÜPPERS, B. (org.). *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*. *Cassirer-Forschungen*, Bd. 1. Hamburg: Meiner, 1995, p. 325–352.

KROIS, J. M. *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*. In: RUDOLPH, E.; KÜPPERS, B. (org.). *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*. *Cassirer-Forschungen*, Bd. 1. Hamburg: Meiner, 1995, p. 297–324.

NAUMANN, B. *Philosophie und Poetik des Symbols: Cassirer und Goethe*. München: Fink, 1998.

NAUMANN, B.; RECKI, B. (org.). *Cassirer und Goethe: neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandschaft*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

PULVIRENTI, G.; GAMBINO, R. *Einbildungskraft (Imagination)*. In: *Goethe-Lexicon of Philosophical Concepts*, v. 3, dez. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.5195/glpc.2022.59>. Acesso em: 9 fev. 2026.

SKIDELSKY, E. *Ernst Cassirer: the last philosopher of culture*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Sobre o tradutor

Renato Costa Leandro

Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).



SIMBÓLICA

Revista de Filosofia da Cultura e Estudos Interdisciplinares

ARTIGOS TRADUÇÃO



Comparando Neokantianos: Ernst Cassirer e Georg Simmel

VANDENBERGHE, Frédéric. Comparing neo-Kantians: Ernst Cassirer and Georg Simmel. *Occasional Papers in Sociology*, n.49, Department of Sociology, University of Manchester, Manchester, 1996.

Frédéric Vandenberghe (UERJ)

<https://orcid.org/0000-0003-0614-8420> - fredericvdbrio@gmail.com

(Autor e tradutor)

Resumo: No presente artigo, o autor faz quatro coisas: (i) apresentando o neokantismo como uma forma de neokantismo pós-hegeliano, pergunta-se se ele tem quaisquer implicações para a sociologia; (ii) compara a concepção relacionista do conhecimento de Simmel com a análise proto-estruturalista do conceito de Cassirer; (iii) compara a teoria vitalista da cultura de Simmel com a filosofia das formas simbólicas de Cassirer e, finalmente (iv) tenta colocar a sociologia de volta nas trilhas kantianas da filosofia prática.

Palavras-chave: Neokantismo; Sociologia; Georg Simmel; Ernst Cassirer.

1 Neokantismo e Sociologia

Em uma entrevista, Michel Foucault declarou uma vez: “*Nous sommes tous néokantiens*”.¹ Somos todos neokantianos – ou não somos? Essa é a questão. Para descobrir, precisamos, é claro, primeiro perguntar o que é neokantismo.²

¹ Foucault, M. citado em Tenbruck, F. “Geschichte und Geschichtsschreibung der Philosophie am Beispiel des Neukantianismus”, *Philosophische Rundschau*, 1988, 35, p. 4. Se Foucault tinha conhecimento adequado do neokantianismo é, no entanto, outra questão.

² Para uma introdução ao neokantianismo, ver Köhnke, K. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/Main, 1986. No estilo neo-historicista, Köhnke finge ter escrito a verdadeira história do

O neokantismo (ou *neocriticismo*, como é frequentemente chamado) é melhor caracterizado, penso eu, não como uma filosofia, mas como uma certa maneira de filosofar pós-hegeliana e pós-metafísica que toma sua deixa de Kant³ – recorrer a Kant obviamente não é o mesmo e não tem as mesmas implicações que, digamos, recorrer a Spinoza ou Hegel. Qualquer enciclopédia razoavelmente boa de filosofia lhe dirá que o neokantismo tem que ser definido no plural. Refere-se a um grupo de movimentos professorais, puramente acadêmicos – ou “sistemas professorais”, para tomar emprestada a caracterização depreciativa de Lukács (1955, p. 255) – que prevaleceram na Alemanha em algum lugar entre 1850 e 1920. Eles tinham pouco em comum além de uma reação forte, quase visceral, contra os idealismos especulativos de Fichte, Schelling e Hegel, e uma convicção de que a filosofia poderia e deveria ser uma ciência rigorosa. Isso só pode ser o caso, argumenta-se, se a filosofia retornar ao espírito e método de Kant, conforme estabelecido no prefácio da *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. As duas características mais distintivas do renascimento kantiano do final do século XIX são, portanto: a rejeição dos sistemas metafísicos do idealismo absoluto e a orientação em torno do fato da ciência e da cultura em uma tentativa de descobrir as suas condições de possibilidade.

Trendelenburg, Prantl, Fisher, Helmholtz, Meyer, Haym, Ueberweg, Lange, Cohen, Natorp, Windelband, Rickert, Cassirer, Lask – esses nomes de neokantianos outrora famosos provavelmente não soam mais como sinos, exceto os últimos, talvez. Até onde se pode dizer que um movimento intelectual tem um começo e um fim em um momento específico do tempo, o neokantismo começou com a publicação, em Stuttgart em 1865, de *Kant und die Epigonen* por Otto Liebmann, um filósofo menor, cujo lema – “De volta a Kant!” (“Also muß auf Kant zurückgegangen werden!”) –, que fechava cada capítulo do livro, tornou-se famoso. Morreu em Davos em 1929 com a disputa sinistra que opôs a interpretação epistemológica de Kant por Ernst Cassirer à ontológica de Heidegger.⁴ Opondo-se à interpretação neokantiana de Cassirer da doutrina

neokantismo, mas, curiosamente, seu livro termina onde o neokantismo geralmente começa, ou seja, com a predominância intelectual das escolas de Baden e Marburgo. O livro de Thomas Willey, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, 1978 oferece uma boa visão geral, mas seu foco é bastante estreito, pois se restringe principalmente a um esboço das posições políticas e éticas do neokantismo. Dadas as restrições de ambos os livros, acho que o livreto *Der Neukantianismus*, Stuttgart, 1979, de Hans-Lüdwig Öllig, representa o melhor negócio.

³ Sobre o pensamento pós-metafísico, cf. Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main, 1988, ch. 1.

⁴ Os protocolos do encontro, escritos por Bollnow e Ritter, foram publicados na quarta edição de Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/Main, 1973, p. 246-268. O declínio do neokantismo está ligado, no nível intelectual, à ascensão do existencialismo e da

kantiana como uma teoria geral do conhecimento, mais particularmente como uma tentativa de dar uma fundação transcendental ao conhecimento científico, Heidegger reinterpreto Kant, primária e basicamente, como uma tentativa de fundar a metafísica a partir de uma análise existencial da finitude do *Dasein*. Kant ou Nietzsche? – essa questão incômoda, que antes opunha Cassirer e Heidegger, e que hoje opõe modernistas e pós-modernistas, foi resolvida em favor de Nietzsche. Conseqüentemente, a questão do Ser (*Seinsfrage*) ganhou ascendência enquanto a questão do conhecimento (*Erkenntnisfrage*) recuou.

Enquanto Hegel, Schelling, Fichte e outros usaram as palavras de Kant enquanto eram estranhos ao seu espírito, os neokantianos eram, no geral, fieis ao espírito enquanto eram revisionistas com relação à letra. Hermann Cohen, por exemplo, apresentou uma interpretação de Kant que era tão idealista que simplesmente tendia a se fundir em uma forma de neoplatonismo; Friedrich Paulsen, por outro lado, interpretou Kant de tal forma que ele parecia um aluno de Hume, e ele levou a cumplicidade de Kant com o positivismo a tal ponto que, eventualmente, Comte quase pareceu seu aluno. Dos acadêmicos que vamos considerar, nem Georg Simmel nem Ernst Cassirer aceitaram as reinterpretações positivistas de Kant. Por causa da complexidade e das tensões internas à filosofia de Kant, particularmente aquelas entre a vertente empirista-positivista e a apriorista-racionalista, nem todos os neokantianos trouxeram para casa a mesma mensagem do Sábio de Königsberg, e a diversidade de seus ensinamentos era tão grande quanto suas brigas eram notórias. Usando metáforas militares, Marck diz que “as diferentes colunas do neokantismo estavam unidas em seus ataques e marchavam separadamente” (Marck, 1987 p. 20). Em todo caso, quando se tratava da crítica do idealismo absoluto, que eventualmente entrou em colapso após a morte de Hegel em 1831 (“*Zusammenbruch des Idealismus*”), os neokantianos marcharam em linha para reabilitar a filosofia na forma de uma análise crítica das condições de possibilidade do conhecimento e, mais amplamente, da cultura.

Por “idealismo absoluto” quero dizer as filosofias sistemáticas pós-kantianas de Fichte, Schelling e Hegel (Schnädelbach, 1991, p. 17-21). Elas podem ser definidas por três teses, liberalmente extraídas de Hegel. O idealismo absoluto defende: 1) a unidade do ser e do pensamento, 2) a unidade do verdadeiro, do bom e do belo, e 3) o sistema filosófico como ciência do absoluto.

Ad 1) *Unidade do ser e do pensar*: O idealismo absoluto não se opõe à ideia do senso comum de que o conhecimento e o ser são diferentes, mas compreende sua interação como uma unidade dialética, ou, como disse Hegel

fenomenologia e, no nível histórico, ao exílio forçado e à perseguição de seus representantes judeus.

em sua *Wissenschaft der Logik*, como “a identidade da identidade e da não-identidade”, que reconhecidamente só pode ser explicitada em termos do Absoluto. De acordo com Hegel, o absoluto é a Ideia, e a Ideia só pode ser entendida como Razão (*Vernunft*), ou seja, como a identidade do sujeito e do objeto, do ideal e do real, do pensamento e do ser, ou, para dizer o mesmo em termos mais conhecidos, do racional e do real.⁵ Contra essa redução da ontologia à lógica, que deduz o Ser do pensamento, os neokantianos acreditam firmemente, com Kant, que “somente o caminho crítico permanece aberto” (Kant, KrV B 884). A filosofia precisa dar uma guinada epistemológica. Concretamente, isso significa que, em vez de fazer afirmações dogmáticas sobre a natureza do Ser, das “coisas em si”, a filosofia precisa se perguntar o que significam as afirmações sobre o Ser, sobre os objetos de conhecimento em geral e como o conhecimento dos objetos de experiência é possível. Essa virada epistemológica é precisamente o que está implícito na chamada “revolução copernicana” de Kant: em vez de começar com os objetos do conhecimento, em vez de começar com uma ontologia, a filosofia deve realmente começar com uma análise da gênese e da estrutura da constituição subjetiva dos objetos do conhecimento. Kant expressou muito bem essa ideia da seguinte forma:

O nome orgulhoso de uma ontologia que presunçosamente alega fornecer, em forma doutrinária sistemática, conhecimento sintético *a priori* das coisas em geral... tem que dar lugar, modestamente, a uma mera analítica do entendimento (Kant, KrV, B 303).

Esse motivo kantiano da substituição da ontologia por uma análise do entendimento aparece repetidas vezes nas críticas filosóficas à sociologia. A acusação é sempre a mesma: hipóstase do conceito. Basta testemunhar a série seguinte dessa mesma reprovação da sub-repção ontológica: Marx ataca Hegel, Simmel e Weber amaldiçoam Marx, Parsons critica Weber, Habermas culpa Parsons e, da mesma forma que todos os outros criticaram seus ilustres predecessores, Honneth reclamou que Habermas sub-repticiamente substituiu seus conceitos analíticos pela realidade. Essa série de críticas intermináveis pode ser explicada (entre outras coisas) pelas duas razões a seguir:

Em primeiro lugar, no que diz respeito à colisão de discursos ontológicos, deve-se observar, como Cassirer, que “as condições da produção científica

⁵ O locus classicus onde Hegel expressa de forma mais direta a identidade do real e do racional é o Prefácio à sua *Filosofia do Direito* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, Band 7, Frankfurt/Main, 1970, p. 24): “Was vernünftig ist, das ist wirklich, and was wirklich ist, vernünftig” – “O que é racional é real, e o que é real é racional”.

diferem daquelas da reflexão crítica” (Cassirer, 1977 p. 244). De fato, uma vez que não podemos usar nossas funções intelectuais para construir a realidade da experiência e, ao mesmo tempo, submetê-las a uma investigação crítica, existe uma incomensurabilidade entre a ontologia operacional do sociólogo em atividade e a ontologia que está implícita na crítica filosófica dos conceitos sociológicos. Sempre que os sociólogos estão pesquisando ou desenvolvendo uma teoria, eles necessariamente fazem, queiram ou não, afirmações ontológicas – de uma forma vagamente hegeliana, eles falam sobre “estratificação”, “revoluções”, “sistemas políticos” e assim por diante, presumindo que essas abstrações correspondem a algo real lá fora. Os filósofos ou, dado que os filósofos não parecem realmente se importar com a sociologia, os sociólogos filosoficamente inclinados, quando discutem e analisam criticamente as teorias de outros, adotam uma postura kantiana para desmascará-las: eles frequentemente acusam os sociólogos de confundir categorias de pensamento com as próprias coisas, cometendo assim a “falácia da sub-repção transcendental” (Kant, KrV, A 643). A esse respeito, duas vertentes opostas podem ser distinguidas na sociologia alemã clássica: a vertente neo-hegeliana, representada pelos neomarxistas e para-marxistas, do próprio Marx a Lukács e à Escola de Frankfurt; e a vertente neokantiana (ou neonietzschiana), representada por sociólogos burgueses como Simmel e Weber – a segunda vertente acusando a primeira de hipostasiar o pensamento; a primeira atacando a segunda vertente por sua incapacidade de mediar os fatos de forma dialética.

Em segundo lugar, passando da colisão de discursos ontológicos para a ausência de qualquer consenso em relação aos referentes empíricos dos discursos, só se pode notar a confusão babilônica que reina entre os sociólogos. Assim, enquanto os individualistas declaram de forma verdadeiramente *thatcheriana* que apenas os indivíduos (e as famílias) são reais e que a sociedade não existe (em termos escolásticos: a sociedade como *ens rationis*), os coletivistas respondem que a sociedade existe, e mais ainda, que, dado que é a sociedade que constitui os indivíduos, ela é mais real do que os indivíduos (a sociedade como *ens realis* ou mesmo *ens realissimum*). No meio do caminho entre os individualistas e os coletivistas, os interacionistas sustentam, por sua vez, que nem a sociedade nem os indivíduos são reais, exceto por sua implicação mútua. Como as controvérsias ontológicas não podem ser resolvidas de forma consensual por meio de discussões teóricas, não se deve esperar que elas cheguem a um fim. Quando vemos, por exemplo, que estudiosos realistas como Harré e Bhaskar, que compartilham, afinal, uma plataforma filosófica comum, não conseguem nem mesmo concordar sobre o

status ontológico das entidades coletivas, só podemos prever que os ataques em termos de hipóstase de conceitos não desaparecerão.⁶

Ad 2) *Unidade do verdadeiro, do bom e do belo*: Como uma filosofia da Ideia absoluta, o idealismo absoluto de Hegel interpreta a unidade do pensamento e do Ser, do racional e do real, do sujeito e do objeto como a unidade do verdadeiro, do bom e do belo. Assim, o idealismo absoluto reabilita o princípio escolástico segundo o qual *ens et verum et bonum convertuntur* (“o ser, o verdadeiro e o bom são convertíveis”). A diferença entre “ser” e “dever ser”, “*Sein*” e “*Sollen*” não é mais aceita como a última palavra da filosofia. A metafísica, a ética e a estética, a filosofia teórica e a prática estão integradas em um sistema abrangente que pretende ser a verdade absoluta. De uma perspectiva neokantiana, que é um tanto infundida por uma dose de nietzscheanismo, a unidade cosmológica, que uma vez caracterizou a sociedade medieval cristã, desapareceu para sempre. Como resultado da transição de uma sociedade simples para uma complexa (que pode ser racionalizada de forma simples ou reflexiva) (Beck et al., 1994), da solidariedade “mecânica” para a “orgânica”, a diferenciação das “esferas de valor” tornou-se um fato social. A autonomização da ciência, da religião, da ética, da estética, da política e da economia não pode ser revertida. Temos apenas que aceitar, como disse Weber citando Baudelaire, que “algo pode ser verdadeiro, embora não seja belo, nem sagrado, nem bom” (Weber, 1992 p. 100). Da mesma forma que Kant, em suas três *Críticas*, investigou as condições de possibilidade da ciência, da ética e da estética, a filosofia precisa agora ampliar seu alcance e submeter todas as esferas de valor a uma crítica. É tarefa da filosofia desenvolver uma crítica da razão em toda a sua extensão – desde uma crítica da razão pura (Kant) até uma crítica da razão histórica (Dilthey) e uma crítica da cultura como tal (Cassirer).

Essa afirmação neokantiana da autonomia relativa e da irreducibilidade das diferentes esferas axiológicas tem implicações importantes para a sociologia, pois basta traduzir a noção heidelberguiana de “esferas de valor” para a noção mais sistêmica de “subsistemas sociais” para ver que muitas sociologias atuais podem reivindicar um *pedigree* neokantiano. Entretanto, esse não é apenas o caso das análises neofuncionalistas de subsistemas, sejam elas apresentados como “campos” (Bourdieu) ou como “sistemas autopoieticos” (Luhmann). Até mesmo a análise wittgensteiniana dos jogos de linguagem de Lyotard, a teoria das esferas da justiça de Walzer ou a apresentação de Boltanski e Thévenot de diferentes “cidades” axiológicas podem ser vistas como instanciações

⁶ Compare, por exemplo, Harré, R. *Social Being*, Oxford, 1979, p. 37-43 e 139-160, onde ele afirma que referências a macrocoletividades só podem ter um status retórico, com Bhaskar, R. *Dialectics. The Pulse of Freedom*, p. 38-204, onde ele tenta desenvolver a ideia de que os vazios existem e que eles têm poderes causais.

sociológicas de uma intuição kantiana.⁷ Além disso, com essa problemática da diferenciação funcional da sociedade, também vemos ressurgir o velho problema marxiano das “determinações em última instância” e outras “sobredeterminações”. As sociologias que aceitam o fato moderno da complexidade irreversível e sua principal implicação, ou seja, que a sociedade não pode mais ser conceituada em termos da “unidade moral” do sujeito e do objeto, e que, conseqüentemente, se recusam a participar de políticas que defendem a eliminação do estado ou do mercado, também podem ser vistas como sucessoras legítimas de Kant. De modo mais geral, toda sociologia que aceita a diferenciação de esferas de valor e a autonomia relativa dos subsistemas – sejam eles autopoieticos ou não – e que recusa o reducionismo eliminativo das “últimas instâncias” pode reivindicar um *pedigree* neokantiano.

Ad 3) *Filosofia sistemática como ciência do Absoluto*: A filosofia, que assume o ponto de vista divino da união do pensamento e do Ser, do sujeito e do objeto, do verdadeiro, do bom e do belo, só pode expor seu conhecimento em uma totalidade absoluta e abrangente, ou seja: em um sistema. Para ser científico (no sentido hegeliano da palavra), esse sistema precisa ser abrangente. Ele não pode aceitar nada que esteja fora de seu alcance e, portanto, assim que detecta um elemento que escapa de suas garras, precisa espiritualizá-lo e incorporá-lo ao seu sistema, quase da mesma forma, segundo Adorno, que um animal selvagem devora sua presa.⁸ Kant rejeitou firmemente a ideia de um sistema científico abrangente como uma ficção mística. A incorporação do conhecimento em um sistema idealista enciclopédico, autodesenvolvido, emanativo e totalizante não pode ser o objetivo da filosofia. Além disso, para os neokantianos, a existência de uma pluralidade de sistemas filosóficos concorrentes mostra que as alegações do idealismo absoluto são absurdas. Em vez de espiritualizar o sensível, a filosofia precisa respeitá-lo em seu conteúdo. Nesse aspecto, os sistemas são como conceitos (Kant, KrV, B 75): sem experiência, eles permanecem vazios. O período de construção de sistemas idealistas acabou. A filosofia só pode pretender ser científica como uma disciplina fundamental, ou seja, como uma teoria crítica do conhecimento.

Embora hoje em dia ninguém mais leve a sério a pretensão do sistema científico de Hegel, a crítica da identidade-metafísica tem implicações potencialmente amplas para a sociologia. Por definição, a sociologia é uma disciplina empírica, mas essa declaração de definição não diz nada sobre o grau de “empiricidade” como tal. O ódio ao conceitual que encontramos, por

⁷ Cf. Lyotard, J.-F. *Le différend*, Paris, 1983; Walzer, M. *Spheres of Justice*, Oxford, 1983; e Boltanski, L. e Thévenot, L. *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, 1991.

⁸ “The system is the stomach which has become spirit” – Cf. Adorno, T.W. *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften*, Band 6, 1973, Frankfurt/Main, p. 33.

exemplo, no interacionismo simbólico de um Herbert Blumer ou o hiperempirismo característico da versão mais recente da etnometodologia de Harold Garfinkel pode, até certo ponto, ser visto como versões sociológicas da rejeição da metafísica de Kant. Entretanto, a rejeição da metafísica é uma coisa, tentar compreender empiricamente as “coisas em si” é outra. Entre o conceito e seu conteúdo empírico, há sempre um *hiatus irrationalis*, e ele não pode ser rompido, nem mesmo por meio de uma nova especificação.⁹ Há sempre um remanescente empírico que necessariamente escapa ao conceito. Sob essa perspectiva, a tentativa etnometodológica de se livrar do conceito e identificar empiricamente o restante não idêntico aparece paradoxalmente como um avatar empirista da metafísica da identidade.

Para concluir: O neokantianismo pode ser melhor caracterizado, penso eu, em termos de sua crítica ao idealismo absoluto. Em resumo, proponho, portanto, defini-lo como uma forma de filosofar pós-hegeliana ou pós-metafísica, que se distingue pelos três momentos interdependentes a seguir: primeiro, a rejeição da metafísica da identidade hegeliana; segundo, a primazia da epistemologia como forma metodológica desse filosofar científico; e, terceiro, a primazia da cultura em geral e da ciência em particular como conteúdo da crítica filosófica. Na medida em que todos nós, sociólogos filosoficamente inclinados e um tanto céticos, rejeitamos a metafísica da identidade e queremos estabelecer a sociologia em bases epistemológicas sólidas, podemos de fato concordar com Foucault e afirmar que somos todos neokantianos.

2 Da substância às relações e funções

As duas principais escolas do movimento neokantiano são a escola logicista ou de Marburgoo, liderada por Cohen e Natorp, e a escola axiológica ou do sudoeste (Baden), liderada por Windelband e Rickert. Elas se dividem quanto ao fato de o espírito da filosofia kantiana ser mais bem desenvolvido por meio de pesquisas sobre lógica e os fundamentos das ciências naturais ou por meio de pesquisas sobre a teoria do valor e os fundamentos das ciências culturais. Ernst Cassirer pertencia à Escola de Marburgoo, mas em sua filosofia das formas simbólicas, ele fez contribuições significativas para os fundamentos das ciências da cultura. Em 1943, ele escreveu um tributo ao seu mentor judeu Hermann Cohen, cujas obras foram proibidas e queimadas pelos fascistas. Nesse artigo, Cassirer nos conta que, quando era um jovem estudante, não conseguiu penetrar na *Crítica da razão pura* de Kant. Nem Paulsen nem

⁹ Cf. Garfinkel, H. “Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc. in and as of the essential quiddity of immortal ordinary Society, (I of IV): An Announcement of Studies”, *Sociological Theory*, 1988, 6, p. 103-106.

Simmel, cujas palestras ele assistiu em Berlim, puderam ajudá-lo ainda mais. Mas Simmel o colocou na trilha da interpretação de Cohen sobre Kant. Aqui está o testemunho de Cassirer. Diz ele:

Fiz uma segunda tentativa de encontrar uma pista no labirinto da *Crítica da razão pura*, assistindo às palestras de Georg Simmel. E aqui eu tive sorte desde o início. Simmel era um pensador muito original e penetrante. Ele trabalhou em quase todos os campos da filosofia moderna e, mais tarde, tornou-se um dos primeiros fundadores da sociologia filosófica. Naquela época, entretanto, ele ainda era um jovem *Privatdozent* que dava suas aulas para um público pequeno, mas muito interessado e atento. Em uma das primeiras horas, ele apresentou uma breve bibliografia da literatura sobre Kant. E foi nessa ocasião que ouvi pela primeira vez o nome de Hermann Cohen. Simmel enfatizou o quanto ele próprio devia ao estudo dos livros de Cohen, mas imediatamente acrescentou que esses livros, apesar de sua real sagacidade e profundidade, sofriam de um defeito muito grave. Eles foram escritos, disse ele, em um estilo tão obscuro que, até o momento, provavelmente ninguém havia conseguido decifrá-los. Esse era, naturalmente, um grande paradoxo que não poderia deixar de impressionar a mente de um jovem (Cassirer, 1943, p. 222).

Prontamente agindo como convém a um rapaz de 19 anos, Cassirer comprou o livro de Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, e começou a estudá-lo. Mais tarde, ele se mudou para Marburgo e rapidamente se estabeleceu como o principal aluno de Cohen. Em contraste com a Escola Neokantiana do Sudoeste, representada por Windelband, Rickert e Lask, que se preocupavam principalmente com a reformulação da filosofia como axiologia, a Escola de Marburgo de Cohen e Natorp se orientou para as ciências naturais com o objetivo de desenvolver uma teoria dos princípios da ciência e, de modo mais geral, de toda a cultura. A tese principal da filosofia transcendental panlogicística de Cohen é que os objetos, inclusive os objetos da experiência, não são dados, mas que são gerados (*erzeugt*) por uma subjetividade anterior. O pensamento não aceita nada como dado. Eventualmente, até mesmo as coisas *noumenais* de Kant têm de desaparecer como um entulho metafísico. Em cada dado, o pensamento descobre uma geração (*Erzeugung*). O pensamento gera conteúdo e também forma e, de acordo com Cohen, o conteúdo do pensamento autocontido é a própria realidade como objeto de conhecimento. Tomando como base o seu estudo da história do cálculo diferencial, Cohen acaba afirmando que todo fato é gerado pelo pensamento e determinado por sua posição em um esquema logicamente necessário. Essa ideia da determinação funcional dos fatos pelo campo conceitual no qual eles

são gerados será desenvolvida por Cassirer em seus primeiros escritos. Entretanto, antes de expor a teoria protoestruturalista do conceito de Cassirer, quero considerar a teoria relativista do conhecimento de Simmel.

Na medida em que Georg Simmel aparece nas tipologias do neokantismo, ele é geralmente classificado como o fundador solitário da escola do neokantismo relativista ou sociológico. Entre os neokantianos, Simmel é, sem dúvida, o menos sistemático. Como tema unificador de seu pensamento, diferentes noções e motivos foram propostos – desde a metáfora da porta e da ponte (Freund) até o conceito de lei individual (Dähme e Rammstedt) e a oposição entre vida e formas (Jankélevitch, Naegele, Kantorowicz). Acho, no entanto, que a essência de seu pensamento é melhor capturada pelo metaconceito de dualismo ou da dualidade na interação.¹⁰ O *a priori* constitutivo que gera, por assim dizer, o pensamento de Simmel é que a coexistência de polaridades, que se supõem logicamente em sua oposição mútua, é constitutiva da própria vida. “É a essência da vida humana, diz ele no final de sua *Soziologie*, que o condicionamento vital de seus momentos particulares é a existência de seu oposto” (Simmel, 1992 p. 685). Em seu trabalho, o *princípio da estruturação dualista* se manifesta de três maneiras diferentes:

1) Em sua sociologia formal, o princípio dualista funciona como um princípio sintético das formas de associação. As formas de associação sempre aparecem como uma síntese mais ou menos frágil de tendências opostas. A moda, por exemplo, é apresentada como uma forma de associação que alia a tendência de imitar o grupo e a tendência de se distinguir dele; a subordinação aparece como uma forma que reúne submissão e resistência; o conflito como uma união da tendência à oposição intergrupar e à integração intragrupal, e assim por diante. Em todo caso, na sociologia de Simmel, as formas sociais são sinteticamente determinadas por uma aliança de forças polarizadoras.

2) Em sua epistemologia relacionista, o princípio dualista funciona como um princípio heurístico ou regulador. A teoria do conhecimento de Simmel é claramente devedora de Kant. Em acordo com Kant, Simmel “extermina” os conceitos ontológicos da metafísica, ou melhor, ele os transforma em conceitos reguladores que cumprem uma função heurística útil, direcionando e organizando a exposição conceitual e a pesquisa empírica de forma sistemática. De acordo com Simmel, o mundo é muito complicado para ser compreendido de um único ponto de vista ou para ser deduzido de um único princípio. Portanto, ele rejeita toda forma de *prima philosophia*, ou seja, toda

¹⁰ Trabalhei isso em meu Ph.D. Cf. Vandenberghe, F. La réification. Histoire critique de la sociologie allemande. Vol. 1: De Marx à Lukács, Paris, cap. 3. Uma tradução em inglês deve aparecer também na University of Minnesota Press.

forma de idealismo absoluto que deduz a *totalidade ôntica* de um *princípio ontológico*, como o sujeito ou o objeto, por exemplo, ou o ser e o devir. De acordo com Simmel, nenhum primeiro princípio pode servir de base para o pensamento. “O relativismo, diz ele em seu livro sobre Schopenhauer e Nietzsche, nega que a relatividade do ser tenha que ser carregada por um absoluto” (Simmel, 1990, p. 70). Nenhum sistema filosófico pode incorporar a totalidade do Ser. No limite, todo primeiro princípio encontra seu complemento e seu fundamento em seu princípio oposto. Em última análise, o sujeito depende do objeto e *vice-versa*, o que faz com que o fechamento do pensamento seja rejeitado *ad infinitum*. A oposição dos termos opostos não pode ser resolvida em uma síntese dialética. “O momento unitário A, diz ele, é decomposto em a e b. ... a só pode encontrar seu fundamento em b e, por sua vez, b só pode encontrar seu fundamento em a” (Simmel, 1993, p. 108). Cada um dos termos entra, portanto, em uma relação de substituição recíproca e, como resultado, a oposição é dissolvida em interação. Para fins heurísticos, Simmel nos aconselha a conceber o mundo alternativamente a partir das premissas do idealismo e do materialismo, do racionalismo e do empirismo, do holismo e do individualismo. Em todo caso, o mundo é concebível a partir de uma multiplicidade de perspectivas unilaterais, cada uma das quais projeta a unidade no infinito de um foco imaginado, nenhuma das quais, entretanto, atinge o ponto da *adequatio rei et intellectus*. Assim, nenhuma delas pode pretender a hegemonia cognitiva.

Simmel não é apenas um neokantiano, ele também é influenciado pela filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) de Nietzsche e Bergson. Dessa forma, ele se opõe a qualquer sistema formal de pensamento que, em vez de seguir o fluxo da vida, congela-a conceitualmente. Além disso, ele também rejeita qualquer forma de substancialismo conceitual que hipostasie o pensamento e substitua suas abstrações objetivantes pela realidade, tomando assim como real o que é apenas uma imposição de conceitos mumificados sobre a realidade. Na cultura moderna, Simmel percebe, entretanto, uma evolução em direção à dissolução de coisas e substâncias em relações. A ciência moderna, por exemplo, cada vez menos apreende os fenômenos como substâncias particulares e cada vez mais como movimentos cujos portadores não têm mais qualidades. A certa altura de sua *Filosofia do dinheiro*, diz Simmel:

A ciência tenta expressar as propriedades inerentes às coisas como muitas determinações quantitativas e, portanto, como determinações relativas; em vez da estabilidade absoluta das formações orgânicas, psíquicas, morais e sociais, a ciência nos ensina uma evolução contínua na qual cada elemento ocupa um lugar bem limitado, que só pode ser determinado por uma

relação com um antes e um depois; ela renuncia ao ser em si das coisas e se limita a estabelecer as relações que as unem à nossa mente, como elas são vistas do ponto de vista do espírito (Simmel, 1987, p. 86).

Mais tarde, ele vincula essa dissolução relativista de coisas e substâncias à crescente abstração e espiritualização que caracteriza a modernidade. Não temos mais a ver com as *coisas em si*, mas com símbolos secundários, com abstrações que, em termos de conteúdo, não têm mais relação direta com o que representam. Da mesma forma que o dinheiro simbólico sem valor intrínseco representa numericamente o valor das coisas, as determinações quantitativas da ciência representam as qualitativas e, no final, parece que o ideal do conhecimento é reduzir todas as determinações qualitativas da realidade às determinações quantitativas da ciência. Assim, vemos não apenas nas ciências, mas também na economia, uma tendência à “simbolização” – o acesso à realidade é mediado por símbolos, e esses símbolos tomam o lugar de objetos e valores que se enquadram nos sentidos. Como veremos em breve, isso será sistematicamente trabalhado por Cassirer.

3) Em terceiro e último lugar, em sua metafísica da vida, o princípio dualista se manifesta de maneira trágica na forma de uma oposição quase cósmica entre *vida* e *formas*. A tragédia da cultura e da sociedade, o fato de que as criações socioculturais do espírito humano se tornam autônomas e se voltam contra seus criadores, é apenas uma instância particular da tragédia universal da vida, do fato de que a vida, para se expressar, tem de passar por formas que matam a vida. Voltarei à filosofia vitalista da cultura de Simmel na próxima seção.

Mas, antes, quero voltar a Cassirer e mostrar como, em seus primeiros escritos sobre os fundamentos conceituais das ciências naturais, ele desenvolveu as intuições um tanto vagas de Simmel sobre a dissolução científica de substâncias em relações e a simbolização das coisas em uma teoria completa e sistemática do conceito. Começando com a ideia de que a análise de Kant sobre as condições de possibilidade do conhecimento precisa ser atualizada, Cassirer analisa, nos dois primeiros volumes de *Das Erkenntnisproblem*, a história da filosofia e da ciência, de Nicolau de Cusa a Leibniz e Kant e de Giordano Bruno a Newton. A dissolução progressiva do conceito aristotélico de substância e sua substituição concomitante por uma teoria funcional do conceito, claramente inspirada por uma leitura kantiana de Leibniz¹¹, forma o fio condutor de sua reconstrução sistemática do pensamento

¹¹ Antes de *Das Erkenntnisproblem*, Cassirer havia publicado uma obra sobre Leibniz. Ele também produziu uma edição em três volumes dos escritos filosóficos de Leibniz e uma edição

moderno. Por fim, Cassirer apresentará sistematicamente os resultados de seu estudo histórico em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff (O conceito de substância e função)*, com o subtítulo significativo *Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik (Investigações sobre as questões fundamentais da crítica do conhecimento)*.

Nesse livro seminal, que considero seu melhor livro, Cassirer apresenta uma crítica sólida à teoria aristotélica tradicional do conceito. Essa teoria, que é parte integrante da teoria do silogismo de Aristóteles, parte do pressuposto de que a função do conceito consiste em descobrir, por meio de um processo de abstração, a forma substancial das coisas. A realidade se apresenta à mente observadora como uma multidão discreta de coisas existentes. A atividade da mente consiste exclusivamente em determinar e isolar os elementos qualitativos que são comuns à variedade de coisas existentes, unindo-os em classes e repetindo esse procedimento pelo maior tempo possível. De acordo com Aristóteles, o objetivo final desse processo de classificação é chegar ao conceito mais abrangente e abstrato de tal forma que os particulares possam ser incluídos nele. Essa teoria do conceito, que reinou por quase dois milênios, pressupõe que a ontologia precede a lógica; mais precisamente, pressupõe uma ontologia de formas substanciais.

De acordo com Cassirer, a teoria substancialista do conceito é fatalmente falha. Sua falha é dupla: por um lado, as características comuns que são isoladas pela abstração devem corresponder aos universais *in re*, mas em nenhum lugar entre as características de uma coisa encontramos essa semelhança abstrata. Não formamos, como Lötze observou certa vez, “uma classe de coisas comestíveis avermelhadas e suculentas, sob as quais cerejas e carne poderiam ser incluídas” (Lotze *apud* Kaufmann, 1949, p. 189). Por outro lado, é evidente que a extensão crescente do conceito é acompanhada por uma redução progressiva de seu conteúdo, o que faz com que, no final das contas, os conceitos mais gerais se tornem puramente analíticos e quase absolutamente vazios. Esse problema, que já foi claramente detectado por Nietzsche e que se tornará o problema central de Lask e talvez também de Adorno, é apelidado por Simmel como a “tragédia da conceitualização humana” (Simmel, 1987, p. 259).

Contra essa teoria tradicional de classes, Cassirer avança a lógica funcional de gerar relações, que ele encontrou em ação não apenas na matemática moderna, mas também nas ciências naturais. A lógica das relações dissolve a junção entre as ciências e a ontologia das formas substanciais. Os conceitos básicos são obtidos, não por meio de um processo de abstração,

em dez volumes da obra de Kant. Esses dois filósofos foram extremamente influentes para Cassirer – a ponto de podermos descrevê-lo como um neoleibniziano e um neokantiano.

mas por meio de um ato integrativo ou sintético da mente que, ao oferecer um esquema construtivo de conceitos inter-relacionados, constitui uma objetividade determinada. A função do conceito não é levar o pensamento a um nível cada vez maior de generalidade, mas levá-lo ao mais alto grau de determinação. O que une os elementos da percepção não é uma propriedade comum, mas uma função, ou seja, uma lei geral de arranjo por meio da qual uma *regra de sucessão* é estabelecida. Diz Cassirer:

De fato, pode parecer como se o trabalho do pensamento se limitasse a selecionar de uma série de percepções $a\alpha$, $a\beta$, $a\gamma$... o elemento comum a No entanto, aquilo que une a série de elementos da série a, b, c ... não é um elemento novo, que é de fato infundido neles, mas é a regra de progressão, que permanece a mesma, não importa em qual membro seja representada. A função $F(a, b)$, $F(b, c)$... determina o tipo de dependência entre os membros sucessivos (Cassirer, 1977 p. 28).

A análise de Cassirer do conceito de função é direcionada para a elaboração de uma lógica transcendental na qual o objeto não é mais pressuposto pela lógica, mas é, por assim dizer, gerado por ela. Os conceitos científicos não estão desvinculados uns dos outros, mas são organizados em “campos” ou “figurações” conceituais ou, para usar a expressão preferida de Cassirer, em uma série legal de progressão que revela e constitui uma região da realidade.¹² O objeto particular não está mais subordinado ao geral. Entre o particular e o universal, há agora, como na teoria de Hegel do “universal concreto”, uma inter-relação funcional. O particular é reduzido a uma instância do possível, aparecendo na encruzilhada como a síntese de um conjunto de relações. O real é, portanto, de fato relacional, como diz Bourdieu com uma piscadela irônica para Hegel (Bourdieu, 1994 p. 17)¹³. Nessa perspectiva racionalista-

¹² Essa visão funcional de conceitos inter-relacionados (ou mesmo internamente relacionados) tem implicações importantes para a pesquisa científica. A visão humeana padrão de causalidade como conjunção constante de eventos, por exemplo, precisa ser abandonada, pois é baseada na suposição tácita subjacente tanto à concepção quanto ao estabelecimento de uma lei de que os fenômenos não mudam suas propriedades irreversivelmente se forem cortados de outras conexões ou uns dos outros. Mas eles mudam, e assim que a fórmula oculta *ceteris paribus* é descoberta, a ligação de variáveis independentes e dependentes é revelada como sendo simplesmente contingente.

¹³ Mais do que qualquer outro sociólogo, Bourdieu, que publicou a maior parte da obra de Cassirer na coleção que dirigiu para a Editions de Minuit, é influenciado por Cassirer – de uma maneira dupla: em primeiro lugar, a influência da concepção relacionista do conhecimento, que mais tarde será desenvolvida em uma teoria completa das propriedades do campo, já se manifesta em um de seus primeiros artigos. Bourdieu, P. “Structuralism and the Theory of Sociological Knowledge”, *Social Research*, 1968, 35, 4, p. 681-706. Em segundo lugar, a influência da filosofia das formas simbólicas de Cassirer é abertamente reconhecida em sua principal declaração sobre a gênese intelectual de sua noção de poder simbólico. Cf. Bourdieu,

relacionista, na qual a teoria sobredetermina os fatos, as funções e as relações têm clara prioridade sobre os objetos e as coisas. De fato, a passagem de uma lógica formal para uma lógica transcendental transforma a unidade substancial da coisa em uma unidade relacional: “De agora em diante, diz Cassirer, o real é dissolvido em diferentes estruturas relacionais que estão mutuamente interligadas por todo um sistema de leis que se condicionam mutuamente” (Cassirer, 1977 p. 288).

Ao enfatizar o caráter construtivo e sintético da ciência, Cassirer se une não apenas ao transcendentalismo de Kant e Cohen, mas também ao racionalismo de Duhem e Bachelard. Em todo caso, a função da ciência não consiste em propor uma cópia ou um reflexo da realidade sensível (saída da *Abbildtheory*):

Todo o nosso conhecimento, por mais completo que seja em si mesmo, nunca nos entrega os próprios objetos, mas apenas sinais desses objetos e de suas inter-relações mútuas. ... O pensamento, em vez de se voltar imediatamente para a realidade, constrói um sistema de signos e aprende a usar esses signos como representantes dos objetos. ... Os conceitos científicos não aparecem mais como imitações de existências semelhantes a coisas, mas como símbolos que representam ordens e vínculos funcionais dentro da realidade. ... A realidade dos objetos se dissolveu em um mundo de relações ideais, especificamente em relações matemáticas. (Cassirer 1977 p. 342; 1954, p. 53; 1971, p. 3).

Assim, passamos, citando Bachelard, “da substância para o substituto” (Bachelard, 1940, p. 59). O conhecimento científico substitui o mundo do sensível, as impressões sempre mutáveis e confusas dos empiristas, por um sistema simbólico de conceitos, leis e relações que não reflete a realidade, mas a forma ou gera conceitualmente. Assim, ao se afastar das impressões dos sentidos, ao introduzir uma “ruptura epistemológica” com o realismo ingênuo, a ciência constroi um mundo espiritual ou simbólico desmaterializado. E o que o mundo perde em termos de substâncias, ele ganha em relações. No entanto, o empírico como tal não desaparece, mas reaparece como um efeito teórico de um campo conceitual e, portanto, como um símbolo científico. De fato, para Cassirer, o símbolo nada mais é do que um conteúdo empírico que é sobredeterminado por uma forma cultural. Aqui, onde Cassirer enfatizou a influência formativa do espírito, já sentimos que a sua teoria da

P. “Sur le pouvoir symbolique”, 1977, p. 405-411. Seria interessante explorar mais a dívida de Bourdieu com Cassirer (e Panofsky, seu colega no Instituto Warburg em Hamburgo), mas, é claro, isso não pode ser feito aqui.

conceitualização científica está inscrita na estrutura mais ampla de uma teoria geral dos símbolos. De fato, na medida em que a *Filosofia das Formas Simbólicas* não se preocupa apenas com a ciência, mas também com o mito, a religião, a arte e a linguagem, na medida em que passa de uma “crítica da razão” para uma “crítica da cultura” mais geral, ela pode ser vista melhor, penso eu, como uma espécie de “epistemologia comparativa”. Voltarei a esse assunto mais tarde, mas primeiro quero falar sobre a teoria da cultura de Simmel.

3 Vida, formas e dialética

Simmel é bastante conhecido em alguns setores da sociologia como sociólogo da cultura moderna, se não pós-moderna. No entanto, os fundamentos filosóficos de sua sociologia da cultura e da modernidade, como estão mais claramente expostos em seu *Lebensanschauung*, o testamento filosófico que ele escreveu em seu leito de morte, são muito menos conhecidos.¹⁴ No segundo capítulo desse livro, que leva o título platonista de “Da vida à ideia”, Simmel desenvolveu uma versão vitalista da teoria neokantiana da diferenciação e autonomização das esferas de valor. Essa teoria da cultura é kantiana na medida em que se baseia na distinção um tanto vaga entre forma e conteúdo, e é vitalista na medida em que opõe a fluidez da vida à fixidez alienante das formas.

A ideia subjacente da sua teoria das formas culturais é que o substrato da vida consiste em uma multiplicidade infinita de conteúdos que, como as “coisas em si” de Kant, existem fora do tempo e do espaço. Simmel chama a totalidade dos conteúdos que flutuam livremente de “material do mundo” (*Weltstoff*). Como uma multiplicidade de conteúdos, o material do mundo é amorfo. Ele só pode ser sintetizado em uma unidade por meio da intervenção de formas. As formas podem ser vistas como princípios que são trazidos para o conteúdo e por meio dos quais o conteúdo é selecionado e reunido em um todo. A forma, que conecta sistematicamente os conteúdos por meio de uma rede de relações, é, portanto, o princípio de unificação da multiplicidade amorfa. Simmel distingue diferentes tipos de formas, como conhecimento, arte, filosofia, religião, ética e assim por diante, e na medida em que cada forma pode organizar o conteúdo à sua própria maneira, ele nega a existência de um critério único de unificação. Quando a totalidade dos conteúdos é apreendida e sistematicamente

¹⁴ A excelente sistematização de Weingartner da filosofia da cultura de Simmel ainda é insuperável. Cf. Weingartner, R. “Form and Content in Simmel's Philosophy of Life”, em Wolff, K. (ed.): Georg Simmel, 1858-1918, Colombus, 1959, p. 33-60 e Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel, Middletown, 1960, p. 15-84.

sintetizada por uma forma específica, como a religião ou a arte, por exemplo, formam o que Simmel chama de “mundo” ou “forma-mundo”:

Um mundo, no sentido pleno do termo, diz ele, é, portanto, uma coleção de conteúdos na qual, na perspectiva do espírito, cada peça é liberada de seu isolamento e reunida em um sistema unificado, em uma forma que é, em princípio, capaz de conter o conhecido e o desconhecido (Simmel, 1922, p. 27-28).

Os mundos de Simmel podem ser considerados como linguagens ou jogos de linguagem, cada um dos quais é adequado para se referir a todos os conteúdos. Assim como o falecido Goffman, Simmel acredita que os conteúdos já formados podem estar sujeitos a uma formação adicional (ou “chaveamento”) por outro princípio (Goffman, 1974). Assim, por exemplo, o conteúdo de uma obra de arte pode, por sua vez, ser reformulado, digamos, por uma forma religiosa. E, assim como Schütz, Simmel acredita que o mundo real, o mundo prático da vida cotidiana, que a maioria das pessoas considera como o mundo supremo, não é o único mundo, mas apenas um mundo entre outros (Schütz, 1962). A principal tese de Simmel é que os mundos autorreferenciais surgem quando as formas se emancipam de seus fins pragmáticos. Originalmente, as formas que estruturam o mundo são simplesmente meios para satisfazer as necessidades vitais. Enraizadas nas necessidades da vida prática, elas servem à autoconservação do homem. Então, quando os homens e as mulheres sentem a necessidade de cultivar as formas como tais e se aplicam a elaborá-las sistematicamente, as formas se desprendem de seus fins primários para se tornarem fins em si mesmas: “Primeiro, diz Simmel, os homens sabem para viver; mas depois há homens que vivem para saber [...] Em geral, vemos para viver. O artista, entretanto, vive para ver” (Simmel, 1922, p. 55 e 63).¹⁵ Seguindo Platão, Simmel descreve essa passagem de protoformas para formas culturais totalmente desenvolvidas como “a grande virada em direção à ideia” (Idem, p. 37). Em todas as esferas da vida, na arte e na religião, no direito e na tecnologia, bem como na economia e na política, podemos ver a mesma despragmatização do conhecimento, a mesma inversão de fins e meios, o que, conseqüentemente, leva a uma superdiferenciação geral (*Ausdifferenzierung* de Luhmann) e à autonomização das esferas socioculturais. O que podemos chamar, seguindo Broch, de “lógica radical” dos fragmentos culturais que aspiram à totalidade, expressa-se em máximas como “negócio é negócio”, “guerra é guerra”, “arte pela arte”, “*fiat iustitia pereat mundus*” e assim por diante.

¹⁵ A referência oculta é ao Fedro de Platão, 99D.

Ao contrário de Max Weber, que, em sua famosa “Consideração Intermediária”, insiste na dimensão horizontal do conflito que opõe as diferentes esferas de valor autônomas umas às outras (Weber, 1966), Simmel enfatiza a dimensão vertical do conflito que opõe a vida às formas. Embora reconheça que os conflitos podem surgir dentro das diferentes esferas de valor, ele de certa forma exclui os conflitos entre elas. Ele parece pensar que a religião, a ciência, a arte etc., precisamente porque constituem totalidades *sui generis* que podem incorporar todos os conteúdos, podem muito bem coexistir pacificamente sem se excluir ou se opor umas às outras. De acordo com Simmel, não pode haver “nenhuma mistura, nenhuma sobreposição, nenhum cruzamento” de mundos e, como resultado, também não pode haver nenhum movimento dialético de incorporação opositiva entre os mundos. Em Simmel, não há dialética, por exemplo, entre religião e ciência. Assim como os sons e as cores, elas coexistem suavemente uma com a outra.

Se Simmel tende a subestimar o conflito entre as formas, ele tende, por outro lado, a dramatizar demais o conflito que opõe a fluidez da vida à fixidez das formas. Baseando-se em Nietzsche, ele distingue a vida como a experiência do fluxo – o que ele chama de “mais-vida” (*Mehr-Leben*) – da vida como forma – o que ele chama de “mais-que-vida” (*Mehr-als-Leben*). A vida é a antítese da forma, mas a tragédia da vida consiste no fato de que, para se realizar, a vida precisa produzir formas e passar por formas – que acabam por estrangulá-la. A negação da vida é, portanto, inerente à própria vida. Diz Simmel:

A essência da tragédia pode ser determinada da seguinte maneira: um destino é orientado de forma destrutiva contra a vontade de viver de uma existência, contra sua natureza, seu significado e seu valor – mas, ao mesmo tempo, sentimos que esse destino vem da profundidade e da necessidade dessa própria existência (Simmel, 1990, p. 295).

Simmel realmente não hesita em transpor a tragédia cósmica da vida para o âmbito sociocultural. Quando a sua atenção se volta para o destino do indivíduo, o drama da vida se transforma de dentro para fora na tragédia da cultura e da sociedade. Seguindo Hegel, Simmel interpreta a cultura como um processo duplo de objetivação ou exteriorização da alma em formas objetivas (cultura objetiva) e o processo inverso de subjetivação ou introjeção de formas objetivas na alma (cultura subjetiva). A cultura objetiva, entretanto, não obedece às mesmas leis da cultura subjetiva. De acordo com Simmel, o risco de alienação é inerente ao próprio processo de objetivação, porque assim que os conteúdos culturais são objetivados, eles se tornam autônomos, juntam-se

ao mundo das formas culturais (o “mundo 3” de Popper), seguem suas próprias leis e, por fim, tornam-se alienados de sua origem e de seu fim – de seu fim, porque, idealmente, o fim da cultura é cultivar o indivíduo. Mas a cultura cultiva a si mesma, por assim dizer, e a hipertrofia da cultura objetiva é proporcional à atrofia da cultura individual: quanto mais estamos cercados por objetos culturais, mais somos tentados por eles, mas é bastante claro para qualquer um que não há como manter o controle e lidar com a grande massa de cultura – que nos esmaga. O mesmo processo fatal, que leva à perda de significado na esfera cultural, leva à perda de liberdade na esfera social. Da mesma forma que as esferas de valor se tornam autônomas, as esferas do Estado e da economia se cristalizam em subsistemas autorreferenciais e autorregulados. Juntas, elas formam a sociedade, e a sociedade confronta o indivíduo e o esmaga.

À primeira vista, parece que Simmel prolonga a crítica hegeliano-marxiana da inversão alienante do sujeito e do objeto. Mas, enquanto para Marx os processos de alienação, fetichismo e reificação são processos econômicos historicamente determinados, para Simmel eles são processos metafísicos. Diz ele:

O valor fetichista que Marx atribui aos objetos econômicos na era da produção de mercadorias é apenas um caso particular, um pouco diferente, desse destino universal de nossos conteúdos culturais. Esses conteúdos são vítimas do seguinte paradoxo: eles são, com certeza, criados por sujeitos, mas na fase intermediária, quando assumem uma forma objetiva acima e abaixo dessas instâncias, eles evoluem de acordo com sua própria lógica imanente e, assim, se alienam não apenas de suas origens, mas também de seus fins (Simmel, 1986, p. 213).

Ao reduzir o fetichismo a uma instância particular da tragédia universal da cultura, Simmel não apenas des-historicizou a teoria da alienação de Marx, mas também foi vítima do encanto do fatalismo nietzschiano do *amor fati*. A dialética entre a vida e as formas chegou a um impasse. É exatamente nesse ponto, como veremos, que Cassirer vai intervir.

Se eu tivesse que resumir as cerca de 1.200 páginas de grande erudição da *Filosofia das Formas Simbólicas* de Cassirer, eu diria que se trata de uma obra de epistemologia comparativa na qual as formas da linguagem e do mito são tratadas como formas de conhecimento nos dois primeiros volumes e, no terceiro, são concebidas como funções específicas da consciência, respectivamente a função expressiva (*Ausdrucksfunktion*) e a função representativa (*Darstellungsfunktion*), que se tornam as bases para uma

descrição do desenvolvimento do conhecimento teórico-científico. Penso que todo o projeto pode ser melhor entendido como uma tentativa de reproduzir sistematicamente a “virada copernicana” de Kant. Indo além da fixação logocêntrica de Kant no conhecimento científico, Cassirer procura descobrir as categorias fundamentais da constituição da objetividade nas principais esferas da experiência humana: na ciência, é claro, mas também na linguagem, no mito, na religião, na arte, na ética, na lei, na história e na tecnologia. Estendendo assim a questão transcendental para muito além do domínio científico, “a crítica da razão se transforma em uma crítica da cultura” (Cassirer, 1964, p. 11). E, da mesma forma que *Substância e função* defendeu a primazia da função sobre a substância, a *Filosofia das formas simbólicas* defende a primazia da função sobre a forma, da produção sobre o produto ou, para dizer a mesma coisa nas palavras de Wilhelm von Humboldt, da *energeia* sobre o *ergon*.

Começando com a multiplicidade factual dos sistemas do espírito objetivo, que nos confrontam como produtos acabados, Cassirer indagará, à boa maneira kantiana, sobre suas condições de possibilidade, e interpretará a ciência, o mito, a religião etc. como tantas objetivações, como tantos modos de “fazer mundos” (Goodman) aos quais correspondem atos espontâneos específicos do sujeito. Portanto, apesar do fato de que as formas culturais sempre aparecem no plural, elas ainda podem ser desvendadas como a expressão modulada ou a objetivação de uma única função: a função de simbolização. Nesse sentido, pode-se de fato dizer com Cassirer que a objetivação é a função básica da mente e que a objetivação sempre implica a mediação por meio de formas simbólicas.

Com as noções correlativas de “função simbólica” e “forma simbólica”, chegamos ao cerne da filosofia da cultura de Cassirer. A ideia principal da teoria do símbolo de Cassirer, que é essencialmente uma reformulação do esquematismo de Kant (KrV, B 176s), é essencialmente antiempirista: um dado empírico nunca é simplesmente refletido na consciência; ele é sempre gerado e formado por um ato espontâneo da consciência. Nunca podemos ter acesso ao conteúdo material do mundo como tal; nossa experiência é sempre uma síntese do ideal e do sensível, do espiritual e do material. Tudo o que é, é significativo, de acordo com Cassirer, precisamente porque só pode ser compreendido por meio de um ato sintético de formação simbólica que encontra significado, ou imbuí significado, ao empiricamente dado. Para captar a “maravilha” do fato de que o material sensível, simplesmente por ser atendido, é dotado de significado; para captar a conexão interna que existe entre a forma e o conteúdo, entre o sentido e a sensibilidade, Cassirer cunhou a própria noção de forma simbólica, que ele define nos seguintes termos: “Sob uma

forma simbólica”, diz ele, “deve ser entendida toda energia do espírito por meio da qual um conteúdo mental de significado é conectado a um signo concreto e sensível e adere internamente a ele” (Cassirer, 1956, p. 175).

Assim, lembrando-nos da noção de forma de Simmel, Cassirer, com sua noção de forma simbólica, quer se referir ao ato sintético de formação simbólica de qualquer conteúdo material dado pela mente humana. O ideal existe somente na medida em que, de uma forma ou de outra, ele se incorpora ao sensível. Se o número de sinais ou conteúdos sensoriais é ilimitado, o número de formas simbólicas, por outro lado, dado que elas devem ser “aplicáveis a qualquer objeto que seja” (Cassirer, 1975, p. 34), é necessariamente limitado. Cassirer menciona a linguagem, o mito, a religião, a arte, a ciência, a ética, a lei, a história e a tecnologia, mas, de fato, apenas a formação simbólica da realidade por meio da linguagem, do mito, da religião e da ciência é totalmente elaborada. As formas simbólicas são como janelas: são matrizes culturais que abrem uma compreensão do mundo; são *estruturas estruturantes* da criação do mundo; são formas de objetivação do mundo. O mundo, seja ele o mundo da ciência, o mundo do mito ou o mundo da linguagem, é sempre a cristalização modularizada da função simbólica. De fato, poderíamos dizer que, da mesma forma que as diferentes linguagens se distinguem umas das outras por meio de sua forma específica de ver o mundo, que é sempre uma forma de constituir o mundo (cf. Whorf-Sapir), as diferentes formas simbólicas, a começar pela própria linguagem (Humboldt), objetivam o mundo e mediam o acesso a ele de diferentes maneiras. Talvez possamos traduzir o conteúdo de uma forma simbólica para outra, mas sempre nos movemos e permanecemos em um mundo simbolicamente constituído. Sem formas simbólicas, é certo, simplesmente não temos um mundo. Para ilustrar o que ele quer dizer com formação simbólica, Cassirer criou o seguinte experimento mental: imagine uma linha e considere a sua aparência particular, a sua forma, as suas características espaciais e outras. O que para nós parece um fenômeno estético com uma certa forma irregular ou fluida, para um religioso da Nova Guiné parece uma marca com um significado mágico. E se um historiador da arte pode pensar nisso como uma ilustração de um estilo específico, para um matemático aparecerá como uma expressão gráfica do desenvolvimento da função matemática do cosseno.¹⁶

Em seu *Ensaio sobre o homem*, Cassirer não apenas resume a sua filosofia das formas simbólicas para o público americano, mas também lhe dá um toque antropológico. Embora considere que a definição clássica do homem

¹⁶ Esse experimento de pensamento é repetidamente retomado por Cassirer. Cf. *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, p. 211 sq.; *Symbol, Technik, Sprache*, Hamburgo, 1985, p. 5 ss. e *Philosophie der Symbolischen Formen*, Band III: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, 1964, p. 191 ss.

como “*animal rationale*” permaneça válida na medida em que expressa um imperativo moral fundamental, Cassirer prefere definir o homem como “*animal symbolicum*” (Cassirer, 1972, p. 26). De fato, o que define o homem como homem, o que diferencia o reino humano do animal, não é tanto a “posição excêntrica” do homem, como pensava Plessner, nem a sua “deficiência biológica”, como pensava Gehlen, mas é a sua capacidade de “ideação simbólica”. O homem é aquele ser que tem acesso à realidade e a si mesmo somente *em e por* meio de símbolos. O homem nunca é confrontado com a realidade imediata, mas apenas com uma realidade que é simbolicamente mediada. Ao contrário dos animais, o homem não responde imediatamente aos estímulos de seu ambiente, mas, como Mead e Dewey já haviam observado bem antes de Cassirer, o homem retarda sua resposta inserindo um processo complexo de espírito e ferramentas que lhe apresentam o mundo tanto como vontade (ferramentas) quanto como representação (espírito). Paradoxalmente, o homem só pode ter acesso à realidade se se distanciar dela, inserindo uma “rede simbólica” ou um “sistema simbólico” entre ele e seu ambiente. Sem mencionar a teoria de Simmel sobre a despragmatização do conhecimento como a pré-condição da autonomização das formas, Cassirer chega, no entanto, à mesma conclusão:

Muito antes de entrar nessas formas, a vida é, em si mesma, orientada para determinados objetivos. Mas o conhecimento sempre implica uma ruptura com esse imediatismo da vida [...] Todo conhecimento do mundo e todo trabalho espiritual no mundo exigem que o *eu* adquira uma certa distância do mundo [...] Essa aquisição do “mundo como representação” é o objetivo e o produto das formas simbólicas – é o resultado da linguagem, do mito, da religião, da arte e do conhecimento teórico. Cada um deles constroi o seu próprio domínio inteligível de significado interno que se destaca de forma clara e nítida de todo comportamento puramente proposital na esfera biológica (Cassirer, 1954, p. 322-333).

Entretanto, diferentemente de Simmel, Cassirer se recusa a considerar essa “virada em direção à ideia” como uma via de mão única na qual a vida se aliena. A cultura não significa tanto a alienação da vida de sua origem e de seu fim, mas sim a sua realização genuína. De acordo com Kant, Cassirer nega que a tarefa da cultura seja *eudaemonista*. A cultura não promete felicidade, mas gradualmente realiza a liberdade. Ao inserir um reino intermediário de cultura entre ele e seu ambiente, o homem se torna livre à medida que o “poder de impressão” conscientemente dá lugar ao “poder de expressão” (Cassirer, 1964, p. 31). Por meio da cultura, o homem se torna consciente de sua própria

influência formativa e, como Hegel, Cassirer está convencido de que a tomada de consciência é o alfa e o ômega da liberdade.

Simmel, entretanto, como vimos, chegou à conclusão oposta: a cultura é trágica; ela reifica a vida e aliena o homem, levando a uma perda generalizada de significado e liberdade. Cassirer critica severamente a *Lebensphilosophie* em geral e a teoria de Simmel sobre a tragédia da cultura em particular.¹⁷ De acordo com Cassirer, a oposição entre a vida e as formas, entre a cultura e a alma, na qual a análise de Simmel se baseia, é falsa. Ela é o resultado triplo de um pensamento não dialético: primeiro, em vez de interrelacionar dialeticamente a vida e as formas, mostrando que ambas se pressupõem mutuamente, Simmel tende a opô-las como se fossem duas substâncias, uma pertencente à esfera subjetiva, a outra à objetiva. Como resultado, Simmel não apenas perde a interação, mas, de acordo com Cassirer, ele recai em um tipo de substancialismo que ele mesmo havia superado anteriormente. Em seguida, e mais importante, Simmel trata as formas culturais como entidades acabadas, quase semelhantes a coisas. Se, em vez de considerar as formas como produtos acabados, generalizarmos a injunção de Humboldt de tratar a linguagem não como *ergon*, mas como *energeia*, não como obra, mas como *práxis*, então o problema assume imediatamente uma forma diferente. Não apenas as formas aparecem como a expressão do poder de criação de formas, mas, dado que a cultura não pode ser compreendida indiretamente, também obtemos acesso interno ao reino da cultura. E quando fazemos isso, quando entramos e participamos ativamente da formação do espírito objetivo, não nos perdemos mais em um ato de alienação, mas encontramos a nós mesmos e a nossos semelhantes em um ato de participação. Então, parece que não apenas reproduzimos formas culturais, mas que também somos produzidos por elas. E, ao reproduzir formas que já estão sempre presentes como um legado de nossos predecessores, não apenas nos formamos, mas também obtemos acesso a um mundo de significado supraindividual e intersubjetivo que compartilhamos em comum com nossos semelhantes. De fato, na medida em que a cultura aparece como a base comum dos seres humanos, podemos de fato dizer com Cassirer que a cultura em geral e a linguagem em particular fornecem “uma ponte de indivíduo para indivíduo” (Heidegger, 1973, p. 264). Em resumo, Cassirer expressa suas ideias em uma bela passagem, que não

¹⁷ Cf. Cassirer, E. “Die ‘Tragödie der Kultur’”, in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt, 1961, ch. 5 e passim; “‘Spirit’ and ‘Life’ in Contemporary Philosophy”, in Schilpp, P. (ed.): *The Philosophy of Ernst Cassirer*, p. 857-880, e *Philosophie der symbolischen Formen*, Band I, p. 48 ss.

apenas nos lembra G. H. Mead, mas que já antecipa a teoria da ação comunicativa de Habermas¹⁸:

Esse mundo-coisa é radicalmente desespiritualizado [...] Portanto, nessa imagem da natureza, a cultura humana não pode encontrar nem um lugar nem um lar. Em todo caso, a cultura é um “mundo intersubjetivo”; um mundo que não existe em “mim”, mas que é acessível a todos os sujeitos e do qual todos devem participar. Mas essa participação é completamente diferente da participação no mundo físico. Em vez de se relacionarem com o mesmo cosmos espaço-temporal das coisas, os sujeitos se encontram e se unem em sua ação comum. E quando realizam isso uns com os outros, eles se reconhecem e todos sabem uns dos outros por meio dos diferentes mundos-forma, a partir dos quais a cultura é construída [...] O *Eu* e o *Tu* não são dados prontos que, por meio dos efeitos que exercem uns sobre os outros, criam as formas da cultura. Ao contrário, parece que, nessas formas e graças a elas, ambas as esferas, o mundo do *Eu* e o do *Tu* também, são primariamente constituídos [...] A verdadeira “síntese” é realizada primeiramente na troca ativa que vemos de forma típica em todo entendimento linguístico [*Verständigung*]. A constância de que precisamos para isso é [...] a constância do significado (Cassirer, 1961, p. 75 e 50).

Por último, mas não menos importante, Cassirer critica Simmel porque, assim como Weber em seu tratamento da burocratização e da rotinização do carisma, ele leva a dialética a um impasse. A cultura como forma de criação de poder é, ao mesmo tempo, necessária e realmente uma “quebra de forma, uma destruição de forma” (Cassirer, 1949, p. 879). Há, de fato, uma tensão entre estabilização e criação, entre uma tendência que leva a formas estáveis e rígidas e uma que rompe essa rigidez – mas, a menos que se queira se desesperar, não há necessidade de assumir que o futuro está fechado. Em vez de ansiar misticamente por um retorno, devemos tentar seguir em frente.

Foi dito que Cassirer sempre foi um tanto “relutante em aceitar o negativo” (Krois, 1987 p. 210). Isso é verdade, mas se ele subestima a trágica oposição da vida e da forma, ele, no entanto, dá a devida atenção à oposição entre as próprias formas:

¹⁸ Cassirer é muito influenciado por Humboldt. Lendo Cassirer, tive a sensação de que a principal intuição de Habermas, segundo a qual o telos do entendimento é inerente à linguagem como tal, já pode ser encontrada na filosofia da linguagem de Humboldt. Seria interessante verificar até que ponto a Teoria da Ação Comunicativa de Habermas retoma e desenvolve sistematicamente as ideias que Humboldt formulou pela primeira vez em sua famosa introdução à obra *Kawiwork*. Cf. Humboldt, W. “Ueber die Verschiedenheit des menschliches Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts”, 1963, p. 368-756.

O verdadeiro lugar de combate se revela, diz ele, não simplesmente onde a mediaticidade do espírito está lutando contra a imediaticidade da vida, mas sim onde as missões do próprio espírito, na medida em que sempre se diferenciam mais finamente, ao mesmo tempo se alienam cada vez mais umas das outras (Cassirer, 1985, p. 78).

Ao contrário de Simmel, que pensava, como vimos, que as formas não se opõem mais do que “cores e sons”, Cassirer enfatiza o potencial de conflito entre as formas. Algumas das formas podem, outras não, coexistir na mesma mente ou no mesmo ambiente cultural. A linguagem, por exemplo, convive pacificamente e em cooperação frutífera com a religião; o conhecimento científico e a tecnologia se complementam e até tendem a se fundir alegremente um no outro. Mas o conhecimento científico e o mito são incompatíveis entre si, e o mesmo se aplica à religião e à lei secular, bem como à tecnologia e à ética.

No segundo e, especialmente, no terceiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer toma os conflitos dentro e entre as formas como ponto de partida de uma “fenomenologia do conhecimento” (Cassirer, 1964, p. VI),¹⁹ que considera a odisseia do espírito em termos de um movimento progressivo de espiritualização cada vez maior (*Vergeistigung*). Cassirer distingue três funções do espírito, que ele chama respectivamente de “expressiva”, “representacional” e “função conceitual”. E, não muito diferente de Hegel, ele descreve essas funções como vários estágios dialéticos no desenvolvimento do relacionamento do espírito com o seu objeto. A função expressiva, como é puramente representada pelo mito, é um estágio da unidade simples do símbolo e do objeto; não há distinção genuína entre símbolo e objeto. A função representacional, conforme expressa na linguagem, é um estágio de disjunção entre símbolo e objeto; o objeto é considerado totalmente diferente do símbolo. O estágio conceitual, como é mais puramente expresso pela ciência, é um estágio em que a separação é superada; o objeto é visto como uma construção do símbolo, como um símbolo de ordem diferente. Além disso, ao passar da fase mimética para a analógica e para a simbólica, cada uma das formas precisa passar por um movimento trifásico análogo de unidade, disjunção e reunificação. Embora Cassirer critique severamente Hegel por abolir a autonomia das formas simbólicas, ele é claramente influenciado por ele, a ponto de parecer estar preso em um dilema kantiano-hegeliano genuíno

¹⁹ Para um excelente esboço da fenomenologia de Cassirer, ver: Verene, P. “Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms”, *Journal of the History of Ideas*, 1969, 30, 1, p. 33-46.

(Knoppe, 1992). Por um lado, ele segue Kant e reconhece a diversidade qualitativa das formas simbólicas. As formas simbólicas são objetivações autônomas e autossuficientes do espírito, cada uma seguindo as suas leis imanentes e nenhuma sendo redutível a outra. Por outro lado, ele segue Hegel e, colocando-se explicitamente nos traços da *Fenomenologia do Espírito*, transmuta as formas em processos dialéticos e, por fim, acaba considerando as funções que elas expressam como outras tantas fases no movimento contínuo em direção a uma maior espiritualização. É verdade que a dialetização de Cassirer do conflito entre as formas não termina em uma filosofia metafísica da história, que substancializa e reifica uma das formas, com o duplo resultado de que uma função simbólica é transformada em uma substância, ou talvez melhor, em um sujeito, e que as outras formas são modalizadas como outras tantas maneiras do ser essencial desse sujeito. No entanto, uma vez que enfatizamos o dinamismo, considerando o desenvolvimento do espírito como uma sucessão de formas, a imanência e a autonomia das formas isoladamente consideradas são seriamente questionadas.

De acordo com Cassirer, algumas formas culturais têm uma tendência imanente à hegemonia. Em vez de coexistirem pacificamente umas com as outras e se complementarem, em vez de aceitarem a sua posição relativa no todo, algumas das formas pretendem ter validade absoluta e tentam subjugar as outras formas incorporando o seu conteúdo. Em *The Myth of the State*, Cassirer analisa a catástrofe fascista em termos de uma desdiferenciação ou fusão patológica e sistematicamente induzida das formas simbólicas autônomas. O que caracteriza o fascismo, de acordo com Cassirer, é a “dessimbolização repressiva”²⁰: os mitos não são mais um produto livre da imaginação, mas são “feitos de acordo com um plano” (Cassirer, 1973, p. 282). Os mitos políticos – como o mito da raça e o mito do *Führer* – são sistematicamente fabricados e difundidos pela mídia para as massas. Como resultado, a vida é ritualizada, a comunidade racial é afetada afetivamente, as emoções têm precedência sobre a faculdade racional e a autonomia do indivíduo é abolida. No fascismo, a tecnologia e o mito são fundidos e, à medida que se tornam hegemônicos, paralisam o poder de oposição das outras formas, fazendo com que não reste nenhuma instância crítica que possa regular e subjugar as formas hegemônicas. De acordo com Cassirer, é tarefa do filósofo e de todo cidadão contribuir para o desenvolvimento das forças críticas da arte, da ciência e da ética, de modo que os monstros míticos sejam continuamente controlados e subjugados por forças superiores.

²⁰ A noção de “dessimbolização repressiva” foi forjada por um estudioso francês como um paralelo à noção de “dessublimação repressiva” de Marcuse. Cf. Gaubert, J. *La science politique d’Ernst Cassirer*, Paris, 1996, p. 103, n. 132.

4 Rumo a uma sociologia prática

Cassirer é um pensador verdadeiramente cosmopolita. Ao assumir uma posição crítica, ele deu uma guinada prática em sua filosofia das formas simbólicas, transformando assim seu pensamento de uma filosofia da representação em uma filosofia da vontade. Dessa forma, ele implicitamente determinou a primazia da razão prática sobre a razão pura e colocou a sua crítica da cultura em novas bases praxeológicas. Usando o jargão filosófico padrão, pode-se dizer que em seus escritos políticos ele desenvolveu uma crítica da razão prática, sendo esta última concebida como razão simbólica.

De acordo com Cassirer, o principal objetivo de todas as formas culturais consiste na tarefa de construir um mundo comum de pensamento e sentimento, um mundo de humanidade que pretende ser um *koinon kosmon*. Baseando-se em Humboldt, Cassirer concebe a linguagem, como vimos, como o primeiro e decisivo passo para esse mundo comum pelo qual a cultura se esforça. A cultura em geral e a linguagem em particular proporcionam uma base comum aos seres humanos que os conecta uns aos outros. A cultura, entretanto, não é uma coisa, é um processo. Como tal, ela “exige um sistema de ações” (Cassirer, 1979, p. 65). A cultura só pode ser realizada se for apropriada por indivíduos que, ao se apropriarem da cultura, realizam a si mesmos. A cultura conecta e, embora esteja sempre vinculada a condições nacionais e até mesmo individuais específicas, é potencialmente universal. Ela transcende comunidades específicas e oferece uma base para a construção de um mundo comum. Esse mundo comum, no entanto, não é um dado, é uma ideia e um ideal. Assim como a razão, a cultura não é um dado, mas uma tarefa. Nesse sentido, a cultura de fato exige um sistema de ações – ações que atualizam o potencial da cultura e tentam realizar as promessas da razão prática.

De acordo com sua vocação final, a filosofia é a guia e a cuidadora da cultura e da razão. Seu dever é nos lembrar de que temos de lutar pelos ideais nos quais nossa cultura se baseia. “Na hora do perigo [fascista], a sentinela dormiu, aquela que deveria ter vigiado por nós” (Schweitzer *apud* Cassirer, 1979, p. 60). Atualmente, o fascismo desapareceu, mas reaparece continuamente sob diferentes disfarces (nacionalismo, fundamentalismo, etc.). Temos de permanecer vigilantes e gosto de pensar que, como uma disciplina crítica, a sociologia também tem seu papel a desempenhar na promoção do “projeto inacabado do Iluminismo” (Habermas). Entretanto, isso pressupõe que coloquemos a sociologia de volta nos trilhos da filosofia prática. Com muita frequência, a sociologia se concebeu em um espírito cientificista como uma espécie de herdeira e emuladora das ciências naturais. Sem dizer isso explicitamente; de fato, sem saber e talvez até sem querer, ela se orientou,

assim, para a primeira crítica de Kant. Na *Crítica da razão pura*, Kant lançou, como todos sabemos, uma investigação sobre as condições de possibilidade do conhecimento científico. No entanto, a sua crítica filosófica garante a possibilidade do conhecimento objetivo somente na medida em que ele pertence ao domínio do mundo fenomenal; o domínio *noumenal* da prática, entendido em sua dimensão moral irreduzível, não pode aspirar ao conhecimento objetivo ou positivo. A atividade prática livre pertence ao domínio da liberdade e, para Kant, a liberdade está fora do escopo da ciência. Aqui, quero argumentar que a sociologia escolheu o caminho errado e que, em vez de seguir as dicas da primeira crítica, ela deveria se orientar sistematicamente para a segunda crítica. Na *Crítica da razão prática*, Kant indaga sobre as condições de possibilidade da ação moral autônoma. A sociologia pertence às ciências morais. Seu objeto é o sujeito. É somente abandonando, de uma vez por todas, suas referências a um modelo *ontopistemológico*, que não se adequa ao seu objeto, é que ela pode realizar as suas promessas como uma ciência humana, ou seja, como uma ciência do homem como agente livre e moral. É somente ao se orientar pela *Crítica da razão prática* que a sociologia pode buscar o seu próprio projeto. Esse projeto é ao mesmo tempo moral e crítico. O seu objetivo é promover o projeto do Iluminismo e aumentar a autonomia do sujeito e da sociedade. Resumindo: confrontada com a oposição kantiana entre o domínio dos fenômenos legais, que são o objeto do conhecimento empírico, e o domínio *noumenal* da liberdade ética e política, que é o objeto da filosofia prática, a sociologia tem que escolher e, se considerar séria e reflexivamente seu objeto, não terá outra opção a não ser se tornar uma sociologia prática.

Para Kant, toda filosofia prática está inextricavelmente ligada à questão dos direitos inalienáveis do homem. Na questão dos direitos humanos, ele encontra a conclusão da filosofia prática. No entanto, se a filosofia quiser realizar os seus objetivos e aumentar a autonomia do homem e da sociedade, ela terá de passar de uma concepção escolástica para uma concepção mundana da filosofia (*conceptus cosmicus* – KrV, B 867). É claro que Kant acredita que o conhecimento puro, o conhecimento pelo conhecimento, é importante. No entanto, ele não se contenta em entender a filosofia de acordo com a concepção puramente escolástica dela. A filosofia precisa se relacionar com o mundo. Concebida adequadamente, a sua tarefa é conectar todo o conhecimento ao objetivo essencial da própria razão humana. A razão não é um dado adquirido, como Fichte costumava dizer, é uma tarefa. Gosto de pensar que a sociologia também tem um papel a desempenhar aqui. Temos que lutar não apenas para defender os ideais da razão, mas também para concretizá-los.

Referências

- ADORNO, T. W. Negative Dialektik. In: Gesammelte Schriften, Band 6. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973.
- BACHELARD, G. Philosophie du non. Paris: Presses Universitaires de France, 1940.
- BECK, U.; Lash, S.; Giddens, A. Reflexive Modernization. Cambridge: Polity Press, 1994.
- BHASKAR, R. Dialectics: The Pulse of Freedom. London: Verso, 1993.
- BOLTANSKI, L.; Thevenot, L. De la justification: Les économies de la grandeur. Paris: Gallimard, 1991.
- BOURDIEU, P. Structuralism and the Theory of Sociological Knowledge. Social Research, v. 35, n. 4, 1968.
- _____. Sur le pouvoir symbolique. Annales E.S.C., v. 3, 1977.
- _____. Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action. Paris: Seuil, 1994.
- CASSIRER, E. Hermann Cohen, 1842-1918. Social Research, v. 10, 1943.
- _____. Philosophie der symbolischen Formen. Band I: Die Sprache. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- _____. Philosophie der symbolischen Formen. Band III: Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1954.
- _____. Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.
- _____. Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf Studien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- _____. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Band 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- _____. An Essay on Man. New Haven: Yale University Press, 1972.
- _____. The Myth of the State. New Haven: Yale University Press, 1975.
- _____. Substance et fonction: Éléments pour une théorie du concept. Paris: Éditions de Minuit, 1977.
- _____. Critical Idealism as a Philosophy of Culture. In: Verene, D. (Ed.). Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945. New Haven: Yale University Press, 1979.
- _____. Symbol, Technik, Sprache. Hamburg: Felix Meiner, 1985.
- GARFINKEL, H. Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc. in and as of the Essential Quiddity of Immortal Ordinary Society, (I of IV): An Announcement of Studies. Sociological Theory, v. 6, 1988.

- GAUBERT, J. La science politique d'Ernst Cassirer. Paris: Éditions Kimé, 1996.
- GOFFMAN, E. Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience. Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- HABERMAS, J. Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988.
- HARRE, R. Social Being. Oxford: Blackwell, 1979.
- HEGEL, G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Werke, Band 7. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970.
- HEIDEGGER, M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1973.
- HUMBOLDT, W. Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. In: Werke, Band III: Schriften zur Sprachphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- KANT, I. Kritik der reinen Vernunft. In: Werke, Band 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- KAUFMANN, F. Cassirer's Theory of Scientific Knowledge. In: Schilpp, P. (Ed.). The Philosophy of Ernst Cassirer. Evanston: Northwestern University Press, 1949.
- KNOPPE, T. Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers: Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie. Hamburg: Felix Meiner, 1992.
- KOHNKE, K. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986.
- KROISE, J. M. Cassirer: Symbolic Forms and History. New Haven: Yale University Press, 1987.
- LUKÁCS, G. Die Zerstörung der Vernunft. Berlin: Aufbau-Verlag, 1955.
- LYOTARD, J.-F. Le différend. Paris: Éditions de Minuit, 1983.
- MARCK, S. Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. In: Ollig, H.-L. (Hg.). Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.
- OLLIG, H.-L. Der Neukantianismus. Stuttgart: J. B. Metzler, 1979.
- Schnädelbach, H. Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991.
- SCHUTZ, A. On Multiple Realities. In: Collected Papers, Vol. 1: The Problem of Social Reality. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
- SIMMEL, G. Philosophie de l'argent. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- _____. Philosophie de la modernité II: Esthétique et modernité, conflit et modernité. Paris: Payot, 1990.

- _____. Schopenhauer und Nietzsche. Hamburg: Junius, 1990.
- _____. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992.
- _____. Das Individuum und Freiheit: Essais. Frankfurt/Main: Fischer, 1993.
- _____. Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel. München: Duncker & Humblot, 1922.
- _____. Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Philosophische Kultur. Berlin: Wagenbach, 1986.
- TENBRUCK, F. Geschichte und Geschichtsschreibung der Philosophie am Beispiel des Neukantianismus. Philosophische Rundschau, v. 35, 1988.
- VANDENBERGHE, F. La réification: Histoire critique de la sociologie allemande. Vol. 1: De Marx à Lukács. Paris: Éditions de la Découverte, 1997.
- VERENE, P. Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms. Journal of the History of Ideas, v. 30, n. 1, 1969.
- WALZER, M. Spheres of Justice. Oxford: Blackwell, 1983.
- WEBER, M. Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1966.
- _____. Wissenschaft als Beruf. In: Gesamtausgabe, Abteilung I, Band 17. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992.
- WEINGARTNER, R. Form and Content in Simmel's Philosophy of Life. In: Wolff, K. (Ed.). Georg Simmel, 1858-1918. Columbus: Ohio State University Press, 1959.
- _____. Experience and Culture: The Philosophy of Georg Simmel. Middletown: Wesleyan University Press, 1960.
- WILLEY, T. Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914. Detroit: Wayne State University Press, 1978.

Sobre o autor / tradutor

Frédéric Vandenberghe

Professor de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ), Rio de Janeiro (RJ), Brasil.



SIMBÓLICA

Revista de Filosofia da Cultura e Estudos Interdisciplinares

ARTIGOS TRADUÇÃO



A atualidade do mito: A teoria do mito como forma simbólica em Ernst Cassirer

RECKI, Birgit. Die Aktualität des Mythos: Ernst Cassirers Theorie des Mythos als symbolischer Form. In: *Cassirer studies*, Vol. XVII, Napoli Bibliopolis, 2024, p. 131-149.¹

Caio de Almeida Vituriano (Unicamp)

<https://orcid.org/0000-0002-6038-2499> - c232570@dac.unicamp.br

(Tradutor)

Ao se deter na teoria do mito que Ernst Cassirer desenvolveu no escopo de sua filosofia das formas simbólicas, é preciso inicialmente expandir o conhecimento terminológico apropriado; pois o primeiro conhecimento fundamental e mais enfático se relaciona inevitavelmente à pragmática terminológica que se distancia da língua comum. No uso cotidiano da língua, “mito” designa, tal qual nas ciências humanas, um gênero de textos ficcionais e seus assuntos: a narrativa de origem, que abrange as ações dos deuses, heróis e ancestrais e, em suas constelações, as grandes questões da humanidade. Em oposição a isso, a abordagem e a sacada da teoria do mito de Cassirer repousam na delimitação contextual-explicativa do conhecimento que ele realiza em seus escritos sobre a filosofia da cultura. Quando fala sobre o mito, ele quer dizer a atitude característica da consciência direcionada para o mundo real que se expressa em tais narrativas de origem: uma percepção e um pensamento apreendidos pelo caráter fisionômico da expressão e, portanto, dominados pelas emoções, para os quais não há qualquer diferença entre

¹ A autora agradece aos editores da revista e da edição especial pela gentil autorização para a tradução para o português e pela publicação pela *Simbólica*.

signo e coisa, e portanto qualquer distância reflexiva [*Reflexionsdistanz*]. A metáfora do mito como “solo materno da cultura” significa, contudo, não somente a constituição historicamente mais antiga e arcaica, mas, como Cassirer acentua em sua filosofia da cultura, o elemento fundamental que se preserva da fase histórica de sua dominância até o mundo moderno. Cassirer dedica a este complexo o segundo tomo de sua *Filosofia das formas simbólicas* (1925), sob o título *O pensamento mítico*, o qual é complementado por uma série de artigos².

1. “No princípio era”: O mito como narrativa de origem

Com isso, Cassirer também segue metodicamente, em um primeiro momento, a via de acesso da filologia e dos estudos literários, e pode assim partir da etimologia da palavra grega *mito*: o significado estruturante e marcante do conceito significa “uma narrativa ou um sistema de narrativas, de histórias, que narram as ações dos deuses e as aventuras dos ancestrais heróicos”³. Em outra passagem, a palavra quer dizer: “Apesar de lhe poder ser próprio a capacidade de abstração, o mito deve apreender a sua representação da origem das coisas essencialmente na forma da *narrativa*” (Cassirer, 2003a, p. 321).

No uso coloquial mais comum: mitos são as grandes narrativas de origem. Em todas as altas culturas – Cassirer nomeia a “babilônica, indiana, egípcia [e a] grega” – há tais narrativas, que se relacionam não *somente* com a genealogia e ações dos deuses e heróis, mas de modo geral com as primeiras e últimas coisas, com a origem de tudo que foi e é. Mitos são, portanto, aquelas narrativas nas quais os homens proporcionam respostas para as grandes questões da humanidade por meio de histórias ilustrativas: De onde viemos? Para onde vamos? Quem somos nós? O que tem de especial em nós? O que nos mantém juntos? Como devemos viver? Dentre outras questões profundas similares, como são tratadas em histórias de criação, cosmogonias e nas suas explicações, tal como de que modo os males, a maldade e a morte vêm ao mundo.

Cassirer resume o seu caráter na fórmula: a “representação mítica” trata “do que nunca é, mas sempre ‘vem a ser’”, não do que, igual às construções do conhecimento lógico e matemático, permanece em determinação idêntica, mas

² E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Volume II: Das mythische Denken* (1925); id., “Zur ‘Philosophie der Mythologie’” (1924); id., *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (1925); id., *Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944) [a seguir, EH], cap. VII - Myth and Religion, p. 80–118.

³ CASSIRER, *The Myth of the State* (1946), ECW 25; ver também HERZOG: “Die Herrschaft des Geistes über die Wirklichkeit”. Ernst Cassirer über politische Ideen und Mythen”, 2011.

que aparece de momento em momento como algo outro” (Cassirer, 2003b, p. 167). O pensamento científico, com seu trabalho que repousa na abstração em constantes confiáveis e princípios metódicos, evidentemente requer o padrão de comparação para esta definição.

Apesar da mudança da oposição inicial de Cassirer, ao comparar a narrativa mítica com a histórica pode-se dizer com igual direito que, em oposição à história factual, o mito lida *com o que nunca foi, mas sempre é*. Trata-se, em outras palavras, da obtenção não de uma verdade histórica, mas de uma eterna – da narrativa com aspiração à validade universal. Enquanto o conto de fadas se caracteriza pela fórmula introdutória *Era uma vez*, compreende-se a função do mito pela fórmula *No princípio era*, pela qual deve ser designada uma determinação de origem e mesmo com isso concomitantemente algo que permanece válido. Nisto reside uma marca de reconhecimento confiável: Onde quer que uma narrativa se relacione com as trevas da origem, com a sua força cunhada e com os seus efeitos duradouros, de modo que se pode começá-la pela fórmula *No início era*, estaremos diante de um mito.

Platão não faz seu personagem Aristófanes narrar no *Banquete* a criação do mundo, mas a origem dos males existenciais dos quais os homens padecem e de seus antagonistas divinos. É a história dos seres esféricos quadrúpedes, que arrogaram em suas forças levantar-se contra os deuses, e os quais Zeus cortou em duas metades por punição,

como os que cortam as sorvas para a conserva, ou como os que cortam os ovos com cabelo; a cada um que cortava mandava Apolo voltar-lhe o rosto e a banda do pescoço para o lado do corte, a fim de que, contemplando a própria mutilação, fosse mais moderado o homem, e quanto ao mais ele também mandava curar. Apolo torcia-lhes o rosto, e repuxando a pele de todos os lados para o que agora se chama o ventre, como as bolsas que se entrouxar, ele fazia uma só abertura e ligava-a firmemente no meio do ventre, que é o que chamam umbigo. As outras pregas, numerosas, ele se pôs a polir [...] umas poucas ele deixou, as que estão à volta do próprio ventre e do umbigo, para lembrança da antiga condição. Por conseguinte, desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade [...] ⁴ (PLATÃO, 189c-191a).

Assim Eros veio ao mundo: a ânsia indomável e amorosa pelo outro como a contraparte apropriada – como uma reação originária contra o sofrimento

⁴ Exemplifico com essa passagem a abordagem de Platão com os mitos platônicos a fim de dar uma concretização do que Cassirer trata em uma reflexão geral.

com a bipartição, que os seres humanos – também aqui como punição pela queda, pelo sacrilégio contra os deuses – haviam trazido a si. Esta narrativa possui assim, portanto, características essenciais do mito, porque o seu autor sabia como se servir do meio do mito enquanto forma de expressão literária de modo tão engenhoso e refinado. Como Cassirer atesta, falta completamente ao mito que Platão coloca na boca do protagonista de seu diálogo

um dos fundamentos essenciais dos mitos genuínos. Platão o criou com um espírito completamente livre; ele não estava sob o seu poder, ele o conduziu para os seus próprios propósitos: os propósitos do pensamento dialético e ético. O mito genuíno não possui esta liberdade filosófica; pois as imagens nas quais vive não são *reconhecidas* enquanto imagens. Elas são consideradas não como símbolos, mas como realidades (Cassirer, 2007, p. 66).

2. O mito como solo materno da cultura

“Historicamente, não encontramos nenhuma grande cultura que não tenha sido dominada e embebida de elementos míticos”, diz Cassirer em sua última obra, publicada postumamente (Cassirer, 2007, p. 9s). O mito deve ser concebido como o momento fundante de toda cultura. Mais ainda: para Cassirer, ele é o *elemento integral* – como ele repetidamente enfatiza, o “solo materno” da cultura. Ele também formula uma lei

que vale para todas as formas simbólicas igualmente e que determina de modo essencial o seu desenvolvimento. Todas elas emergem não imediatamente como configurações separadas, existentes por si e reconhecidas por si, mas antes elas se desconectam só gradualmente do solo materno comum do mito. [...] A consciência teórica, prática e estética, o mundo da linguagem e do conhecimento, da arte, do direito e da moralidade, as formas fundamentais da comunidade e do Estado: todas elas são originalmente como que ligadas na consciência mítico-religiosa (Cassirer, 2003c, p. 266).⁵

Neste espectro, o mito é compreendido enquanto uma forma simbólica, enquanto uma das esferas com dinâmicas próprias no sistema da cultura, cada qual com seu meio respectivamente específico de configuração, que Cassirer também compreende como “energias do espírito”: “Por ‘forma simbólica’ deve ser entendida toda energia do espírito através da qual um teor de significado

⁵ Para uma compreensão da metáfora do solo materno, ver abaixo em particular a seção 3.

espiritual se conecta a um signo sensível concreto e se apropria interiormente desse signo” (Cassirer, 2003d, p. 79).

Vemos na passagem supracitada que Cassirer discute – tal como aqui em uma perspectiva genealógica – expressamente a questão da delimitação das formas simbólicas particulares. A metáfora do “solo materno da cultura” (claramente um *genitivus subjectivus*), com a qual é evocada a representação de um meio originário, fértil e nutritivo do desenvolvimento cultural, fornece o modelo para *uma* resposta possível a esta questão. A intuitividade sugestiva da metáfora contém uma resposta não somente para a questão do estatuto do mito na cultura: No meio mítico não estariam somente as diferenciações da cultura colocadas como germes no solo fértil; tal como o solo materno opera enquanto solo nutritivo aos germes, ele comporta as plantas maduras também após o seu crescimento. Tendo em vista a posição e a função do mito, pode-se com proveito extrapolar a visão que é assim alcançada: Os domínios da cultura para os quais Cassirer qualifica o conceito de forma simbólica não são apropriadamente separados e justapostos tal como pedaços de torta, mas antes se comportam um com o outro em uma dinâmica de reciprocidade e pervasão mútua⁶.

Segundo Cassirer, já no poder irrefletido das imagens, que não são concebidas *enquanto imagens*, mas são vividas *como realidade*, pode-se ver uma nota característica [*Merkmal*] importante do mito, e mesmo anteriormente ao mito no sentido da grande narrativa de origem. Mas nós estamos concomitantemente sempre na transição para um conceito de mito mais amplo, que é característico da filosofia da cultura de Cassirer em geral. Pois Cassirer não se contenta, em sua filosofia da cultura, com o conceito de mito enquanto narrativa de origem. Ele expande o domínio de validade mesmo de seu conceito básico em filosofia da cultura expressamente tendo em vista o fato de que há muitos povos

nos quais não encontramos qualquer mitologia desenvolvida, quaisquer narrativas de feitos dos deuses [...]. Ainda que esses povos mostrem todas as características bem conhecidas de uma *forma de vida*, que é profundamente pervadida e completamente determinada por motivos míticos. Mas estes motivos não encontram sua expressão em pensamentos determinados ou ideias [*portanto não necessariamente também*

⁶ A conexão, evidenciada na passagem citada (nota 4), entre a consciência mítica e religiosa se encontra consistentemente na filosofia cassireriana do mito até a sua obra tardia: no *Ensaio sobre o homem*, Cassirer nomeia o capítulo respectivo com o título “Myth and religion” (mito e religião). Sem querer datar historicamente a separação entre essas, ele distingue a religião do mito por meio da distância reflexiva própria daquela, a qual não é possível ao pensamento mítico; ver Cassirer, 2001, cap. “A dialética do pensamento mítico”, p. 275–306.

em referências literárias, B.R.], mas em ações. Claramente o fator da ação prevalece sobre o da teoria (Cassirer, 2007, p. 35).

É um conceito mais abrangente de mito que significa, em geral, a atitude da consciência no sentido de uma cosmovisão para o qual Cassirer se vê igualmente motivado por meio dos mitos narrados dos povos e das contribuições da pesquisa mitológica interdisciplinar.

3. “Mito” como pensamento mítico: percepção fisionômica, dominância do sentimento, poder das imagens

A segunda parte da *Filosofia das Formas Simbólicas* possui então o título indicativo *O Pensamento Mítico*. Cassirer diferencia, neste pensamento, o mito enquanto forma de intuição, enquanto forma de pensamento e enquanto forma de vida. É um *conceito amplo* do “mito” entendido originalmente como categoria narrativa: As notas características da atitude da consciência sobre a realidade, que podem ser abstraídas dos mitos, são demarcadas como elementos de toda uma forma de vida e do seu pensamento correspondente. O pensamento mítico, a forma elementar da produção de significado por meio da simbolização com sua lógica e racionalidade genuínas, é designado em sua conexão com o fenômeno de expressão por meio da in-diferença entre signo (palavra ou imagem) e coisa – e portanto por meio da falta de abstração e distância reflexiva. Ele é determinado por meio da dominância da emoção⁷. Sobre esta base, o homem vive o mundo inteiro como anímico e ordenado segundo a contradição categorial entre o sagrado e o profano. Como pode-se mostrar, Cassirer de modo algum compreende esse pensamento apenas como um nível de desenvolvimento arcaico. Por meio de uma investigação de culturas antigas e indígenas, ele atribui igual valor ao fato que na civilização desenvolvida, isto é, no mundo marcado pela ciência moderna e suas tecnologias, o pensamento mítico ainda faz valer a sua função. Assim, se esclarece também por que ele pode colocar o título *O mito do Estado* em sua investigação posterior dos elementos do pensamento totalitário na modernidade.

O mito é uma forma da compreensão que repousa sobre “a definite mode of perception [um modo de percepção totalmente determinado]” (Cassirer, 2006, p. 84). Cassirer vê sua diferença específica em que ela não procede

⁷ Ver MÖCKEL, *Die Philosophie Ernst Cassirers. Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen*, cap. “Das Ausdrucksphänomen”, p. 91-104; cap. “Mythisch-magisches Denken als Kulturform und Symbolisierungsleistung”, p. 607-629.

primariamente com notas objetivas, mas com *fisionômicas* – dito de outra forma: não com a representação, mas com a expressão e sua impressão emotiva⁸.

O mundo do mito é um mundo dramático – um mundo de ações, de forças, de poderes conflitantes. Em cada fenômeno da natureza, ele vê a colisão desses poderes. A cognição mítica está sempre impregnada dessas qualidades emocionais. Tudo o que é visto ou sentido é cercado por uma atmosfera especial - uma atmosfera de alegria ou tristeza, de angústia, de excitação, de exultação ou depressão (Cassirer, 2006, p. 85).

Em outra passagem, ele explica de modo categórico: “O mito não surge somente de processos intelectuais; ele despontou de sentimentos profundos e humanos” (Cassirer, 2007, p. 60). E mais detalhadamente:

O substrato real do mito não é um substrato de pensamento, mas de sentimento. O mito e a religião primitiva não são, de forma alguma, totalmente incoerentes, não são desprovidos de sentido ou razão. Mas sua coerência depende muito mais da unidade de sentimento do que de regras lógicas (Cassirer, 2006, p. 89).

Caso tentemos, com Cassirer, obter uma definição elementar – e portanto positiva – do mito, temos que concebê-lo, segundo essa descrição, acima de tudo enquanto uma *forma de compreensão estruturante de sentimento* e de imagem, a qual se articula no modo da percepção fisionômica. Ao homem na consciência mítica se contrapõe, em um antropomorfismo sem dissimulação e sem conceitualização, um mundo cheio de expressão; isso não significa inicialmente nada mais do que um mundo anímico que aparece povoado em toda parte por seus iguais e no qual ele *por isso* participa imediata e emocionalmente. “Religião e mito nos fornecem uma unidade de sentimento” (Cassirer, 2007, p. 53), um “sentimento geral de vida” (Cassirer, 2006, p. 90), o que Cassirer também caracteriza como um “laço de ‘simpatia’”, por meio da qual o homem vivo se sente conectado com todos os seres e formas (Cassirer, 2007, p. 54). Tal qual a compreensão da sociedade, a compreensão de natureza da consciência mítica não é “nem meramente teórica, nem meramente prática; ela é *simpática*” (Cassirer, 2006, p. 90).

⁸ Para tanto, ver em detalhe CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, cap. “Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung”, p. 391-413.

Este ligamento simpático se estende em igual medida à natureza, por exemplo, à suposição de relações de parentesco entre seres humanos e animais, e também às relações sociais.

Quando os Dayak saem da aldeia para caçar na selva, os que ficam para trás não podem tocar em óleo nem água com as mãos; pois, se o fizessem, os caçadores ficariam com as “mãos de manteiga” e a presa escorregaria por entre os seus dedos. Não se trata de uma relação causal, mas sim emocional. O que importa aqui não são as relações empíricas entre causas e efeitos, mas a intensidade e a profundidade com que as relações humanas são sentidas. (Cassirer, 2007, p. 54).

Que o homem da forma de vida mítica se veja conectado com o mundo inteiro também é a base das práticas mágicas por meio das quais a forma de vida mítica se distingue e a qual primariamente se relaciona com a criação da relação com os ancestrais. Mas aquilo que se pode mostrar neste sentido central das práticas mágicas aponta ao centro da intenção sistemática de Cassirer: com elas, pode-se rejeitar o preconceito do homem que é deixado passivamente à mercê do poder de forças avassaladoras, o qual os pesquisadores de religião e mito do passado retrataram.

Contudo, é essencial para Cassirer que a relação para com os sentimentos não é de mero abandono passivo, mas já é determinada por uma preparação produtiva, por meio de uma transformação. Para cada “expressão de um sentimento” é válido que ela “não é o próprio sentimento – é [por exemplo, B.R.] o sentimento tornado imagem” (Cassirer, 2007, p. 60). Em particular, “a fé na mágica é uma das primeiras e mais impactantes expressões do despertar da autoconfiança do ser humano” (Cassirer, 2006, p. 101).

Em tais discernimentos já é mencionado o caráter essencial e ativamente transformador e produtivo que uma filosofia da criação ubíqua de significado traz à tona na consciência mítica; ao mesmo tempo, é designado o meio no qual ela se articula e é demarcado o limite da liberdade assim alcançável: a consciência mítica se realiza em imagens, e o poder irrefletido da imagem sobre a consciência é um aspecto de toda simpatia emocional, na qual Cassirer vê a nota característica essencial da forma de vida mítica. Pertence à falta de distância reflexiva, a qual Cassirer acentua na consciência mítica, que a imagem é tomada pela coisa mesma, pela realidade: não há uma diferença de realidade [*Realitätsdifferenz*] em relação à imagem; a consciência mítica é possuída pelo poder da imagem.

A primeira diferenciação elementar que o pensamento mítico produz da unidade do sentimento é a separação de todo nexos espacial e temporal segundo a oposição entre o sagrado e o profano. Para Cassirer, isso é acima de tudo a função do *tabu*, o qual se encontra em todos os estados da cultura e que pode se diferenciar em uma multiplicidade incalculável e dinâmica de proibições de contato. Formas mais desenvolvidas e mais complexas da organização do espaço e tempo, das relações naturais e sociais, dos homens, animais e coisas podem ser encontradas nas formas do totemismo. Tal é o caso, por exemplo, na organização totêmica que os etnólogos encontraram nos Zuni no Novo México, e que – como se pode observar em todas as organizações totêmicas – abarca o mundo todo:

Ao norte pertence o ar, ao sul o fogo, ao leste a terra, ao oeste a água; o norte é a terra do inverno, o sul do verão, o leste do outono, o oeste da primavera, etc. [...] A guerra e os guerreiros pertencem ao norte, a caça e os caçadores ao oeste, a medicina e a agricultura ao sul, a magia e a religião ao leste (Cassirer, 2001, p. 102).

Tais classificações se expandem para tudo e todos, e elas justificam não somente uma relação cognoscitiva com o mundo, mas mais ainda um sistema de práticas e rituais, de preceitos e proibições, com a qual frequentemente se vinculam representações mágicas de ação e, com isso, também sempre um auto-entendimento e uma orientação ao mundo. O mito é, deste modo, uma forma de compreensão a partir da unidade do sentimento, a partir da qual se desenvolve uma distinta organização do mundo. Tendo em vista as formas diferenciadas e complexas do pensamento mítico, Cassirer acentua a ideia que a falta de distância reflexiva, a qual se revela sob a perspectiva da ciência ao juízo sobre a identidade mítica de vivência entre signos (imagem ou nome) e coisa,⁹ de modo algum pode ser hipostasiada como uma deficiência: a consciência mítica cria um mundo de sentido e, portanto, um sistema abrangente de orientação. Em outras palavras: o mito empreende, tal como qualquer outra forma da cultura, o que o homem precisa para ter um espaço de ação confiável: Ele empreende a conexão sistemática, a coesão de um mundo.

Na investigação do mito, tal como é o caso em qualquer outra forma simbólica, Cassirer empreende uma reconstrução histórica extensiva do assunto, porque ele é da opinião que somente se pode entender as

⁹ Comparar, por exemplo: “Tomado miticamente, o nome nunca é um signo meramente convencional para uma coisa, mas antes uma parte real desta – e uma parte que não apenas representa o todo segundo o princípio fundamental mítico-mágico do *‘pars pro toto’*, mas que efetivamente “é”.” Cassirer, 2001, p. 24s.

manifestações do espírito humano em suas características essenciais ao acompanhá-las sempre em seu desenvolvimento histórico. Com essa exposição, pode surgir ao longo do caminho a impressão que *apenas* poderia haver aqui uma reconstrução *histórica* do assunto: Os documentos da consciência mítica ou são arcaicos, de origem na pré-história ou posteriormente à antiguidade, ou eles se originam de tribos indígenas, cujo estágio de desenvolvimento corresponde àqueles que conhecemos de fontes arcaicas ou pré-históricas. Pode-se sustentar com base nesses resultados sobre o mito a tese da filosofia da cultura, à qual Cassirer confere valor fundamentalmente decisivo: a tese da simultaneidade e igualdade de validade entre *todas* as formas simbólicas? O que Cassirer descreve como o conceito de mito possui um significado atual para uma cultura elaborada e desenvolvida historicamente? Não concerniria o conceito e a teoria do mito em Cassirer exclusivamente a uma certa fase inicial da cultura? Isso parece ser o que é sugerido tanto na *metáfora do solo materno* quanto no uso errôneo do adjetivo “primitivo”¹⁰. Tal como aparenta ser na lista programática, concebida como sistema aberto, da multiplicidade das formas simbólicas: linguagem, mito e religião, arte, técnica, ciência, costume e direito, estas são as formas estruturantes – é o mito efetivamente uma forma seriamente de igual ranque dentre outras que podem ocorrer em cada cultura e em cada estágio de desenvolvimento de sua multiplicidade interna, ou não é ele algo antigo e ultrapassado, algo arcaico cuja superação é inevitável no desenvolvimento posterior da cultura?

A resposta a esta questão não ocasiona qualquer problema na consciência da intuitividade metafórica do discurso. Precisamos apenas exaurir o potencial da imagem inicialmente citada do solo materno para ver que isso é mais do que meramente uma metáfora da latência: ela sugere não somente a representação da semente que já está contida no elemento frutífero do solo e que pode se desenvolver para uma planta independente a partir dele, mas também a representação que esse solo mesmo também permanece após o desenvolvimento completo da semente contida nele como o fundamento nutritivo das plantas já crescidas a partir dele. Também uma árvore crescida não é capaz de viver sem o enraizamento em seu solo – árvore e solo *precisam* por isso subsistir simultaneamente. A imagem sugestiva do *mito como solo materno da cultura* vincula assim a ideia, oriunda da história da filosofia, do mito enquanto a forma originária, historicamente mais antiga da cultura, também com a sua permanência e simultaneidade no desenvolvimento avançado da cultura. Está fora de questão que isto causa problemas cujo caráter e magnitude tornam-se imediatamente claros quando vemos que o

¹⁰ Ver abaixo a seção 5.

conhecimento científico, em sua racionalidade que aspira à dominância resulta na medida homogênea, na quantificação, na explicação causal, na abstração por meio de universalizações conceituais e na disponibilidade reflexiva de seu caráter construtivo, resulta em uma explicação do mundo que não pode ser unificada de modo algum com as características da visão de mundo mítica. Assim, não é necessário apenas simplesmente constatar uma relação de modelos concorrentes de programas de compreensão totalizantes, mas também aceitar como um fator da complexidade da cultura que o desenvolvimento da ciência aponta, por seu lado, para a superação da visão de mundo mítica.

Com vistas à função e à aspiração do conhecimento científico, parece ser evidente a analogia com o programa psicoanalítico de um Sigmund Freud: *onde era o isso [Es], deve haver o eu*, formular para a teoria da cultura: *onde era o mito, deve haver ciência*. O que, então, o pensamento mítico poderia ser na época da ciência além de uma memória benevolente? As descrições e reflexões de Cassirer favorecem a noção de que há uma tendência natural, por assim dizer, para a superação do pensamento mítico por meio de outras formas de instituição de sentido. Não apenas é o tema condutor de sua filosofia das formas culturais de vida, o *a priori* de distância de toda cultura, o qual também conduz consigo a implicação de uma dinâmica de progresso: O *telos* de toda cultura, que Cassirer engloba na fórmula *Da mera impressão (imediate) à expressão espiritual (articulada)* (Cassirer, 2001, p. 10), é a *disposição* do homem sobre as suas relações pelo ganho de distância da abstração, que provê o uso de signos. Isso já é o sentido funcional da objetivação em cada formação de imagem de objeto, aqui a linguagem têm a sua função contínua como meio da produção do mundo. E sendo o caso o pensamento de que mais distância é melhor do que menos, porque a distância objetivante está ao serviço da disposição do sujeito sobre o outro e sobre si mesmo: Quanto mais efetiva é essa disposição, melhor¹¹.

Assim, em resumo, pode-se compreender o pensamento com o qual Cassirer reconstrói o nexos de sentido enfaticamente acentuado do mito como uma atitude de mundo que deve, em sua dinâmica interna, ao fim e ao cabo crescer e deixar a si mesma para trás e, com isso, inevitavelmente alcançar outro nível de desenvolvimento superior e, nesse sentido, determinado pelo ganho de abstração e distância reflexiva.

¹¹ Ver, por exemplo, CASSIRER, "Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt"; também acerca da carreira, vinculada a Cassirer, do *a priori* de distância na antropologia filosófica, ver RECKI, *Durch Distanz. Hans Blumenberg über Technik und Kunst*, 2021, p. 77-89.

4. O mito – origem arcaica sem presente atual?

Assim parece ser. Mas também parece ser realmente só assim. Em vista da reconstrução histórica de Cassirer de tais inventários míticos tal como o sistema do tabu e do totemismo e suas práticas mágicas particulares em culturas arcaicas, também em vista da discussão com a forma mítica da divisão entre espaço e tempo ao longo da distinção pensada como substancial entre o sagrado e o profano, trata-se da natureza do sentimento e do pensamento, bem como da configuração ativa do mundo social, os quais pertencem aos estágios arcaicos da cultura humana. A posição expressa nela do homem no mundo é superada em uma sequência de conquistas de progressiva distância, racionalidade e disposição. Cassirer também assere que a separação da religião em relação ao mito representa um passo decisivo, que portanto neste sentido a religião remove o pensamento mítico; e o ganho de distância nela conquistada é consumada em um passo posterior somente da arte, na medida em que a consciência se desenvolve, em suas configurações, a partir das imagens enquanto o meio da mera aparência para a competência completa da disposição.

O mito vê na imagem sempre ao mesmo tempo um pedaço de realidade substancial, uma parte do próprio mundo das coisas, dotada de forças iguais ou superiores à dele. A concepção religiosa aspira, a partir dessa primeira visão mágica, a uma espiritualização cada vez mais pura. E, no entanto, ela também se vê repetidamente levada a um ponto em que a questão do seu teor de sentido e de verdade se transforma na questão da realidade dos seus objetos, em que, de forma dura e abrupta, o problema da “existência” se ergue diante dela. Somente a consciência estética deixa esse problema verdadeiramente para trás. Ao se entregar desde o início à pura “contemplação”, ao desenvolver a forma de ver em contraste e oposição a todas as formas de ação, as imagens concebidas nesse comportamento da consciência ganham agora uma significância puramente imanente (Cassirer, 2001, p. 305s).

Desse modo, teríamos nessa determinação relacional no final do segundo tomo da *Filosofia das formas simbólicas* um primeiro esboço da sequência histórica de desenvolvimento do mito, da religião e da arte. Mito e religião se diferenciam, segundo Cassirer, pelas distintas atitudes da consciência para com os signos que transmitem esses conteúdos – a consciência religiosa se distingue da mítica por meio da consciência da diferença entre imagem e coisa, palavra e coisa, consciência a qual, na identificação entre signo e coisa, está possuída pelo poder das imagens. Não é possível nem determinar claramente

quando isso ocorreu pela primeira vez historicamente, nem se trata em geral, em última instância, de uma determinação histórica. Trata-se, pelo contrário, de uma daquelas determinações tipicamente condicionais, logo: definições funcionalmente qualificadas como *na medida em que*, as quais poderíamos expressar informalmente em formulações tais como: “O mito é, se...” e, contrariamente, “A religião é, se...”; em outras palavras, trata-se de determinações funcionais e delimitações de atitudes enquanto realizações da consciência.

Assim, pode ser de fato que se encontrem formas do pensamento mítico nas formas consumadas, nos modos de pensamento tal qual práticas ritualísticas de religiões monoteístas. Sempre onde algo – como a hóstia e o vinho – é tomado no rito religioso não como simbólico, mas como encarnado ou literal, onde portanto a imagem, o nome, o signo em geral, é identificado com a coisa, aí se trata, segundo a distinção de Cassirer, de uma forma do pensamento mítico. Nisso pode-se contudo deixar claro de modo exemplar e fundamental que, em geral, aspectos míticos da compreensão de mundo e da relação consigo podem exercer influência “sempre” na cultura moderna avançada – e também que formas da consciência mítica possuem validade atual no meio de uma civilização secular e marcada pela ciência.

Quem viu alguma vez, por exemplo, os escandalizados participantes de uma manifestação, como eles querem, com rostos cheios de raiva, queimar um espantalho ou uma bandeira e “matar” deste modo os políticos representados ou a nação intencionada – ou chutar no rosto o pôster no chão de um político cassado; quem alguma vez experienciou a compulsão de colocar um broche bem específico em todas as ocasiões nas quais algo está em jogo, porque ele foi recebido como um presente com o desejo expresso de trazer sorte; quem está seguro de que alguém nunca poderia dar um nome que soa bem ao seu filho, porque ele conheceu uma pessoa completamente fracassada que tinha esse nome; quem observou deste modo os contemporâneos, que eles não mais “colocam na boca” determinadas expressões, mesmo enquanto meras citações de textos estrangeiros, mas falam ao invés disso de “palavra com N”; quem enxerga como, após um atentado, os participantes de um congresso partidário valorizam que o seu candidato principal demonstre uma identificação solidária, remendando uniformemente o mesmo local da sua ferida, sabe – mesmo antes da grande onda de sucesso da ficção fantástica no mercado de livros e no cinema – que práticas mágicas, imagens míticas e outras formas de pensamento mítico

também desempenham um papel no mundo moderno marcado pela ciência e pela tecnologia¹².

Cassirer mesmo valorizou o discernimento da atualidade perante do mito no mundo moderno contemporâneo. Não é uma avaliação meramente descritiva ou resignativa, quando Cassirer diz expressamente que *não podemos renunciar* aspectos do pensamento mítico, e *que eles mantêm o seu lugar e o seu significado*¹³. Não há uma formulação mais proeminente da tese da simultaneidade sistemática do pensamento mítico e científico – e portanto no sentido especificamente moderno – do que essa. *E por que* não podemos nós mesmos, enquanto cidadãos de um mundo moderno marcado pela ciência, renunciar ao pensamento mítico? A resposta deve, em última instância, ser: porque a expressão fisionômica, o caráter expressivo intuitiva e continuamente impressiona [*impressioniert*] o homem e as coisas; porque continuamente a perspectiva e impressão imediata pode desencadear emoções em nós que nos arrebatam e subjagam¹⁴.

5. A filosofia da cultura de Ernst Cassirer – Um programa colonialista?

Se não quiser se tornar presa fácil de teses interpretativas condicionadas pelo espírito do tempo *zeitgeistige*, deve-se – indo além da definição complexa de Cassirer do mito como pensamento mítico e forma de vida mítica – acima de tudo conhecer a tensão interna entre o estrutura genealógico da teoria do mito no âmbito de uma filosofia (do desenvolvimento) da cultura e da reivindicação de validade atual que Cassirer liga simultaneamente com o conceito e a teoria do mito. À incorporação na história da filosofia do mito como uma forma simbólica em uma concepção progressiva da cultura – segundo a qual essa percorre um desenvolvimento da linguagem e do mito para a religião, a arte e a ciência, desenvolvimento esse que pode ser retratado como conquista crescente da abstração e reflexividade nas categorias da expressão, apresentação e pura significação – se contrapõem desde o início na análise do mito, em primeiro lugar, a ênfase veemente da *racionalidade genuína*; em segundo lugar, a tese da *permanência do mito*, a sua *atualidade* mesma no meio de um mundo dominado pela racionalidade científica. A acusação expressa recentemente contra uma tendência supostamente autoritária do pensamento antropológico de Cassirer vive da suposição de uma irrefletida presunção de superioridade da cultura desenvolvida em oposição a uma

¹² Uma dimensão ulterior da atualidade do pensamento mítico: a apresentação mítica do mundo de consumo pelo design de marca é tratada por WALLER, *Marke und Mythos*, 2024.

¹³ “In our human world we cannot deny them and we cannot miss them; they maintain their place and their significance.” Cassirer, 2006, p. 85.

¹⁴ Ver nota 14.

suposta síndrome arcaica, cuja superação pela racionalidade especificamente moderna de uma cultura desenvolvida Cassirer não afirma, contudo, de modo algum.

A crítica ao seu suposto pensamento colonialista culmina no conceito de *excepcionalismo antropológico*,¹⁵ visto que Cassirer usa o adjetivo “primitivo” para caracterizar as culturas arcaicas nas quais o pensamento mítico se manifesta na sua função genuína de produção de cultura. A acusação associada a isso só é possível se se abdicar de qualquer esclarecimento conceitual. Em particular, resta verificar se Cassirer utiliza esse termo como um conceito valorativo, ou seja, com intenção pejorativa (Rölli, 2022, p. 265-269). Cassirer, o qual além de filosofia, jurisprudência e germanística também estudou matemática, física e química, dispunha com isso da terminologia metódica que lhe permitiu de antemão redigir o seu tratado sobre a história da teoria do conhecimento em vista tanto da investigação dos fundamentos das ciências naturais modernas como da *epistemologia filosófica*¹⁶ e apresentar, como primeira obra sistemática, um tratado de *teoria da ciência* com pretensões de validade interdisciplinares¹⁷. Para o uso de um termo como “primitivo”, isso já contém uma indicação relevante: Ao contrário de muitos dos nossos contemporâneos, Cassirer confiava inteiramente no uso relevante do termo “primitivo” no sentido de “basilar”, “fundamental”¹⁸. Nesse sentido, o uso do predicado em seus textos não resulta, de modo algum, em uma depreciação do pensamento assim designado: Pelo contrário, “primitivo” é, para ele, um conceito descritivo e metódico.

Tão deficitária quanto a negligência terminológica da crítica ao colonialismo, essa abdicação afeta qualquer debate discursivo dos textos relevantes sobre a filosofia do mito de Cassirer. O crítico não se detém nem nos discernimentos da investigação da segunda seção da *Filosofia das Formas Simbólicas*, nem tampouco com a obra *O Mito do Estado*, relevante para a tese fundamental de Cassirer sobre a atualidade perene do mito. A sua evidência textual é o capítulo [sobre o mito] no *Ensaio sobre o Homem*. No entanto, permanece sem consideração a tese sistemática à qual Cassirer, também aqui,

¹⁵ Ver RÖLLI, “Die fragwürdigen Privilegien des anthropologischen Exzeptionalismus. Kritische Bemerkungen über Ernst Cassirers Essay on Man”, 2022, p. 261–283.

¹⁶ CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Primeiro volume (1906); segundo volume (1907), 1999.

¹⁷ CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910), 1999.

¹⁸ Ver como evidência exemplar o tratado de SCANLON, *What we owe to each other* (Parte I: Reasons and Values), 1999, o qual começa com a sentença: «I will take the idea of a reason as primitive», p. 17. – No mesmo sentido, LODGE / PURYEAR, “Unconscious Conceiving and Leibniz’s Argument for Primitive Concepts”, 2006/2007. Também é abrangentemente informativo, em particular para o significado de conceitos primitivos na matemática e lógica, o artigo da Wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Primitive_notion.

indiscutivelmente atribui importância: a consciência mítica, na sua dependência da expressão fisionômica e do domínio da emoção que se funda nela, revela a sua atualidade mesmo em culturas modernas bastante avançadas e marcadas pela ciência:

Podemos reconstruir facilmente essa forma elementar de experiência humana, pois mesmo na vida do homem civilizado ela não perdeu de forma alguma seu poder original. Se estivermos sob a tensão de uma emoção violenta, ainda temos essa concepção dramática de todas as coisas. Elas não usam mais suas faces habituais; mudam abruptamente sua fisionomia; são tingidas com a cor específica de nossas paixões, do amor ou do ódio, do medo ou da esperança (Cassirer, 2006, p. 85).

É perceptível a auto-compreensão e a pretensão da ciência em sua unilateralidade que exige a reflexão¹⁹, o que Cassirer parafraseia – mas não o achado reflexivo de sua própria filosofia da cultura –, quando ele formula: “Sob a nova luz da ciência, a percepção mítica tem de desvanecer”. Porque ele continua:

Mas isso não significa que os dados de nossa experiência fisionômica como tal sejam destruídos e aniquilados. Eles perderam todo o valor objetivo ou cosmológico, mas seu valor antropológico persiste. Em nosso mundo humano, não podemos negá-los e não podemos prescindir deles; eles mantêm seu lugar e seu significado. Na vida social, em nosso relacionamento diário com os homens, não podemos ignorar esses dados (Cassirer, 2006, p. 85).

Na crítica, permanece sem consideração acima de tudo um fator: na estrutura sistemática de seu conceito de mito, Cassirer enfatiza exatamente o discernimento de que o mito não é, como as posições racionalistas querem afirmar, uma confusão e gesticulação caóticas com ideias desordenadas e sem sentido, nascidas do medo e do sentimento humilhante de dependência absoluta de poderes superiores, mas sim uma cosmovisão genuína, cujas peculiaridades só podem ser compreendidas de modo metodicamente conciso pela comparação delimitada com outro modelo de apreensão do mundo, a

¹⁹ Ver a fala de Cassirer sobre os “conflitos da cultura e as antinomias do conceito de cultura” (2001, p. 11), que apontam para a concorrência das aspirações de validade, emancipadas por dinâmicas próprias, das formas simbólicas umas com as outras em virtude da falta de reflexão acerca do todo; ver ORTH, *Goethe als Therapeutikum. Zu Ernst Cassirers Pathologie der symbolischen Formen*, 2002, p. 137-156.

saber, a racionalidade científica – para cuja compreensão e apreciação adequadas devemos precisamente buscar, apesar de suas diferenças. De acordo com a intuição metódica estruturante de Cassirer, a compreensão do mito não deve limitar-se precisamente em classificá-lo como um modo de racionalidade deficitário. Se ele, como se poderia dizer numa retrospectiva histórica, *ainda não* têm a liberdade da formação científica de conceitos e da reflexão filosófica, Cassirer enfatiza, não obstante, o fato de que já no pensamento mítico há um *primeiro* passo sistemático e um modo próprio de toda *libertação da mera impressão para a expressão articulada*, por meio da qual ele vê assinaladas todas as formas culturais: uma primeira objetivação que possibilita a distância – e a distância vale para ele sempre como condição de disposição, como um modo da liberdade. A fórmula “do mito ao logos”, tal como se consolidou a partir do título do livro de Wilhelm Nestle (1940) – entendida como a acreditada superação do mito na história da filosofia – é, na opinião de Cassirer, fundamentalmente errada, e ele a critica mesmo como uma fórmula sentimental de ignorância e arrogância.

Com a reconstrução e reabilitação do pensamento mítico, Cassirer se esforçou ao máximo na sua teoria do mito. Um dos seus objetivos é mostrar, através do tratamento histórico e sistemático do mito, que o pensamento mítico já se manifesta uma forma genuína e totalmente própria de racionalidade na relação do ser humano com a sua realidade.

Cassirer enfatiza programaticamente que, com a sua *Filosofia das Formas Simbólicas* enquanto uma teoria da configuração produtiva e compreensiva da realidade, pretende realizar a transformação da “crítica da razão” em “crítica da cultura” (Cassirer, 2001, p. 9). O projeto kantiano da crítica da razão forma o horizonte de tais formulações em três partes: a *Crítica da Razão Pura* – a *Crítica da Razão Prática* – a *Crítica do Juízo* ou, tendo em vista os assuntos: crítica do conhecimento, crítica da ação e crítica da reflexão estética no sentimento puro, bem como da reflexão especulativa no juízo teleológico sobre a natureza, que ultrapassa os limites do empírico. Se Cassirer quer substituir a *crítica da razão* pela *crítica da cultura*, isso não significa que a cultura não tenha nada a ver com a razão e que, por isso, o teórico da cultura também não tenha a razão em mente. Significa, pelo contrário, que o acesso metodológico através da razão tematiza um recorte demasiado restrito do espectro do comportamento humano. Não se trata de suprimir a pretensão da razão à cultura, mas de complementar a pretensão da razão com toda a diversidade da realidade cultural²⁰. Há formas de produção humana de significado cuja *especificidade* não é captada quando as qualificamos como racionais – sem

²⁰ Ver RECKI, *Von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur. Die Transformation des Kantischen Ansatzes durch Ernst Cassirer*, 2026.

que, por isso, elas estejam necessariamente em contradição com a razão. Todas as atividades da fantasia fazem parte disso, toda arte, a linguagem, a religião e, acima de todas: o mito. Apesar dos esforços para apreender com mais precisão a especificidade de todas as atividades humanas, de todos os modos de comportamento criativos, de todas as operações produtoras de sentido, o quanto o mito, não obstante, tem a ver com a razão pode ser percebido na luta empenhada de Cassirer contra os preconceitos que o pensamento mítico enfrenta na modernidade esclarecida, especialmente por parte de cientistas e filósofos. Segundo o entendimento de Cassirer, o mito *não* é o completamente Outro da razão, não é o irracional por excelência, o produto de uma fantasia que floresce no absurdo; é uma abordagem holística da compreensão, que surge do sentimento, mas que, em sua especificidade, não é menos metódica e coerente do que a ciência com a sua própria visão de mundo. Ele fala expressamente da “unidade do sentimento” (Cassirer, 2006, p. 89), que está na base do mito e estrutura os seus fenômenos – e dessa descrição também pode-se tirar a avaliação de que, segundo a sua teoria, o sentimento humano, assim como a razão, dispõe de uma capacidade genuína de estruturação e formação de mundo. Assim, se diria adeus ao racionalismo pobre, que não quer reconhecer nada além da razão que calcula e mede e dos seus campos de atuação – mas não é dito que isso, também numa compreensão mais abrangente relacionada com a produção de um mundo dotado e cheio de sentido, não seria *racional*.

Referências

- CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe* [ECW]. Ed. RECKI, B. Hamburg: Felix Meiner, 1998-2009.
- CASSIRER, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Volume II: Das mythische Denken*. 1925. In: CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Ed. RECKI, B. Bd. 12. Hamburg: Felix Meiner, 2001. [ECW 12]
- CASSIRER, Ernst. “Zur Philosophie der Mythologie”. 1924. In: CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Bd. 16. Hamburg: Felix Meiner, 2003b. p. 165–195.
- CASSIRER, Ernst. *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*. 1925. In: CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Bd. 16. Hamburg: Felix Meiner, 2003c. p. 227–311.
- CASSIRER, Ernst. *Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* [EH]. 1944. In: CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Bd. 23. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006. [ECW 23]

CASSIRER, Ernst. *The Myth of the State*. 1946. In: CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe* [ECW]. Bd. 25. Hamburg: Felix Meiner, 2007. [ECW 25]

CASSIRER, Ernst. “Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften”. 1923. In: CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Bd. 16. Hamburg: Felix Meiner, 2003d. p. 75–104.

CASSIRER, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Volume I: Die Sprache*. 1923. In: CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Bd. 11. Hamburg: Felix Meiner, 2001. [ECW 11]

CASSIRER, Ernst. *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon*. 1925. In: CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Bd. 16. Hamburg: Felix Meiner, 2003a. p. 313–467.

CASSIRER, Ernst. *Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf Studien*. 1942. In: CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Bd. 24. Hamburg: Felix Meiner, 2007.

CASSIRER, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Erster Band. 1906. In: CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Bd. 2. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

CASSIRER, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Zweiter Band. 1907. In: CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Bd. 3. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

CASSIRER, Ernst. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. 1910. In: CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Bd. 6. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

CASSIRER, Ernst. “Die Begriffsform im mythischen Denken”. In: CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Bd. 16. Hamburg: Felix Meiner, 2003e. P. 3–73.

CASSIRER, Ernst. “Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt”. In: CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Bd. 18. Hamburg: Felix Meiner, 2004. P. 111-126.

HERZOG, L. “‘Die Herrschaft des Geistes über die Wirklichkeit’: Ernst Cassirer über politische Ideen und Mythen”. In: BÜTTNER, U.; GEHRING, M.; GOTTERBARM, M.; HERZOG, L.; HOCH, M. (eds.). *Potentiale der symbolischen Formen: eine interdisziplinäre Einführung in Ernst Cassirers Denken*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2011, p. 101–110.

LODGE, P.; PURYEAR, S. “Unconscious Conceiving and Leibniz’s Argument for Primitive Concepts”. *Studia Leibnitiana*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, v. XXXVIII/XXXIX, n. 2, 2006/2007.

MÖCKEL, Christian. *Die Philosophie Ernst Cassirers: vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018.

ORTH, E. W. Goethe als Therapeutikum: zu Ernst Cassirers Pathologie der symbolischen Formen. In: NAUMANN, B.; RECKI, B. (eds.). *Cassirer und*

Goethe: neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft. Berlin: Akademie Verlag, 2002. p. 137–156.

PLATÃO. *O banquete*. Ed. bilíngue. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

RECKI, Birgit. “Durch Distanz: Hans Blumenberg über Technik und Kunst”. In: FLECKNER, M.; KERN, B.; RECKI, B.; ZUMBUSCH, C. (ed.). *Vorträge aus dem Warburg-Haus*. Berlin/Boston: Verlag Walter de Gruyter, 2021. Bd. 15, p. 77–89.

RECKI, Birgit. “Von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur: die Transformation des Kantischen Ansatzes durch Ernst Cassirer”. In: FILIERI, L.; POLLOK, K. (eds.). *Kant and Cassirer: Legacy – Interpretation – Frontiers*. Hamburg: Meiner Verlag, 2026, p. 39-58.

RÖLLI, Marc. “Die fragwürdigen Privilegien des anthropologischen Exzeptionalismus: kritische Bemerkungen über Ernst Cassirers Essay on Man”. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, v. 47, n. 2, p. 261–283, 2022.

SCANLON, T. M. *What we owe to each other*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

WALLER, S. *Marke und Mythos*. Berlin: Springer-Verlag, 2024.

Sobre a autora

Birgit Recki

Professora de filosofia na Universidade de Hamburgo, catedrática da mesma instituição desde 2020. É editora da edição de Hamburgo das Obras Completas de Ernst Cassirer [ECW], em 25 volumes (1997-2009). Desde 2006, Recki é presidente da IECG (Sociedade Internacional Ernst Cassirer) e codiretora da Warburg-Haus, em Hamburgo, desde 2014.

Sobre o tradutor

Caio de Almeida Vituriano

Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).