

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Dennys Brizeno De Souza

O mito como núcleo originário das formas simbólicas

Mestrado em filosofia

São Paulo

2023

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Dennys Brizeno de Souza

O mito como núcleo originário das formas simbólicas

Mestrado em filosofia

Dissertação para Mestrado em Filosofia
apresentada à Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, sob orientação
do Prof. Dr. Mario Ariel González Porta.

**São Paulo
2023**

Dennys Brizeno de Souza

O mito como núcleo originário das formas simbólicas

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Mario Ariel González Porta.

Aprovado em: __/__/__

BANCA EXAMINADORA

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -Ficha
Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

Souza, Dennys Brizeno de
O mito como núcleo originário das formas simbólicas. /
Dennys Brizeno de Souza. -- São Paulo: [s.n.], 2024.
62p. ; 30 cm.

Orientador: Mario Ariel González Porta.
Dissertação (Mestrado)-- Pontifícia Universidade Católica de
São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia.

1. Cassirer. 2. Formas simbólicas. 3. Mito. 4. Neokantismo
marburguês. I. Porta, Mario Ariel González. II. Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós
Graduados em Filosofia. III. Título.

CDD

“Tomada em conjunto, a cultura humana pode ser descrita como o processo da autolibertação progressiva do homem. A linguagem, a arte, a religião, a ciência são várias fases deste processo. Em todas elas o homem descobre e prova um novo poder – o de edificar um mundo próprio, um mundo ‘ideal’.”

Ernst Cassirer

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 – processo número 88887.817905/2023-00

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001 – processo número 88887.817905/2023-00

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES), pela bolsa que possibilitou o presente estudo.

Ao professor Mario Porta, pela dedicação e paciência nas orientações.

À banca de qualificação pelos acréscimos ao trabalho.

A todos os professores que contribuíram para a minha formação, em especial ao Prof. Dr. Orlando Bruno Linhares, pelo apoio e pelas oportunidades oferecidas.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa das Origens da Filosofia Contemporânea, por todo o apoio e acompanhamento no desenvolvimento desta pesquisa.

Ao meu grande amigo Felipe, que leu e comentou o texto inúmeras vezes durante sua produção.

Ao meu grande amigo Icaro, que debateu comigo sobre o texto incontáveis vezes.

E aos meus pais, Valmir e Marcia, por todo o apoio em tudo desde sempre.

RESUMO

Este trabalho visa investigar o papel do Mito na filosofia das formas simbólicas, de Cassirer. O estudo desenvolve-se em torno da pergunta: o mito corresponde ao núcleo originário de toda forma simbólica? O objetivo principal é assegurar que cada construção cultural seja reconhecida em seu caráter único e afirmativo. Para facilitar a investigação, o estudo é dividido em três partes: a contextualização da filosofia de Cassirer e sua relação com o neokantismo, em especial o neokantismo marburguês; uma análise da Filosofia das Formas Simbólicas, explorando suas definições e problemas; e uma investigação das formas simbólicas da Linguagem e do Mito.

Palavras-chave: Mito. Formas simbólicas. Cassirer. Neokantismo marburguês. Símbolos. Significado.

ABSTRACT

This paper aims to investigate the role of myth in Cassirer's philosophy of symbolic forms. The study centres around the question: does myth correspond to the original core of every symbolic form? The main objective is to ensure that each cultural construction is recognised in its unique and affirmative character. To facilitate the investigation, the study is divided into three parts: a contextualisation of Cassirer's philosophy and its relationship with neo-Kantianism, especially Marburg neo-Kantianism; an analysis of the Philosophy of Symbolic Forms, exploring its definitions and problems; and an investigation of the symbolic forms of Language and Myth.

Keywords: Myth, Symbolic Forms. Cassirer Marburg neokantismo. Symbols. Meaning.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 CASSIRER, UM NEOKANTIANO	13
1.1 A recepção da Filosofia das Formas Simbólicas e seus problemas	13
1.2 O que foi o neokantismo	14
1.3 Kant e o neokantismo	15
1.4 O novo rumo das ciências e, portanto, da Filosofia	16
1.5 Cohen e a Matemática	19
1.6 Natorp e o número	20
1.7 Cassirer neokantiano	21
2 A FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS	23
2.1 Forma simbólica	23
2.2 Apresentação do Problema Inicial da Filosofia das Formas Simbólicas ..	23
2.3 Símbolo	28
2.4 Superação do dualismo matéria e forma	29
2.5 Sentido	33
2.6 Funções simbólicas	37
2.7 Pregnância simbólica	39
3 MITO COMO NÚCLEO ORIGINÁRIO DA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS	41
3.1 Diferenciações entre linguagem como uso e forma simbólica	41
3.2 Linguagem como signo	44
3.3 A Linguagem em sua formação intelectual	46
3.3.1 A formação do espaço na Linguagem	46
3.3.2 As relações temporais na linguagem	49
3.3.3 Do conceito de número na linguagem	51
3.4 Mito como núcleo originário das Formas Simbólicas	52
REFERÊNCIAS	61

INTRODUÇÃO

Na filosofia contemporânea, um dos dualismos mais evidentes reside na dicotomia entre a filosofia analítica e a filosofia continental. A filosofia analítica, focada na precisão conceitual e na lógica, aborda áreas como a filosofia da mente e da linguagem. Em contraste, a filosofia continental explora temas amplos e contextualizados, como a fenomenologia e a teoria crítica, priorizando a interpretação e a experiência humana. Esses campos desenvolveram abordagens distintas, limitando, em certos casos, o diálogo e a compreensão mútua entre eles, embora esforços interdisciplinares busquem superar essa divisão histórica.

"A Filosofia das Formas Simbólicas", de Cassirer, apesar de ter sido elaborada antes dessa dicotomia, tem sido interpretada ao longo do tempo à luz dessa nova divisão na filosofia. Diferentes épocas e locais apresentam teses divergentes, não conferindo, em geral, uma unidade ao texto. Autores como Krois e Porta, de perspectivas diferentes, abordam essa dificuldade. Os comentaristas e estudiosos atribuem diversas caracterizações ao autor da FFS: historiador, precursor da filosofia da linguagem e neokantiano preocupado exclusivamente com a epistemologia.

Por outro lado, Heidegger destaca o caráter positivo da obra de Cassirer: "As questões críticas levantadas não podem diminuir o mérito de Cassirer, que reside em ter colocado, pela primeira vez desde Schelling, o mito como problema sistemático no círculo de visão da filosofia" (Heidegger, 2012, *online*).

Diante dessa disparidade de interpretações, este trabalho busca, em um primeiro momento, contextualizar a obra de Cassirer e, ao mesmo tempo, assegurar a ideia-chave desse filósofo sobre o caráter original de cada forma simbólica, ressaltando sua peculiar contribuição para a cultura humana. Essa singularidade de ordenamento de cada forma simbólica, sua lógica interna de estruturação da realidade, é sua verdade e só dela devem ser extraídos os critérios de sua avaliação.

Para cumprir esse objetivo, dividimos o trabalho em três partes: a primeira tratará da filosofia de Cassirer em seu contexto e tradição, ou seja, a relação de continuidade e ruptura de Cassirer com o neokantismo marburguês; em um segundo capítulo, abordaremos a Filosofia das Formas Simbólicas, explorando o que são formas simbólicas, seus objetivos e problemas; por fim, em um terceiro capítulo, analisaremos as formas simbólicas da Linguagem e do Mito, respeitando a ordem de apresentação da principal obra de Cassirer, a FFS, com o objetivo de estabelecer

distinções entre essas duas formas e averiguar se o Mito, como sugere o título desta dissertação, corresponde realmente ao núcleo originário de toda forma simbólica.

A afirmação de que o mito representa o núcleo primordial de toda expressão simbólica suscita uma proposição correlacionada: a evolução do conhecimento ocorre progressivamente, em etapas sucessivas. Cada estágio subsequente inevitavelmente carrega características intrínsecas do estágio anterior. Essa concepção fundamenta a maneira como sociedades e culturas constroem sua compreensão do mundo, partindo de narrativas míticas até formulações mais complexas e abstratas.

A abordagem filosófica de Cassirer, embora não diretamente inserida no dualismo filosófico posterior entre a filosofia analítica e a filosofia continental, transcende as limitações dessas abordagens. Ele busca constantemente superar qualquer dualismo, não se restringindo à polaridade desses debates, mas procurando explorar uma visão mais holística e integrada do conhecimento humano.

O estudo de Cassirer reaviva a importância de um diálogo permanente entre diversas esferas do conhecimento, sejam elas filosóficas, culturais ou científicas. Sua abordagem filosófica não apenas destaca a interconexão entre os campos, mas também enfatiza a necessidade de transcender fronteiras disciplinares, promovendo uma compreensão mais ampla e integrada do mundo e suas complexidades. Assim, a integração dessas ideias permite uma visão mais completa sobre como a tese do mito como origem simbólica se relaciona com a filosofia de Cassirer e como ambos contribuem para o avanço do conhecimento por meio do diálogo interdisciplinar entre diversas áreas.

1 CASSIRER, UM NEOKANTIANO

1.1 A recepção da Filosofia das Formas Simbólicas e seus problemas

A recepção de “A Filosofia das Formas Simbólicas”, de Cassirer, gerou uma extensa literatura, que foi organizada e classificada considerando duas perspectivas do autor. De acordo com Krois, essas perspectivas podem ser divididas em duas correntes: 1) continental, que se refere a uma interpretação predominantemente europeia do autor, tratando-o como apenas mais um neokantiano focado na epistemologia; 2) anglo-americana, referindo-se ao autor pelo seu interesse na história da filosofia. Krois utiliza como referência principal a coletânea escrita sobre Cassirer intitulada “*The Library of Living Philosophers*”. Nessa coletânea, segundo Krois, fica evidente que nenhum dos textos consegue estabelecer uma unidade da obra de Cassirer, ou entrar em acordo com o que seja sua filosofia.

O texto de Krois (1987), “*Symbolic Forms and History*”, como o próprio autor enfatiza repetidamente em seu prefácio e introdução, tem como objetivo conferir à filosofia de Cassirer a unidade que ela merece e apontar que sua filosofia não se enquadra nem como historicismo não sistemático, nem como mera teoria do conhecimento.

Porta, no primeiro parágrafo de seu artigo “De Newton a Maxwell” (2011), de maneira similar, destaca um erro comum nas diferentes interpretações dos textos de Cassirer. Ele aponta que uma interpretação comum de “A Filosofia das Formas Simbólicas” é vê-la como uma “ampliação” da filosofia transcendental de Kant. Segundo essa interpretação, Cassirer teria superado as limitações da filosofia kantiana, que se restringiria ao conhecimento da ciência físico-matemática, estendendo-a à totalidade da experiência humana. No entanto, Porta adverte que essa interpretação é inadequada e superficial, pois obscurece o verdadeiro escopo da filosofia de Cassirer.

Ressaltamos que esse equívoco de interpretação tem origem no próprio Cassirer, que, na introdução do primeiro livro de “A Filosofia das Formas Simbólicas I: A Linguagem”, apresenta como objetivo de sua obra uma ‘ampliação’ da Filosofia de Kant. Porta argumenta que interpretar essa passagem da introdução de forma literal nos afasta do verdadeiro significado da filosofia de Cassirer; destaca que a diferença entre as propostas de Kant e Cassirer vai além de uma simples ampliação

da filosofia kantiana e está relacionada a uma transformação na abordagem da objetividade. Essa distinção se torna evidente quando se compreendem as diferenças nas ciências da época de cada filósofo. Para entender melhor essa distinção, é importante examinar os problemas que Kant, no século XVIII, e os neokantianos, no século XIX, tentaram abordar.

1.2 O que foi o neokantismo

O neokantismo foi um movimento significativo na filosofia do final do século XIX e início do século XX, visando reviver e reinterpretar as ideias de Kant em resposta aos desafios emergentes na filosofia e na ciência. O foco estava na ênfase de Kant sobre o papel da mente na formação da experiência e do conhecimento. Dentro do neokantismo, havia duas principais escolas:

1) Escola de Marburg: Fundada por Hermann Cohen, essa escola enfatizava a lógica e a epistemologia. Cohen buscou integrar a filosofia kantiana com os avanços na lógica e na matemática, destacando a importância de princípios *a priori* na compreensão da realidade. A escola estava centrada na Universidade de Marburg, na Alemanha, e teve uma influência profunda na filosofia subsequente.

2) A Escola do Sudoeste, também conhecida como Escola de Baden, foi liderada por Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert. Essa escola tinha um foco principal na epistemologia (estudo do conhecimento) e na filosofia da cultura. O que a destacou foi a ênfase dada à compreensão das ciências humanas e dos fenômenos culturais. Para alcançar esse entendimento, eles adotaram um método histórico-filosófico que permitia analisar e interpretar os contextos históricos individuais para compreender melhor a natureza e a evolução da cultura e do conhecimento humano.

O trabalho de Cohen na Escola de Marburg concentrou-se no desenvolvimento sistemático da filosofia kantiana, especialmente no reexame do conceito kantiano de *a priori*. Esse reexame teve um impacto significativo nos seguidores da Escola de Marburg, levando-os a compreender que esses elementos *a priori* eram essenciais para estabelecer as bases fundamentais que permitiam a formulação de afirmações verdadeiras pelas disciplinas culturais sobre o mundo. Essa compreensão fortaleceu a visão de que os princípios *a priori* eram cruciais para fundamentar a capacidade das áreas culturais de expressarem conhecimentos verdadeiros sobre a realidade, reforçando, assim, a importância desses elementos na base do conhecimento

humano.

1.3 Kant e o neokantismo

Para compreender o redirecionamento do neokantismo marburguês em relação à reformulação do *a priori* kantiano e à busca pela demonstração da unidade subjacente à diversidade cultural, é crucial considerar a influência das mudanças científicas em períodos distintos. Enquanto Kant enfrentou o desafio de harmonizar as descobertas de Newton com a filosofia, focando na causalidade e na estrutura do conhecimento científico, o contexto de Cassirer foi marcado por uma nova revolução na física liderada por Maxwell, que reconfigurou a teoria eletromagnética.

As leis newtonianas, base da física mecânica por muito tempo, enfatizavam o movimento, a massa e a gravidade. Contudo, a teoria eletromagnética de Maxwell introduziu novos conceitos, como campos elétricos e magnéticos variáveis no tempo, além de evidenciar a interação entre luz e eletricidade, aspectos que não podiam ser devidamente explicados pelas leis da mecânica newtoniana.

Essa nova teoria não apenas expandiu os limites do conhecimento científico, mas desafiou a visão mecanicista e determinista do universo, destacando a necessidade de uma abordagem mais abrangente para compreender a realidade. Maxwell evidenciou que o eletromagnetismo operava por leis próprias, distintas e independentes das leis da mecânica newtoniana.

A ascensão da teoria eletromagnética de Maxwell revelou que o sucesso e a aplicabilidade da mecânica clássica eram limitados diante de fenômenos que ultrapassavam seu escopo. Essa mudança paradigmática instigou uma revisão profunda nas bases do conhecimento científico, desafiando a concepção anterior de objetividade. Assim, para Cassirer, o desafio estava intimamente ligado à emergência de uma nova visão científica, não se limitando somente à reconciliação de conceitos já estabelecidos.

As transformações na ciência ao longo do tempo condicionaram respostas diferentes à objetividade na ciência, delineando epistemologias distintas entre Kant e Cassirer. A compreensão dessas diferenças é essencial para uma análise mais profunda da filosofia de Cassirer (Porta, 2011, p. 73-76).

Em sua “Crítica da Razão Pura”, Immanuel Kant busca assegurar a validade do princípio causal, especialmente diante dos desafios céticos de filósofos como David

Hume. A teoria de Newton, que assume uma constância nos acontecimentos naturais, desempenha um papel fundamental nesse contexto. Kant parte da ideia de que essa constância só pode ser assegurada na intersubjetividade, ou seja, na comparação das representações de múltiplos sujeitos.

A ideia central aqui é que a validade das leis científicas, que dependem do princípio causal, é estabelecida quando as representações individuais de diferentes sujeitos se alinham e confirmam a mesma ordem dos fenômenos. Isso significa que a intersubjetividade desempenha um papel essencial na garantia da objetividade, que se refere à ordem dos fenômenos na natureza (Porta, 2011, p. 77).

Portanto, para Kant, garantir a validade do princípio causal é essencial não apenas para a consistência da filosofia, mas também para a legalidade da natureza, que é o objeto de conhecimento da ciência físico-matemática (Porta, 2011, p. 77). Em resumo, a intersubjetividade, portanto, a formulação de leis, desempenha um papel crucial na validação do princípio causal e na manutenção da objetividade na investigação científica.

Certamente, muitas outras questões envolvem os problemas da objetividade em Kant. No entanto, apenas um desses aspectos (a validade do princípio causal) é suficiente para identificarmos a grande diferença entre os problemas aos quais Kant e os neokantianos procuram responder.

1.4 O novo rumo das ciências e, portanto, da Filosofia

A entrada no neokantismo marca uma mudança significativa no cenário filosófico. Nesse contexto, a teoria científica assume um papel central na definição da objetividade, transcendendo o seu antigo papel de mera validação das leis naturais. Agora, a teoria desempenha um papel decisivo ao oferecer uma compreensão mais abrangente e interpretativa dos fenômenos observados na natureza. Tanto para o neokantismo quanto para Cassirer, a objetividade não se limita mais unicamente às regularidades naturais, mas também à interpretação teórica dessas regularidades por meio das teorias científicas.

Essa mudança paradigmática é fundamental para a compreensão do neokantismo e da filosofia de Cassirer, representando uma evolução substancial na concepção do conhecimento científico e da objetividade. Não se trata simplesmente de uma substituição das leis naturais pelas teorias, mas, sim, do reconhecimento da

importância das teorias científicas como fundamento para a compreensão objetiva do mundo. O novo critério de objetividade, agora ancorado não apenas nas leis naturais, mas também nas teorias científicas, tem profundas implicações na filosofia da ciência.

A compreensão renovada da objetividade desempenha um papel essencial na análise filosófica do neokantismo e de Cassirer, delineando um novo enfoque para a busca do conhecimento objetivo. Surge a ideia de que a objetividade não é mais uma mera descrição das regularidades naturais, mas, sim, uma interpretação informada e embasada por teorias científicas que ampliam e transcendem os limites das leis observadas na natureza. Essa relação mais estreita entre teoria e objetividade reconfigura não apenas a filosofia da ciência, mas também a própria percepção do conhecimento verdadeiro e objetivo no contexto científico. Esse embasamento teórico sólido proporciona uma compreensão mais ampla e profunda dos fenômenos naturais, indo além da mera observação para alcançar uma interpretação contextualizada e fundamentada.

No âmbito do neokantismo, há uma preocupação filosófica central nas ciências, similar à de Kant, mas avançando além, é adotado um método específico. "A Filosofia deve se ater ao método transcendental e se limitar a refletir sobre o *Faktum* da ciência, sem pretender assumir um ponto de vista normativo superior a esta" (Porta, 2011, p. 74). Essa abordagem direcionada ao método transcendental revela algumas ideias centrais para a compreensão do neokantismo:

1) O núcleo do projeto neokantiano é a aplicação do "método transcendental" à ciência, partindo de seu *Faktum*, seu estabelecimento e suas condições de possibilidade. O *Faktum* da ciência da época é o desenvolvimento da física e das matemáticas, ponto central do neokantismo marburguês.

2) O trecho "sem pretender assumir um ponto de vista normativo superior a esta" refere-se à necessidade de que essa reflexão filosófica não adote uma postura normativa que se sobreponha à análise das ciências. Isso é particularmente relevante para contrapor à abordagem mecanicista, que tenta reduzir todos os fenômenos e conhecimento à mecânica, como uma ontologia dominante, baseada no sucesso até então obtido pela mecânica. Em vez disso, o neokantismo busca compreender as ciências e suas condições de possibilidade, mantendo uma abordagem crítica sem impor um ponto de vista normativo sobre elas.

A "mecânica" e o "meccanicismo" são dois conceitos distintos, mas relacionados. No atual contexto, a mecânica refere-se a uma área específica da física

que estuda o movimento e o comportamento dos corpos materiais no espaço e no tempo. Já o mecanicismo é uma abordagem filosófica que defende a ideia de que todo o universo e seus fenômenos podem ser explicados em termos de mecanismos, como engrenagens de uma máquina. O mecanicismo é uma forma de reducionismo que procura explicar todos os fenômenos naturais em termos de partes mais simples e leis físicas fundamentais, como as leis da mecânica newtoniana. Ele sugere que o mundo opera como uma máquina bem ajustada e que sua complexidade aparente pode ser decomposta em partes menores e mais simples.

O mecanicismo explicava o mundo físico e os fenômenos naturais, até então, inteiramente em termos de partículas materiais (ou átomos) interagindo mecanicamente. Isso significa que o mecanicismo dependia da suposição de que a matéria é composta por partículas indivisíveis (átomos) e que as interações entre essas partículas seguem leis de movimento mecânico, como as leis do movimento de Newton.

A explicação dos fenômenos eletromagnéticos segundo as teorias de Maxwell transcende as capacidades explicativas do mecanicismo, resultando em sua inevitável inadequação. O mecanicismo, ao pressupor que toda a realidade poderia ser explicada por princípios mecânicos, enfrenta uma lacuna quando confrontado com fenômenos regidos por leis diferentes das leis newtonianas. Esse confronto tornou evidente que o comportamento do mundo microscópico, onde operam forças e fenômenos distintos, não se alinha diretamente com as expectativas do mundo macroscópico, onde as leis newtonianas tradicionais são aplicadas. Essa discrepância se manifesta principalmente na perda da utilidade do conceito de força no mundo micro, e na compreensão de que certos átomos possuem cargas elétricas específicas que não se enquadram na lógica das leis mecânicas tradicionais. Isso implica não apenas o fracasso do mecanicismo, mas também questiona sua premissa fundamental de que todas as explicações poderiam ser reduzidas a princípios mecânicos.

Essa inadequação revela a necessidade de uma nova abordagem para compreender fenômenos além do escopo das leis newtonianas. Ao neokantismo cabe agora, dada sua metodologia proposta, libertar as ciências da dependência da intuição e, eventualmente, toda a construção do mundo objetivo.

1.5 Cohen e a Matemática

Nas ciências em destaque, a matemática assume o centro da filosofia marburguesa na discussão acerca do conceito de número. Essa mudança ocorre devido às transformações que se desenrolam na física e, como consequência, na matemática. Com o declínio da mecânica e o fracasso do mecanicismo, tanto a intuitividade das ciências quanto a intuição na matemática, com ênfase especial no conceito de número, são questionadas.

Assim, é marcado um ponto de afastamento específico entre os neokantianos e Kant. Para Kant, a matemática, incluindo o conceito de número, era baseada na intuição sensível. Ele acreditava que nossa capacidade de conceber números e quantidades tinha suas raízes na intuição pura, ou seja, na forma como percebemos o espaço e o tempo. Kant argumentava que os números eram construídos a partir da intuição, e a matemática usava essa intuição como base. Para ele, a matemática era uma ciência sintética *a priori*, o que significa que ela se baseava em conhecimento não derivado da experiência, mas que era construído pela razão a partir de elementos intuitivos.

Os neokantianos, por outro lado, argumentavam que a matemática, incluindo o conceito de número, era fundamentada na lógica e na dedução. Para eles, a matemática era uma ciência analítica que se baseava em princípios lógicos e axiomas. Em vez de depender da intuição sensível, os neokantianos enfatizavam a importância da análise lógica na matemática.

Segundo Porta, a teoria do infinitesimal de Cohen não considerava as novas tendências da matemática, nem tinham como objetivo principal debater com elas. Em princípio, essa teoria era uma epistemologia de tradição idealista. Ela estabelecia, em primeiro lugar, a matemática como um "método" e não como uma ciência, ou como um instrumento, e não como uma teoria. Cohen argumentava que a matemática era um método e sua principal preocupação era sua aplicabilidade na física. O objeto da física, de acordo com Cohen, era um produto da concepção e não da percepção. Isso significa que a intuitividade do objeto da física era excluída, conferindo a esses objetos um caráter de atividade e produção.

Cohen propôs uma mudança significativa na relação entre intuição e matemática. Em sua obra "*Logik der reinen Erkenntnis*", de 1902, ele defendeu que a concepção, em oposição à intuição, era a faculdade ativa e espontânea responsável

por construir objetos (Porta, 2011, p. 107). Essa abordagem significava que os objetos não podiam mais ser considerados apenas dados passivos (*Gegebenheit*).

Nesse processo, Cohen eliminou a estética transcendental e a reinterpretou como lógica. Ao adotar o método transcendental e envolver-se em um diálogo contínuo com as correntes antipsicologistas de sua época, ele promoveu uma inversão na relação entre intuição e matemática. Cohen argumentava que a intuição pura deveria ser fundamentada na matemática, e não o contrário. Isso reflete uma mudança significativa na maneira como a filosofia encarava a relação entre a razão e a matemática, dando maior ênfase ao papel da lógica e da concepção na construção do conhecimento matemático.

1.6 Natorp e o número

Natorp, seguindo os passos de Cohen, parte do método transcendental e busca demonstrar que as matemáticas têm uma forma inequivocamente lógica, aquém de qualquer intuição. Ele argumenta que a matemática, em particular, não deve ser vista como algo que corresponde a entidades ou objetos reais, mas, sim, como uma rede de relações puramente conceituais. Concentrando-se na teoria do número, Natorp nega a existência de uma substância número, vendo os números como posições dentro de uma série e todas as operações matemáticas como equivalentes. Ele entende que o pensamento é a capacidade de estabelecer relações, de modo que tudo na matemática se resume a relações e posições. Portanto, para Natorp, o pensamento é uma mera relação, sendo a ação de conectar e relacionar conceitos, ideias e elementos, em vez de representar entidades independentes no mundo real.

Dessa forma, o neokantismo, orientado pelo método transcendental e em resposta às exigências que a queda da mecânica impõe às ciências, nega qualquer traço intuitivo para responder à pergunta sobre o surgimento do número. Sua resposta, além disso, deve abranger todos os tipos de número. Não pode haver exceções, visto que, se há uma multiplicidade da qual a matemática deve partir, esta não pode ser outra senão a natureza lógica do pensamento puro (Porta, 2011, p. 73-76).

1.7 Cassirer neokantiano

Considerando o desenvolvimento exposto, Cassirer, discípulo tanto de Cohen quanto de Natorp, ao apresentar "*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*", entra na discussão em curso e, ao debater com figuras como Frege, com quem Natorp está em conflito, estabelece as bases para a FFS. Nesse texto, o filósofo, com o apoio sistemático de Natorp, reafirma a tese de que os números não são mais do que relações. Essa tese é confirmada na transformação de um *Faktum* das ciências para um *Fieri*, ou seja, a ciência nunca é um dado, mas sim uma "fazer". Isso é demonstrado por meio de uma análise histórica abordada de um ponto de vista sistemático, ou seja, o método transcendental¹. Em "*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*", Cassirer sustentará que a história da ciência é caracterizada por uma luta entre o conceito de substância e o de função. A progressão desse embate é sempre marcada pela supremacia do último sobre o primeiro (um embate que ocorre, em geral, na própria linguagem) (Porta, 2011, p. 133).

Dessa maneira, sob esse ponto de vista sistemático, se os "dados" de uma ciência são meramente relações, que podem assumir diversas posições, cabe a essa ciência "criar" seu uso. Em outras palavras, "as matemáticas são a (única) instância adequada para resolver a questão do que são os números" (Porta, 2011, p. 133).

Considerando que a ciência é um *Fieri*, ou seja, uma atividade e não um *Faktum*, é necessário entender que os dados da ciência são criados e só assumem sua instância adequada quando seu uso é determinado pela ciência que os cria. Disso resultam duas considerações: i) a ciência não é uma mera reprodução de algo, nem uma cópia passiva do mundo fenomênico. Ela é uma construção espontânea da mente sobre o dado sensorial, ou seja, a ciência é nada mais do que um modo de conferir sentido ao dado sensorial e, a partir disso, construir seus "objetos". Sem contar que o objetivo das ciências é reduzir a experiência a um sistema de relações de modo que seus objetos não possam ser nada além de criados, jamais "reais". E, por conseguinte, ii) compreende-se assim de que maneira a intuição não está em jogo aqui. Ao libertar a física de imagens e modelos do "real", de modo que esses se tornem princípios, atende-se à exigência que o fracasso do mecanicismo impôs à ciência.

Portanto, como conclusão deste capítulo, retomamos a diferença central entre

¹ Ver 2.2.

Kant e os neokantianos.

Para Kant, a discussão sobre a objetividade da ciência se resume a fundamentar o princípio causal. Quando isso é garantido, a objetividade é assegurada através da intersubjetividade, que, por sua vez, garante a validade da ciência.

Já os neokantianos, na discussão da objetividade da ciência, têm como horizonte temático a transição que a rejeição da intuição na ciência convoca. Se a ciência não se ocupa mais do mundo "real", garantir a validade das leis naturais não é suficiente para falar do mundo, mas deve ser discutido o papel das teorias que as interpretam. Cassirer precisa se preocupar com a validade da ciência como tal, como *Fieri*, ou seja, como um modo de conhecimento. Assim, a objetividade das ciências, em Cassirer, só pode ser garantida à luz de uma análise histórica de um ponto de vista teórico específico, através de um método transcendental, ou seja, através de uma Filosofia das Formas Simbólicas (Cassirer, 1923b, p. 156).

2 A FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS

2.1 Forma simbólica

Antes de tratarmos da Filosofia das Formas Simbólicas de Cassirer, são notáveis as dificuldades em definir claramente esse conceito. Ao iniciar a leitura das obras de Cassirer, pode-se surpreender pela ausência de uma definição direta das formas simbólicas. Mesmo no início de “FFS1: A Linguagem”, na seção “o conceito da forma simbólica e o sistema das formas simbólicas”, Cassirer aborda o ponto de partida da filosofia crítica, mas evita uma definição explícita das formas simbólicas.

Ao longo da obra, as formas simbólicas se manifestam de múltiplas maneiras: como compreensão do mundo, como forças ativas na criação cultural, como um 'contexto de significação' atribuído a configurações do mundo (Matherne, 2021, p. 137), ou até mesmo como um 'sistema de signos' (Porta, 2011, p. 62) mediando todas as relações humanas com o mundo. Qualquer definição que adotemos, seu verdadeiro conteúdo reside em uma reinterpretação da filosofia marburguiana, bem como em uma reestruturação do próprio conceito de conhecimento, o qual abordaremos no próximo capítulo.

2.2 Apresentação do Problema Inicial da Filosofia das Formas Simbólicas

A Filosofia das Formas Simbólicas é um projeto que emerge de uma tarefa: a necessidade de uma "ampliação substancial do programa epistemológico" (Cassirer, 1923b, p. 1), daquilo que foi desenvolvido pelas pesquisas em “*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*”. A tentativa de aplicar os resultados da estrutura do pensamento da matemática e das ciências naturais às ciências do espírito se mostrou insuficiente. Cassirer, então, vai além das análises dos pressupostos gerais do *conhecimento* [*Erkenntnis*] científico e busca dar atenção a todas as formas de compreensão [*Verstehen*] (Cassirer, 1923b, p. 1) humana do mundo. Em “*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*”, foi descoberto que a ciência é um modo de compreensão do mundo e, mais ainda, a única autoridade para julgar seus próprios objetos criados². A tarefa deve agora se expandir para abranger toda a compreensão [*Verstehen*].

Cassirer apresenta o problema como uma "ampliação" de seu projeto anterior,

² Ver 1.7.

como já indicamos; no entanto, as consequências dessa ampliação são muito mais do que uma mera diferença quantitativa. Ao abordar essa ampliação, nosso autor deixa de mencionar as dificuldades que essa tarefa acarreta. Essa ampliação substancial do programa epistemológico requer uma reformulação do projeto neokantiano marburguês, que, como vimos anteriormente, já vai muito além das propostas iniciais de Kant.

Cassirer, ciente de sua tarefa, volta-se para o ponto de maior importância do neokantismo, o método transcendental. É o método transcendental que viabiliza o projeto epistemológico marburguês, que, desde Cohen até Natorp e finalmente em Cassirer, sustenta que a ciência é uma atividade, algo não real, portanto, não dado, mas construído³. Além disso, a objetividade da ciência só pode ser garantida por meio de um ponto de vista teórico específico, que é, sem dúvida, o método transcendental marburguês, ou seja, uma filosofia crítica do conhecimento.

Mas o que é uma filosofia crítica do conhecimento? É com essa questão que nosso autor começa a se distanciar do neokantismo marburguês⁴. Para Cassirer, o *conhecimento* [*Erkenntnis*], por mais amplo e abrangente que possa ser, essencialmente representa apenas um tipo particular de configuração na totalidade das apreensões e interpretações espirituais do ser (Cassirer, 1923b, p. 2). Em outras palavras, a pergunta pela possibilidade *a priori* do ser, de seu conhecimento, deve transcender a esfera atual em que se insere, do conhecimento científico, e ir além da crítica da razão para uma crítica de "todas as formas espirituais do ser".

[...] a revolução copernicana, com a qual Kant começou, assume um sentido novo e mais amplo. Ela não se refere mais apenas à função lógica do julgamento, mas se estende, com igual justificação e direito, a toda tendência e a todo princípio de configuração espiritual [*geistiger Gestaltung*] [. . .]. O princípio básico do pensamento crítico, o princípio da "primazia" da função sobre o objeto, assume em cada domínio especial uma nova forma [*Gestalt*] [. . .]. Com isso, a crítica da razão se torna uma crítica da cultura. Ela procura entender e demonstrar como o conteúdo [*Inhalt*] da cultura [...] na medida em que está fundamentado em um princípio geral de forma, pressupõe um ato original do espírito [*Tat des Geistes*]. Aqui, a tese básica do idealismo encontrou sua confirmação verdadeira e completa (PSFv1 8–9/9/79–80 *apud* Matherne, 2021, p. 120, tradução nossa).

³ Não há um objeto dado [*Gegenstand*].

⁴ O que é o conhecimento? Esta pergunta parece ser uma das primeiras questões em suas primeiras obras antes de qualquer contato com Cohen ou os neokantianos (Krois, 1983. p. 16).

Em SF, Cassirer chega à conclusão de que a teoria da formação de conceitos e julgamentos nas ciências naturais define o objeto [*Objekt*] natural de acordo com seus traços constitutivos e apreende o 'objeto' [*Gegenstand*] do conhecimento em sua dependência da função cognitiva (Cassirer, 1923b, p. 3). Agora, essa tarefa deve ser expandida para abranger o âmbito da subjetividade pura. Podemos perceber, através de Matherne, na citação acima, como Cassirer, apoiado no uso do princípio da função sobre o objeto, estabelecido pela tradição kantiana ou neokantiana, dá a esse conceito de função uma nova forma. A função não está mais limitada a termos intelectuais, mas se estende a um "ato original do espírito"⁵.

Na união entre uma abordagem filosófica do conhecimento derivada da tradição idealista neokantiana e sua proposta de ampliação para todas as "expressões da atividade mental", a FFS reafirma integralmente o princípio essencial do Idealismo (Cassirer, 1923b, p. 22). Essa fusão implica que a filosofia não deve mais restringir-se às formas e objetos da ciência e sua construção, como os neokantianos já postulavam. O direcionamento deve ser para todo o conteúdo cultural em suas formas específicas, contanto que esse conteúdo esteja baseado em um princípio formal universal. A remoção da intuição da matemática, nas investigações sobre a teoria do número, leva o neokantismo marburguês a afirmar que os objetos da ciência são uma atividade do pensamento e não um dado intuído que fornece os objetos da matemática. Essa transformação muda a natureza da ciência de um *Faktum* para um *Fieri*. Portanto, somente por meio do reconhecimento de que a ciência não lida mais com um ser abstrato real, mas, sim, com uma atividade espontânea do espírito, que desempenha uma função equivalente a todas as outras formas simbólicas, a pergunta sobre sua validade em comparação com outras interpretações do mundo pode ser adequadamente formulada.

Com isso, a ciência e todas as interpretações do mundo não devem mais se concentrar em suas substâncias, mas, sim, em sua atividade. Isso implica que as formas culturais devem agora se preocupar com as funções que desempenham. O autor busca a "forma interna" das manifestações do espírito, ou seja, a busca pela lei que determina suas estruturas. Essa lei só pode ser identificada a partir de seus fenômenos e ao abstraí-los, uma vez que esses fenômenos são o resultado da ação

⁵ Destaca-se que, para os neokantianos, entre os quais Cassirer se inscreve, espírito [*Geist*] não é uma substância absoluta como entendia a filosofia da Antiguidade, mas uma estrutura intersubjetiva compartilhada *a priori* que dá a unidade dos seres humanos.

do espírito. Portanto, a busca por essa "forma interna" (Cassirer, 1923b, p. 23-24) da ação do espírito presume que, ao voltarmos para os "dados" culturais, esses não devem ser mais vistos como estáticos, mas como processos moldados por uma energia espiritual.

Isso indica que todo dado cultural [*Gegenstand*], toda representação de um "objeto" [*Gegeben*], deve ser reconhecido pelo que é: uma tarefa [*Aufgaben*]. Assim, pensa Cassirer, se todas as energias espirituais (sejam elas linguagem, mito, arte, religião ou conhecimento científico) não se resumem a uma representação de objetos dados, mas, por meio da atividade do espírito, constroem esses dados, suas configurações (as formas específicas pelas quais cada uma dessas energias constrói seus objetos) podem ser unidas em um único e amplo complexo de problemas: transformar o mundo passivo das meras impressões em um mundo de pura expressão espiritual (Cassirer, 1923b, p. 19).

Portanto, essas configurações do mundo, ou seja, o processo de transformar o mundo passivo em expressões espirituais, devem ser compreendidas como meios para elevar o individual ao nível do universalmente válido. Assim, o processo de configurar o mundo, ou o caminho trilhado pelo espírito, não se limita a expressar passivamente um fenômeno existente, mas possui uma energia autônoma que cria seus objetos de acordo com um princípio autônomo.

A totalidade verdadeira e concreta do espírito não deve ser condensada desde o início em uma simples fórmula e ser apresentada como algo, por assim dizer, pronto e concluído, pelo contrário, esta totalidade se desenvolve e somente se encontra a si mesma ao longo de uma progressiva análise crítica (Cassirer, 1923b, p. 21).

Com isso, a busca por essa função com um princípio autônomo não deve se limitar a um universal abstrato que subsuma todas as manifestações à lógica, como projetado por autores como Descartes e Hegel (Cassirer, 1923b, p. 28). Essa energia autônoma, que cria seus próprios objetos, deve ser compreendida como algo em constante e progressivo desenvolvimento. Nessa perspectiva, é compreendido que, no que diz respeito à função cognitiva (da ciência), as funções do pensamento linguístico, mítico e artístico realizam uma configuração não do mundo, mas voltada para ele (Cassirer, 1923b, p. 22). Se os objetos do pensamento linguístico, mítico e artístico são produtos dessa atividade criativa, esses objetos não podem pertencer ao mundo, mas são, sim, produtos de sua interação. Assim, o caminho inicial da Filosofia

das Formas Simbólicas está traçado.

Se cada configuração do mundo representa uma "ação espiritual" específica voltada para ele, não há outra maneira de garantir sua objetividade senão assegurando a atuação dessa função ao longo da história. No entanto, a demanda por uma unidade lógica (a função que as determina), juntamente com a diversidade da individualidade do material do espírito (as várias configurações do mundo), leva Cassirer a procurar um momento específico em que a unidade e a individualidade se conectem. Esse momento não se repetiria completamente da mesma maneira em nenhuma das formas culturais. É nesse ponto que a crítica transcendental se materializa para além do conhecimento puro e que agora pode ser estendida a todas as formas espirituais (Cassirer, 1923b, p. 29).

Com esse propósito em mente, o método proposto por Cassirer é reafirmado. Apenas por meio de uma análise histórica, a partir de um ponto de vista teórico específico, é possível descobrir esse "índice de refração particular" (Porta, 2011, p. 55). Portanto, a Filosofia das Formas Simbólicas deve voltar-se para a história, dando atenção à atividade espiritual dos mais diversos povos. Dessa maneira, podemos identificar o traço característico pertencente a todas as mais diversas manifestações do espírito: o modo pelo qual esse material é articulado de uma maneira específica, uma função peculiar que as determina, respeitando as individualidades de cada criação e orientando seu desenvolvimento.

Cassirer assinalará que, até o presente momento, o estudo desses temas careceu da metodologia aqui proposta. Isso levou à análise dos objetos das mais diversas culturas a serem vistos como estáticos, sendo necessário reexaminar esses dados. Da mesma forma, os diversos autores dessas pesquisas devem ser reavaliados, uma vez que, embora não estivessem equipados com uma "forma completa de Idealismo", não apenas contribuem para esta pesquisa, mas também revelam claramente suas próprias características culturais. Nesse sentido, nomes como Humboldt e Schelling⁶ retornam ao pensamento filosófico em FFS. Portanto, é somente nesse sentido que a "ampliação substancial do programa epistemológico" se concretiza e transforma a crítica da razão em uma crítica da cultura.

⁶ Heidegger atribui a Cassirer a revitalização do Mito na Filosofia depois de Schelling (Heidegger, 2012).

2.3 Símbolo

Cassirer, ao buscar a transição da filosofia crítica da razão para uma crítica da cultura em geral, realiza uma revisão de conceitos fundamentais da tradição neokantiana. Em sua análise sobre como a atividade do espírito cria objetos culturais [*Inhalt*]⁷, Cassirer frequentemente combina a ideia de atribuir sentido [*Sinn*] às impressões sensoriais do mundo com a criação de signos. Isso é fundamental em sua filosofia.

Para entender o uso desses conceitos em Cassirer, podemos traçar um paralelo com o uso de símbolos na física, conforme explorado por Hertz⁸. Ele parte desse uso e procura estendê-lo a todas as ações espirituais.

Através do método transcendental apoiado por uma perspectiva histórica, Cassirer volta-se para Galileu, que foi um pioneiro na interpretação do "livro da natureza" como um código matemático decifrável. É com Galileu que a formulação de problemas e conceitos exige o desenvolvimento prévio de um sistema de signos. A ideia de atribuir uma linguagem específica aos objetos da física, que traduz os fenômenos de maneira apropriada para fins de estudo, tem sua origem em Galileu.

No entanto, Cassirer identifica em Leibniz uma proposta de simbolização mais precisa. Em Leibniz, o símbolo não é apenas um invólucro para o pensamento, mas é seu órgão essencial e necessário. A determinação conceitual de um conteúdo ocorre paralelamente à sua fixação em um signo característico. Portanto, para Cassirer, todo pensamento se baseia em seu simbolismo e semiótica (Cassirer, 1923b, p. 31). Sem esses símbolos universais, nenhuma lei da natureza pode assumir uma formulação universal, já que as leis são representadas por meio da combinação de signos universais e específicos. Esse entendimento é fundamental para a compreensão da Filosofia das Formas Simbólicas. Podemos entender essa relação da seguinte maneira: a determinação conceitual de um conteúdo, por exemplo, a lei da gravidade,

⁷ Em Cassirer, '*Inhalt*' é o aspecto do conhecimento, da expressão ou da representação transmitido por meio das formas simbólicas. Por exemplo, na linguagem, as palavras são os símbolos que carregam significados (o '*Inhalt*'). Na arte, as imagens, símbolos e composições representam ideias ou emoções (o '*Inhalt*'). Portanto, '*Inhalt*', em Cassirer, refere-se ao conteúdo ou significado expresso ou comunicado por meio das formas simbólicas.

⁸ Heinrich Hertz, ao contribuir para o desenvolvimento da teoria eletromagnética de Maxwell, que se provou impossível de ser reduzida à mecânica, como discutimos anteriormente, utilizou símbolos matemáticos como uma ferramenta de representação e comunicação na física, para comunicar suas descobertas de uma maneira precisa e rigorosa. Essa notação matemática permitiu que ele descrevesse as complexas interações eletromagnéticas de maneira concisa e clara, tornando possível a formulação e a compreensão das leis do eletromagnetismo.

na qual Newton afirma que a força de atração de suas massas é inversamente proporcional ao quadrado da distância entre elas, ocorre paralelamente à sua fixação em símbolos característicos, como na expressão $F = G * (m1 * m2) / r^2$. Nesse exemplo, os símbolos matemáticos (F, G, m1, m2, r) são usados para representar os conceitos envolvidos na lei da gravidade. Eles permitem que a lei seja expressa de uma forma concisa e universalmente compreensível. Sem esses símbolos, a descrição da lei da gravidade seria muito mais complicada e difícil de comunicar de maneira clara e precisa.

De acordo com Cassirer, essa inter-relação não deve se restringir às ciências, mas deve manifestar-se em todas as formas fundamentais da atividade espiritual. A peculiaridade da compreensão e configuração de um objeto só é possível quando determinada por um substrato sensorial criado. Esse substrato, então, serve para acessar o que anteriormente buscávamos, ou seja, as "formas internas" das manifestações do espírito. Esse substrato funciona como um "elemento mediador abrangente" (Cassirer, 1923b, p. 32). Em outras palavras, é confirmando que essa inter-relação do "símbolo" está presente em todas as formas de atividade do espírito que se torna possível criar um manual da função simbólica. Esse manual abrangeria e determinaria, de maneira geral, as expressões e idiomas apresentados por cada forma específica de configuração.

Assim, na Filosofia das Formas Simbólicas, o símbolo desempenha o papel de fixar um signo característico em um substrato que já foi previamente determinado pelo próprio signo. Isso significa que, enquanto a ciência moderna utiliza símbolos matemáticos para tornar a formulação de leis mais clara e compreensível, todas as formas culturais criam seus conteúdos de maneira análoga, através da criação de uma simbologia que possa expressá-los, como é o caso da linguagem falada. Contudo, esse duplo papel do símbolo, de determinar um conteúdo e ser por ele determinado, só se revela quando revisamos a temática idealista da matéria-forma e superamos o dualismo por ela proposto (Porta, 2011, p. 61).

2.4 Superação do dualismo matéria e forma

O dualismo entre matéria e forma sempre foi claramente definido como a dicotomia entre o "*mundus sensibilis*" e o "*mundus intelligibilis*". Nessa dualidade, de um lado, havia um princípio de receptividade, caracterizado por uma simples "reação",

enquanto, do outro lado, existia um princípio de pura ação, representando uma atividade espiritual. No entanto, quando expostos ao método transcendental marburguês e quando estendemos esse método a todas as formas espirituais, conforme proposto por Cassirer, a oposição entre o sensível e o espiritual já não parece irreconciliável e excludente. Agora, essas duas esferas estão ligadas por uma nova forma de reciprocidade e relação que deve ser encontrada, principalmente, no mundo sensível.

A atividade do sensível não ocorre sem uma atividade espiritual concomitante. Seu próprio desenvolvimento imanente gera um mundo de símbolos livre e próprio, que está "situado ao lado e acima do mundo das percepções" (Cassirer, 1923b, p. 33). Assim, no mundo sensível, percebemos um sistema de multiplicidades sensíveis que são geradas por algum tipo de atividade criadora livre.

Na construção da linguagem, por meio da atribuição de nomes, observamos momentos como diferenciação, separação e fixação de conteúdo. A atribuição de nomes não se limita a designar certas qualidades intelectuais, mas confere qualidades aos nomes, colocando-os além do imediatismo da sensibilidade.

Por exemplo, ao olharmos a Lua, assumindo que seja Lua cheia, poderíamos descrevê-la como "uma esfera brilhante". No entanto, ao atribuir a ela um nome próprio, conferimos qualidades específicas. Se avançarmos um passo adiante nesse exemplo, podemos observar como essas características específicas sofrem uma modificação radical em seu conteúdo ao transitarmos de um povo para outro.

Na tradição romana, a expressão "lua" ou "luna", em um de seus vários usos, remete à deusa Luna, que tinha o poder de trazer luz à noite e governar os céus noturnos. De modo similar, mas pontualmente diferente, na tradição japonesa, usamos a palavra "*tsuki*" para indicar a Lua. Entre os vários mitos sobre a Lua, temos, por exemplo, a história de Kaguya-hime em *Taketori Monogatari*, em que a princesa da Lua desce à Terra. Nessa história, a princesa lunar representa a beleza e a perfeição inalcançáveis, ao mesmo tempo que personifica a melancolia da partida e a efemeridade da vida.

Observamos a diversidade linguística em dois povos distintos, cada um utilizando uma palavra específica para designar o mesmo objeto, mas com interpretações e usos completamente diferentes. A linguagem revela sua capacidade de conferir significados simbólicos a objetos específicos, transcendendo a mera denominação objetiva. Apesar de não ser tão precisa quanto as ciências, a linguagem

compartilha sua origem espiritual, permitindo a transição do imediatismo das sensações para um universo de intuições e representações.

Diante dessa diversidade, percebemos que a vida autêntica e essencial das ideias puras reflete-se nos fenômenos do mundo sensível. Dessa forma, todas as manifestações espirituais transcendem as limitações da consciência individual, expandindo-se para além do âmbito dos fenômenos meramente individuais. Essas manifestações espirituais buscam estabelecer algo universalmente válido. Mesmo que a validade universal delas possa ser questionada, seu valor reside na aspiração por essa universalidade, independentemente do alcance efetivo desse objetivo.

Vimos que as manifestações espirituais são criações e não representações de um objeto já dado. A capacidade de distinguir claramente os objetos entre a "coisa" e seu "signo" já representa um primeiro e necessário passo para o conhecimento objetivo da essência das coisas⁹. No entanto, ao retornarmos às manifestações espirituais primitivas, torna-se evidente que essa distinção, na realidade, não existe.

O "signo" representa o primeiro "universal", pois não é mais apenas uma coisa entre outras, uma sensação desconexa. Sua importância não reside apenas em sua existência, mas na função que desempenha: contrapõe-se à fluidez dos diversos conteúdos da sensibilidade e cria uma unidade permanente fechada em si mesma. Esse ato de criação não é um momento isolado, mas um processo progressivo de determinação que "caracteriza todo o desenvolvimento da consciência" (Cassirer, 1923b, p. 37).

Esse desenvolvimento, em um primeiro nível, pode parecer contentar-se com uma mera fixação que se assemelha a uma simples "reprodução" de seu conteúdo. No entanto, à medida que essa energia espiritual específica se expande em várias direções, torna-se evidente que o próprio ato de reprodução pressupõe um trabalho original e autônomo da consciência. Através do signo criado pela consciência, o conceito de memória ganha profundidade. Lembrar não envolve apenas repetir o ato em um momento posterior; cada repetição traz consigo um novo estágio de "reflexão".

Quando a consciência não considera essa reflexão como algo presente, mas como um passado que persiste, ela estabelece uma nova relação com esse conteúdo. Nesse processo, é atribuída a esse conteúdo e à relação com ele uma nova significação ideal, que é modificada. Nessa nova significação, na medida em que o eu

⁹ Discutiremos esses passos no capítulo 3.

não apenas "cria" imagens, mas as compreende mais profundamente, identifica-se a fronteira onde "subjetivo" e "objetivo" se delimitam claramente.

A distinção entre "subjetivo" e "objetivo" é então estabelecida. No entanto, essa distinção só se evidencia na medida em que, por um lado, um critério metodológico geral é aplicado à experiência pelo pensamento e, por outro, o nível de conhecimento corresponde a essa divisão. É nessa divisão entre "subjetivo" e "objetivo" que, para além das ciências, na linguagem, no mito, na arte etc., encontramos os elementos para construir os mundos do "real" e do "espiritual", bem como o mundo do "eu". O que se destaca aqui é que essas expressões não devem ser consideradas apenas como configurações, mas sim como funções que desempenham caracterizações distintas, com seus próprios conceitos de verdade e realidade, de tal maneira que:

O desempenho de cada uma deve ser medido de acordo com ela própria, e não segundo padrões e exigências de qualquer outra – e é somente ao final desta análise que se poderá perguntar se e como todas estas diferentes formas de concepção do mundo e do Eu podem ser harmonizadas – se, embora não reproduzam uma mesma e única "coisa" existente em si, elas se completam para formar uma totalidade e um sistema unificado da atividade espiritual (Cassirer, 1923b, p. 40).

Portanto, o processo de simbolização, que anteriormente era enfatizado principalmente nas matemáticas pelos neokantianos, agora se expande. "Em cada signo que ele projeta livremente, o espírito apreende o 'objeto' e, ao mesmo tempo, apreende a si mesmo e a própria legalidade que determina a sua atividade formadora de imagens" (Cassirer, 1923b, p. 41).

Nesse contexto, a dicotomia entre "subjetividade" e "objetividade" em qualquer direção verdadeiramente autônoma e original da consciência nunca se esgota em uma única instância. É por meio dessa divisão que os domínios da subjetividade e objetividade são definidos. É através dessa interação e somente por meio dela que novas existências e conteúdos são criados. Portanto, o conhecimento científico, a arte, a linguagem, o mito, entre outros, não são instrumentos de criação indiferentes, mas sim compartilham uma mesma função espiritual. Eles são verdadeiras "fontes de luz", origens de todas as configurações que enriquecem a experiência humana (Cassirer, 1923b, p. 42).

2.5 Sentido

Se o símbolo incorpora esse duplo momento em que ele constitui e apreende o objeto, podemos observar que um conteúdo sensível específico, um signo, é de certa forma transformado pela consciência em um portador de um significado espiritual universal, ou seja, o seu sentido. Assim, um dado sensível (um signo), seja ele um som físico ou uma palavra escrita, deve transcender sua imediatidade para que, por meio de uma certa combinação, sua importância deixe de se basear na sensação imediata e passe a assumir a posição de sua realização: uma tarefa de mediação que carrega um "significado". Por exemplo, a consciência, em um processo de síntese, associa uma sequência de sons particulares de maneira que, mediante uma integração específica, transforma qualitativamente esses sons em poesia, música, entre outras formas de expressão artística. Em outras palavras, o todo não é apenas a soma de suas partes, mas, sim, uma criação que transcende seus elementos individuais, adquirindo um significado e uma importância espiritual.

Dentro dessa relação qualitativa, podemos identificar um "fator comum" entre as diferentes formas de associar os "objetos" (seja uma melodia, uma obra de arte ou até mesmo a construção de uma frase). Embora a síntese na consciência possa variar, a soma das particularidades sensíveis dos diferentes objetos revela um sentido qualitativo comum atribuído pela consciência (Cassirer, 1923b, p. 44). É nessa perspectiva que a "forma interna" da ação do espírito se manifesta.

Ao analisarmos como a unidade da consciência é caracterizada, encontramos relações fundamentais que operam em toda ação do espírito. A partir da justaposição, surgem formas como o espaço, a sucessão, o tempo, entre outras; assim, as formas básicas de relação revelam-se como "qualidades" da consciência.

Vale ressaltar também a diferença entre a qualidade e a modalidade das formas. A qualidade das formas refere-se ao tipo específico de conexão que cria séries dentro da consciência (sua forma lógica). Já a modalidade das formas diz respeito à maneira particular pela qual esse conteúdo formal se interliga. A caracterização de uma relação específica, sua aplicação e significado só podem ser compreendidos quando consideramos o sistema geral no qual ela está inserida. Em outras palavras, para que o conjunto de dados sensíveis, como sons físicos, se transforme em uma melodia e não em uma frase, é essencial considerar o contexto geral específico.

Essa dinâmica só se torna possível quando vista no contexto da superação do

dualismo. Se não presumimos mais um ser absoluto por trás de cada objeto simples da consciência, ela passa a definir seu próprio conteúdo. A apreensão do objeto resulta simultaneamente em uma união completa com determinadas qualidades e em uma separação total de sua relação com outras. Essa união não pode ser desvinculada das modalidades de associação, pois algo só é definido na consciência quando se inclui representação e totalidade simultaneamente. É somente nesse processo que a existência e "presença" do conteúdo se tornam possíveis (Cassirer, 1923b, p. 50).

Dessa maneira, a "presença" do conteúdo é afirmada quando analisamos psicologicamente o tempo, no qual o "agora" é sempre o instante temporal que só pode ser compreendido como um elemento dentro de uma sequência que inclui passado e futuro. O "dado" só é reconhecível quando consideramos a natureza temporal da consciência¹⁰, que constantemente liga o presente ao que já passou e ao que está por vir.

[...] podermos reter no ser atual da consciência algo que não é, e algo não dado naquilo que está dado, unicamente assim torna-se possível, para nós, a existência daquela unidade que, por um lado, designamos como unidade subjetiva da consciência, por outro, como unidade objetiva do objeto (Cassirer, 1923b, p. 52).

Isso também é evidente na formação do espaço¹¹. Ele não é compreendido através de uma simples decomposição das partes de forma isolada e desconexa. Percebemos a parte em relação ao todo e vice-versa. Partindo de uma perspectiva individual relativamente limitada, um "aqui", é possível construir um todo altamente complexo de relações e assim atribuir conteúdo a esse "aqui". No entanto, essa análise vai além de estruturas temporais ou espaciais. Esse duplo momento dos conteúdos da consciência é validado por meio de uma forma de conexão mais elevada, que se fundamenta nessas relações: na conexão objetiva. "Coisa" e

¹⁰ Para Cassirer, o tempo é uma construção da atividade simbólica da mente humana. Trata-se de uma categoria ou estrutura mental da consciência que usamos para ordenar e atribuir significado à sucessão de eventos e mudanças no mundo. Dessa forma, o tempo não é apenas uma medida objetiva, mas uma estrutura simbólica fundamental que permeia nossa percepção e compreensão do mundo.

¹¹ De igual modo, o espaço, para Cassirer, é uma construção da atividade simbólica da mente humana. Ele representa uma categoria ou estrutura mental da consciência que utilizamos para organizar e atribuir significado à disposição tridimensional dos objetos e experiências. Assim como o tempo, o espaço não é apenas uma entidade objetiva, mas uma construção simbólica essencial que influencia e molda nossa percepção e interpretação do mundo ao nosso redor.

"propriedade", "parte" e "todo" estão interligados. É precisamente a relação entre esses elementos que é superada nas sínteses autênticas da consciência. Para formar um todo, certas características múltiplas e variadas precisam ser justapostas e sucedidas sem que uma se reduza à outra, de modo que o que é constante seja distinguido do que varia. Determinadas posições espaciais devem ser fixadas para que exista um "portador" das propriedades do conjunto, bem como uma sucessão temporal (Cassirer, 1923b, p. 55). Daí decorre que o todo não é constituído por suas partes; pelo contrário, ele as constitui e lhes confere a significação necessária para sua construção.

Sem a superação do dualismo, essa associação não consegue explicar plenamente a unidade do "sentido" que é estabelecida entre essas partes. A unidade objetiva do objeto é entendida como algo necessário e intrínseco ao objeto (sua existência). No entanto, ao adotarmos o método proposto por Cassirer, a unidade objetiva do objeto transcende sua rigidez, tornando-se assim uma ação puramente formal (derivada da atividade de formação do espírito) que "não pode ser ouvida nem vista, mas apenas apreendida no processo lógico do pensamento puro". Nesse contexto, a unidade e o significado do objeto não são inerentes a ele, mas, sim, produtos da atividade simbólica da mente humana.

A plenitude atual da consciência requer, em seu desenvolvimento, que tudo esteja intrínseco em cada momento específico; o uno reside no múltiplo e vice-versa, ambos se condicionam e se representam mutuamente. Krois esclarece sobre essa unidade ressaltando a presença da representação do imediatamente "dado":

[...] deu uma reviravolta na concepção tradicional de representação, segundo a qual a esfera dos signos e a esfera do significado pertencem a domínios completamente diferentes do ser. Nessa visão, as coisas são conhecidas imediatamente e subsequentemente representadas por signos. No entendimento de Cassirer, a representação é necessária mesmo se quisermos experimentar algo como imediatamente presente e "dado". A representação torna-se a "condição constitutiva de toda experiência" e, a partir de então, o foco da concepção de Cassirer sobre o transcendental (Krois, 1983, p. 50, tradução nossa).

É importante notar que essa perda da imediatez do "dado" e a compreensão de que todas as configurações do sensível na consciência são mediadas por manifestações do espírito são elementos fundamentais na filosofia de Cassirer. Isso nos leva à condição de possibilidade de algo ter um conteúdo na consciência. A

qualidade e a modalidade da consciência se relacionam com a atividade comum de dar forma ao sensível, ou seja, toda percepção do sensível, a tarefa de dar significado a um signo, constitui uma simbolização.

Esse processo de simbolização ocorre em todas as esferas da atividade espiritual e pode ser distinguido quanto à sua qualidade e modalidade específica. A aplicação desse processo a todo o conteúdo cultural implica que a Filosofia das Formas Simbólicas se baseia em uma teoria do significado que vê na representação, ou seja, o primeiro contato com o "objeto", sua primeira atividade. Isso ressalta a importância da representação e da simbolização em nossa compreensão do mundo e da cultura.

Na busca pela "forma interna" das diferentes formas culturais e suas expressões, identificamos que a qualidade ou a forma lógica pela qual o conhecimento é articulado tem como conteúdo a função invariável que possibilita unificar a diversidade de todas as manifestações do espírito. Essa função invariável também revela a modalidade de sua manifestação, permitindo destacar os traços únicos e característicos de cada formação.

Assim, uma vez que as diferentes maneiras de relacionar os objetos na consciência têm uma constante, que é a sua forma lógica, é a variação na modalidade dessa forma que permite a diferenciação e a unificação da diversidade cultural. Portanto, ao analisar as diferentes modalidades de manifestação da forma lógica, podemos identificar as características distintas de cada formação cultural, enquanto a forma lógica subjacente fornece uma base comum que une essas manifestações.

Não há nenhum autêntico entendimento de mundo que, de alguma forma, não esteja fundado em certas linhas básicas não apenas da reflexão como sobretudo da formação intelectual. E, para apreender as leis dessa formação, precisamos principalmente distinguir de modo preciso cada uma de suas diferentes dimensões. Determinados conceitos, como o conceito de número, de tempo, de espaço, representam por assim dizer, formas originais da síntese, que são indispensáveis, se de alguma forma se tiver de reunir uma "multiplicidade" em uma "unidade" e separar e articular uma diversidade de acordo com determinadas formas (Cassirer, 1929b, p. 29).

Sob a metodologia proposta, ao reconhecer que as categorias básicas do conhecimento não devem mais se limitar às ciências, mas, sim, direcionar-se a toda apreensão do objeto na consciência, a Filosofia das Formas Simbólicas valida sua

missão: "Se a filosofia da cultura lograr apreender e tornar visíveis esses traços, terá cumprido, em um novo sentido, a tarefa de, diante da pluralidade das manifestações do espírito, demonstrar a unidade de sua essência" (Cassirer, 1923b, p. 75).

2.6 Funções simbólicas

Na filosofia de Ernst Cassirer, a distinção entre "símbolo" e "signo" reside na natureza de suas relações com os objetos que representam. Enquanto um "signo" pode ser um indicador simples e convencional que se relaciona com seus objetos por meio de convenções arbitradas, um "símbolo" se distingue por uma relação intrínseca e essencial com seu significado. É importante salientar que todo símbolo implica a natureza de um signo, pois ambos carregam consigo a carga de representação. No entanto, a particularidade dos símbolos reside na conexão mais profunda e essencial com os objetos que representam, diferentemente dos signos, que são mais limitados em sua capacidade representativa. Os símbolos não representam apenas por meio de convenções estabelecidas, mas devido a uma afinidade ou semelhança subjacente com os objetos que simbolizam, carregando assim significados mais profundos. Essa distinção é crucial na compreensão da atividade simbólica e da construção de significados culturais na filosofia de Cassirer. Portanto, enquanto todo símbolo é, em essência, um signo, nem todo signo atinge o *status* de símbolo, já que os símbolos têm essa conexão intrínseca e rica com a realidade que representam, superando a mera convenção na representação. A atividade de simbolização, essencialmente espiritual, transforma dados sensoriais em meios de expressão nos quais a consciência ativamente cria significados complexos a partir desses estímulos sensoriais, indo além da simples cópia da sensibilidade para expressar significados mais amplos e modais.

Ao associar ou representar qualquer novo dado com um dado já criado, a consciência adiciona uma nova característica ao primeiro. Por exemplo, o ato de produção linguística não se limita à repetição de determinações já feitas, mas revela um elaborado processo de produção.

O resultado disso é o reconhecimento de que todas as esferas de significado transformam o material inicial, o dado sensível, de tal forma que ele se torna irreconhecível. Cada Forma Simbólica confere ao mesmo dado sensível sua própria interpretação única.

Somente aqui o abandono passivo a um ser exterior qualquer cede lugar a uma criação independente, cujas feições nele imprimimos, e através das quais este ser se articula, para nós, em diversos domínios e formas da realidade (Cassirer, 1923b, p. 64).

Assim, o ser não é uma simples cópia da realidade, mas cria sua própria realidade em meio à multiplicidade das configurações e, ao mesmo tempo, as une em uma unidade de significação. Portanto, o verdadeiro valor do signo simbólico é revelado. Ele é o "destacar" de um multiforme de sensações; ou seja, aquilo que deve ser ocultado em prol de uma designação é onde reside o poder do signo. O signo é o meio pelo qual a consciência se liberta cada vez mais do substrato sensível e demonstra a força original de conexão e unificação da consciência. Ele é tanto uma abreviatura simbólica do conhecido quanto um veículo para novos caminhos ainda não trilhados.

Dessa forma, é no estudo do uso das categorias básicas nas diferentes culturas, ou seja, no estudo da maneira pela qual os conceitos de relação tomam forma na consciência de cada cultura, que é possível afirmar a unidade da filosofia das formas simbólicas. Essa unidade é encontrada na diversidade de seu conteúdo, no qual estabelece, a princípio, uma organização básica entre três funções simbólicas: expressão (*Ausdruck*), representação (*Darstellung*) e significado puro (*reine Bedeutung*)¹². É importante ressaltar que essas funções diferem das categorias básicas. Enquanto as categorias básicas demonstram o modo pelo qual o conteúdo é articulado na consciência, as funções simbólicas indicam a expressão geral de como as categorias básicas articulam esses conteúdos na consciência.

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

¹² No próximo capítulo, abordaremos o papel das funções de expressão (*Ausdruck*) e representação (*Darstellung*) em relação ao significado puro (*reine Bedeutung*). Essas três funções se assemelham às três formas simbólicas - mito, linguagem e ciência - na Filosofia das Formas Simbólicas. Enquanto a ciência, como forma simbólica, não é o foco principal deste trabalho, a utilizaremos como referência para ilustrar o papel das outras duas. É através dessa comparação que se torna evidente a função de cada uma delas.

impossibilidade de reconduzir um a outro (Porta, 2011, p. 66-67).

Toda forma simbólica possui essas três funções, e a diferenciação entre uma forma simbólica e outra é identificada exatamente na maneira específica pela qual o dado sensível é articulado, desde a sua criação até o seu uso prático. Ao observar como cada cultura, em suas próprias criações, organiza e reconhece tempo, número e espaço, Cassirer demonstrará como o espírito, em seu processo único de organização de todos os dados sensíveis, parte de diferentes formas e usos das mesmas categorias básicas que lhe pertencem. A escolha dessas três categorias (espaço, tempo e número) nunca é explicada, e Cassirer não se limita a elas, uma vez que, ao reconhecer cada uma dessas categorias, o espírito identifica as demais¹³.

2.7 Pregnância simbólica

Com o reconhecimento desse duplo papel na formação dos objetos na consciência, podemos afirmar o seguinte: 1) não existem dados puramente objetivos dos quais a consciência simplesmente toma conhecimento, e o "ser" não é uma mera cópia da realidade; 2) a espontaneidade não se limita ao entendimento, pois as formas mais básicas de organização dos dados já estão presentes na intuição sensível. Ao compreender esses dois pontos, a tese da *pregnância simbólica* (*symbolische Prägnanz*) se torna mais clara.

A *pregnância simbólica* é o conceito-chave que nos permite entender em que sentido Cassirer nega a dualidade de matéria e forma, particularmente na compreensão de que algo nunca é simplesmente "dado" à nossa consciência. Essa ideia está relacionada à capacidade fundamental da mente humana de dar forma e significado ao mundo por meio de símbolos e formas simbólicas. Cassirer argumenta que a mente humana não é um receptáculo passivo que apenas recebe informações dos sentidos, mas ativamente organiza, interpreta e constrói significados a partir das experiências sensoriais moldadas pelo espírito.

A *pregnância simbólica* significa que os símbolos têm uma riqueza de significado que vai além de sua simples representação. Eles não são meros indicadores vazios de objetos ou conceitos, mas carregam consigo uma complexa teia

¹³ A *Filosofia das Formas Simbólicas* é rica em exemplos que tratam desse assunto e trataremos com maior precisão as maneiras específicas pelas quais as categorias são reconhecidas no próximo capítulo.

de associações, significados e contextos culturais. Essa riqueza simbólica é o que permite à mente humana criar formas simbólicas que transcendem a simples percepção sensorial.

Para Cassirer, a mente humana é inerentemente simbólica, e os seres humanos estão constantemente envolvidos na atividade simbólica, seja por meio da linguagem, da arte, da religião ou de outras formas culturais de expressão. Isso o leva a enfatizar que o ser humano é essencialmente um "animal simbólico," como mencionado na introdução de "*An Essay on Man*" (1944).

A superação neokantiana, representada pela distinção entre *Fieri* e *Faktum*, implica que toda configuração humana deve ser vista como uma formação, e sua significação está intrinsecamente ligada ao seu "objeto." Ao compreender as formas simbólicas em diferentes culturas e contextos, podemos obter uma compreensão mais profunda da natureza da experiência humana e da construção do conhecimento.

Portanto, a pregnância simbólica não é meramente um fenômeno da consciência, mas a condição de possibilidade da própria consciência, da criação de seu mundo. Não é um sujeito, muito menos uma consciência pura, mas o simples "há sentido" constitui o fenômeno originário que subjaz à experiência humana, sendo o "*Urphänomen*," o fenômeno primordial e irreduzível.

3 MITO COMO NÚCLEO ORIGINÁRIO DA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS

3.1 Diferenciações entre linguagem como uso e forma simbólica

No primeiro capítulo desta tese, estabelecemos uma ligação entre Cassirer e a tradição da qual ele parte. Apresentamos, então, um resumo breve e conciso dessa relação. Sua elucidação, no entanto, requer uma investigação mais detalhada e abrangente, o que, como ressaltamos, vai além do escopo desta dissertação. No segundo capítulo, apresentamos uma visão geral das formas simbólicas e sua metodologia, à luz da relação entre Cassirer e sua tradição. Neste capítulo, inicialmente, abordaremos a linguagem, evidenciando as relações previamente estabelecidas entre o neokantismo marburguês e Cassirer. Além disso, expressaremos a necessidade de uma filosofia das formas simbólicas diante dos problemas do neokantismo marburguês, assim como a primazia genética do Mito sobre todas as formas simbólicas.

Existem várias conexões que podem ser estabelecidas entre o projeto neokantiano marburguês e a Filosofia das Formas Simbólicas. O foco da relação estabelecida neste trabalho, de maneira geral, foi demonstrar como o projeto neokantiano responde à necessidade de restabelecer a conexão entre Ciência e Filosofia, considerando uma superação do conceito de intuição¹⁴, culminando em uma Filosofia das Formas Simbólicas. Para isso, brevemente, apresentamos a forma como Natorp, por meio do conceito de relação, fundamenta a matemática como uma forma puramente lógica, e, conseqüentemente, livre da intuição.

Além disso, observamos como a legitimidade de um projeto neokantiano não reside simplesmente em seguir Kant, mas, sim, em reconectar a ciência com a filosofia, libertando a primeira de toda intuição e enfatizando seu caráter idealista. Não é coincidência que Cassirer frequentemente mencione uma "nova forma de idealismo". O neokantismo também estabeleceu que o papel do método transcendental não é tanto fundamentar a ciência, mas acompanhá-la. Portanto, o papel da filosofia deve ser demonstrar o caráter idealista da ciência como contraponto

¹⁴ Conceito de intuição proposto pelas correntes Naturalistas da época e do Mecanicismo (ver capítulo 1).

ao materialismo, que derivava uma ontologia dos resultados da ciência¹⁵.

No entanto, surge um problema na discussão em torno da psicologia da época¹⁶: a crítica do conhecimento pressupõe uma 'epistemologia sem sujeito' (Porta, 2011, p. 211). Qual é exatamente o significado dessa tese e por que esse é o caminho que o neokantismo deve trilhar?

Como vimos no capítulo anterior, o conceito de símbolo cunhado por Cassirer implica essencialmente a superação do dualismo entre matéria e forma. Agora podemos afirmar corretamente que essa tese de Cassirer tem suas raízes na discussão sobre a psicologia, na qual Natorp é um representante proeminente do neokantismo marburguês. Natorp precisava desenvolver uma abordagem não objetivista do sujeito em sua subjetividade (Porta, 2011, p. 212), justamente pela necessidade de um contraponto a uma psicologia objetivista que estava ganhando força na época, a qual, derivada do naturalismo, promovia um psicologismo, ou seja, um retorno à intuição como fonte de conhecimento.

No entanto, a superação do psicologismo não se baseia apenas em uma distinção mais clara entre os domínios lógico e psicológico. Abandonando o princípio cartesiano de uma percepção privilegiada do mundo interior, a superação do psicologismo só pode ser alcançada através da revisão de um conceito equivocado de sujeito. O resultado desse esforço é a completa dissolução da dualidade entre sujeito e objeto.

No contexto da construção do sujeito, identificamos que tanto a noção de sujeito quanto a de seus objetos não são fenômenos inatos, mas, sim, processos de reconstrução. Essa ideia de sujeito é discernida por meio de um processo complexo de análise da objetivação em andamento. Ao examinarmos as atividades e ações atuais, podemos olhar para trás e compreender o que essa entidade construiu ao longo do tempo, atribuindo-lhe um caráter específico de subjetivação. Essa subjetivação específica é, de certa forma, o resultado desse processo contínuo de

¹⁵ Ver capítulo 1, O surgimento do neokantismo.

¹⁶ O problema do psicologismo é de crucial importância para a discussão filosófica do século XIX. No entanto, esta tese não tem a intenção de fornecer um panorama abrangente desse problema devido à sua complexidade. Mesmo uma visão geral exigiria uma exploração muito mais profunda do que o escopo desta tese permite. No entanto, para relacionar esse problema à tese atual, é importante destacar que o problema do psicologismo está intrinsecamente ligado a todas as discussões no âmbito do neokantismo. Indicamos em Porta: "O psicologismo transforma a correta (ainda que trivial) observação de que só é 'objeto' para mim o que posso conhecer de algum modo na nada óbvia tese de que aquilo que posso conhecer direta ou imediatamente está, por isso mesmo, 'em mim'" (Porta, 2011, p. 207).

interação do sujeito com seu ambiente e suas ações.

Conseqüentemente, ao considerarmos que tanto o sujeito quanto seus objetos são construções emergentes da análise e reconstrução das ações de um indivíduo ao longo do tempo, torna-se evidente que a consciência não abriga um conteúdo independente que possa ser identificado como um "eu". Em vez disso, ela é composta apenas por elementos que se relacionam entre si dentro da própria consciência (Porta, 2011, p. 214).

Essa superação do cartesianismo, que envolve a transcendência da dualidade entre sujeito e objeto como entidades fixas, estabelece um contexto fundamental para abordar a questão sobre a natureza dos números, conforme discutido no primeiro capítulo. Ao considerarmos que a consciência é apenas um conjunto de relações e que seus elementos não são fixos, mas variam conforme o contexto, uma importante derivação lógica para o neokantismo marburguês emerge. Isso decorre da concepção da consciência como um fator determinante na abordagem da questão dos números. A noção de que "as matemáticas são a (única) instância adequada para resolver a questão do que são os números" ganha relevância como uma consequência lógica desse entendimento da consciência.

Conseqüentemente, essa perspectiva lança luz sobre o problema da linguagem. Uma vez que apenas as matemáticas são capazes de resolver suas próprias questões, o problema da linguagem se estende a toda forma de comunicação, incluindo a linguagem cotidiana. Os desafios envolvidos no uso da linguagem cotidiana são distintos dos problemas que surgem na linguagem matemática e assim por diante.

Neste subcapítulo, buscamos ilustrar como a problemática da linguagem é fundamental na filosofia de Natorp, na medida em que ele tenta libertar a consciência do psicologismo e da dependência da intuição na ciência. No entanto, em Cassirer, esse problema evolui para uma formulação mais clara da ideia de uma multiplicidade semântica, indo além das fronteiras da filosofia de Natorp. Cassirer divide a linguagem em dois momentos: a linguagem em seu uso nas diversas culturas e a linguagem como forma simbólica.

A expressão máxima dessa tese encontra-se na Filosofia das Formas Simbólicas, na qual a tese central é a seguinte: existem diversas maneiras legítimas e objetivas de compreender o mundo, e a única forma de apreendê-las é por meio da construção de uma unidade funcional que incorpore toda a diversidade em uma

estrutura lógica que não distorça seu conteúdo, ou seja, as Formas Simbólicas.

Embora a “Filosofia das Formas Simbólicas” aborde a questão da linguagem e seu uso nas diferentes formas simbólicas, essa não é a tese central do trabalho de Cassirer, mas, sim, um entre os vários problemas que ele explora em sua obra.

A linguagem já desempenha um papel na filosofia marburguiana antes de Cassirer, e seu subsequente desenvolvimento também é considerado como inerente a essa tradição. Isso contrasta com as abordagens temáticas diferentes que a linguagem assumirá no século XX, como a tradição analítica, na qual o tema da linguagem experimentará um desenvolvimento divergente em relação ao neokantismo marburguês (Porta, 2011, p. 262).

3.2 Linguagem como signo

Nesse contexto, fica claro que a própria consciência, ou seja, o espírito, não apenas apreende o mundo à sua volta, mas também a si mesma, ao criar diferenciações nos fenômenos presentes nela. Portanto, conceitos como "eu" e "mundo" são fenômenos que surgem posteriormente, sendo originalmente indiferenciados em estágios menos desenvolvidos. Quanto mais nos aproximamos de uma espécie de "início da linguagem", essa indiferença se torna mais evidente: em estágios iniciais, o conteúdo da mente e a expressão sensorial se fundem em uma única entidade indissociável. Nessa etapa, a palavra não representa algo, mas se transforma em algo. Esse fenômeno já reflete o processo de retenção de um conteúdo na consciência e, assim, a capacidade de evocar algo que não está presente. Essa ação, por si só, indica uma reconfiguração da estrutura da consciência, que, mesmo que não seja imediatamente evidente, em uma análise posterior¹⁷, estabelece a distinção entre um "eu" e um objeto¹⁸.

Nessa fase, pode-se identificar um dos primeiros estágios na evolução do conceito de símbolo, a expressão mínima - os outros dois são o analógico e o simbólico. Essa progressão é ideal e não necessariamente histórica, com cada estágio

¹⁷ É somente uma cultura que já desenvolveu a distinção entre “eu” e “não eu” que possui a capacidade de ver esse movimento.

¹⁸ Dentro da “Filosofia das Formas Simbólicas”, existe uma correspondência direta entre os estágios do simbolismo e as três funções simbólicas. No entanto, essa equivalência perde sentido em textos posteriores à medida que mais formas simbólicas são acrescentadas, mas os estágios do simbolismo permanecem os mesmos. É importante destacar que essa tríade não é mutuamente exclusiva, ou seja, cada forma simbólica contém de algum modo os três estágios, embora possa demonstrar uma preferência por um deles em relação aos outros.

pressupondo o anterior, sem invalidá-lo.

Nesse estágio inicial, predominantemente composto por gestos indicativos e imitativos, Cassirer destaca que o som desempenha um papel fundamental ao permitir uma articulação mais flexível. Ele afirma que o som capacita não apenas a expressão de determinações rígidas dos conteúdos da representação, mas também a representação das mais sutis flutuações e oscilações no processo de representação (Cassirer, 1923b, p. 185). Em outras palavras, a grande flexibilidade do som permite ao ser humano realizar articulações mais complexas. Enquanto o movimento gestual está limitado pela sua natureza espacial, o som é capaz de existir em um estado constante de articulação.

À medida que essa articulação progride, tornam-se cada vez mais acentuadas as diferenças particulares. Assim, em um processo de movimentação interior que envolve o desejo puro e a representação sensível, a reflexão, ou seja, a capacidade de agir de forma independente, se desenvolve cada vez mais. Como resultado, a finalidade da linguagem evolui de buscar a identidade para promover a diferenciação, à medida que ocorre um aumento na inibição de uma relação puramente imediata com as impressões e emoções sensíveis.

Na manifestação de novos sons, gradualmente os recursos puramente sonoros, mímicos e imitativos são superados, pois a questão não é mais simplesmente apreender um conteúdo específico, mas criar uma relação que não possui semelhança material direta. Nessa nova forma de linguagem, quando conteúdos próprios são atribuídos a sons específicos, emerge uma liberdade até então desconhecida. Em várias línguas primitivas, por exemplo, a altura das diferentes sílabas confere acentos característicos, transformando a fala em uma espécie de cântico. Quando esses sons ou palavras-frases se tornam unidades fonéticas, adquirem seu verdadeiro significado, conectando as articulações sonoras de uma forma específica e conferindo a elas uma unidade de significação. Esse processo criativo não se limita a isso e, com essas palavras-frases, novos recursos gradualmente surgem, como a repetição, para indicar, por exemplo, semelhança, ou mesmo nuances mais sutis, como o plural ou diferentes grupos de plural, e assim por diante (Cassirer, 1923b, p. 203-204).

Portanto, fica claro que esses fenômenos linguísticos estão em constante evolução na tentativa de designar símbolos individuais, mas nunca permanecem nessa fase. Esse processo leva o espírito a transcender gradualmente a mera

designação e a atingir uma função mais geral e universalmente válida, que é a pura significação. Finalmente, ao longo desse processo, a linguagem caminha da expressão mímica para a analógica e, por fim, para uma expressão puramente simbólica.

3.3 A Linguagem em sua formação intelectual

Após delinear os três estágios das formas simbólicas e expormos o conflito constante que essa evolução proporciona, destaca-se uma ambiguidade na formação dos símbolos. Cada símbolo é caracterizado por sua individualidade, mas, ao mesmo tempo, necessita transcender essa individualidade. Retornamos, assim, a esse traço fundamental do símbolo, que, por meio de um signo, representa simultaneamente um significado. Como discutimos anteriormente, é nesse momento que a individualidade e a constância de uma forma simbólica se manifestam concomitantemente.

Por meio de um processo de análise, podemos compreender como a particularidade de uma forma simbólica se articula em sua forma lógica. Em outras palavras, é por meio da análise de como os conteúdos de uma Forma Simbólica se expressam na estruturação de suas categorias básicas, em especial espaço, tempo e número, que confirmamos a unidade lógica que sustenta o projeto da Filosofia das Formas Simbólicas¹⁹.

3.3.1 A formação do espaço na Linguagem

A cada etapa em que tentamos elucidar como uma forma simbólica se constitui, nos deparamos com uma tensão, uma ambiguidade inerente. Em cada ato de formação, o ser humano busca simultaneamente apreender um objeto, separando-o de um todo, mas nunca é capaz de isolar esse objeto sem imprimir, ao mesmo tempo, uma marca de seu próprio ato/espírito nesse processo. Mesmo no ato mais simples de uso de um signo²⁰, como a mimese, essa dualidade persiste; na simples ação de criar identidade, está expressa a liberdade de um projeto espiritual: “[...] 'reprodução' (*Nachbilden*) pressupõe, na verdade, uma 'prefiguração interior' (*Vorbilden*)” (Cassirer, 1923b, p. 83).

¹⁹ Ver capítulo 2.

²⁰ Podemos dar mais um passo atrás no reconhecimento de que a própria percepção, mesmo sem qualquer ordenação, já pressupõe um ato do espírito, como tratamos na seção 2.3.

É na expressão do espaço, ou seja, na maneira como a linguagem organiza suas relações espaciais, que podemos concretamente demonstrar esse conflito constante entre a expressão sensível e o conteúdo intelectual. Nesse sentido, Cassirer destaca:

Por esta razão, encontra-se na linguagem um reflexo exato do passo que conduz do mundo da sensação para o da 'intuição pura', que a crítica do conhecimento apresenta como um elemento necessário na estruturação do conhecimento, como uma condição dos conceitos puros do eu e do objeto (Cassirer, 1923b, p. 208).

Portanto, é no verdadeiro propósito da linguagem (Cassirer, 1923b, p. 208), que é transformar impressões em representações, ou seja, em sua contínua tentativa de superar a ambiguidade inerente à palavra, na qual forma material e conteúdo espiritual se entrelaçam, que são estabelecidas as condições para a próxima etapa. Em outras palavras, ao examinar a transição da expressão mímica para a expressão analógica, podemos entender com maior clareza como se estrutura o próximo salto, da expressão analógica para a pura significação. É dessa forma que garantimos a unidade lógica que a Filosofia das Formas Simbólicas estabelece como o primeiro passo de seu projeto: estabelecer uma unidade entre todas as formas simbólicas por meio de sua função, e não de seu conteúdo²¹.

A linguagem, conforme indicado por Cassirer, efetivamente exemplifica essa relação entre expressão sensível e espiritual, algo que é facilmente observável mesmo nas línguas mais desenvolvidas, como na linguagem cotidiana contemporânea. No entanto, é nas línguas primitivas que esses traços se manifestam de maneira mais evidente. O autor utiliza vários exemplos, como o fato de que raramente existem termos para descrever uma ação sem que ela esteja, ao mesmo tempo, relacionada a um aspecto espacial. Por exemplo, existem numerosos termos para descrever a ação de ficar em pé ou deitar-se. O estado do sujeito está sempre ligado à sua relação com o espaço, como indo, vindo, entrando, saindo etc. Essas caracterizações espaciais são tão intrínsecas que frequentemente prevalecem sobre qualquer outra forma de relação que possa surgir. Ao mesmo tempo, distinções posteriores, sejam temporais, qualitativas ou modais, acabam inicialmente usando as diferenciações já estabelecidas pelo espaço para expressar-se, exigindo um desenvolvimento posterior

²¹ Ver Capítulo 2.

para eventualmente se tornarem independentes e criarem suas próprias diferenciações.

As designações de lugar fornecem o primeiro ponto de apoio. É somente por meio de um ponto de relação duradouro que um conteúdo mental pode adquirir sua forma. A existência é conferida somente quando algum conteúdo mantém uma presença duradoura em relação a um todo indiferenciado, ou seja, quando um conteúdo se destaca da diversidade. Expressões como "aqui" e "lá" estabelecem uma oposição fundamental entre um eu e um não eu. A partir dessa divisão elementar do espaço, já encontramos os pré-requisitos para a eventual diferenciação dos conteúdos do mundo e sua subsequente reestruturação na definição de objetos e na construção da realidade objetiva.

Além disso, a estruturação da linguagem, à medida que se torna progressivamente mais rigorosa e diferenciada, elabora as "categorias do objeto". Com categorias, estamos nos referindo à primeira maneira de agrupar as coisas. Como mencionado anteriormente, as designações nunca existem isoladamente, mas estão sempre acompanhadas de alguma relação. É a linguagem que possibilita esse movimento na consciência, através do uso de auxiliares que denotam um modo específico de ser ou estar.

Por exemplo, em diversas línguas indígenas, existe uma distinção rigorosa entre objetos que são horizontais, redondos, brilhantes, bem como sua relação espacial com a pessoa ou objeto a que se refere, se o falante conhece ou não a pessoa mencionada, e inúmeras outras formas de designações. Essas diferenciações são tão específicas que línguas mais desenvolvidas não as possuem. Por exemplo, se um homem está deitado, é de suma importância primeiro designar sua posição, como "ele está deitado," ou indicar a relação que o falante tem com essa pessoa, a distância entre eles, e assim por diante.

No progressivo avanço da língua, em seu crescente rigor e na especificidade das distinções espaciais, é que se constroem as designações gerais do espaço. As diferenciações, inicialmente, têm como ponto de referência a própria pessoa que fala. A partir da diferenciação entre o eu e o não eu, uma determinação mais ou menos precisa do próprio corpo é desenvolvida. No entanto, essa formação está longe do que posteriormente será conhecido como o Sujeito. As bases para as distinções espaciais e a construção do mundo são estabelecidas no reconhecimento desse organismo completo e estruturado em si mesmo. A percepção de que algo está

especialmente atrás de algo é reconhecida apenas com a ajuda da linguagem, que utiliza a palavra 'costas' como ponto de referência, da mesma forma que a indicação de que algo está dentro é feita através da palavra que também designa o 'ventre'. Mais uma vez, encontramos aqui esse movimento duplo essencial da estruturação das formas simbólicas, que a linguagem expressa claramente. O corpo não se limita apenas ao seu espaço físico; ele serve como um veículo para a subsequente estruturação do mundo. Em um único momento, a expressão sensível e espiritual se combinam. Assim, o mundo externo não é apenas apreendido, mas também criado à medida que a consciência toma conhecimento de seus novos conteúdos e, a todo momento, transcende a eles.

Neste campo específico da formação da linguagem confirma-se agora a lei universal que rege toda e qualquer forma do espírito, segundo a qual o seu conteúdo e sua *performance* (*Leistung*) não consistem na simples cópia de algo objetivamente existente, e sim na criação de uma nova relação, de uma correlação específica entre o “eu” e a “realidade”, entre a esfera “subjetiva” e a “objetiva” (Cassirer, 1923b, p. 233).

3.3.2 As relações temporais na linguagem

As distinções espaciais são, a princípio, facilmente percebidas. Quando um homem está deitado ou em pé, estabelece-se uma diferença que é prontamente perceptível. As relações temporais também fazem uso, inicialmente, dessas distinções espaciais. Através da distinção entre "lá" e "aqui," é possível representar algo ausente. No entanto, para representar o tempo, é necessário superar a contingência do espaço.

Quando nos voltamos para as relações temporais, sua representação não se limita simplesmente à sensibilidade. A existência de uma determinação implica a negação de outra. A formação do tempo, no entanto, exige mais do que um simples distanciamento entre dois pontos. Tudo o que a consciência pode agrupar durante a formação das relações espaciais por meio da percepção é negado nas relações temporais. Isso ocorre porque, quando limitada às puras relações espaciais, a consciência não faz distinções complexas além da espacialidade. Momentos temporais que nunca coexistem na consciência precisam ser agrupados. Um "aqui" pode facilmente transformar-se em um "lá" e vice-versa, resultando apenas em um simples afastamento de dois pontos no espaço (Cassirer, 1923b, p. 240). Necessariamente, um antes ou um depois é criado, ou, no caso das línguas primitivas,

primordialmente, um agora e um não agora.

As relações temporais têm uma origem muito mais simples. São indiferentes a qualquer mediação, transição, graduação ou nuance. Ao contrário das distinções precisas que a ciência eventualmente elaborará com maior clareza, entre momentos separados que se organizam em uma ordem precisa, como um tempo T que se desdobra em momentos t1, t2, t3, os quais podem ocorrer de várias maneiras, como sucessão, retorno, intercalação etc.:

Para esta forma da intuição primária do tempo, a totalidade da consciência e dos seus conteúdos decompõe-se, por assim dizer, em duas esferas: em uma metade clara, atingida e iluminada pela luz do “presente”, e em outra, escura (Cassirer, 1923b, p. 241).

Novamente, as distinções temporais começam a se destacar à medida que a linguagem deriva de diferenças materiais percebidas. A língua, seja através da cadência de certos sons ou do reconhecimento de mudanças sutis na percepção, destaca cada vez mais uma ação acabada ou não acabada, duradoura ou passageira, de uma inicial indiferença até mesmo em relação ao não agora. A princípio, o passado ou o futuro não formam categorias rígidas e separadas de momentos diferentes, constituindo-se como um objeto que tem menor ou maior relação com o presente, ou seja, o agora. Tudo o que pode ser apreendido está contido na unidade de uma ação em seus diferentes estágios. Se um homem se afogou, isso é designado na linguagem como: ele bebeu água e morreu. Cassirer resgata a objeção de Zeno para exemplificar esse fenômeno da consciência: a flecha que voa está, na realidade, em repouso, em cada momento de seu movimento ela encontra-se fixa em um único lugar (Cassirer, 1923b, p. 249).

A unidade temporal é estabelecida quando o sujeito da ação e o objetivo se fundem. A superação desses momentos só acontece quando a unidade da ação, que estava dividida em seus momentos, é novamente reconhecida como unidade. Quando esses dois momentos se coadunam, a ação já não se decompõe em fases isoladas, mas reconhece a unidade do sujeito da ação e um objetivo unitário do agir (Cassirer, 1923b, p. 249).

Desse modo, a forma temporal ganha, a princípio, uma configuração essencialmente qualitativa. Suas diferenças só podem ser averiguadas mediante sua relação com o objeto. Se um trabalho é duradouro, ele pode ser associado a algum

outro trabalho que tenha a mesma característica de ser duradouro, mediante alguma raiz comum, geralmente o verbo ou o substantivo. Essa associação configura-se com diferenciações cada vez mais específicas, criando distinções que nenhuma língua avançada criaria.

Assim deve ser, pois, equipada com uma mediação de tempo efetivamente quantitativa, é subtraído de uma ação um conceito abstrato de tempo que pode ser usado de modo diverso para as mais variadas atividades. As línguas primitivas, pelo contrário, não tendo em mãos esse instrumento, em realidade nada dizem sobre o tempo, mas criam modos de ação: uma ação pode ser intermitente, contínua, progressiva, ter fases idênticas etc.

3.3.3 Do conceito de número na linguagem

De igual modo que a estruturação das relações espaciais e temporais dependia de uma relação direta com o objeto, em especial a relação espacial, o mesmo acontece com o número. Sua origem (do número) é uma origem manual, de função específica, antes de o número chegar às suas designações mais abstratas, como temos em Natorp, para o qual o número nada mais é do que a legalidade pura do pensamento.

O número subsiste tanto no conteúdo material quanto na representação do espaço, enquanto a designação desse espaço demandava um ponto de apoio gradual para sua separação. Os números associados aos membros do corpo possuem características específicas; o três pode representar a tríade da família, o cinco pode completar uma mão. Nesse estágio, o ato de contar não desfruta da liberdade que o desenvolvimento matemático posterior permitirá. Para povos antigos, contar segue uma ordem específica e categorizada; por exemplo, o numeral 5 só é reconhecido como tal quando cada membro da mão é percorrido até formar a representação da mão que denota o número 5. Se essa sequência não é completada por qualquer motivo, o número 5 não é alcançado e é necessário reiniciar o processo. Nessa abordagem, não há liberdade para, por exemplo, contar usando os dedos das duas mãos para representar o número 5 ou os dedos dos pés, ou qualquer outra ferramenta. A contagem exige uma ordem estritamente definida que varia de cultura para cultura, e essa ordem deve ser rigidamente mantida, pois é fundamental para a própria existência do ato de contagem.

No entanto, quando se trata do conceito de número, a linguagem parece confrontar um problema aparentemente insolúvel. Ela carece das ferramentas necessárias para dar o próximo passo exigido pelo número: emancipar-se e se liberar dos alicerces da intuição e da representação intuitiva. Enquanto a linguagem facilita a transição da expressão para a representação, ela se revela inadequada para promover a etapa subsequente, que envolve a transição da representação para o significado puro²².

3.4 Mito como núcleo originário das Formas Simbólicas

Para abordarmos a especificidade do mito em Cassirer, iniciaremos com uma definição geral: em sua visão, o mito não se restringe a uma mera narrativa antiga ou uma explicação pré-científica do mundo. Ele é compreendido como uma forma simbólica fundamental, uma estrutura pela qual a humanidade atribui significado à sua experiência e realidade.

Segundo Cassirer, o mito é uma expressão simbólica que reflete a compreensão humana do mundo de forma direta, desprovida do refinamento futuro que a linguagem e a ciência possam eventualmente agregar à representação. No âmbito mítico, o presente é imbuído de significado; é precisamente esse presente que possui existência na consciência mítica. Dessa forma, são construídas histórias e significados que transmitem ideias sobre a origem, a natureza do cosmos, a existência humana e outros aspectos fundamentais da vida.

Cassirer ressalta que o mito não deve ser encarado apenas como uma explicação ingênua ou equivocada da realidade, mas como uma expressão simbólica repleta de significados, revelando as preocupações e percepções profundas pertinentes à cultura em relação ao mundo e à existência.

Aqui nos deparamos com uma lei que se aplica igualmente a todas as formas simbólicas e que se aplica essencialmente à sua evolução. Nenhuma delas surge inicialmente como formas separadas e independentemente reconhecíveis, mas cada uma delas deve primeiro ser emancipada da matriz comum do mito. Todos os conteúdos mentais, não importa quão verdadeiramente evidenciem um domínio sistemático separado e um "princípio" próprio, são de fato conhecidos por nós apenas como envolvidos e fundamentados dessa forma. A consciência teórica, prática e estética, a palavra da linguagem e da

²² Esse será o passo gradual que a ciência efetuará que, todavia, não será abordado neste trabalho.

moralidade, as formas básicas da comunidade e do estado - todas elas estão originalmente ligadas a concepções mítico-religiosas (Cassirer, 1925b, p. 44).

Durante toda a Filosofia das Formas Simbólicas, destaca-se um ponto crucial: a compreensão do mundo inicia-se sempre a partir de uma percepção geral, que tem como estágio crucial o simples destaque de algo de um todo uniforme. Esse todo, inicialmente desprovido de leis, objetos, sentido ou conexões, apenas adquire "vida", sentido e significado à medida que a consciência adquire um conteúdo inicial. É nesse ponto que se evidencia a gênese da compreensão do mundo, uma vez que a consciência é capaz de ter em si um conteúdo extraído desse contexto inicial. É essencial destacar que toda designação posterior da linguagem, ou seja, todo ato de designação inerente à linguagem, só pode ser plenamente compreendido quando consideramos esse aspecto crucial. A linguagem só possui a capacidade de designar aquilo que, em algum momento, foi internalizado por meio dessa capacidade inicial de destacar um elemento do contexto inicial, fornecendo o substrato fundamental para a compreensão linguística.

Nessa passagem de "Linguagem e Mito", publicado no mesmo ano que seu segundo volume da "Filosofia das Formas Simbólicas", Cassirer enfatiza um traço necessário do estudo do conhecimento. Não há conhecimento que não tenha se desenvolvido a partir de conceitos mítico-religiosos.

O estudo da linguagem revelou o significativo papel que desempenha na consciência. O som desfruta de um certo privilégio em relação às formas gestuais, e essa preferência condiciona a linguagem a garantir que a expressão sensível e a formação intelectual estejam sempre em sintonia, buscando continuamente superar essa dualidade. Sua função primordial demonstrou ser a de dar o passo gradual e essencial da expressividade à representação.

A influência da linguagem na estruturação do pensamento é tão significativa que, inicialmente, surge a questão se a linguagem não é, de fato, a principal responsável pela formação dos conteúdos da mente. No entanto, quando direcionamos nossa atenção para a forma mítica e deixamos de nos ater ao conteúdo diversificado das culturas, concentrando-nos, em vez disso, na análise de sua funcionalidade, torna-se evidente o caráter primordial do mito em relação a qualquer outra forma simbólica (Cassirer, 1925c, p. 21).

Como já mencionado, a linguagem desempenha uma função peculiar: ela

transforma a expressão sensível em um signo intelectual que abarca esses dois elementos simultaneamente. Isso implica que a expressão sensível, que é a primeira interação do ser humano com o mundo, presume um ato livre do espírito. No entanto, esse ato ainda carece de clareza e designação completas. Na realidade, a linguagem age como uma ferramenta auxiliar nesse processo. Suas limitações se tornam evidentes quando é necessário transcender essa dualidade e passar a representar não mais apenas uma expressão sensível, mas um signo puro²³.

A função da linguagem, que consiste em designar com crescente clareza a expressão sensível de sua forma material, e eventualmente criar símbolos específicos, insinua a existência de uma criação espiritual anterior a essa atividade linguística. Isso ocorre porque, caso contrário, não haveria a necessidade de separar o conteúdo sensível de sua forma material.

Na citação anterior, destacamos que toda formação tem raízes na realidade de conceitos mítico-religiosos. Mais adiante, abordaremos esse aspecto de forma mais abrangente, mas é crucial observar a ênfase de Cassirer. Ele ressalta que as tentativas anteriores de explicação mítica, tanto filosóficas quanto antropológicas, às quais Cassirer se opõe em vários momentos, apresentam um erro metodológico fundamental. A Filosofia das Formas Simbólicas tem seu ponto de partida na necessidade de examinar os dados coletados das culturas antigas e seus estudos, reavaliando-os sob um método apropriado. Em outras palavras, as explicações míticas anteriores, por falta do método correto (o método transcendental), avaliaram de maneira inadequada a função e o caráter específico do mito.

A falta de um método adequado, principalmente a não superação do dualismo sujeito/objeto, levou a diversas interpretações que atribuíram aos mitos características que não correspondiam à sua verdadeira natureza. Por exemplo, em muitas ocasiões, o mito era erroneamente considerado uma tentativa malsucedida de ciência. Essas interpretações míticas falharam ao tentar explicar o mundo de acordo com esses autores. Embora tentativas posteriores tenham ajustado o conteúdo das explicações, a metodologia permaneceu inalterada. Elas atribuíram ao mito um papel central, sugerindo ser uma espécie de 'ciência' alternativa. Para esses autores, essa abordagem científica foi um equívoco da consciência, uma tentativa inadequada de explicação 'científica' do mundo.

²³ Este é o papel que a ciência desempenhará durante sua história, da representação ao significado puro. O terceiro volume das Formas Simbólicas trabalha essa questão pormenorizada.

Dessa forma, ao utilizar a metodologia correta, alcançamos resultados diferentes: a superação do dualismo proposto por Cassirer mostrou a necessidade de abandonar uma interpretação do mundo derivada de objetos dados. Agora reconhecemos que toda forma de compreensão do mundo almeja a objetividade, pois toda conformação constitui uma atividade livre e não a interpretação de signos dados. É através desse ato do espírito livre que se constrói o mundo objetivo, e esse é o traço peculiar de sua formação, seus símbolos criados. Se o mundo mítico não é algo já criado, mas um contínuo processo de formação da atividade do espírito, então não há um ideal ao qual ele deve se referir para a ordenação de seu mundo objetivo; não pode, nessa criação, constituir um erro, mas somente sua expressão autêntica. A negação de tal afirmação derrubaria qualquer legitimidade das formas simbólicas.

Se alguma forma simbólica fosse fruto de algum tipo de engano e não uma construção livre e espontânea do espírito, não haveria valor em falar dessas formas; em vez disso, deveríamos questionar a quem se destina esse engano, por exemplo, o mundo das ideias. Sendo assim, tendo o mito como uma expressão do espírito, sua aparente falsidade e enganação não poderiam ser mais do que um realismo inocente e, ao mesmo tempo, um dogmatismo. Esse dogmatismo não é o da reprodução de ideias absolutas, mas, sim, o de uma contínua e específica formação do mundo dos objetos, uma receptividade da impressão sensorial que preenche o espírito.

Aqui, o traço característico de toda formação mítica se manifesta. Enquanto a linguagem busca superar a pura sensibilidade, ou seja, ir além daquilo que a consciência "dá" a ela em sua atividade, o mito se esgota nessa sensibilidade. O processo de designação na linguagem pressupõe já uma separação clara entre um eu e um não eu²⁴. Ao designarmos um objeto, reconhecemos este em contraposição a um eu (seja este eu o mais ingênuo que for e distante da ideia de um sujeito). O mito desconhece essa separação; sua peculiaridade está exatamente em excluir qualquer abstração. Signo e significado constituem, no mito, uma unidade indivisível e se concatenam em uma unidade imediata.

Assim, é exatamente porque o mito constitui uma primitiva e ingênua atividade livre do espírito que a consciência é tomada por essa atividade. A consciência ainda ingênua, desprovida de distinções elaboradas, ao criar seus primeiros objetos, acaba subjugando-se por eles. Essa primeira atividade, expressão de sua liberdade, acaba

²⁴ Ver 3.1 e 3.2.

por se tornar a força pela qual a consciência se prende. Isso ocorre exatamente porque aqui não se trata de uma configuração imposta por um conteúdo dado, mas de uma ordenação do mundo própria. Um mundo moldado por regras e leis internas da consciência, às quais o homem não apenas não tem acesso, mas está completamente distante de compreender em sua plenitude.

Em outro aspecto, é aqui que bem vemos os traços característicos para sua eventual separação. Tudo aquilo que a consciência cria vê-se em uma progressiva necessidade de relacionar-se de formas cada vez mais distintas com seus signos e imagens produzidas. Nesse processo de relação, é eventualmente reconhecida a limitação desse conteúdo, surgindo assim a necessidade de atualizá-lo. É dessa forma que é dado o conteúdo para a progressiva separação entre signo e conteúdo espiritual, que se torna um trabalho específico da linguagem.

Podemos identificar essa relação com maior precisão na intuitividade da percepção do espaço, que se expressa caracteristicamente na linguagem. Em seus primeiros passos, o conteúdo intelectual não consegue se desvincular de seu material sensível. Nessa dificuldade, apoiado em seu material sensível, a linguagem busca distinguir suas relações espaciais. Esse fenômeno, que se apresenta caracteristicamente na formação do espaço, se estende a toda futura designação. Não poderia ser diferente, já que a realidade empírica do mundo da representação é caracterizada por sua constância. Em sua designação, os objetos são particularizados e podem ser constantemente remetidos a ele. Em outras palavras, é o papel específico da linguagem que cria essas separações que, a princípio, não existem. A expressividade ou expressão sensível contém em todos os seus objetos da consciência uma unidade indivisível. Suas particularidades não têm permanência na consciência, mas devem ser permanentemente afirmadas na experiência (Cassirer, 1925c, p. 31-42).

O mundo do conhecimento que a linguagem ajuda a criar constitui, assim, uma diferença de ordem, e não de substância, com o da expressão sensível. Enquanto a ciência percebe causas e efeitos, o que é essencial e o que é acidental, a percepção mítica enxerga uma unidade. Nunca podemos perder de vista o método proposto, ou seja, já na percepção existe uma diferenciação elementar que separa o fluxo contínuo em uma unidade. Essa diferenciação, no entanto, em seu estágio primordial na percepção mítica, não tem forma de se expressar. Portanto, há a necessidade constante de ser reconfirmada na experiência e não como um conteúdo da

consciência. Podemos exemplificar esse fenômeno da seguinte forma: no pensamento teórico, podemos diferenciar 10 árvores em unidades separadas que podem ser novamente conectadas pelo conceito de "árvore". Já na fase de consciência objetiva da percepção, não há um conceito unificador como "árvore" para que essas 10 entidades se subsumam. Cada "árvore" constitui uma entidade única e se diferencia conforme as particularidades que constituem sua unidade; essas particularidades nunca estão fora de suas entidades e nunca podem ser representadas sem estar acompanhadas de seu próprio ser.

Esse amálgama que a consciência mítica faz de todo objeto reside igualmente em sua peculiar relação com a causalidade. Como já discutimos em relação à linguagem, o mito também possui um conceito de causalidade; no entanto, o que o distingue das outras formas simbólicas é a maneira específica pela qual esse conceito se articula. Cassirer utiliza o exemplo de Hume para demonstrar a especificidade da articulação mítica da causalidade em comparação com a científica. Em Hume, duas representações que ocorrem com frequência suficiente na consciência, em última instância, transcendem suas limitações puramente espaciais ou temporais para se tornarem causais. Cassirer argumenta que a descrição do conceito de causalidade de Hume delinea o processo pelo qual a causalidade mítica é formada, e não a causalidade científica (Cassirer, 1925c, p. 44).

Enquanto a ciência busca determinar os múltiplos aspectos de um acontecimento para possivelmente relacioná-los através de leis específicas, o mito se concentra apenas em atribuir um significado causal direto a este. O foco do mito não reside na maneira específica como a natureza se organiza para que um acontecimento se desenrole, mas, sim, no seu motivo. O mito não se interessa em analisar minuciosamente um acontecimento para reconstruí-lo sob regras específicas; ele requer apenas uma explicação causal direta, utilizando os materiais disponíveis para tal. Por exemplo, para o mito, o essencial é compreender por que determinada pessoa morreu naquele momento específico.

Com isso, temos que o conceito de causalidade e a formação do objeto no pensamento mítico são interdependentes. Como destacamos anteriormente, no mito, nada pode ser separado; tudo é fundido em uma única identidade. Exatamente, esse processo é efetuado pelo conceito de causalidade mítica. Os acontecimentos não possuem uma relação intelectual e simbólica, mas uma relação real e material. Enquanto a ciência tenta desmembrar a realidade em relações e entender o mundo e

sua origem a partir dessas relações, o mito reduz todas as relações que cria a uma substância material já preestabelecida. Portanto, enquanto na ciência o motivo da morte de um homem em determinado momento é explicado por uma série coordenada de eventos causais que levam, por exemplo, a uma falha no coração, o mito relaciona a morte desse homem a alguma ação específica realizada por ele ou por uma entidade próxima a ele. Assim, a ação no mito nunca é separada de um significado específico, relacionado a alguma entidade; sua ação é a manifestação de alguma vontade divina ou demoníaca (Cassirer, 1925c, p. 49). Portanto, tanto a explicação causal mítica quanto a científica alcançam seus objetivos: explicar o acontecimento de acordo com suas perspectivas específicas.

Cassirer atribui a essa força mítica o conteúdo e a eficácia real da magia. A ideia de que uma ação específica ou uma palavra tenha um efeito real no mundo só pode ser compreendida quando consideramos sua apreensão específica do objeto e a relação causal associada. Por exemplo, no pensamento mítico, se um homem é atingido por uma flecha, ele não deve apenas curar a ferida no local onde foi atingido, mas também a própria flecha que o atingiu, pois acredita-se que ela contém a causa da ferida e, portanto, seu efeito. Da mesma forma, a ideia de que alguém possa prejudicar outra pessoa usando um pedaço de seu cabelo faz sentido apenas quando não há distinção significativa entre o cabelo e a pessoa a quem pertence, entre a parte e o todo.

Assim, esse conceito de força ilumina o mundo mítico, dando origem às categorias míticas e fornecendo a esse mundo seu conceito de unidade. É importante ressaltar que as categorias míticas são essencialmente as mesmas que nas outras formas simbólicas; sua diferença está em sua articulação. Conforme mencionado anteriormente, a ciência analisa um evento, desmembrando-o em seus diversos componentes, e busca criar uma unidade por meio das relações que estabelece. Ela estabelece uma hierarquia de leis às quais todos os elementos devem se submeter. No mito, a unidade é encontrada em uma hierarquia de forças, essas forças sendo divinas e demoníacas.

No mundo mítico, tudo está interligado; nada que a percepção mítica possa identificar deve permanecer isolado. A menor coincidência é suficiente para estabelecer uma conexão de identidade. O mito carece da criação de um "não eu", de um "não agora" para transcender esse plano único ao qual tudo está subordinado. Retomando o exemplo das árvores, mesmo que existam 10 entidades diferentes, cada

uma com sua localização, raízes, frutos e particularidades, essas características são elementos constituintes de sua identidade, pertencentes à força divina ou demoníaca. Destacamos novamente a falta de distinção entre parte e todo; essas entidades não representam outras, mas são. O mito reconhece apenas a existência imediata e eficácia; não há relações abstratas. Esse fenômeno abrange todas as categorias míticas e, eventualmente, é o ponto de partida a partir do qual a linguagem posterior deve evoluir.

Mostramos que a tarefa específica da linguagem, como uma forma simbólica, é designar objetos. Essa tarefa se torna cada vez mais complexa à medida que a linguagem se afasta da matéria. Em seus estágios iniciais, quando ainda está intimamente ligada ao mundo material, a linguagem cria uma distinção entre um eu e um não eu, que serve como ponto de partida para todas as outras distinções. É essa característica, a distinção do eu e do não eu, que é essencial para a transição do pensamento mítico para o mundo da linguagem. A ausência de distinção entre eu e não eu, a incapacidade de manter um objeto duradouro na consciência — que a linguagem precisa para referenciar objetos ausentes — é precisamente onde encontramos o elemento constituinte de todo pensamento mítico.

Portanto, a linguagem representa um avanço em relação ao mito. Através da função simbólica da expressão (*Ausdruck*), a linguagem nos leva à representação (*Darstellung*). No entanto, ao reconhecer seus limites na linguagem, o desenvolvimento da ciência contribui para o significado puro (*reine Bedeutung*).

Em cada etapa do desenvolvimento da linguagem, seu objetivo é separar o conteúdo espiritual de sua forma material. No entanto, como vimos, nos domínios do espaço, tempo e número, esse processo nunca é verdadeiramente concluído; ele permanece como uma tentativa constante²⁵. Qualquer processo de análise, de separação, implica uma síntese subjacente. No subcapítulo anterior, demonstramos como o pensamento mítico, por meio de sua percepção ingênua, não reconhece essas distinções. Conceitos como substância e essência, sujeito e objeto etc. não são categorias diferenciadas no pensamento mítico. O mito envolve justamente a fusão

²⁵ Vimos que, em cada passo de seu desenvolvimento, a linguagem busca cada vez mais distanciar-se da forma material à qual seu conteúdo se exprime. Esse é o papel fundamental da linguagem e, igualmente, sua limitação. A linguagem em seus estágios iniciais ao indicar, por exemplo, o espaço, sempre volta a algo presente, como o corpo, e dele se orienta; igualmente, em seus estágios mais avançados, a linguagem pode não mais utilizar diretamente o corpo como ponto central, mas guia-se agora por representações mais gerais, desenvolvidas a partir do mesmo princípio (o corpo).

dessas categorias; nada escapa desse fenômeno de concretização. Portanto, para que a linguagem possa cumprir sua tarefa de designar e separar um do outro, uma síntese deve ser previamente realizada, mesmo que de forma ingênua, abrangendo tudo. Como destacado nas palavras de Cassirer no início deste subcapítulo: “A consciência teórica, prática e estética, a palavra da linguagem e da moralidade, as formas básicas da comunidade e do estado - todas elas estão originalmente ligadas a concepções mítico-religiosas” (Cassirer, 1925b, p. 44).

REFERÊNCIAS

- CASSIRER, E. 1918. *Kant, vida y doctrina*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, Capítulo III.
- CASSIRER, E. 1923a. *Filosofía de las Formas Simbólicas I: el lenguaje*. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- CASSIRER, E. 1923b. *A Filosofia das Formas Simbólicas I: A Linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASSIRER, E. 1923c. *Substance and Function, and Einstein's theory of relativity*. Trad. Swabey, William Curtis. Swabey, Marie Taylor. Chigago; London: The Open court publishing company, 1923.
- CASSIRER, E. 1925a. *Filosofía de las Formas Simbólicas II: el pensamiento mítico*. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- CASSIRER, E. 1925b. *Linguagem, mito e religião*. Trad. Rui Reininho. Porto-Portugal: Rés-Editora Lt, [199-].
- CASSIRER, E. 1925c. *The Philosophy of Symbolic Forms II: Mythical Thought*. Trad. Ralph Manheim. Geoffrey Cumberlege: Oxford Press, 1955.
- CASSIRER, E. 1929a. *Filosofía de las Formas Simbólicas III: Fenomenología del reconocimiento*. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- CASSIRER, E. 1929b. *A Filosofia das Formas Simbólicas III: Fenomenologia do conhecimento*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASSIRER, E. 1929c. "Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger". In: *HEIDDEGER, Martin. Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 211 a 226. (obs. 1929: realização do debate).
- CASSIRER, E. 1932. *La Filosofia de la ilustração*. Trad. Eúgenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. Cap. VI.
- CASSIRER, E. 1942. *Las ciencias de la cultura*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- CASSIRER, E. 1944. *An Essay on Man: An introduction to a philosophy of human culture*. New Haven and London: Yale University Press, 1992.
- CASSIRER, E. 1946a. *O mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- CASSIRER, E. 1946b. *The Myth of the State*. New Haven Yale University Press. London.

CASSIRER, E. 1956. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

CASSIRER, E. 1979. *Symbol, Myth and Culture: Essays and lectures of Ernst Cassirer 1935 - 1945*. Ed. VERENE, Donald Phillip. New Haven London: Yale University Press, 1979.

CASSIRER, E. 1996. *The philosophy of symbolic forms IV: the metaphysics of symbolic forms*. Trad. John M. Krois. Ed. By John M. Krois e Donald P. Verene. New Haven And London: Yale Univ. Press, 1996.

GARCIA, R. R. *Genealogia da crítica da cultura. Um estudo sobre a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer*. Tese de Mestrado, USP, São Paulo, 2010

HEIDEGGER, M. Resenha crítica sobre A filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer. *Sopro – Panfleto político e Cultural*, Editora Cultura e Barbárie, setembro de 2012.

HERRMANN, F.-W. *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe. XVIII*, 318p, 2nd ed 2010.

IITZKOFF, S. W. *Ernst Cassirer: philosopher of culture*. USA: Tawayne Publishers, 1997.

IITZKOFF, S. W. *Ernst Cassirer: scientific knowledge and the concept of man*. London: Univ. of Notre Dame Press, 1971.

KROIS, J. M. *Symbolic forms and history*. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1987.

LUFT, S.; MAKRELL, R. (eds.) *Neo-Kantianism in contemporary philosophy*. Indiana University Press, 2010.

MATHERNE, S. *Cassirer*. Londres: Routledge, 2021.

MOECKEL, C. O problema da forma nas ciências. Ernst Cassirer e as analogias metodológicas nas ciências da cultura e na biologia. *Kairos - Revista de Filosofia & Ciência*, v. 3, p. 53-79, 2011.

PORTA, M. A. G. *Estudos neokantianos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

PORTA, M. A. G. *A Filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.

SCHILPP, P.A. (org.) *The Philosophy of Cassirer*. Illinois: Ed. Open Court Pub, 1949.

STAITI, A.; WARREN, N. (eds.) *New approaches on Neo-Kantianism*. Cambridge University Press, 2015, p. 261-284.