

# O simbólico e a crítica: uma leitura da filosofia da cultura de Ernst Cassirer

*[The symbolic and the critique: a reading of Ernst Cassirer's philosophy of culture]*

Fernando Sepe Gimbo<sup>1</sup>

Universidade Federal do Cariri (Juazeiro do Norte, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90647

## Resumo

Trata-se de uma interpretação da filosofia da cultura de Cassirer em que se busca mostrar como o deslocamento operado em direção ao campo dos símbolos e do sentido reconfigura, em última análise, a própria ideia moderna de crítica. Para tanto, primeiramente recuperamos duas interpretações da obra de Cassirer em que o simbólico é tensionado entre duas vertentes maiores da filosofia do século XX, a saber: filosofia da linguagem e fenomenologia. Em um segundo momento, tentamos mostrar como tal tensionamento apenas dissocia o que está, na filosofia das formas simbólicas, necessariamente interligado. Para tanto, lemos o campo do simbólico como um campo estruturado na relação humano-mundo, a partir de uma reconstrução minuciosa da antropologia cassireriana. Por fim, tentamos nesse movimento de interpretação extrair as consequências para uma outra crítica da razão, crítica agora essencialmente ligada a um ideal de pluralismo e de reinvenção do legado do esclarecimento.

**Palavras-chave:** Cassirer; símbolo; crítica; pluralismo.

## Abstract

It is an interpretation of Cassirer's philosophy of culture in which we seek to show how the displacement operated towards the field of symbols and meaning reconfigures the modern idea of critique. To do so, we first recover two interpretations of Cassirer's works in which the symbolic is tensioned between two major strands of 20th century philosophy, namely: philosophy of language and phenomenology. In a second moment, we try to show how such tensioning only dissociates what is, in the philosophy of symbolic forms, necessarily interconnected. To do so, we read the symbolic field as a field structured between the human-world relationship, based on a meticulous reconstruction of Cassirerian anthropology. Finally, in this movement of interpretation, we try to extract the consequences for another critique of reason, a critique now essentially linked to an ideal of pluralism and reinvention of the legacy of Enlightenment.

**Keywords:** Cassirer; critique; symbol; pluralism.

---

<sup>1</sup> fernando.gimbo@ufca.edu.br

Não posso deixar de pensar em uma crítica que não procure criticar, mas fazer existir uma obra, uma frase, uma ideia; acenderia fogos, olharia a grama crescer, escutaria o vento e imediatamente tomaria a espuma do mar para a dispersar. Reproduziria, ao invés de juízos, sinais de vida; invocá-los-ia, arrancá-los-ia do seu sono. Quem sabe os inventaria? Tanto melhor, tanto melhor. A crítica sentenciosa faz-me adormecer; gostaria de uma crítica feita com centelhas de imaginação. Não seria soberana, nem vestida de vermelho. Traria consigo os raios de possíveis tempestades. – M. Foucault

## 1. O fio condutor do símbolo: entre *linguistic turn* e *fenomenologia*

Em um texto bastante perspicaz sobre a filosofia da cultura de Ernst Cassirer, Jürgen Habermas afirmava que a reflexão sobre as formas simbólicas preparou “o caminho seguido pela minha geração, o de integrar a ‘virada linguística’ da filosofia analítica com a tradição alemã da hermenêutica filosófica” (2001, p. 12). Isso porque, segundo ele, o gesto decisivo de Cassirer teria sido o de “reinventar a filosofia transcendental em termos semióticos” a partir de um deslocamento de escopo e pressupostos: para além dos limites da *Erkenntnistheorie* de seu mestre Cohen, a filosofia da cultura investigaria uma dimensão de *sentido* que constitui, a priori, um campo anterior ao problema dos juízos de verdade e da objetivação do conhecimento científico. Como o próprio Cassirer já indicara na introdução ao volume três de sua filosofia das formas simbólicas, tal deslocamento ampliava de maneira decisiva o universo de significação disponível a uma reflexão transcendental, levando-o para além das estritas divisas do neokantismo de Marburg.

Lançado sobre um campo de análise que transbordava a esfera dos conceitos científicos e sua história, Cassirer percebe a necessidade de uma conceitualização renovada da progressiva representação objetiva do mundo que a cultura humana pode desenvolver em seus mais diversos registros. É tendo essa questão como pano de fundo que a *função simbólica* aparece, na economia do discurso cassireriano, enquanto o meio através do qual o âmbito do sensível é organizado em um sistema significativo tanto do ponto de vista teórico quanto prático. O que significa dizer, simplesmente, que agora a junção entre analítica e estética tornara-se indissociável do trabalho relacional dos símbolos e, por conseguinte, de sua força de coesão sistemática.

A partir de então, a totalidade da cultura humana, em sua historicidade imanente, surge difratada na pluralidade de sistemas simbólicos de mediação entre o humano e o mundo. Ou seja, nas mãos de Cassirer, “mito”, “linguagem”, “arte”, “ciência”, serão entendidos como *formas simbólicas* perante as quais o trabalho filosófico consistiria, precisamente, em se perguntar pelas condições de possibilidade de sentido interno a cada uma dessas formas. Ao dotar a reflexão transcendental de um pluralismo novo, por meio dessa “guinada semiótica” e da conseqüente ampliação do campo de análise, Cassirer “ligava de maneira intrínseca os sistemas simbólicos com a espontaneidade da articulação conceitual”, fazendo com que um dos temas maiores do criticismo, a saber, a relação entre sensibilidade e entendimento, girasse doravante sobre novas bases (Habermas, 2001, pp. 16-17).

Ao enfatizar em sua leitura a questão simbólica cassireriana sempre por meio do foco semiótico, o que como veremos é uma escolha discutível, Habermas consegue, ao menos, apontar com precisão as conseqüências da intrusão do simbólico – e portanto da intersubjetividade da cultura – para uma filosofia crítica ainda por demais dependente tanto de uma ideia de sujeito transcendental constituinte da experiência, quanto da entificação lógica de um objeto enquanto algo em si mesmo. Dessa maneira, o “neokantismo” de Cassirer despontaria como o prelúdio das filosofias pós-metafísicas que se seguiram ao preparar as vias para a superação dos estritos limites de uma filosofia da consciência e da pressuposição dogmática do em-si-mesmo para além da gramática dos jogos de linguagem: “(...) a linguagem, em sua função transubjetiva de apresentação do mundo, destrói a arquitetura da filosofia da consciência como um todo. A

forma simbólica supera a oposição entre sujeito e objeto” (Habermas, 2001, p. 15). Na passagem da primazia da consciência para o da linguagem, institui-se uma reformulação do conhecido tema da “revolução copernicana”, o que inscreveria o pensamento de Cassirer na aurora desse *leitmotiv* da filosofia no século XX que foi a “virada linguística”: “a nova concepção de linguagem fornece as bases para um novo paradigma” (Habermas, 2001, p. 15).

O reconhecimento elogioso, contudo, traz também o germe da crítica. Pois aquele que prepara o caminho não o trilha. No caso de Cassirer, ao menos para Habermas, a sua “virada semiótica” seria claramente insuficiente, precisamente porque ele não daria à linguagem o papel fundante no processo de estruturação dos sistemas simbólicos, uma vez que a linguagem nada mais é do que uma das muitas formas significativas pensadas em sua filosofia da cultura. Grosso modo, o problema é que, ao recusar esse papel fundante do linguístico, Cassirer estaria impossibilitado de conceber uma ideia positiva de razão plenamente ancorada na transcendentalidade comunicativa que a linguagem impõe na instauração da diversidade empírica dos contextos de enunciação. Tal impossibilidade levaria Cassirer a ter que ancorar o pluralismo de sua filosofia da cultura na “unidade da razão enquanto algo fundado em uma consciência não empírica que se objetivaria na diversidade de formas simbólicas”, única maneira de evitar o risco do mergulho cultural-relativista: “[nesse caso] a identidade da razão seria dissolvida em uma multiplicidade de contextos onde não há nenhum mecanismo de tradução entre linguagens simbólicas diversas o que tornaria impossível uma comunicação por meio de suas fronteiras” (Habermas, 2001, p. 21).

Quer dizer, partindo não da linguagem, mas do símbolo, Cassirer não se define a priori por uma *ratio comunicativa comum a todas as formas simbólicas* e que seria a condição transcendental de toda e qualquer prática doadora de sentido, podendo, inclusive, fundamentar a reconstrução de um solo normativo que responderia a exigência moral de orientação e avaliação perante o que não é idêntico. Antes, debruçando-se, sobretudo, em uma reflexão sobre a diversidade do conhecimento empírico especializado – etnologia, história da arte, psicologia, física matemática, ciências da vida – escolha que Habermas qualifica de “*erkenntnistheoretische Blickverengung*”, sua filosofia tem como eixo uma diferenciação interna ao conceito de símbolo que se diz na tripartição de funções complementares: expressão (*Ausdruck*), representação (*Darstellung*) e significação pura (*reine Bedeutung*). Ainda que haja um arranjo singular em cada forma simbólica de tais funções, há também primazias e tensões internas que singularizam estruturalmente cada formação, de modo que não há a *metaforma de toda forma*, mas sim uma relação de diferença e ressonância entre sistemas culturais que se tornam, em última análise, irreduzíveis uns aos outros.

Mas se é assim, se estamos sempre dentro de formações culturais heterogêneas, de onde fala o filósofo crítico que aspira uma *visão sinóptica* da pluralidade de sistemas simbólicos? “À filosofia, que analisa todas as linguagens simbólicas, falta uma linguagem própria. Pois uma forma simbólica capaz de se elevar acima de todas as outras seria paradoxal nos termos das próprias pressuposições de Cassirer<sup>2</sup>” (Habermas, 2001, p. 22).

O desenlace da leitura habermasiana será então, em última análise, reticente: ao fazer da “análise transcendental da linguagem (...) apenas uma prioridade heurística” e não o fundamento “da construção das formas simbólicas”, o sistema de Cassirer carregaria ainda algo de metafísico enquanto um “idealismo objetivo” que terá que escolher de duas uma: ou não abandonar uma dialética entre vida (*Leben*) e espírito (*Geist*) – o que o póstumo volume quatro dedicado à “metafísica das formas simbólicas” parece, realmente, indicar; ou se contradizer na afirmação de um “pluralismo de mundos” que não podem ser, ao mesmo tempo, “incomensuráveis” e “parcialmente traduzíveis uns para os outros” (Habermas, 2001, p. 21). Contradição que acabaria exigindo, por fim, que a subjetividade transcendental, e portanto a “filosofia da consciência”,

<sup>2</sup> Diga-se de passagem, Habermas um dia levantará a mesmíssima objeção à arqueologia das ciências humanas de *Les mots et le choses*, o que não surpreende quando lembramos a admiração de Foucault por Cassirer e a consonância possível de se estabelecer entre as suas escolhas teóricas.

reentrasse pela porta dos fundos do sistema. Em uma palavra, e costurando o juízo sobre a filosofia cassireriana a partir das exigências de seu próprio discurso, para Habermas existiria curiosamente um *déficit linguístico* no *linguistic turn* que a filosofia das formas simbólicas, na sombra de Humboldt, inicia, mas não termina.

Deixemos, por enquanto, qualquer apreciação sobre a justeza da leitura de Habermas em suspensão, retendo apenas o seu esquema geral. Visto que não deixa de ser interessante como uma leitura também crítica, mas *simetricamente oposta* a essa, apareça na obra de um outro leitor rigoroso e original de Cassirer, a saber: Maurice Merleau-Ponty. Referência constante do livro de 1945, a tese central que a *Phénoménologie de la Perception* retém do volume três da filosofia das formas simbólicas é, na contramão da leitura semiótica de Habermas, a de “*Symbolische Prägnanz*” (Cassirer, 2011, cap. V); isto é, de uma *pregnância de sentido imanente à fenomenalidade do mundo*. Sentido, portanto, anterior à linguagem, latência antepredicativa intrínseca à aparição fenomênica e que apenas poderá ser desdobrada a partir da historicidade própria à atividade intersubjetiva humana.

Quer dizer, o problema filosófico mais fértil legado por Cassirer, ao menos para Merleau-Ponty, não é em absoluto o de um *linguistic turn*, mas sim do *entrelaçamento* entre a pluralidade significativa das formas culturais e o campo originariamente estruturado da sensibilidade enquanto horizonte último de toda e qualquer prática doadora de significação: “toda sensação é desde o início *pregnante* de um sentido” (Merleau-Ponty, 1945, p. 343). A integralidade da experiência simbólica se constituiria, exatamente, nessa nova unidade capaz de articular estética e analítica para além de uma primazia tanto do sujeito, quanto da gramática ou da lógica formal.

É por isso que, mesmo se definindo por uma orientação fenomenológica que recusa o idealismo transcendental husserliano em seus momentos iniciais de elaboração, por exemplo a sua projeção na experiência concreta da *distinctio rationis* entre a forma da intencionalidade e a camada hilética da matéria sensível<sup>4</sup>, Merleau-Ponty não deixa também de seguir uma trilha aberta pelos passos cassirerianos para desenvolver sua *fenomenologia da percepção*. Fenomenologia em que a *função expressiva* inerente ao fenômeno sensível se mostra anterior, tanto a qualquer função de representação objetiva, quanto a uma suposta atomização empirista dos “dados da sensibilidade”, atomização que faria com que o sentido se constituísse sempre a posteriori à impressão sensível.

Sobre esse duplo preconceito dos modernos, tão bem representado pela dicotomia racionalistas/empiristas, lembremos com Cassirer que em sua totalidade “a percepção não consiste em “elementos” de uma sensação, mas de caracteres de expressão originais e imediatos (...) ela nunca está voltada exclusivamente para o ‘o quê’ do objeto, mas engloba a sua manifestação total (...) independentemente de sua interpretação objetiva” (Cassirer, 2011, pp. 115-116). Por essa razão, como insistirá à sua maneira também toda fenomenologia, a relação original do

3 “Pregnância” que, não por acaso, se tornará central a ambos enquanto leitores da *Gestaltpsychologie* e das reflexões de Kurt Goldstein (primo de Cassirer).

4 Tal crítica de um dualismo entre forma e matéria em Husserl é comum tanto a Cassirer, quanto a Merleau-Ponty. Contudo, é preciso perceber o quanto isso se aplica apenas aos desenvolvimentos iniciais da obra husserliana, por exemplo as duas primeiras *Logische Untersuchungen*. Já, por exemplo, na sexta investigação, o tema da “*intuição categorial*” poderia facilmente ser aproximado, esclarecendo e aprofundando inclusive, as reflexões cassirerianas da relação entre *pregnância simbólica* e o caráter representativo da linguagem; isto é, da relação intrínseca entre a doação do fenômeno enquanto totalidade articulada e a representação linguística do fluxo fenomênico nos termos categorias da substância e atributo por meio do verbo “ser” enquanto cópula lógica (Husserl, 1975). Ou ainda, não seria difícil ler a ressonância de ambas as filosofias no que tange o sintético caráter contínuo do tempo em sua modalização em passado-presente-futuro e a relação de tal temporalização intrínseca ao fenômeno com o desenvolvimento simbólico de racionalização da realidade por meio da categoria da causalidade. Por fim, note-se *en passant*, a evidente relação de complementariedade entre as análises husserlianas da física matemática, com sua característica autonomização simbólica em relação ao *Lebenswelt*, e as rigorosas interpretações de Cassirer da matematização da ciência nos termos de uma crescente autonomia da estrutura simbólica, enquanto significação pura, em vista da empiria (Husserl, 2012). Tais aproximações entre fenomenologia e filosofia das formas simbólicas seriam interessantes, pois avançariam em uma série de convergências que parecem ter historicamente ficado, infelizmente, à sombra desse profundo desencontro que foi o chamado “debate de Davos”.

sujeito com o mundo não é nem o da objetivação da realidade nos termos do conhecimento, nem de uma afecção amorfa desprovida de significação; mas sim, de uma imanência vital entre sujeito e mundo, estrutura relacional que permite a aparição concreta do sentido na experiência vivida: “o que há é um tipo de experiência da realidade” que está “presente em toda parte que o ‘ser’, que é apreendido na percepção, confronta-nos não apenas com o ser das coisas, como meros objetos, mas sim com um tipo de existência dos sujeitos vivos”; experiência mais originária em que “o entender da expressão é essencialmente anterior ao ‘conhecer das coisas’” (Cassirer, 2011, pp. 108-109). Logo, o domínio de uma estética transcendental não se limita nem às condições de representação de um objeto para o conhecimento científico, nem tampouco à primazia da atividade categorial do entendimento (*Verstand*) sobre a passividade do fenômeno espaço-temporal. É também Kant e a “ambiguidade” de sua teoria, “ainda psicologizante das faculdades”, que são aqui criticados (Cassirer, 2011, pp. 329-330).

Estamos, nesse caso, no domínio perceptivo de um espontâneo mundo pré-objetivo, tão evidente para Cassirer na forma simbólica do “mito”, que prepara o que ele irá chamar de “*Inkarnation eines Sinnes*”: “conferimos, desde o início ao conceito de símbolo, um significado mais amplo”. Diferentemente de uma artificial rede semiótica lançada sobre a realidade empírica, “procuramos fazê-lo abranger a totalidade daqueles fenômenos em que o sensorial se apresenta de alguma forma ‘imbuído de sentido’” (Cassirer, 2011, p. 161). Proposição chave para Merleau-Ponty, na sutura entre experiência e sentido reencontramos, nas palavras iniciais do livro de 1945, esse “tecido sólido do real que não espera pelos nossos julgamentos para se anexar aos fenômenos (...) a percepção não é uma ciência do mundo, ela é o fundo sobre o qual todos os atos se desdobram enquanto algo pressuposto por eles” (Merleau-Ponty, 1945, V).

De modo um pouco sumário, podemos dizer que o que está em jogo na leitura merleau-pontiana é a lição de Cassirer da não confusão, tão comum entre os modernos, das distinções de razão com uma distinção real. Confusão que Cassirer já indicava, em uma argumentação exemplar e que Merleau-Ponty retoma ponto a ponto no capítulo quatro da *Structure du comportement* (1942), na imediaticidade expressiva do dualismo corpo-e-alma: a alma não habita o corpo como um piloto em um navio, para usar a clássica metáfora que vai de Platão a Descartes, uma vez que ambos os termos não estão em uma relação de exterioridade que permitiria pensá-los por meio de categorias como “substância e causalidade”.

Pelo contrário, o que é integralmente dado é uma “correlação indissolúvel, uma síntese inteiramente concreta do físico e do psíquico”, o que faz da “relação entre corpo e alma o protótipo e o modelo para uma relação puramente simbólica, que não pode ser pensada e convertida em uma relação de objetos ou em uma relação de causalidade”, sendo compreendida, apenas, enquanto uma *síntese psicofísica expressiva* (Cassirer, 2011, pp. 168/173). Por exemplo, no natural rubor que acompanha uma experiência de vergonha qualquer, não temos o vermelho sanguíneo das faces sendo adicionado ao sentimento consciente do pudor, mas sim a unidade das diferentes partes dessa experiência (Cassirer, 1938, p. 166). Comportamento corpóreo em que o “corpo mesmo não é entendido enquanto uma massa material inerte, ou um instrumento exterior”, antes, encontra “em seus movimentos uma vestimenta natural ou sua encarnação, se exprimindo neles como as coisas se exprimem em seus aspectos perceptivos” (Merleau-Ponty, 1967, p. 203).

É, justamente, quando transpomos para o domínio do sensível essa síntese expressiva que o problema corpo-alma nos dá o modelo de resolução<sup>5</sup>, que podemos, enfim, sublinhar o que é mais essencial: toda reflexão, aqui, pende em direção a uma *Gestalt* imanente à percepção. Isso porque, se “o sentido de uma coisa habita essa coisa tal como a alma habita o corpo”, é porque o mundo dado na percepção já é um mundo figurado enquanto totalidade de partes-intra-partes, multiplicidade qualitativa estruturada em uma forma que, ao comunicar-se entre

5 Para uma leitura elucidativa e detalhada da questão da expressão em Merleau-Ponty, que aqui seguimos ponto a ponto, ver (C.A. Moura, 2001).

si, naturalmente exprime-se “como uma linguagem que se ensinaria a si mesma, em que a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos” (Merleau-Ponty, 1945, pp. 368-369). Maneira merleau-pontiana de dizer que, originariamente, não existe um hiato entre sensibilidade e significação, mas sim um entrelaçamento que constitui a própria configuração do ser do sensível.

Doravante, como sintetiza com rigor C.A. Moura, “entre expressão e exprimido, será necessária a preservação de uma *distância* que jamais poderá se traduzir em exterioridade, e a preservação de uma *imanência* que jamais poderá ser decifrada como *contido-em*” (Moura, 2001, p. 251). A função expressiva, conseqüentemente, ao assinalar o enlace necessário entre partes integradas, mas distintas, permite a intelecção de uma apresentação sintética do fenômeno que não exige nenhum terceiro termo para a sua efetivação. Encontro profícuo entre Cassirer e fenomenologia francesa, a percepção tem como correlato um mundo temporalizado que é desde o início estruturado enquanto *conjunto de relações* e não enquanto *aglomeração de partes extra partes*. É por essa razão que Merleau-Ponty poderá encontrar incrustado no sensível uma natural unificação comum ao fenômeno, um *a priori material* que garantirá a não separação plena entre os fios intencionais de um corpo situado no mundo e a materialidade empírica presente na percepção. Disso se segue a crítica merleau-pontiana a uma apreensão distinta entre forma e matéria do ponto de vista de seu juízo de existência: “Não existe *hylé*, nenhuma sensação sem comunicação com as outras sensações ou com as sensações dos outros, e por essa mesma razão não existe *morphé*, nenhuma apreensão ou apercepção que esteja encarregada de dar sentido a uma matéria insignificante” (Merleau-Ponty, 1945, p. 464).

Dito isso, quando voltamos à locução “pregnância simbólica”, entendemos agora como a adjetivação da experiência enquanto algo imiscuída no símbolo não é unilateralmente da alçada de um constructo semiótico artificial, de uma suposta forma conceitual imposta ao domínio do sensível, mas sim da irredutível experiência vivida na correlação entre humano e mundo: “do ponto de vista da investigação fenomenológica, não há nem uma ‘matéria em si’ nem uma ‘forma em si’; há somente experiências globais” (Cassirer, 2011, p. 337). A pregnância simbólica exprime-se, portanto, do lado daquilo que se apresenta na percepção e não na esfera exterior de uma articulação categorial constituinte: “em toda a sua atualidade, em sua totalidade e vivacidade, a percepção constitui, ao mesmo tempo, uma vida ‘no’ sentido. Ela não é admitida a esta esfera apenas posteriormente, mas parece já ter nascido dentro dela” (Cassirer, 2011, p. 342).

Frise-se bem: obviamente, se o fenômeno perceptivo está *prenhe de sentido* é porque este não está *plenamente dado naquele*, exigindo sempre a mediação da *ação humana*, a constituição intersubjetiva de formas simbólicas coerentes; contudo, esse tema da ação - ou do trabalho (*das Werk*) como diz Cassirer - deve ser matizado sempre pela quase-presença de sentido que a própria aparição do mundo fenomênico porta em si, preparando sua encarnação efetiva. Em suma, o que é importante é que quando lemos a questão do simbólico seguindo o tema da pregnância como ideia diretriz, o símbolo não pode ter a consciência, ou a linguagem, como o *seu locus* último.

É por essa razão que, para Merleau-Ponty leitor de Cassirer, uma filosofia que se pergunta pela condição do sentido deverá sempre por acabar indo em direção a uma reflexão ontológica capaz de se demorar nesse fulcro da relação entre sentido e ser, nessa aparição originária de um mundo antepredicativo e comum a todo e qualquer sistema cultural: “A carne do mundo é sensível e não senciente (...) se eu a chamo de carne, entretanto, é para dizer que ela é uma pregnância de possíveis, *Weltmöglichkeit* (os mundos possíveis variantes desse mundo, mundo anterior ao singular e ao plural)” (Merleau-Ponty, 1964, pp. 298-299). Para aquém “das objetivações da linguagem, ou da lógica”, a tarefa filosófica consistiria agora na redescoberta desse *logos do sensível* próprio ao *mundo-da-vida* enquanto horizonte último das infinitas encarnações significativas do ser (Merleau-Ponty, 1964, pp. 217-18).

É precisamente nesse ponto, por meio dessa guinada ontológica do seu pensamento, que Merleau-Ponty faz questão de marcar as suas reservas. É que se a tarefa legada pela filosofia das formas simbólicas é a da elaboração rigorosa do que entender por esse mundo pré-objetivo do qual a pregnância simbólica é o *index*, a *phénoménologie de la perception* já encontrava em Cassirer, ainda, um último vestígio de idealismo em sua recusa de se aprofundar no sensível enquanto doação de um mundo anterior a toda e qualquer intervenção simbólico-categorial. Com tal recusa, o pluralismo das formas culturais não poderá encontrar sua plena ancoragem nesse *a priori sintético* que faria com que todas as simbolizações se deem sobre a abertura de um *mesmo e único mundo*, anterior a sujeito e objeto, recortado por um senso comum universalmente partilhado na experiência viva.

Para Merleau-Ponty, se há ainda um certo “intelectualismo” próprio ao neokantismo em Cassirer, como argumenta Olivier Feron (2009), é porque faltaria a ele uma descrição mais originária desse antepredicativo, desse *Lebenswelt* que surge enquanto a condição de possibilidade fundamental de todo e qualquer simbolizar. Univocidade de um mundo perceptivo expressivo que não se revela apenas por dentro da “forma simbólica do mito”, como parece por vezes sugerir Cassirer; mas antes, e sobretudo, *abre a convergência de um senso e de uma experiência comuns a toda e qualquer forma simbólica em geral*. Em última análise, Merleau-Ponty crê que Cassirer fica a meio caminho de uma revolução que poderíamos, a justo título, chamar de “*anti-copernicana*”<sup>6</sup>; pois ela, ao nos levar para além dos limites de uma filosofia transcendental da correlação entre forma e conteúdo, acabaria por desaguar na universalidade da imbricação ontológica entre a infinitude possível do sentido e a concretude plural do ser. O âmbito da subjetividade transcendental, e mesmo da *poiesis* simbólica humana, seriam situados na primazia desse puro “*il y a*” *mundano* enquanto doação primeira e abertura a uma “totalidade de horizontes sem síntese”<sup>7</sup>.

Ora, todos sabemos como filósofos originais costumam trair seus pares na elaboração de suas “próprias” filosofias. Se recuperamos aqui essas duas leituras de Cassirer – a de Habermas e Merleau-Ponty – evidentemente não é para julgarmos a pertinência delas, o que não faria sentido nenhum. Ambos, afinal, apenas podem julgar a filosofia das formas simbólicas a partir do quadro de suas próprias posições e do itinerário de suas reflexões. Ainda assim, não deixa de ser sintomático e significativo que ambos reconheçam, por meio de interpretações profundamente elucidativas e contrárias, na filosofia das formas simbólicas a ligação de duas tendências que não deixarão, durante todo o século XX, de combater-se infrutiferamente, ou ignorar-se esterilmente: filosofia analítica da linguagem e fenomenologia do mundo-vivido.

O que nos coloca a boa pergunta de saber se não seria possível encontrar em Cassirer, mais no espírito de seu criticismo do que estritamente na letra do texto, uma singular posição em que, entre o formalismo próprio à virada linguística e o mergulho na matéria vivida do fenomenólogo, arma-se uma tensa mas frutífera perspectiva de iluminação recíproca de tais tendências contrárias. Como se, nessa oscilação constante entre semiótico e sensível, entre gramática e experiência, entre estética e analítica enfim, o que o fio condutor do símbolo efetivamente nos legasse não fosse nem a escolha por uma ou outra posição, nem mesmo a continuação simples da generalidade abstrata que se diz sob o selo de “neokantismo”; mas sim um outro *estilo criticista de pensar* capaz de indicar um caminho para além das cisões irreconciliáveis que acoçam a razão ocidental desde a modernidade. Vejamos mais detalhadamente essa hipótese de leitura.

<sup>6</sup> Para uma leitura da fenomenologia como uma virada “anti-copernicana” perante o neokantismo e a filosofia analítica da linguagem, ver o excelente estudo de Claude Romano (2015).

<sup>7</sup> Devo essa expressão ao livro de Chauí (2002).

## 2. A *nerwura* do símbolo e seus círculos

Em uma definição bastante sucinta de forma simbólica, dada em 1923, Cassirer nos diz que:

Por forma simbólica devemos entender toda energia mental por meio do qual um conteúdo inteligível de sentido é ligado, intrinsecamente, a um signo sensório concreto. Dessa maneira, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se mostram como formas simbólicas particulares. Pois, em cada uma delas, o fenômeno básico toma forma; nossa consciência não se limita a receber impressões exteriores, na verdade ela sintetiza e penetra cada impressão com a atividade livre da expressão. Então um mundo de signos e imagens criadas emerge afirmando de maneira plena e independente sua força original e contrária àquilo que designamos como realidade objetiva das coisas. Humboldt demonstrou como é todo um modo subjetivo de percepção dos objetos que necessariamente surge em relação à formação e ao uso da linguagem (Cassirer, 2013d, pp. 176-177).

Tal definição é interessante pela sua unilateralidade, algo raro de encontrar na pena de Cassirer. Ela se concentra, um pouco como na leitura de Habermas, na prioridade do espírito humano como polo fundamental para o entendimento das formações simbólicas entendidas enquanto “rede de signos e imagens”. É da ação-simbolizante-no-mundo do que um dia Cassirer irá chamar de *animal symbolicum*, mas que aqui ainda é descrito nos termos tradicionais de uma filosofia da consciência, que deriva os símbolos e a conseqüente organização conceitual da realidade. Proposição que, como vimos no desenvolvimento do tema de uma fenomenologia da percepção, será contrabalaneada, ponto a ponto, já em 1929:

Sob o termo “pregnância simbólica” deve-se entender o modo como uma experiência perceptiva, enquanto experiência sensível, contém em si, ao mesmo tempo, um determinado “sentido” não intuitivo e como ela o representa de forma imediatamente concreta. Não se trata aqui de dados meramente “perceptivos”, aos quais seria mais tarde inserido algum tipo de ato “aperceptivo”, por meio do qual esses dados seriam interpretados, julgados ou transformados; ao contrário, é a própria percepção que, por força de sua articulação imanente, conquista um tipo de articulação intelectual, a qual – sendo ordenada em si mesma – também pertence a uma determinada ordem de sentido. (...) É essa (...) totalidade de sentido propriamente dita, o que a palavra “pregnância” deve designar (Cassirer, 2011, p. 342).

A evidente *tensão* entre essas duas passagens deve ser entendida por meio da já aludida tese da não confusão entre uma distinção de razão e uma distinção real. Se, por um lado, podemos focar a reflexão em cada um dos polos que condicionam a relação entre forma e sentido – a ação humana e a aparição pregnante do mundo – tal distinção deve ser apreendida ao mesmo tempo, de seu ponto de vista concreto, por meio dessa ideia fundamental do pensamento de Cassirer que é a da correlação necessária entre termos diferenciais. Nela, o que é fundamental, como explicado didaticamente no texto dedicado à lógica do conceito de símbolo<sup>8</sup> (1938), é que ainda

---

8 Para uma leitura esclarecedora desse texto, sobretudo em relação ao contexto do diálogo polêmico de Cassirer com o filósofo sueco Konrad Marc-Wogau, ver (Hanson & Nordin, 2006). Como ambos notarão com perspicácia, em tal polêmica há uma formulação bastante instrutiva do caráter estrutural básico do pensamento cassireriano: “No ponto focal da discussão, há o difícil conceito de correlação. Marc-Wogau o rejeita, mas Cassirer está convencido de sua legitimidade lógica. Nesse contexto, Cassirer aponta para as assim chamadas “definições implícitas” tal como utilizadas na geometria de Hilbert e na teoria da ciência de Schlick. Aqui, um conceito é determinado dentro de um sistema matemático a partir de uma série de proposições. Tal conceito tem, então, seu sentido apenas a partir da posição que ele ocupa dentro desse sistema. Mas isso não significa que diferentes conceitos, dentro do sistema, não possam ser separados” (Hanson & Nordin, 2006, p. 132). Interessante notar também que, na já aludida leitura crítica de Habermas, esse se posiciona a favor de Marc-Wogau, sustentando isso que Cassirer qualifica como uma interpretação ultrapassada de lógica e ciência, interpretação ainda profundamente marcada por uma incapacidade de pensar a unidade da diferença de maneira não contraditória.

que haja uma relação entre dois termos que se determinam e se pressupõem mutuamente, dentro de uma estrutura qualquer, isso não significa que eles devam *coincidir* nem que a relação seja *exterior* a cada um deles. O que quer dizer, simplesmente, que o pensamento cassireriano prima por um realismo estrutural e não por uma metafísica substancial: a inteligência de totalidades organizadas diz respeito à compreensão de uma relacionalidade intrapartes e não entrepertes, pois essas não existem enquanto *elementos* plenos em si, ainda que possam ser analiticamente isoláveis por ação do entendimento.

Logo, tais distinções não devem fazer com que percamos de vista a unidade dos diferentes enquanto ordem efetiva do existente. Contrariamente a uma racionalidade analítica, que ao operar por divisões consequentes acaba, em última instância, sempre por postular abstratamente uma atomística em que cada elemento deve ser idêntico a si mesmo, no caso de Cassirer o que temos é uma multiplicidade articulada que, de direito, podemos contar como “uma” reconhecendo a sua unidade complexa: “essa” ou “aquela” estrutura, forma ou sistema. Em outras palavras, digamos que o múltiplo é, aqui, intrínseco à unidade relacional do conceito, não sendo uma simples pluralidade de casos subsumidos integralmente por uma forma genérica exterior.

Ora, mas se é assim, o *primeiro problema* em relação à conceitualização rigorosa do “simbólico” é que ele não pode aparecer, doravante, a partir de uma predicação simples do tipo X é Y. Daí que mesmo o termo “símbolo”, enquanto um substantivo simples, enquanto um termo que se refere a alguma coisa tal como um signo ou uma imagem, não ganhe, dentro do andamento da obra de Cassirer como um todo, um lugar de articulação fundamental. Trata-se, muito mais, de sempre qualificar algo, em relação a outro algo, enquanto “simbólico”. Dentro dessa operação, sugerimos, três termos podem ser destacados: o “*animal*”, a “*pregnância*” e a “*forma*”. A compreensão efetiva de uma filosofia da cultura apenas pode se dar na apreensão dessa dinâmica de reenvios entre esses três termos que constituem a estrutura intrínseca ao “domínio do símbolo em geral”. Estrutura viva que, talvez, adotando uma metáfora vital mais goethiana, poderíamos chamar de *nervura* do símbolo<sup>9</sup>.

O *segundo problema*, sem dúvida mais espinhoso, mas que devemos também sempre manter em vista elaborando-o detalhadamente, é a do necessário caráter autorreferencial, e portanto circular, que uma filosofia transcendental da cultura deverá apresentar. Pois, independente do fio condutor que tomemos para conceitualizar de forma rigorosa o domínio dos símbolos, isso apenas poderá ser feito a partir de uma articulação simbólica e da consequente atividade humana de simbolização. Exigência criticista fundamental à reflexão em jogo, não há o recurso astucioso a uma razão incondicionada que nos permita encontrar uma racionalidade para além, ou aquém, da racionalidade operante, caso a caso, em cada formação simbólica.

Ou seja, se o simbólico indica o limite da reflexão, tanto enquanto o seu elemento próprio como quanto sua condição última, é porque não podemos apelar a ninguém menos que ao próprio simbólico para compreendê-lo. Se o domínio dos símbolos diz respeito a uma *estrutura de fato*, estrutura historicamente determinada e pluralmente difrata na diversidade de culturas humanas, a sua apreensão se dá conosco, desde o início, determinados por ela; o que significa que estamos, inexoravelmente, sempre dentro de sua legislação. Não há pensamento fora do simbólico, antes, encontramos um pensar *na vida dos símbolos*. Toda a questão para uma boa compreensão da experiência intelectual de Cassirer será então extrair, de maneira consistente, os resultados filosóficos desses dois *problemas* aqui indicados.

Para tanto, partamos primeiramente desse texto de maturidade que é seu *Ensaio sobre o*

9 J. M. Krois, a partir de um caminho diferente, chega a uma formulação semelhante quando diz que: “O mundo ganhando ou perdendo *pregnância* simbólica, trata-se sempre de uma *Gestalt* em que Pessoa, Mundo e Símbolo aparecem holisticamente em correlação. A filosofia das formas simbólicas orienta-se pela questão filosófica da totalidade, não para a crítica do conhecimento. Ela aborda o problema do sujeito explicando-o a partir da totalidade de um mundo simbolicamente *pregnante*, mundo entendido tanto em um sentido ideal, quanto em um sentido realista. Na verdade, para Cassirer, estes nada mais são do que nomes para um mesmo processo” (1992, p. 452).

*homem*, de 1944. Nele, toda a filosofia das formas simbólicas parece tender em direção a uma *antropologia filosófica de caráter fundamental*. Como um bom leitor de Kant, tudo se passaria como se Cassirer encontrasse na célebre pergunta - *Was ist der Mensch?* - um ponto de convergência de suas múltiplas investigações, tal como o mestre de Königsberg antes dele. A partir de uma estratégia comum ao seu estilo e erudição, Cassirer começa a circunscrever tal questão a partir de uma interpretação histórica do sentido que a “natureza humana” teve em diversos momentos do desenrolar da cultura ocidental, chegando até o impasse, ou “crise” nas palavras do autor, próprio à modernidade.

Segundo a tese apresentada, com o desenvolvimento de campos especializados do conhecimento, sobretudo a partir da adoção de uma metodologia científica, a “teoria moderna do homem perde seu centro intelectual” oscilando por entre formas simbólicas diversas e saberes especializados específicos: “cada pensador individual nos oferece a sua própria imagem da natureza humana (...) teólogos, cientistas, políticos, sociólogos, biólogos, psicólogos, etnólogos e economistas, cada um abordou o problema a partir de seu próprio ponto de vista” (Cassirer, 1994, pp. 40-41). Em um gesto filosófico clássico, perante essa pluralidade de posições discrepantes, Cassirer propõe que encontremos “no símbolo” um fio condutor *crítico* capaz de possibilitar a costura do diverso, abrindo o espaço para uma compreensão unificada da natureza humana. Compreensão capaz de fundar também, no sentido forte do termo, uma coesão sistemática da pluralidade de saberes próprio às chamadas ciências do espírito.

Feita a apresentação histórica da questão, o ensaio a remete, inicialmente, aos estudos da relação entre o animal e seu mundo de Johannes von Uexküll. O que não é de todo surpreendente, pois como também Heidegger e Merleau-Ponty perceberam, o que é essencialmente relevante na teorização de Uexküll é o *a priori da correlação* entre organismo e meio, relação que permite com que o processo vital seja inteligido em sua integralidade. É assim que Uexküll pensa a relação entre o animal e seu mundo (*Umwelt*) a partir de um círculo funcional em que cada espécie experiencia seu meio ambiente enquanto mundo fenomênico singular. Daí a sua célebre descrição da experiência vital do carrapato e como ele reage apenas ao calor, a luz e ao odor; *milieu*, portanto, “simples” e que é indissociável da estrutura organizacional em questão. A um “animal mais complexo”, contudo, “corresponderá um mundo mais complexo, mais ricamente articulado” (Uexküll, 1965, p. 24).

A partir dessa hipótese de um círculo funcional da experiência que enlaça o organismo, em sua especificidade, com um meio que lhe é correspondente, Uexküll pode, de maneira empírica, demonstrar como “o mesmo objeto, posto em quatro meios diferentes, recebe quatro significações diferentes”. Diversidade de sentido vital que apenas se explica quando levamos em consideração que suas significações “derivam da forma perceptiva que lhe são conferidas pelo sujeito que se relaciona com ele” (Uexküll, 1965, p. 166). O que seria próprio à totalidade do campo da *bios*, conseqüentemente, é que o “real” apenas surge em uma experiência mediada entre animal-mundo, pluralizando-se na irreduzível diferença entre fisiologias díspares e a diversidade perceptiva engendrada: “A experiência - e então as realidades - de dois organismos diferentes são incomensuráveis (...) no mundo de uma mosca, encontramos apenas coisas de mosca”; em um mundo de um ouriço-do-mar encontramos apenas “coisas de um ouriço-do-mar” (Cassirer, 1994, p. 46).

Evidentemente, a ideia de que a figuração do mundo não se dê com a apresentação em-si de uma realidade última e homogênea, mas sim infinitamente diferenciada por teias de relações entre organismo e meio não poderia deixar de chamar a atenção de Cassirer. É por isso que a sua antropologia pode ser lida em ruptura a uma certa tradição metafísica, comum aos modernos, em que a humanidade do homem é definida nos termos da aquisição e manipulação dos signos, em contraposição ao caráter mecânico da dinâmica estímulo-reflexo que caracterizaria a animalidade em geral. Para Cassirer, há uma “semiologia animal”, o que faz com que cada organismo experiencie e corresponda a um conjunto de signos específicos. Se, contudo, entre o homem e os outros animais há uma diferença “qualitativa” é porque a

margem de liberdade inventiva de seu próprio *Umwelt* é infinitamente maior: “não mais apenas em um universo físico, o ser humano habita um universo simbólico”. Como propõe Cassirer, a partir da emergência histórica desse “sistema simbólico” enquanto aquilo que é o *mais próprio do ser do ser-humano*, em comparação “com os outros animais o homem não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer, em uma *nova dimensão* da realidade” (Cassirer, 1994, pp. 47-48), dimensão essa em que ser é ser um ser-cultural.

A partir de então, a simbolização, enquanto *poiesis*, é o ato que constitui a singularidade de um *mundo humano*, único em que podemos concretamente viver. A definição da “natureza do homem”, enquanto *animal simbólico*, faz da simbolização, tanto quanto expressão afetiva, quanto como imaginação estética e inteligência formal, uma virtualidade inerente ao devir do ser-humano em geral (Cassirer, 1994, pp. 62-63). Dessa maneira, tal antropologia filosófica fundamenta a compreensão das formas simbólicas enquanto um “processo de simbolização que a emancipação progressiva do homem conseguiu criar em relação à imediatez e à rigidez natural e biológica da vida animal” (Möckel, 2017, pp. 36-37).

Daí o baixo contínuo dessa que é, sem dúvida, uma das linhas de força mestras do pensamento de Cassirer: um *humanismo* em que a progressiva constituição cultural da humanidade surge como um processo constante de emancipação e concretização de sua liberdade, verdadeira transcendência do espírito, mediada pelo símbolo, por entre a imanência fática do dado: “O princípio do simbolismo, com sua universalidade, variabilidade e aplicabilidade geral, é a palavra mágica (...) que dá acesso ao mundo especificamente humano. Uma vez em posse dessa chave, a continuação do progresso do homem está garantido” (Cassirer, 1994, p. 63). Descontado o otimismo um pouco fácil, é toda uma dialética entre natureza e cultura, com suas capturas recíprocas e superações sucessivas, que se arma na base desse desenvolvimento.

Para a nossa argumentação, todavia, o mais importante é a afirmação de que toda e qualquer forma simbólica radica sua possibilidade na potencialidade singular desse animal que tem o símbolo como virtude e o sentido como destino. Nela, o humano define-se como o ente que, a partir de si, trança a pluralidade de formas enquanto expressão de sua maneira de existir em mundos qualitativamente diferenciados. Daí essa consequência crítica interessante: tal identificação da natureza humana com o símbolo, na verdade, efetua uma profunda *desnaturalização da natureza do homem*; este apenas poderá existir, para si e para o outro, através de suas próprias construções culturais e, portanto, o que sempre estará em jogo é a formação constante de uma *segunda natureza*. Entre idealismo e naturalismo, Cassirer se define por um culturalismo plural. Disso se segue a solidariedade da filosofia das formas simbólicas com o tema da *Bildung*, desse processo interminável de educação enquanto atividade de autoliberação por meio da cultura.

Tal antropologia filosófica tem, por fim, um *caráter fundamental* em relação ao domínio dos símbolos, indicando como os sistemas em questão decorrem da explicitação de uma virtualidade simbólica inerente ao espírito humano. No fundo, o esquema do raciocínio de Cassirer, no ensaio de 1944, é aparentemente simples e muito de acordo com o “método transcendental”: perante o *Faktum* da diversidade de sistemas culturais, e pelo caráter de sentido já presente na própria vida afetiva do homem, perguntamos pela condição de possibilidade da significação em geral, radicando-a enquanto aquilo que é o mais próprio à sua natureza. Doravante, se a realidade humana é significativa é porque se trata de uma realidade que tem como contraparte um *vivente* destinado à invenção simbólica e não apenas um logos que teria a verdade como *telos* (*animal rationale*).

Na economia do discurso moderno, portanto, “o homem” opera como um duplo: por um lado, ele é o objeto de conhecimento dos mais diversos saberes especializados próprios às ciências humanas; por outro, ele é a condição de enunciação de todo e qualquer construção simbólica. A partir de então, dizer natureza humana, mundo cultural e criação simbólica será como que dizer um único processo de maneira integral. Abre-se a via de leitura em que

encontramos na sistematicidade da obra de Cassirer uma experiência filosófica fundacionista em que “partindo da compreensão do ser humano como *homo symbolicus*” somos capazes de “fundamentar, por um lado, as ciências da cultura” e, “por outro lado, afirmá-las como formas de conhecimento dignas de envergar o nome de ciência” (Möckel, 2017, p. 16).

Sem dúvida, essa é uma leitura bastante fiel à letra de Cassirer. Contudo, ao nosso ver, ela deve ser matizada. Isso porque, talvez, valha a pena nos demorarmos um pouco mais em refletir sobre o paradoxo implicado em sua antropologia, esse que assinala como apenas podemos compreender “o homem” por meio do simbólico, no mesmo momento em que o dinamismo do símbolo parece depender da natureza humana. Pois, se é assim, devemos ter o cuidado, *tipicamente criticista*, de não entender a resposta à pergunta - *Was ist der Mensch?* - como um novo saber positivo e fundante sobre o homem e suas construções culturais.

Isso porque, do ponto de vista filosófico mais estrito, ao final do questionamento antropológico, não terminamos de mão dadas com uma definição simples da essência do ente humano, mas sim com uma reflexividade circular característica de sua maneira-de-ser. Circularidade que faz com que a condição da pergunta sobre o que define a sua natureza seja, exatamente, aquilo que faz também com que se abra a possibilidade da própria definição. Se somente podemos nos compreender enquanto seres culturais por meio de criações que transcendem o que somos e o que nos é imediatamente dado, então, nesse retorno-a-si mediado pelos símbolos, nessa ipseidade através do qual traçamos os contornos rarefeitos de nossa imagem, a cultura está pressuposta enquanto o mundo em que estamos, desde o início e para sempre, imersos. Por conseguinte, a “natureza humana” torna-se algo *infinitamente indeterminada*, uma vez que dela apenas temos acesso a partir das formações simbólicas operantes já na própria abertura que a pergunta antropológica instaura.

Logo, há muitas maneiras de ser-humano, isto é, quantas humanidades segundo quantas formas culturais existirem. Cada forma simbólica tem como contraparte uma “*Lebensform*” concreta dirá Cassirer (Cassirer, 2010, p. 82). Dessa diversidade, apenas poderemos dizer que todas serão *construções histórico-culturais*. A locução entificante “natureza humana” torna-se então, no seio dessa antropologia crítica, uma *função* pela qual articulamos uma diversidade de posições e não um ente exterior a qualquer forma simbólica e que, portanto, poderia fundamentá-las de maneira última. Para usar, analogicamente, a estrutura de uma argumentação kantiana presente no final da analítica (KrV, A 251)<sup>10</sup>, não se trata do conhecimento de uma natureza *para além do campo simbólico*, mas sim de um “*Etwas=X*” capaz de representar a pluralidade em questão sob a forma de um conceito de natureza humana em geral, conceito determinável, entretanto, somente segundo a diversidade dos casos empíricos. Desse ponto de vista, a *humanitas in si* nada mais é do que uma *função ideal historicamente, e geograficamente, difratada*; e, por conseguinte, como ensina Kant, ela somente pode ser visada como um “conceito problemático” (KrV, B 310)<sup>11</sup>.

Em um estudo clássico entre nós, Gérard Lebrun mostrou como era possível encontrar, no cerne da primeira crítica, uma “estrutura aporética” em que a ideia de uma coisa-em-si

<sup>10</sup> “Todas as nossas representações estão, de fato, reportadas pelo entendimento a qualquer objeto e, uma vez que os fenômenos não são outra coisa que representações, o entendimento refere-as a *algo* como objeto da intuição sensível; porém esse algo é, nesta medida, apenas o objeto transcendental. Este significa, porém, um algo = x, do qual não sabemos absolutamente nada, nem em geral podemos saber (segundo a constituição do nosso entendimento), e que pode servir apenas, a título de correlato da unidade da apercepção, para unificar o diverso na intuição sensível, operação pela qual o entendimento liga esse diverso no conceito de um objeto. Este objeto transcendental não se pode, de maneira alguma, separar dos dados sensíveis, porque então nada mais restava que servisse para o pensar. Não há, portanto, nenhum objeto do conhecimento em si, mas apenas a representação dos fenômenos subordinada ao conceito de um objeto em geral, que é determinável pelo diverso dos fenômenos”.

<sup>11</sup> “Chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida. O conceito de um *númeno*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (exclusivamente por um entendimento puro), não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição”.

ganhava asserções irreconciliáveis segundo a intenção de Kant: ela tanto apresentava-se como um conceito geral, mais de acordo como a “*lectio puríssima*” de sua teoria do conhecimento, quanto reaparecia enquanto ente que, também nas suas próprias palavras, “apesar de desconhecido não deixava de ser menos real” (Lebrun, 1983, p. 13). Não seria possível, perguntamos, encontrarmos algo semelhante em Cassirer, mas que a partir da reconfiguração do quadro geral de sua reflexão criticista agora pode fazer de tal estrutura aporética uma teia de reenvios complementares?

Afinal, por um lado, sempre poderemos *pensar* (*zu denken*) a natureza humana enquanto algo fora de qualquer forma simbólica, mas com a condição de não a tomá-la como um “*Gegenstand*”, isto é, como um objeto transcendental, mas simplesmente como algo indeterminado e não contraditório que garante a unificação conceitual da diversidade dessas formas. Por natureza humana, então, devemos entender uma espécie de conceito puro que remete sempre a forma geral de toda e qualquer possibilidade de simbolização de um mundo humano em particular. Já que, para uma antropologia filosófica que se queira crítica, é preciso o cuidado de não mergulhar em um novo “sono dogmático”, agora de viés antropológico. Cegueira humanista em que “o homem” apareceria como um ente suprassensível, o que, no caso de Cassirer, significa dizer para além de qualquer mediação simbólica. Enquanto *locus* da unidade de significação das *Geisteswissenschaften*, ou da pluralidade de formas simbólicas, a “natureza humana” é um conceito vazio que apenas pode ter um uso epistemológico-hermenêutico limite.

Por outro lado, não é tão simples volatizar os contornos antropológicos do simbólico nos termos de uma simples *exigência lógica da teoria*. Pois, como vimos, a reflexão aqui parte da *existência concreta* de um vivente-no-mundo capaz de simbolizar e, portanto, estamos desde o início comprometidos com uma maneira-de-ser propriamente humana e irreduzível a um simples pressuposto ideal. Desse ponto de vista, devemos asseverar, ainda que por meio dos símbolos, que *uma vida em formação e capaz de dar formas diversas à realidade* é um fenômeno de base (*Basis Phenomena*<sup>12</sup>), algo absolutamente dado sem a qual não poderíamos nem mesmo começar a reflexão sobre a aparição do sentido de maneira coerente.

Desse ponto de vista, a antropologia *significa* em relação ao ser de um vivente que tem uma natureza indeterminada porque virtualmente simbólica. Encontramos, aqui, aquela circularidade que Rubens Torres Filho tão bem descreveu como “*tautologia transcendental*”: “As categorias (...) operam como condições de virtualidade da experiência, mas nada pode ser atual sem antes ‘ter sido’ virtual. Aqui está, portanto, a tautologia: é virtual aquilo que virtualiza, possível por ser condição de possibilidade” (Torres Filho, 2000, p. 40). Se, a partir de então, “não há objeto da experiência antes da experiência” é porque “no mesmo ato experiência e objeto se tornam possíveis” (Torres Filho, 2000, p. 40). O que não significa, note-se bem, que estejamos nos braços de um *círculo vicioso* que apenas redobra a dimensão empírica, fundando-a em uma instância idealizada, ilusão transcendental um pouco inescapável que faz com que pensemos o transcendental sempre enquanto um domínio, não apenas de direito, mas também de fato, estritamente formal. Antes, porém, podemos compreender tal tautologia como um *círculo virtuoso* que dissolve a ilusão de uma pretensa existência autônoma daquilo que é pura possibilidade: “o que está além da experiência, não é nada mais que essa *virtualidade* da experiência. Dizer, então, que o transcendental é virtual”, significa dizer “que o possível é a potência do real, que nesse possível não há nenhuma prévia posse” (Torres Filho, 2000, p. 40).

Diremos então, da natureza humana, que ela diz respeito ao vivente simbólico enquanto aquele que simboliza. Se não há vida humana que não seja uma vida simbólica é porque, no caso do ser humano, a experiência vital e o símbolo se dão em um único e mesmo processo. Não podemos tomar o domínio dos símbolos como uma realidade ideal, como um puro transcendental linguístico-semiótico em si mesmo existente; do simbólico dizemos apenas daquilo que, antes de sua encarnação vital, não passa de uma instância possível da vida e do mundo humanos.

<sup>12</sup> Estudos fundamentais para o bom entendimento desse ponto são os de Naumman (1999), Bayer (2001) e Krois (1987, 1992, 2011).

Dessa maneira, a filosofia da cultura não se restringe aos limites de uma teoria do sentido, ou de uma tarefa de fundamentação das ciências humanas, para se apresentar, também, enquanto uma filosofia da *ontogênese* das formas culturais. Filosofia crítica ao hilemorfismo clássico em que, ao não mais reconhecer a distinção entre forma e matéria, apenas poderá fundar-se em uma vida desde o início formadora, em uma forma desde sempre viva. O póstumo volume quatro da filosofia das formas simbólicas dará longas provas da aguda consciência que Cassirer tinha dessa questão para além da oposição, típica à época, entre *Erkenntnistheorie* e *Lebensphilosophie*.

Na tensão entre essas duas posições, sugerimos, é que a herança kantiana de Cassirer se mostra de maneira mais arguta. Nem filosofia da vida, nem pura teoria crítica do conhecimento, em sua antropologia encontramos dois vetores que não podem ser plenamente conciliáveis, mas nem por isso deixam de ser complementares: *a natureza humana*, entendida como *symbolicum*, tanto é uma função limite que utilizamos para compreender e organizar a unidade do diverso próprio a um pluralismo cultural, quanto também designa, por meio dos símbolos, aquele vivente-animal que simboliza no simbólico, uma potencialidade latente em que vida e espírito, forma e matéria, já não se separam, mas são a própria espontaneidade constitutiva da diversidade existente de *formas-de-vida*.

O resultado filosófico mais importante dessa reflexão sobre a cultura é, ao nosso ver, que não mais falaremos ingenuamente “da” humanidade, essa ilusão transcendental comum ao discurso filosófico do esclarecimento, mas sim em *humanidades*. O que fará que a universalidade do humano seja sempre uma tarefa por-vir na forja de uma coexistência da qual a alteridade empírica é irreduzível à identidade transcendental do conceito. No fundo, a antropologia de Cassirer, enquanto uma antropologia simbólica, nos prepara para que possamos ouvir um grito abafado pelo etnocentrismo colonial do humanismo europeu: “*mais de uma maneira de ser-humano!*”.

Acaso significativo, aqui a filosofia das formas simbólicas encontra-se com essa experiência etnológica decisiva que, a partir de sua vivência com o outro, reabre a questão de uma reconstrução do ideal humanista: “procurando sua inspiração no cerne das sociedades mais humildes e desprezadas, proclama que nada de humano poderia ser estranho ao homem, e funda assim um humanismo democrático que se opõe aos que o precederam: criados para privilegiados, a partir de civilizações privilegiadas” (Lévi-Strauss, 1993, p. 280). O que estará em questão, doravante, será a invenção continuada de uma nova relação entre a pluralidade de formas humanas e seus mundos, um humanismo que apenas por-vir poderia concretamente estar à altura da promessa de seu conceito: “E mobilizando métodos e técnicas tomados de empréstimo a todas as ciências, para fazê-los servir ao conhecimento do homem, a etnologia clama pela reconciliação do homem e da natureza, num humanismo generalizado<sup>13</sup>” (Lévi-Strauss, 1993, p. 280).

Ora, é a mesmíssima forma de raciocínio crítico que encontraremos se tomarmos agora o fio condutor de um mundo sensível pregnante de sentido. Sobre isso, lembremos como quando Cassirer se interessa pelos resultados da *Gestaltpsychologie*, de onde ele retira a reflexão sobre a *Gestalt* própria a uma percepção, não é em absoluto porque ele vise uma teoria psicológica da forma, mas sim porque ele encontra na forma da percepção um princípio de distribuição de uma multiplicidade qualitativa que, organizada, abre a possibilidade do sentido em geral. Como ele comenta em um manuscrito não publicado em vida, mas citado por John Michael Krois a partir de suas pesquisas no arquivo depositado na Universidade de Yale: “para cada tipo de forma e de formação há um tipo correspondente de pregnância (...) pregnância espaciais e temporais, pregnâncias teóricas e estéticas (...) dito de outra forma, cada particularização específica de pregnância torna possível as diferenças específicas entre formas” (Cassirer apud Krois, 1992, p. 450). Como se vê, o que efetivamente atrai Cassirer é a ideia de uma *latência da forma interna a*

13 Para uma comparação mais detalhada do pensamento de Cassirer e a antropologia de Claude Lévi-Strauss, ver o excelente estudo de Van Vliet (2013).

*própria forma*, seu germinar e maturação, *poder-ser* que permite à filosofia das formas simbólicas lançar mão de uma fenomenologia em que o dinamismo do futuro já se prefigura naquilo que ainda não é, plenamente, formado.

Prenhe, ou grávida, toda forma é um desdobrar que transcende continuamente seu modo temporal presente; ou seja, na gravidez há uma primazia da formação sobre a boa forma, do devir sobre a estrutura, pois aqui estamos lidando com um processo que transcende uma ordem atual em direção a uma nova configuração, configuração que será, novamente, aberta e instável. Cada fenômeno traz em si, então, algo de não-formado que irá condicionar o andamento da formação: “*praegnans futuri*, como disse Leibniz, o futuro apresenta-se, antes, numa visada sensível totalmente peculiar: ele é ‘antecipado’ a partir do presente. O agora é um agora preenchido e saturado de futuro” (Cassirer, 2011, p. 343).

Se nos perguntarmos, então, sobre “o que” é grávida, deveremos dizer que é precisamente a relação entre o humano e seu *Lebenswelt*. Mas nessa resposta, toda ênfase, sem dúvida, desloca-se em direção à temporalização do mundo enquanto horizonte de toda e qualquer experiência vivida. Contudo, qual o estatuto do termo “mundo” dentro desse discurso?

Novamente uma teia de reenvios se impõe: por um lado, mundo, enquanto *Lebenswelt*, como mundo comum a todas as formas simbólicas, é apenas uma função limite, um “*Etwas=X*” que organiza nosso pensar sobre essa virtualidade de significações abertas pela experiência sensível. Isso porque, aqui, tal conceito exigido pela sua capacidade de coesão lógica, apenas pode ser um conceito problemático que busca unificar de maneira não contraditória a plural existência de mundos humanos simbolicamente formados. Daí que Cassirer não possa, nem deseje, o mergulho em uma suposta ontologia do ser sensível: fora da experiência cultural e suas particularidades, o “mundo” é um conceito vazio em que não há passagem do ideal à existência, como na ontologia clássica.

Por outro lado, se a doação grávida é condição de possibilidade do sentido, isso significa dizer que o sentido tem a sua condição de possibilidade na virtualidade simbólica de um mundo singular que viceja na totalidade daquilo que, somente enquanto *sensivelmente* dado a um vivente humano, pode efetivamente ser uma abertura para a significação. Em mais um exemplo de círculo virtuoso, mas agora lido pelo outro termo chave do símbolo, o mundo humano é simbólico porque ele é grávida de simbolizações. Se fora dos processos simbólicos “o” mundo tem apenas um sentido ideal, no registro de uma fenomenologia da percepção, tal como proposta no volume três das formas simbólicas, ele é aquilo que é dado perceptivelmente, caso a caso, como um fenômeno de base para toda e qualquer forma simbólica. Alteridade que apenas existe em relação ao vivente que a experiencia. Vivente que, a partir da *praegnans futuri*, projeta-se ao futuro, *agindo enquanto impulso de criação*. Tal como acontece com a “natureza humana”, cada mundo humano vacila por entre sua forma atual e as possibilidades in-formes que a sua própria aparição traz.

No fundo, no tema da gravidez se diz um veio goethiano mestre, próprio a Cassirer, que timbra pela *metamorfose das formas*, mais do que pela imobilidade translúcida de uma estrutura formal. Há também uma surpreendente valorização da fenomenologia do espírito de Hegel em contraste com a fenomenologia husserliana (Cassirer, 2011, p. 4). É que diferentemente do fenomenólogo que visa um retorno a um mundo originário, fascinado e saudoso por essa abertura primeira em que um sentido puro apareceria em seu fulgor inicial, Cassirer se decide pelo caráter *futuramente orientado* da dialética: da percepção sensível temos apenas o imediato se não a negamos, desdobrando sua latência de maneira simbólico-discursiva. A dialética é um pensamento que lê, na origem da certeza sensível, apenas o grau zero da significação e, portanto, do ponto de vista de sua *atualidade*, o momento mais pobre do sentido. Como em Hegel, o que se visa é exatamente o *vir-a-ser* das significações em estruturas que se englobem de maneira cada vez mais complexa e integral, pois a significação apenas se daria por meio desse desenvolvimento temporal. Se, em seus melhores momentos, Cassirer busca escapar do caráter teologicamente

orientado da consciência hegeliana, ou de sua lógica de negações que pavimentam, de maneira bastante unívoca, o caminho do Espírito, há algo da ideia de *Entwicklung* que Cassirer não abdica, mas sim radica como fertilidade movente interna a cada forma simbólica.

Daqui em diante, existem tantos mundos, em seus devires espaço-temporais, quanto formas simbólicas existirem. Ironicamente, o otimismo de Cassirer com a cultura humana, neste ponto, ganha sua *potência crítica mais radical*: recusada as facilidades da existência de “um” mundo-da-vida comunicativamente orientado pela universalidade de um senso comum que, no mais das vezes, nada mais é do que apenas a imposição ideológica de um padrão simbólico sobre o outro, Cassirer *aposta* integralmente na possibilidade de encontros afetivos e coexistência política *entre mundos concretamente díspares*. A força inovadora de sua crítica da razão reside exatamente aí: nessa capacidade que a razão esclarecida deve ter de sustentar uma *coesão sem conceito* como tarefa infinita, uma visão sinóptica por entre a diferença que, sem mergulhar no abismo de uma fragmentação irracional, é capaz também de pensar e existir *perante* aquilo que lhe é não-idêntico. A partir de então, e talvez pela primeira vez na história da crítica da razão, a razão se torne solidária de alteridades inassimiláveis, pois ela mesma se reconhece como internamente diferenciada. Pluralismo e criticismo, não dogmatismo.

### 3. O que é a crítica?

Se voltamos agora a nossa pergunta inicial, podemos afirmar, sem dificuldades, que ler Cassirer como alguém situado entre *linguistic turn* e fenomenologia do mundo-vivido tem, ao menos, a vantagem de situar sua singularidade em relação a outras vertentes próprias ao contexto intelectual de época. Primeira conclusão, importante para a história da filosofia contemporânea, o que encontraremos nele é, exatamente, uma tentativa de suturar, por novas vias, o hiato legado por Kant entre entendimento e sensibilidade. Não por acaso, entre nós, um leitor atento como Bento Prado Júnior irá dizer a esse respeito: “O Cassirer mais maduro da década de 30 (...) já tinha sido capaz de reestabelecer a unidade da teoria crítica da razão, desarticulada no século 20 iniciante, entre a pura analítica (filosofia analítica) e a pura estética (fenomenologia em sua forma final)” (Prado Júnior, 2002).

Ao prolongar o sentido em direção ao mundo, e o mundo tornar-se o portador do sentido, sustentando ao mesmo tempo a atividade criadora humana enquanto mediação simbólica necessária, o que encontramos é a apresentação sistemática das condições para que a experiência da significação, em geral, seja inteligida na totalidade do seu processo. Com isso, gramática e percepção, encontrariam sua verdadeira estruturação não na primazia de uma sobre a outra, mas precisamente na conceitualização rigorosa dessa estrutura relacional, que nomeamos de *nervura simbólica*, em que não pode haver nem a hipóstase semiótica sobre a percepção sensível, nem a primazia de um mundo antepredicativo sobre a ação humana. Com o risco que, em ambos os casos, façamos a reflexão transcendental girar sobre seu próprio eixo na constituição de uma duplicidade que fratura a unidade da crítica: de um lado um idealismo “linguístico”, do outro uma “metafísica do ser”.

Em segundo lugar, esperamos ter ao menos indicado como a filosofia de Cassirer pode ser lida para além do tema da fundamentação das ciências humanas, indo em direção a uma profunda reinvenção da *ideia de crítica* e, portanto, do sentido possível de uma filosofia, em nossos tempos, herdeira das luzes. Ao atar pluralismo e criticismo, a filosofia das formas simbólicas abre um caminho de reflexão que, verdade seja dita, nunca fora o forte da filosofia alemã e sua obsessão pela unidade da razão e a totalização da história. Mesmo que tais temas, indiscutivelmente, também estejam presentes no pensamento cassireriano, não nos parece que é por aí que passa a sua atualidade. Talvez, lido a partir do presente, o que admiramos é como enquanto um “neokantiano” Cassirer não apenas prolongue a tradição crítica, mas sim altere

a sua metáfora principal e seu imaginário elementar: nada mais nos lembrará a instância do tribunal, as deduções de direito, as declarações imperativas e a figura do filósofo como aquele que julga.

Despido dessa roupagem, encontraremos um filósofo já sem linguagem própria, mas que reaprende a falar na escuta paciente daquilo que, *de fora da filosofia*, a fecunda repetidamente. A partir de então, a crítica da razão se torna como uma *etnologia de nossa própria cultura*, menos preocupada em fundamentar, julgar e selecionar, mas sim em aprender a reconhecer os muitos sentidos do humano em sua difração complexa no mundo dos símbolos. Sentimos uma certa hospitalidade nesse pensar que, talvez, possa ser caracterizado como uma experiência filosófica constante de alteridade. Generosidade e erudição passam a encarnar a possibilidade de uma outra filosofia das luzes, filosofia em que a exigência de emancipação da humanidade é solidária a plena afirmação de sua pluralidade. Entre a aguda consciência dos limites de nossos discursos, e a imensa ampliação que o campo do simbólico abre para o pensamento em geral, isto é, no jogo entre a finitude fática do presente e a infinitude possível do ontem-amanhã, não é para essa encruzilhada que a letra e o espírito da obra de Cassirer podem, ainda hoje, nos levar?

Por fim, uma questão em aberto como última conclusão: ao otimismo cassireriano do progresso posto em marcha na cultura, não seria preciso contrapor, como em uma relação figura-fundo que se alterna espontaneamente, o pessimismo ativo desse outro pensador dos símbolos, mas dos símbolos despedaçados que ao se partirem ficaram à margem da história, vagando na periferia das formas como alegorias espectrais que contam uma história muda do não-sentido? Opacidade tumular de uma pulsão repetitiva que nos lembra como “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não está do processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro” (Benjamin, 2005, p. 70). Encontro, é verdade, impossibilitado pela erupção da barbárie no coração da dita “razão pura”; encontro, contudo, ainda possível se soubermos ler essa trama em que a crítica da razão zigzagueia entre uma filosofia pluralista das luzes e uma dialética do esclarecimento.

## Referências Bibliográficas

BAYER, T. L. *Cassirer's metaphysics of symbolic forms: a philosophical commentary*. New Haven e Londres, Yale University Press, 2001.

BENJAMIN, W. 'Sobre o conceito de história'. In: LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo, Boitempo: 2005.

CASSIRER, E. *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg, Felix Mainer Verlag, 2010.

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas, vol. 3: Fenomenologia do conhecimento*. São Paulo, selo Martins Fontes, 2011.

CASSIRER, E. *The philosophy of symbolic forms, vol. 4: The metaphysics of symbolic forms*. Londres, Yale University Press, 1998.

CASSIRER, E. *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960.

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo, Martins Fontes, 1994.

CASSIRER, E. 'The problem of the symbol and its place in the system of philosophy'. In: *The Warburg Years (1919-1933): essays on language, art, myth, and technology*. New Haven e Londres, Yale University Press, 2013a.

CASSIRER, E. 'Mythic, Aesthetic, and Theoretical Space'. In: *The Warburg Years (1919-1933): essays on language, art, myth, and technology*. New Haven e Londres, Yale University Press, 2013b.

CASSIRER, E. 'The concept of symbolic form in the construction of the human sciences'. In: *The Warburg Years (1919-1933): essays on language, art, myth, and technology*. New Haven e Londres, Yale University Press, 2013c.

CASSIRER, E. 'Mythic, Aesthetic, and Theoretical Space'. In: *The Warburg Years (1919-1933): essays on language, art, myth, and technology*. New Haven e Londres, Yale University Press, 2013d.

CASSIRER, E. *Zur Logik des Symbolbegriffs*. Theoria, Vol. 4, ed. 2, 1938.

CHAUÍ, M. *Experiência de pensamento: ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

FERON, O. 'Pregnância simbólica versus antepredicativo: o diálogo entre Merleau-Ponty e Cassirer'. In: *Revista Phainomenon*, Lisboa, N.18-19, pp.227-236, 2009.

HABERMAS, J. *The liberating power of symbols: philosophical essays*. Cambridge Massacusetts, MIT Press, 2001.

HABERMAS, J. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Berlim, Suhrkamp Verlag, 1996.

HANSON, J. & NORDIN, S. *Ernst Cassirer: The Swedish Years*. Bern, Peter Lang, 2006.

HUSSERL, E. 'Investigações lógicas: sexta investigação'. In: *Col. Os Pensadores*, São Paulo, abril cultural, 1975.

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2012.

KROIS, J. M. 'The priority of "symbolism" over language in Cassirer's philosophy'. In: *Synthese*, vol. 179, pp. 09-20, 2011.

KROIS, J. M. *Cassirer: symbolic forms ad history*. New Haven e Londres, Yale University Press, 1987.

KROIS, J. M. 'Cassirer's "Prototype and Model" of symbolism: its sources and significance'. In: *Science and context*, Cambridge, N.12, vol. 4, pp. 531-547, 1999.

KROIS, J. M. 'Cassirer, Neo-kantianism and Metaphysics'. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, ano 97, n. 4. Paris, pp. 437-453, 1992.

LEBRUN, G. *Aporética da coisa em si. Cadernos de história e filosofia da ciência*, N.5, Campinas,

pp. 5-18, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C. 'Os três humanismos'. In: *Antropologia estrutural*, vol. 2. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1967.

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et le invisible*. Paris, Gallimard, 1964.

MÖCKEL, C. 'O tema do humanismo na obra de Ernst Cassirer: a humanitas como capacidade de criação individual da forma'. In: GARCIA, R. & BRAGA, J. *Antropologia da individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer*. Porto Alegre, Editora Fi, 2017.

MOURA, C.A. A cera e o abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty. In: *Racionalidade e Crise*. São Paulo, Discurso editorial e edt. UFPR, 2001.

NAUMANN, B. 'The genesis of symbolic forms: basis phenomena in Ernst Cassirer's work'. In: *Science in context*, Cambridge, vol. 12, ed.4, pp.575-584, 1999.

STEPHENSON, R. H. 'Eine zarte Differenz: Cassirer on Goethe on the symbol'. In: HAMLIN, C. & KROIS, J. M. *Symbolic Forms and cultural studies*. New Haven e Londres, Yale University Press, 2004.

PRADO JÚNIOR, B. 'A terceira via de Melsohn'. In: *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 de janeiro de 2002.

ROMANO, C. *At the heart of reason*. Evanston, Northwest University Press, 2015.

TORRES FILHO, R. 'A virtus dormitiva de Kant (Rondó sobre a tautologia transcendental)'. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo, Illuminuras, 2000.

VAN VLIET, M. *Forme selon Ernst Cassirer*. Rennes, Press Universitaire de Rennes, 2013.

UEXKÜLL, J.V. *Mondes animaux et monde humain*. Paris, éditions Denoël, 1965.