

“AM ANFANG IST DAS ZEICHEN” – A GÊNESE DA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS DE ERNST CASSIRER COMO FUNÇÃO DE CONTRAPONTO AO NEOKANTISMO DA ESCOLA DE MARBURGO¹.

“IN THE BEGINNING WAS THE SIGN” – A GENESIS OF ERNST CASSIRER'S PHILOSOPHY OF SYMBOLIC FORMS AS A COUNTERPOINT TO THE NEO-KANTIANISM OF THE MARBURG SCHOOL.

*Adriano Ricardo Mergulhão**

Recebido em: 02/2018
Aprovado em: 03/2018

Resumo: O artigo traça um panorama da obra do filósofo Ernst Cassirer, demonstrando sua influência inicial e seu posterior contraponto em relação à Escola neokantiana de Marburgo.

Palavras-chave: Cassirer, Cohen, Natorp, Neokantismo.

Resume: The article develops a panorama of the work of the philosopher Ernst Cassirer, demonstrating its initial influence and its later counterpoint in relation to the Neokantian Marburg School.

Keywords: Cassirer, Cohen, Natorp, Neokantism.

Neste artigo iremos traçar uma breve exegese da obra do filósofo alemão Ernst Cassirer (1875-1945), pensador profícuo que, de certo modo, foi uma vítima de seu próprio tempo. Iremos destacar aqui um *duplo* movimento de arbitrariedade promovido contra este pensador e sua obra. Em *primeiro* referimo-nos às perseguições políticas e ideológicas, que levaram tal autor ao exílio, devido à sua origem judaica dentro de um regime totalitário

¹ Abreviatura das obras citadas de Cassirer: *A Filosofia das Formas Simbólicas Vol. I A linguagem – FFS I, Vol. II O Pensamento Mítico- FFS II, Vol. III Fenomenologia do Conhecimento- FFS III, Vol. IV Metafísica das Formas Simbólicas -FFS IV. Antropologia Filosófica – AF. O Problema do Conhecimento na Filosofia e nas Ciências Modernas Vol. I- PC I, Vol. II- PC II, Vol. III- PC III, Vol. IV- PC IV. Essência e Efeito do Conceito de Símbolo – EECS. Substância e Função & A teoria da relatividade de Einstein – SF*

* Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Com início em 2013. Bolsista CAPES desde 2013 e bolsista pelo Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (CAPES/PDSE), como pesquisador convidado na Humboldt-Universität zu Berlin durante o segundo semestre de 2017. Email: adrianomergulhao@yahoo.com.br

segregacionista, contra o qual ele foi um dos primeiros intelectuais a se insurgir. Cassirer, no campo ideológico, sempre foi um combatente avesso a toda forma de totalitarismo como testemunha sua defesa apaixonada dos ideais democráticos. É um fato emblemático que ele tenha sido o primeiro judeu a se tornar reitor de uma universidade Alemã, em Hamburgo, e que pouco depois de sua nomeação consagrou “já em 1931, antes de ser exilado, um grande curso sobre a *Filosofia do Iluminismo* (...), em uma época já problemática para a comunidade judaica alemã, tais lições constituíram o testamento intelectual, moral e espiritual da Escola de Marburgo” (PHILONENKO 1989, p.15) e mesmo antes da ascensão do Nazi-Fascismo, Cassirer já se posicionava como o grande defensor dos valores republicanos da Alemanha, quando “apresenta seu discurso “*A Ideia de uma Constituição Republicana*” para a comemoração da constituição (*Verfassungsfeier*) em onze de agosto de 1928, momento no qual o último colapso da República de Weimar ainda não estava sequer previsto.” (GORDON 2010, p.23).

Em *segundo*, para além de seu exílio físico na Suécia, Inglaterra e EUA, podemos detectar ainda um “ostracismo intelectual” que acometeu sua obra propriamente filosófica, com isso desejamos apontar aqui para a necessidade de reparação de uma injustiça histórica, referimo-nos agora a depreciação de sua efetiva importância para o desenvolvimento do pensamento filosófico contemporâneo, pois, após sua morte, sua obra foi sistematicamente relegada para um limbo filosófico ou “segundo plano” teórico. Cassirer, por muitas décadas, foi considerado como mero comentador da história da filosofia, ou ainda como um simples continuador da tradição neokantiana da *Escola de Marburgo*, sendo que sua atuação como pensador original é ainda pouco discutida e disseminada em nosso meio acadêmico.

Passados mais de 70 anos desde seu falecimento, apenas muito recentemente, na virada do séc. XXI desencadeou-se um (ainda que tímido e gradual) movimento de retomada de suas obras, levado a cabo principalmente pelo início publicação de seus textos e manuscritos inéditos. A discussão acerca da relevância de sua obra integral passou a ser reavaliada, pelo fato de que o conteúdo de suas teorias acerca do mundo simbólico permanece atual e pertinente para discussões em diferentes áreas de pesquisa como a semiótica, epistemologia, lógica, semântica, pós-estruturalismo, hermenêutica, filosofia analítica, linguística, etnologia, psicologia, estética, dentre outros domínios. Esta renovação do interesse por seu pensamento coloca em questão a reavaliação global de seu pensamento, principalmente no tocante a sua relação ambivalente com a tradição filosófica de seu tempo, assim, tal processo sistemático de releitura promove um ajuste de contas histórico que permite

a realocação seu pensamento dentro do “*panteão*” dos autores clássicos da filosofia alemã do séc. XX.

Sua influência esta subjacente às teorias de muitos autores consagrados (Merleau Ponty, Jürgen Habermas, Pierre Bordieau, Nelson Goodman, etc.), embora seu nome ainda seja pouco reconhecido e difundido no meio acadêmico, porém, esta situação paulatinamente sofreu uma reconfiguração nas últimas duas décadas. Em nossa perspectiva o pensamento de Cassirer, conforme a pluralidade de seus interesses torna-se incontornável para a discussão filosófica contemporânea, uma vez que o conceito de simbólico ainda não teve sua potencialidade devidamente explorada, portanto, para que possamos compreender melhor toda a potencialidade de suas teorias originais acerca do simbólico, pretendemos, neste artigo, demonstrar como Cassirer se tornou um pensador emancipado em relação aos seus antecessores diretos da Escola de Marburgo, i.e. Hermann Cohen e Paul Natorp.

Ernst Cassirer é considerado o principal herdeiro intelectual de uma importante corrente de pensamento surgida na Alemanha no final do século XIX. Referimo-nos a denominada *Escola de Marburgo*, cujo surgimento pode ser determinado a partir de 1871, ano da publicação de *Kants Theorie der Erfahrung*, de Hermann Cohen. Nesta obra encontra-se a constituição das principais teses deste movimento filosófico, que poderíamos resumir a partir do seguinte eixo argumentativo: a confiança de que a filosofia crítica poderia responder as questões apresentadas pela ciência, sem recorrer a possíveis argumentos de ordem metafísica ou psicologista. O *método transcendental*² (expressão utilizada Cohen) utilizaria o fato científico como ponto de partida especulativo, para então buscar suas condições *a priori* de possibilidade. Neste processo o conhecimento passaria a ser concebido como uma “*construção*”, resultante da eliminação do dualismo kantiano entre *sensibilidade* e *entendimento*.

De acordo com Alexis Philonenko (1974, p.188-210) no desenvolvimento da Escola de Marburgo, podem-se distinguir três divisões importantes. Em um primeiro momento, entre 1871 e 1878, temos a adesão de Cohen à proclamada “*Zurück zu Kant*” (convocação feita por Eduard Zeller em sua aula inaugural em Heidelberg), época aproximação teórica, promovida por Cohen, entre filosofia transcendental e ciências naturais. O segundo período, que vai de

² Natorp, no seu artigo “*Kant e a escola de Marburgo*”, enfatiza que a concepção de “*método transcendental*” seria o elo de união dos filósofos desta escola, pois: “O ponto de partida, o pensamento capital, sólido de nosso filosofar, como se tem afirmado é o “*método transcendental*”. Nós o distinguimos – correspondendo totalmente com a variada direção do termo transcendental, no próprio Kant -, tanto do psicológico quanto do metafísico e do meramente lógico, no sentido antigo aristotélico e wolfiano. (NATORP, 1975, p.80)”.

1878 até 1914, compreende a entrada de Paul Natorp e Cassirer, que atraídos pela ingerência de Cohen, procuravam garantir a unidade do método crítico a partir de uma fundamentação atualizada. Neste período Cohen, com seu *System der Philosophie*, publica uma obra correspondente para cada uma das três críticas - “Para a *Crítica da Razão Pura* corresponde sua *Lógica do conhecimento puro* de 1902, para a *Crítica da Razão Prática*, a *Ética da vontade pura* de 1904, enfim, para a *Crítica do Juízo*, a *Estética do Sentimento Puro*, de 1912” (PHILONENKO 1989, p.12-13). O terceiro período situa-se entre os anos 1914 e 1933, quando Natorp e Cassirer sobrepõem a hegemonia de Cohen, abrindo novos caminhos metodológicos para as doutrinas de Marburgo, ao mesmo tempo em que empreenderam teses originais, não mais vinculadas ao conjunto de problemas abordados anteriormente pela proposta do fundador desta escola.

Ao abordarmos mais detidamente o pensamento de Cassirer circunscrito a este último período mencionado, quando a sombra Cohen já não pairava sobre sua filosofia, veremos que poucos aspectos da convergência inicial entre tais autores se mantiveram e que novos horizontes teóricos foram abertos por sua filosofia da cultura. Cassirer começa a se destacar de seus mestres a partir de sua inovadora proposta de releitura de Kant, a qual delinea uma *nova diretriz conceitual* diretamente ligada à reinterpretação das questões centrais do método crítico transcendental à luz de sua investigação sobre o Campo Simbólico, promovendo a ampliação de um conceito basilar do criticismo kantiano, a saber, o conceito de *Objetividade*.

Assim, a partir desta perspectiva, veremos que uma consequência incontornável da apropriação cassireriana de Kant nos leva ao reconhecimento de que “as reflexões de Cassirer dão um passo além dos limites da epistemologia crítica em direção ao idealismo objetivo” (HABERMAS 2001, p.22), em um caminho que redireciona o método crítico para uma *filosofia da cultura*. Tal mudança de conjuntura atualiza a filosofia crítica para a acomodação das novas ciências que se consolidavam no período segundo uma revisão de suas teses centrais, pois:

A Filosofia das Formas Simbólicas trata de seguir o caminho que Kant assinalou em sua filosofia crítica (...). Cujas analíticas referiam-se em primeiro lugar às ciências exatas, conforme o estado das ciências encontrado por Kant. Só paulatinamente se ampliou o círculo, passando para o centro da investigação, com a *Crítica do Juízo*, para o problema da vida, dos conceitos fundamentais e dos pressupostos do conhecimento. O “fato das ciências do espírito”, tal como o temos hoje em vista, Kant não o conheceu e tampouco pode antecipá-lo em sua forma atual. (...) E é este o ponto no qual se introduz a *Filosofia das Formas Simbólicas*. (...) Entretanto, esta analítica já não aponta exclusivamente para o “entendimento”, para as condições do saber puro, senão que deseja abarcar todo o círculo da “compreensão do universo” e descobrir as diversas potências, as energias espirituais básicas que nele cooperam.

Semelhante tarefa, de meu ponto de vista, se impõe para a filosofia, segundo a evolução experimentada de modo imperativo, a partir de Kant, pelas distintas ciências do espírito; a linguística, a ciência da religião e a arte.(...) Assim, a Filosofia das Formas Simbólicas não pode, nem quer ser um sistema filosófico no sentido tradicional da palavra. Trata-se simplesmente de fornecer os “prolegômenos de uma futura filosofia da cultura.” (EECS, p.212 nossa trad.).

A partir destas indicações iniciais do próprio autor, pretendemos expor como Cassirer interpreta este seu Kant *sui generis*, demonstrando que sua “analítica” se utiliza do método crítico transfigurando-o em uma *ferramenta funcional* que lhe permitiu amplificar os efeitos do domínio da *Objetividade* em favor de sua filosofia das formas simbólicas. Diferentemente de seus antecessores, Cassirer não quer extrair somente uma teoria do conhecimento científico derivada do criticismo kantiano, mais do que isso ele propõe uma investigação global que envolva todas as esferas do “*espírito objetivo*”. Para isso, sua filosofia passa a examinar as normas, os valores e as condições de verdade interpessoais (i.e. objetivos), acentuando a linguagem, a consciência mítica, a arte, a técnica, a história e as ciências naturais e biológicas segundo suas correlações com determinadas funções simbólicas específicas, cujo fator psicológico singular é inseparável das diferentes formas de acesso ao mundo das representações humanas.

Com tais novidades, introduzidas para a fundamentação de uma nova *teoria do conhecimento*, Cassirer paulatinamente se desvincula dos rígidos pressupostos defendidos pela corrente neokantiana tradicional, representada por Hermann Cohen e Paulo Natorp. Embora não seja um consenso entre os estudiosos considerarem que na obra madura de Cassirer haja um total abandono dos preceitos da escola de Marburgo, o próprio filósofo aponta a existência de uma relação “diacrônica” com seus antecessores, em especial com Cohen. Esta disjunção se efetiva com a publicação de sua *Filosofia das Formas Simbólicas* (doravante FFS), pois, apesar de reconhecer que sua relação inicial com Cohen foi marcada pelo sentido amplo de “formação” (*Bildung*), num segundo momento este vínculo se perde devido ao seu “desprendimento” (*Loslösung*) das doutrinas de seu antecessor.

Cassirer, a partir deste desprendimento conceitual, teria ultrapassado as questões colocadas pela doutrina dos neokantianos de Marburgo ao direcionar sua reflexão para o plano *histórico-cultural*, pois seus interesses não se limitavam mais à investigação do conhecimento enquanto metodologia da ciência, passando a englobar também, sobre um pano de fundo histórico, os problemas da estética, mitologia e moral - interpretados à luz da obra teórica kantiana - para fundamentar, segundo princípios *a priori*, a autonomia do conhecimento simbólico. Ao reconhecermos que o neokantismo de Marburgo se pautava

“unilateralmente uma teoria da ciência físico-matemática, pode-se contrapor em conjunto Kant e o neokantismo à Cassirer, no sentido de que Cassirer coloca como tarefa da filosofia transcendental uma reflexão sobre todos os tipos de objetivação e não somente sobre a ciência física matemática (PORTA 2011 p.72)”. Como esclarece Krois:

O primeiro passo no “*Loslösung*” do Neokantismo ocorreu quando, na *FFS*, Cassirer aplicou o método transcendental em uma nova via. Ao invés de perguntar sobre como o “conhecimento” era possível, Cassirer perguntou sobre as condições de possibilidade de nossas vias de “compreensão” do mundo, a partir de outra via de compreensão na linguagem, um programa que ele declarou já na primeira página do *Vorwort* do primeiro volume da *FFS*. Ele clarificou esta nova aplicação do método transcendental em seu debate com Heidegger em Davos (...). Com isto Cassirer se moveu além da *Erkenntnistheorie*. (KROIS 2013, p.438, nossa trad.)

Deste modo, torna-se nítido que a sua *FFS* propõe algo muito mais amplo que a simples continuação do neokantismo tradicional. Sua singularidade repousa justamente no aporte original dado ao método crítico kantiano, o qual passa a comportar novos *modos de objetivação* além do estatuto científico que lhe era característico, posto que “Cassirer era de todos os membros da escola de Marburgo o mais capaz de assimilar, não somente a via da ciência, mas também aquela do espírito” (PHILONENKO 1989, p.14). A partir da tese de uma “*erweiterung*” (ampliação) da filosofia crítica transcendental, Cassirer inicia a defesa uma posição inovadora que demarca a sua superação conceitual em face de seus interlocutores de Marburgo. Cassirer reitera esta ampliação em diversas ocasiões, como demonstra a abertura do primeiro capítulo de sua *FFS II*:

Uma das primeiras e essenciais ideias da filosofia crítica é a de que os objetos não são “dados” à consciência, prontos e fixos, na nudez de seu “em si”, mas que a referência da representação ao objeto pressupõe um ato espontâneo e autônomo da consciência. O objeto não subsiste antes e fora da unidade sintética; ao contrário, apenas através dela é que ele é constituído – não é uma forma acabada que simplesmente se impõe e imprime à consciência, mas é o resultado de uma conformação que se efetua por força dos recursos fundamentais da consciência, por força das condições da intuição e do pensamento puro. A filosofia das formas simbólicas adota esse pensamento crítico fundamental, esse princípio em que se baseia a “revolução copernicana” de Kant, com vistas a ampliá-lo. Ela não procura as categorias da consciência do objeto apenas na esfera teórico intelectual; ela se baseia em que tais categorias têm que vigorar em toda parte onde, do caos das impressões, se forme um cosmo, uma “imagem de mundo” característica e típica. Cada uma de tais imagens de mundo só é possível através de atos específicos de objetivação, de transmutação de meras “impressões” em “representações” em si determinadas e configuradas. (*FFS* vol. II, p.61-62)

Somado a esta modificação, temos sua proposta de uma ampliação do processo cognoscitivo de matriz kantiana que leva sua *filosofia das formas simbólicas* a se tornar,

progressivamente, uma *fenomenologia* do conhecimento estruturada a partir da definição e divisão das três grandes áreas de “*configuração espiritual*” mencionadas acima. Todas estas áreas seriam igualmente válidas quanto à legitimidade e validade objetiva de suas diferentes *Visões de Mundo*.

Mas devemos ressaltar também que a filosofia de Cassirer pode facilmente comportar dois diferentes níveis de leitura. Um destes provém do jovem Cassirer, intérprete e comentador da história da ciência e filosofia, mas tal faceta de sua produção está longe de qualquer imparcialidade e está circunscrita a uma fase inicial de seu pensamento. O segundo nível de leitura provém da sua produção madura, cuja doutrina filosófica propriamente original é exposta majoritariamente em sua obra *FFS* e em diversos ensaios e conferências, de modo que obra de Cassirer pode ser dividida em dois âmbitos, de acordo com o nível de desenvolvimento de seu pensamento e dos temas abordados.

Vejamos então um breve panorama deste seu “duplo” percurso intelectual, nos atendo ao desenvolvimento de sua interpretação de Kant e suas colocações acerca da questão da *Objetividade*. Se analisarmos mais profundamente a configuração do posicionamento conflituoso que foi parte do pensamento de juventude de Cassirer, influenciado pelo neokantismo *strictu senso*, veremos que este pensador se valeu de diversos pressupostos de seu grupo intelectual. Mas que seu pensamento maduro se distancia da Escola de Marburgo ao se aproximar, por exemplo, da psicologia *Gestalt* (por via de sua amizade com seu cunhado Kurt Goldstein que lhe apresenta as obras de Koffka, Bühler, Stern, Herin, Koehler, Werner, Kats e outros), do neo-positivismo (onde manteve amplo diálogo com Rudolf Carnap e Moritz Schlick, membros do Círculo de Positivismo Lógico de Viena, embora Cassirer nunca tenha se aproximado ideologicamente destes autores), do romantismo alemão (na figura de Goethe) e, por fim, do idealismo hegeliano.

A sua produção inicial esta compreendida entre os anos de 1903 até 1919, período em que Cassirer viveu em Berlin, publicando os primeiros volumes de “*O problema do conhecimento na filosofia e nas ciências modernas*” obras que tematizavam um abrangente período histórico que vai de Nicolau de Cusa até Kant (aqui designados como *PC*, vol. I 1906, *PC*, vol.II 1907, e *PC* vol.III 1920, sendo que o *PC* vo.IV foi elaborado apenas em 1932) e também o importante livro “*Conceito de Substância e conceito de função*” (doravante *CSF*, 1910). Em tais obras ainda se pode notar uma forte influência da escola de Marburgo, a qual, considerada a partir da unidade de suas principais teses, se contrapunha as propostas filosóficas que tomavam por base o positivismo, psicologismo ou idealismo absoluto, por

notar nestas tendências muitos resquícios teóricos de origem metafísica.

Nestas obras de juventude os esforços de Cassirer estavam voltados à resolução dos problemas filosóficos colocados pela evolução científica de seu tempo, assim, ao interpretar tais problemas de um ponto de vista *funcional* sua leitura da ciência explora as diretrizes do método crítico transcendental ligado às principais teses do neokantismo, embora sua concepção *funcional* da ciência moderna já indicasse um gérmen que levaria à maturação posterior de seu conceito de forma simbólica, explorado futuramente em sua *FFS* (cf. prefácio do vol.I). Neste ponto, é importante notarmos que o início do afastamento de Cassirer coincide com o segundo momento do desenvolvimento da escola de Marburgo:

Sem dúvida é lícito distinguir dois grandes momentos da escola de Marburg, o momento da constituição das teses inaugurada em 1871 pela *Kants Theorie der Erfahrung de Cohen*, que se estende até os anos noventa, após a aparição da segunda edição (1885) desta obra fundadora e o momento onde, uma vez constituída, a escola de Marburg deverá responder as múltiplas objeções que seu desenvolvimento suscitou; objeções que vinham do logicismo (Frege) e de outra versão do neokantismo, da escola de Baden (mais particularmente Rickert), ou ainda da fenomenologia de Husserl e também, o ponto chave das críticas, o debate de Davos que opôs Heidegger e Cassirer sobre o significado último do criticismo (FOGIEL, 1998 em “Cassirer, Cohen et Natorp, L’École de Marbourg”, p.112)

Portanto, o segundo momento da reflexão teórica de Cassirer estaria cronologicamente situado entre os anos em que ele atuou como professor na Universidade de Hamburgo, de 1919 até 1933, período em que o filósofo começa a esboçar seu rompimento com o plano teórico de Marburgo ao apresentar um plano propriamente original de argumentação que se estrutura a partir da gênese de seu sistema *simbólico*. A publicação de sua obra magna, a *Filosofia das Formas Simbólicas* se concretiza respectivamente com a publicação de seus três primeiros volumes, vol. I “*A Linguagem*” de 1923, vol. II “*O Pensamento Mítico*” de 1925 e o vol.III “*Fenomenologia do Conhecimento*” de 1929. Em linhas gerais serão apresentados, ao longo destas obras, três níveis fundamentais de significação ou modos de criação de funções simbólicas, a saber, a *significação expressiva* [*Ausdruck*] relacionada ao pensamento Mítico, a *representação* [*Darstellung*] estruturada com a Linguagem e a *Pura Significação* [*reine Bedeutung*] correlacionada à Ciência.

A consecução deste projeto filosófico não veio totalmente a termo devido ao falecimento prematuro do autor, que planejava ainda finalizar sua obra magna com um quarto e último volume que abordaria a arte e a metafísica, embora ele não tenha concluído tal projeto os manuscritos que formariam o vol.IV foram postumamente coligidos sob o título; “*Zur metaphysik der symbolischen Formen*”, publicado em conjunto com um estudo crítico

dos editores no primeiro volume dos “*Nachgelassene Manuskript und Texte*” de Cassirer.

Cassirer, a partir deste segundo marco conceitual, teria ultrapassado diversas questões colocadas pela doutrina dos tradicionais adeptos da Escola de Marburgo ao exprimir uma reflexão interligada ao plano *histórico-cultural* o que, de certo modo, o aproximaria da escola neokantiana de *Baden* (a qual, a partir das concepções de Windelband não se limitava mais a uma investigação do conhecimento enquanto metodologia da ciência, passando a englobar a estética e a moral), pois, segundo Krois “a concepção de filosofia da cultura de Cassirer se assemelha mais proximamente da visão de Windelband do que da ênfase epistemológica da escola de Marburgo” (KROIS 1987 p.73), autor que defende uma vertente teórica segundo a qual a filosofia crítica kantiana também fundamentaria, a partir de princípios *a priori*, a autonomia do conhecimento histórico.

Mas, se o pensamento de Cassirer se rebelou contra seus mestres, em um primeiro momento a doutrina do neokantismo é incorporada por Cassirer como um *fio condutor* de sua reflexão. Seguindo os dogmas impostos por tal movimento, a partir da aceitação da base de seus princípios, Cassirer pretende estabelecer um *Canon* teórico que poderia ser definido pelo termo “*idealismo lógico*”, pois, a princípio, tal qual Cohen, sua reflexão pautava-se pela referência às ciências naturais que, a exemplo de Kant, buscava realizar uma análise das condições de possibilidade da ciência moderna, extraindo destas uma conformação lógica e consequente validade objetiva do conhecimento o qual, progressivamente se modifica segundo as regras de um “realismo simbólico”.

Este percurso abre campo para uma gnosiologia que circunscreve toda filosofia como pura “*metodologia*” da ciência, pois caberia a esta disciplina “*propedêutica*” investigar os elementos *a priori* resultantes do conhecimento científico de cada época. Esta esfera de investigação propunha a formulação de uma *teoria do conhecimento* que se concretizaria a partir de uma releitura da filosofia crítica, embora não mais se enfatizasse o capítulo da *dialética transcendental*, ou as correlações diretas entre a *Crítica da Razão Pura* e a vertente estética da *Crítica da Faculdade do Juízo*, como fizeram os primeiros filósofos idealistas pós kantianos, como Hegel, Schelling e Fichte. Pelo contrário, em sua proposta a leitura da primeira Crítica deveria orientar-se pela *análise reflexiva do conhecimento lógico*, enfocando o capítulo da *analítica* para o esclarecimento dos problemas gnosiológicos, recusando-se assim todos os argumentos de base metafísica.

Em outras palavras, seguindo as premissas de Cohen³, a filosofia se tornaria o estudo das condições de validade e objetividade da ciência. Sua posição geral seria considerada como uma reação adversa ao positivismo e ao psicologismo que dominava a interpretação kantiana de seu tempo retornando ao *'factum' da ciência* como o apoio para leitura desta obra (exemplo disto seria sua discussão com Kuno Fischer, discutida no estudo introdutório realizado por E. Dufour na obra “*Comentário da Crítica da Razão Pura de Kant*” de H. Cohen).

De acordo esta leitura de Cohen a questão relativa ao sentido no qual a metafísica poderia “*imitar o método de Newton*” já traria consigo uma resposta e um esclarecimento, pois o capítulo da história da razão (isto é, da razão exposta segundo o método científico) já suprimia a suspeita segundo a qual a filosofia devesse imitar uma ciência, “portanto, ainda que nós digamos que Kant parte do fato da ciência newtoniana, nós indicamos, do mesmo modo, o traço decisivo de sua filosofia dentro do fato de que ele pensa a razão como razão científica e, de fato, em virtude de sua história contínua. É assim que, através deste método, o conceito de conhecimento é determinado” (COHEN 2001, p.103 nossa trad.). Segundo esta mesma perspectiva Cohen busca realizar a extração de uma *teoria da experiência* a partir da *Crítica da Razão Pura* :

Assim Kant formula seu princípio supremo, conforme segue: “As condições de possibilidade da experiência em geral são ao mesmo tempo as condições de possibilidade dos objetos da experiência, estes por sua vez possuem uma validade objetiva em um juízo sintético a priori. De fato, a concepção copernicana do transcendental atinge sua expressão definitiva e adequada quando. Primeiro: Os objetos só são possíveis a partir da possibilidade da experiência. Segundo: Os objetos tornados possíveis pela experiência tem uma validade objetiva (COHEN 1918, p.190 nossa tradução)

³ De acordo este patrono do neokantismo de Marburg, Hermann Cohen, o “pensamento, não excedendo os limites de sua função sintética, cria o objeto do conhecimento”, e “as categorias, depuradas de qualquer conteúdo psicológico ou metafísico, exercem o papel de princípios lógicos e metodológicos, os quais, semelhantemente aos postulados do pensamento empírico em geral de Kant, se aplicam à diversidade dos fenômenos no espaço e no tempo” (NUNES 1967 p.29). Cohen explicita seu ponto de vista com uma leitura da *Crítica da Razão Pura* que parte de um discurso transcendental irreduzível a uma disciplina empírica (a física newtoniana), tais afirmações de certa maneira darão suporte a uma interpretação que tende a subordinar a Estética à Analítica Transcendental. Para Cohen (1918 p. 41), a filosofia kantiana tem uma base fixa de onde deve partir: “O fato (*faktum*) da ciência é a suposição fundamental de onde parte a filosofia, e sem o qual ela não pode começar.” De acordo com Benedito Nunes (1967 p.28) tanto Cohen quanto Natorp afirmavam que: “A originalidade da filosofia kantiana reside no fato de ter sido a primeira que conseguiu desviar o pensamento filosófico das investigações metafísicas sobre as causas e o ser enquanto ser, para concentrá-lo na análise reflexiva das condições que possibilitam o conhecimento e garantem a sua objetividade. Sabe-se que, de acordo com a *Crítica da Razão Pura* essas condições, puramente formais e a priori, o espaço e o tempo em relação à Sensibilidade, e as categorias, como substância, causa, unidade, etc., em relação ao Entendimento, presidem à elaboração das intuições sensíveis em conceitos, e à síntese dos conceitos em Juízos.”

Tal tese se alinha com uma noção epistemológica dada à interpretação de Kant, pois, segundo Cohen, o *a priori* kantiano não é outra coisa que a estrutura lógica da experiência, sendo tal estrutura interligada à fundamentação das ciências da natureza oferecida por Newton. Ou seja, segundo Cohen:

Se nós queremos continuar a instrução filosófica do problema kantiano e suas conexões históricas autênticas – mas desde que está última nos sirva para compreender a orientação filosófica –, nos é necessário determinar mais precisamente o sólido ponto de partida do qual Kant parte e com o qual é preciso começar para reconstruir suas idéias. O sólido ponto de partida é o fato da ciência fundado por Newton dentro do seu sistema dos princípios. A determinação deste conceito constitui, para Kant, a primeira tarefa da filosofia. E determinar o conceito tal qual ele é desenvolvido dentro da exposição de Kant, é ao mesmo tempo [determinar] toda sua filosofia teórica que de desenvolve (COHEN 2001, p.103, nossa trad.).

Cassirer, tal qual Cohen, também irá inicialmente se ater ao *factum da ciência* como apoio teórico de sua epistemologia⁴, tomando as categorias como regras ou princípios lógicos aplicáveis aos fenômenos *espacio-temporais* como garantia da validade e universalidade que subjaz à regularidade da totalidade dos fenômenos físicos. Ao seguir diretamente tais preceitos teóricos, podemos compreender os motivos que levaram Cassirer a ser considerado o principal herdeiro do pensamento de Cohen, pois até o início da década de vinte é notório que Cassirer estivesse atrelado a este ponto de partida teórico, aceitando este viés de leitura do método transcendental, inferindo que a principal tarefa da filosofia estaria circunscrita à elaboração de um discurso formulado em correlação direta com uma análise reflexiva do conhecimento científico.

Cassirer assume o pensamento de seu mestre reagindo contra a concepção segundo a qual o idealismo crítico reside na “estética transcendental”, fato que levaria a consideração de que o capítulo da analítica, onde se apresenta a dedução dos conceitos puros do entendimento seria um simples complemento da estética. Assim como Cohen, Cassirer mantém o critério de que o verdadeiro centro do problema kantiano deve ser buscado no sistema dos princípios

⁴ Sobre este tópico, como esclarece Verene,: “Cassirer em seu artigo “Neo-kantismo” para a quadragésima edição da *Encyclopaedia Britannica* (1928) diz, que apesar da existência de várias formas de desenvolvimento do movimento neo-kantiano, existe uma certa unidade subjacente à toda heterogeneidade: “Assim, não contrapondo as diferenças de detalhes, existe um certo princípio metódico comum a todos estes. Eles todos vêem na filosofia não meramente a convicção pessoal, uma visão de mundo individual, mas eles investigam a possibilidade da filosofia como ciência com a intenção de formular suas condições. Cassirer diz que era “ em Hermann Cohen que o neo-kantismo alcançou seu clímax.” A exposição de Cohen das doutrinas de Kant, diz Cassirer, trouxe “uma única idéia sistemática para o centro da investigação. Esta idéia é aquela do “*método transcendental*.” Assim, o pensamento de Cassirer desenvolveu-se a partir desta posição neo-kantiana.” (VERENE em “*The development of Cassirer’s philosophy*” introdução à “*Cassirer’s Metaphysics of symbolic Forms*” de Thora I. Bayer, Yale University Press, 2001, nossa trad.)

sintéticos, os quais constituem o ponto de partida objetivo para uma *Teoria do Conhecimento*:

Kant parte, com efeito – escreve Cohen –, deste problema em torno do qual gira seu pensamento: *Como são possíveis os juízos sintéticos a priori?* E esta possibilidade repousa, em seu juízo, sobre a unidade sintética que nós, com nosso próprio critério, colocamos nas coisas. Esta unidade sintética é a categoria. Portanto, somente partindo das categorias parece transferir-se ao espaço e ao tempo o caráter transcendental do *a priori*. (PC vol.II, p. 580 nossa trad.)

De maneira geral podemos afirmar que, nestas obras iniciais, o objetivo principal de Cassirer era apropriar-se da filosofia transcendental de Kant como ferramenta teórica para a abordagem dos problemas filosóficos colocados pela evolução científica de cada período específico, enfrentando tais problemas a partir de uma releitura crítica que pudesse determinar o “*a priori*” histórico que serviria de fio condutor para a compreensão dos problemas gnosiológicos decorrentes desta evolução. Portanto, o diagnóstico de tais problemas deveria se basear inicialmente na observação dos “sintomas destes problemas que afetam as relações entre o conhecimento e seu objeto” (PC vol I, p.6). Para Cassirer, só seria possível conceber historicamente o problema do conhecimento e das ciências a partir do campo conjunto da filosofia e, para tal fim, seria justamente o sistema crítico de kantiano que forneceria uma estrutura lógica e conceitual apta à consecução de uma analítica do pensamento moderno, pois só Kant teria extraído as leis próprias ao conhecimento da consciência: “O problema analítico levantado pelo pensamento moderno encontra seu arremate lógico no sistema de Kant” (ibidem, p.23). Não se tratava de investigar a ciência de maneira historicista, era preciso estabelecer sistematicamente uma crítica do conhecimento que validasse as considerações históricas a partir de um encadeamento dos problemas filosóficos que levasse à compreensão objetiva da realidade.

Precisamos compreender que neokantismo de Marburgo é incorporado por Cassirer como o fio condutor de uma reflexão filosófica pautada por um idealismo objetivo, de origem *lógico-científico*, pois a princípio, tal qual Cohen, sua reflexão sobre Kant, apoiava-se nas ciências naturais pra realizar uma análise das condições de possibilidade da ciência moderna. Por fim, extraindo desta última a conformação lógica e conseqüente validade objetiva do conhecimento. Este *modus operandi* do neokantismo acaba por circunscrever a tarefa da filosofia como “*metodologia*” pura da ciência, cuja finalidade seria investigar os elementos *a priori* resultantes do conhecimento científico de cada época. Pois, de acordo com Cassirer, Kant em:

Seu método transcendental pressupõe, necessariamente, como algo dado, o “fato das ciências”; e se contenta com chegar a compreender este fato em sua “possibilidade”, em suas condições e princípios lógicos. Isto não quer dizer que Kant se situe em uma atitude de contingência ante os fatos de que se nutre o saber, ante a “matéria” que as diversas ciências especiais o fornecem. Longe disso, abriga a convicção fundamental e parte da premissa fundamental de que existe uma forma geral e necessária do saber e de que a filosofia tem a missão e ao mesmo tempo a capacidade de assegurar e descobrir esta forma. A crítica da razão cumpre esta tarefa e sobre ela reflexiona, não sobre o conteúdo do saber, senão sobre sua função. Esta *função*, segundo Kant, consiste no juízo, por isso se coloca como um de seus problemas fundamentais chegar a compreender o que é o juízo quanto a seu contexto geral e quanto a suas diversas projeções especiais(...) Também em sua filosofia é a teoria do conhecimento, bem como todas suas ramificações, um todo de firme união dentro do qual tem designado cada parte o lugar que lhe corresponde (PC vol. IV, p.25 nossa tradução)

Cassirer diz que a filosofia crítica é capaz de descobrir o índice de refração subjacente a tais formas do saber e com isso faz notar seu comprometimento intelectual com o método transcendental, ao demonstrar um comum acordo com as teses já indicadas pelo neokantismo, que projetavam sobre a obra de Kant toda uma teoria do conhecimento científico. Mas observemos que ele adiciona um novo ingrediente conceitual a esta visão gnosiológica, a saber, o conceito de “*função*”.

Ele dirá que “Kant já não toma uma parte tão diretamente produtiva na estruturação das matemáticas e das ciências naturais como a que corresponde segundo vemos em Descartes e Leibniz” (idem). Mas que este autor, por outro lado se interessa prioritariamente pelas condições de possibilidade de se assegurar a objetividade de tais ciências, pois “o autor da *Crítica da Razão Pura* se encontra sob os grandes antecessores racionalistas e principalmente, por baixo de Leibniz. O olhar de Kant se dirige única e exclusivamente para a experiência, para os princípios do conhecimento empírico. A própria matemática só é tomada em consideração quando se pode crer em sua aplicação aos objetos efetivos e concretos.” (PC vol.II, p. 614 nossa trad.). Neste sentido, Cassirer demonstra que, assim como Kant sobrepujou Descartes e Leibniz a partir da subversão de seus alicerces, ele também deveria subverter o método crítico, aplicando a este uma revisão teórica que atualizasse antigas concepções filosóficas moldando-as à luz da questão epistemológica. A aceitação de tal método de leitura da filosofia crítica fica evidente nesta passagem que ilustra a visão neokantiana de Cassirer a respeito das intenções do programa crítico, ao afirmar que:

Kant deu a esta concepção do problema [crítico] uma expressão muito curiosa, ao falar de uma “*adequação*” da natureza ao nosso entendimento ou as regras de nosso juízo. Deparamo-nos com o fato de que a natureza “*favorece*” uma tendência do juízo humano para encontrar uma ordem

sistemática em suas formas particulares e sair ao encontro desta tendência (...). É sabido que este princípio da “*adequação formal*” e as conseqüências que Kant retira acerca da “*adequação da natureza ao nosso juízo*” figura entre os problemas mais difíceis da interpretação kantiana. Não obstante, obtemos em seguida uma via segura para nos orientar nesta interpretação se tivermos presente que Kant parte, também aqui de um problema que não inventou, senão que toma da ciência de seu tempo e que trata de penetrar e iluminar de um modo completo. Poderíamos dizer que ao proclamar o princípio da adequação formal, Kant fala como o lógico da ciência descritiva da natureza (...) do mesmo modo que na *Crítica da Razão Pura* e nos *Fundamentos metafísicos da ciência natural* havia falado como o lógico do sistema newtoniano (PC vol. IV, p.158-9, nossa trad.).

Até este ponto específico, fizemos notar que a posição inicial de Cassirer, nos anos de elaboração da sua vasta obra *PC*, ainda comportava uma forte orientação advinda da influencia de Cohen e Natorp. Vimos que eram poucos os passos arriscados por Cassirer fora deste âmbito, pois, na consecução desta obra inicial Cassirer irá se esforçar para expor detalhadamente o problema filosófico gerado pela constatação da possibilidade de *juízos sintéticos a priori* nas ciências da natureza. Dizendo que, neste registro, Kant nega totalmente a possibilidade da metafísica como Ciência:

Para Galileu, a “nova ciência” da dinâmica fundada por ele, constitui a última e definitiva confirmação do que Platão buscou e postulou com sua teoria das idéias. Vem a mostrar que a totalidade do ser se encontra cheia de leis matemática e que é isso precisamente que a faz acessível ao conhecimento humano. Segundo esta concepção não só as matemáticas, mas também as ciências naturais nos ministram a prova definitiva daquela harmonia entre a verdade e a realidade, sobre a que se baseia, em última instância, toda possibilidade de conhecimento. O que para Galileu e Kepler, para Descartes e Leibniz era a base segura e imutável de todo saber, se converte para Kant, formado na escola do ceticismo de Hume, no verdadeiro e cabal problema. Nega-se a metafísica, todo o direito de resolver o problema central do conhecimento, o problema de como são possíveis os juízos sintéticos a priori. Quanto até agora havia tentado neste sentido, se move, segundo Kant, dentro de um círculo vicioso de falsos conceitos. É necessário abordar a solução por novos meios, e só uma vez conseguido poderemos dizer se é possível a metafísica e dentro de quais limites. (PC vol. IV, p.10, nossa tradução)

Porém, para Cassirer, aceitar a adoção de um estatuto transcendental quando a ciência e a mecânica newtoniana já não mais eram aceitas como um *paradigma* científico válido acabou por impulsioná-lo (junto a outros filósofos de sua geração, como Emil Lask) para um novo método de apropriação do criticismo, uma vez que o horizonte filosófico não mais comportava apenas a antiga querela entre racionalistas e empiristas, nem a pergunta sobre a

possibilidade da ciência, já que a ciência do século XX era fato já estabelecido e definido como possível. O problema central passava a ser a questão relativa à impossibilidade de certos princípios “*a priori*” continuarem a ser sustentados perante as “*revoluções*” ocasionadas pelas constantes descobertas das novas ciências que surgiam no período, como por exemplo, a teoria da relatividade de *Einstein*, a qual Cassirer irá dedicar um longo e pormenorizado comentário, pois nesta obra de Cassirer de 1923 *SF* é publicado em adendo o importante estudo de Cassirer sobre Einstein, onde são feitas algumas considerações com respeito ao conceito de tempo de Einstein, ali exposto como um contraponto ao conceito de tempo do *Idealismo Crítico*.

Assim, o filósofo afirma que, a nova metodologia empregada para abordar o *problema da objetividade* do conhecimento, resultaria diretamente da *reformulação*, em novas bases, da filosofia crítica de Kant, empregada a partir da tese *neokantiana* que sustentava que a *Crítica da Razão Pura* seria a tentativa de formalização de uma teoria da ciência, elaborada a partir do *método* transcendental. Conforme diz Cassirer na CRP o método e a tendência fundamental da investigação kantiana. “(...) não versa sobre as coisas, senão sobre os juízos acerca destas. O que se fundamenta é um problema *lógico*; e este problema se orienta única e exclusivamente até aquela forma peculiar e específica do juízo na qual situamos a existência, na qual afirmamos conhecer os objetos empíricos. É esta a direção dual na qual se assinala o duplo caráter da filosofia crítica.” (PC vol. II p.613). Quanto ao fundamento lógico desta questão afirmará Cassirer que:

Quando dizemos que um estado efetivo é “objetivamente válido”, não acrescentamos a ele, de um ponto de vista puramente intrínseco, nenhum novo traço, não o enriquecemos em nada a simples matéria da representação (...). A afirmação da validade objetiva de um predicado não acarreta, portanto, a relação com algo que se oponha ao conhecimento como algo totalmente alheio a ele, senão que é postulado pura e simplesmente de acordo com as condições daquele. Validade objetiva e validade universal e necessária são conceitos interdependentes. (PC vol.II, p.616 nossa trad.)

Como vimos acima, apesar de Cassirer tomar como ponto de partida a metáfora de uma “*revolução copernicana*”, ele compreende que sua aplicação ainda é limitada por Kant apenas ao seu aspecto mais elementar, o campo das ciências naturais, e que o espírito humano comporta uma área muito mais vasta de representações a qual esta inversão também poderia ser aplicada e estendida sem demais prejuízos à pioneira iniciativa kantiana. Esta tese irá aparecer com grande ênfase na leitura kantiana de Cassirer oferecida no segundo estágio de

sua filosofia. Pois para ele, tal revolução só ocorre quando:

Inverte-se, pois, como se vê a ordem dos problemas. O que até aqui vinha considerando como o verdadeiro o fundamento da verdade passa a ser agora matéria discutível e é analisado e rebatido com argumentos críticos. Esta intervenção dos termos do problema constituía tal como Kant a viu, o centro de seu aporte filosófico e a arma daquela “revolução total” da metafísica que ele comparava a revolução levada a cabo por Copérnico no campo da astronomia. No entanto os sistemas que vem imediatamente depois de Kant, e que acreditam atrelar-se diretamente a ele não seguem ao filósofo de Königsberg por este caminho. Não vêm na exposição “transcendental” do problema como ele o via, o meio seguro de que dispôs a razão humana para limitar-se a si mesma, senão que, ao contrário, acreditam ter nela precisamente o instrumento que os permite subtraí-la a todas as limitações que até então se viam impostas. O idealismo crítico de Kant se troca assim por um idealismo absoluto. (PC vol.IV, p.11 nossa trad.)

As colocações de Cassirer evidenciam seus vínculos com idealismo objetivo, porém, esta sua concepção “*funcional*” da história da ciência - que transpunha conceitos provindos da matemática para o campo da filosofia para esclarecer os problemas inerentes à ciência moderna - serviria posteriormente para a elaboração de seu conceito de *forma simbólica*, explorado em sua *FFS*. É certo que Cassirer toma como apoio este desdobramento, iniciado por Cohen, para empreender uma ampliação qualitativa da abordagem crítica de objetividade, baseada na função lógica do juízo, de modo que este domínio objetivo fosse válido para toda expressão espiritual. Isto é, para toda forma de saber humano passível de ser sistematizada dentro de uma teoria do conhecimento. Mas, ao propor em sua filosofia das formas simbólicas que o conjunto do método crítico fosse agora concebido como uma *filosofia da cultura* (*Kulturphilosophie*) estendia o raio de aplicação do conceito kantiano de objetividade. Tal meta não poderia ser compartilhada por seus mestres, pois, em sua *FFS*, Cassirer toma como ponto de partida de sua teoria a proposta de uma extensão do alcance da conhecida Revolução Copernicana:

A revolução copernicana, que constituía o ponto de partida de Kant, também adquire um sentido novo e mais amplo. Ela já não se refere mais apenas à função lógica do juízo; ao contrário, pela mesma razão e com igual direito a ela se estende em todas as direções e a todos os princípios de configuração espiritual. A questão decisiva consiste sempre em saber se procuramos compreender a função a partir da configuração, ou a configuração a partir da função, e se consideramos esta “fundamentada” naquela ou, inversamente aquela nesta. Esta questão constitui o elo espiritual que une os diversos campos de problemas em si: ele revela a unidade metodológica interior destes setores, sem permitir jamais que estes resvalam

para uma uniformidade factual. Isto porque o princípio fundamental do pensamento crítico, o princípio do primado da razão sobre o objeto, assume em cada campo específico uma nova forma e exige uma nova fundamentação autônoma. Ao lado da pura função cognoscitiva, é necessário compreender a função do pensamento lingüístico, do pensamento mítico religioso e da intuição artística, de tal modo que se torne claro como em todas elas se realiza não exatamente uma configuração do mundo, mas uma configuração voltada para o mundo, visando a um nexos objetivo e a uma totalidade objetiva da percepção. (FFS Vol.I, p.21-22)

Esta novidade teórica é proposta já na abertura de sua *FFS* como a grande novidade de seu método. Alguns de seus textos anteriores à década de 20 já carregavam, em gérmen, certo prenúncio desta tese original, como por exemplo, em *SF*, obra na qual “a idéia de ciência (...) antecipa àquela da *FFS*, encontrando-se ambas em inegável continuidade. A tese do caráter simbólico do conhecimento científico já esta claramente formulada nesta primeira obra.” (PORTA 2011 p.73), já que Cassirer ressaltava que não poderia haver equívocos na leitura de Kant com base na formulação da questão epistemológica, a qual modificava o modo de compreensão do conceito de objetividade, e de sua aplicação dentro do *método transcendental*.

Já no primeiro tomo de sua *FFS* Cassirer enfatizava uma necessária “*ampliação substancial do programa epistemológico*” posto que as ciências do espírito (*Geistwissenschaft*) também pudessem se conformar a uma nova posição epistemológica que lhes proporcionasse o mesmo grau de validade que fora atingido pioneiramente pelas ciências naturais. Neste registro, Cassirer empreende uma investigação sobre a função do simbólico como uma tentativa de reformular as suas antigas teses, ainda estreitamente presas ao idealismo lógico proposto pelo neokantismo de Marburgo, seu conceito de simbolo havia sido introduzido em um ensaio seminal de 1923, intitulado “*Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geistwissenschaften*”, onde Cassirer discutia como os postulados lógicos de sua época ainda se mostravam insuficientes para dar conta da diversidade das diferentes formas de expressão do espírito, portanto era necessário re-fundar a epistemologia tradicional sobre novas bases, para que esta pudesse agora comportar uma nova carga de representações antes ignoradas pelo método científico tradicional. Como diz Cassirer:

Ao tentar aplicar o resultado de minhas análises aos problemas inerentes às ciências do espírito fui constatando gradualmente que a teoria geral do conhecimento, na sua concepção tradicional e com as suas limitações, é insuficiente para um embasamento metodológico das ciências do espírito. Para que o objetivo fosse alcançado, foi necessária uma ampliação substancial do programa epistemológico. Em vez de restringir a análise

apenas aos pressupostos gerais do conhecimento científico do mundo, foi preciso diferenciar nitidamente as diversas formas fundamentais da “compreensão” humana do mundo em seguida, apreender cada uma delas, com a máxima acuidade, na sua tendência específica e na sua forma espiritual característica (FFS vol.I, p.1-2)

Nota-se nesta passagem que o ponto de partida de seu método repousa na idéia de uma *expansão* epistemológica a partir das diferentes formas de compreensão de mundo, possíveis de serem associadas ao ser humano. O modelo a ser seguido é sem dúvida o método transcendental, fiel aquele proposto por Kant, mas trata-se agora de aplicá-lo (a partir de uma rigorosa revisão metodológica), aos novos domínios do saber que também aspiram ao necessário rigor formal já estabelecido pelas ciências naturais. Assim começa a se esboçar na obra de Cassirer, um problema inextrincável a filosofia de seu tempo, inerente às dificuldades teóricas de criação de uma teoria geral que pudesse sobrepujar a dicotomia entre *Naturwissenschaft x Geisteswissenschaft*. A passagem da crítica do conhecimento para a crítica da cultura é feita gradualmente por Cassirer ao longo de sua obra, culminando em sua *opus magna* FFS, quando Cassirer propõe uma empresa teórica que não apenas *amplia* (*erweitert*), mas *supera* os pressupostos neokantianos. Tal intento é resumido nos seguintes termos:

De fato o grande progresso da Crítica da Razão Pura consiste em não partir de um mundo já dado onde o sujeito empírico já se oporia sempre a um objeto dado – de tal sorte que toda mediação fosse inconcebível, o grande mérito da crítica da cultura ambicionada por Cassirer consistiria em retornar para as condições de possibilidade que tornam efetivamente possível conceber o sujeito e o objeto. Porém, mais ampla que a *Crítica da Razão a Filosofia das Formas Simbólicas* encontra as unidades de sentido, o Eu e o Mundo, dentro de uma diversidade que não poderia conceber o criticismo ligado à ordem do tempo. Cassirer enumera o mito, a arte, o conhecimento teórico, que quanto a linguagem serão projetados como um tipo de objetivação geral que as matemáticas poderão continuar e determinar (PHILONENKO 1989, p.144 nossa trad.)

Segundo Cassirer uma ampla noção de objetividade estaria necessariamente ligada à ordenação estrutural do conceito de *Cosmos*; “(...) a ideia completa de ordem. Esta ideia não se circunscreve as leis que regem os fenômenos naturais, o mundo da “matéria”. Encontramos com esta onde quer no múltiplo e diverso se manifeste uma determinada lei a que se ajusta a unidade estrutural das coisas. A ação desta lei estrutural constitui a expressão mais geral do que chamamos “objetividade”, no mais amplo sentido da palavra.” (CC, p.24).

Como vimos acima, Cassirer aplicará uma revisão gnosiológica à sua concepção do método crítico transcendental para transformá-lo em uma *epistemologia da cultura* intitulada,

por fim, de *fenomenologia da cultura humana*. Para ele a tradição “*idealista*” que fora iniciada com Platão e que tomaria posteriormente seus mais delineados contornos na filosofia cartesiana e leibniziana, comporta ainda uma falha fundamental, pois parte da interpretação da relação *passiva* entre o sujeito do conhecimento e seu objeto, pressuposto que teria seus fundamentos abalados apenas a partir das novidades trazidas pelo método transcendental kantiano.

Esta mudança de perspectiva relaciona-se diretamente ao problema do estatuto objetivo que almejavam as “ciências” da cultura. Tais formas de representação do conhecimento humano/espiritual necessitavam de um embasamento filosófico que tornasse possível seu englobamento pelo conceito de objetividade. Conclui-se disto, que não só a ciência é uma construção simbólica, mas também todas outras esferas da produção cultural do modo mais amplo possível, Cassirer demarca, com tal ampliação do conceito kantiano, não apenas a especificidade de seu pensamento com relação aos precursores do neokantismo, mas a própria separação metodológica que sua concepção da revolução copernicana opera em relação a toda tradição anterior. A física certamente é assumida como um exemplo desta imposição formal do entendimento, pois, como diz Kant “a ciência da natureza (*physica*) contém em si, como princípios, juízos sintéticos *a priori*” (B17). No entanto, Cassirer rejeita a identificação geral da física como a única forma de percepção e compreensão capaz de *estruturar um mundo de representações*.

O homem não é o “fabricante” de um tipo único de visão de mundo, sua capacidade de simbolização inclui uma diversidade de visões de *mundos* que, embora heterogêneas, compartilham de uma unidade simbólica comum. Inclui-se neste suporte, para além do constructo da física, o mundo da linguagem, mito, religião, arte, dentre outros possíveis. Consequentemente não existe nenhum modo de acesso imediato ao puro dado sensível, para o qual fosse atribuído um sentido posterior. Os dados sensíveis são sempre intermediados pela função simbólica, isto é, são concebidos como símbolos, pois já vêm imbuídos de sentido. A partir destas delimitações gerais de seu conceito de símbolo, Cassirer estabelece um conjunto de regras, suficientemente abrangentes para dominar toda multiplicidade concreta das funções cognitivas, reunindo-as a partir da ação uniforme de uma atividade espiritual completa:

O conhecimento busca essencialmente este objetivo: inserir o particular na estrutura de uma lei e uma ordem universal. Mas ao lado desta forma de síntese intelectual, que se representa e reflete no sistema de conceitos científicos, existem outros modos de configuração dentro da totalidade da vida espiritual. Também eles podem ser denominados de formas específicas

de “objetivação” (...) mas eles alcançam esta validade objetiva universal por um caminho completamente diferente daquele trilhado pelo conceito lógico e pela lei lógica. Toda autentica função do espírito humano partilha com o conhecimento a propriedade fundamental de abrigar uma força primeva formadora, e não apenas reprodutora. Ela não se limita a expressar passivamente a presença de um fenômeno, pois possui uma energia autônoma do espírito, graças à qual, a presença pura e simples do fenômeno adquire um determinado “significado”, um conteúdo particular. Isto é válido tanto para a arte quanto para o conhecimento, para o mito tanto quanto para a religião. Todas estas manifestações do espírito vivem em mundo peculiares de imagens, nos quais os dados empíricos não são simplesmente refletidos, e sim criados de acordo com um princípio autônomo (*FFS I*, p.18-9)

Bibliografia

BAYAER, T. **Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms**, ed. Yale University Press, Londres, 2001.

CASSIRER, E. **Kant, vida y doctrina**, trad. Wenceslau Rocas Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1993.

_____. **Symbol, Myth, and Culture**. Essays and lectures (1935-45), org. Donald P. Verene, New Haven, Yale University Press.

_____. **Antropologia Filosófica**. Um ensaio sobre o homem, trad. Vicente Felix de Queiroz, ed. Mestre Jou, São Paulo, 1977

_____. **Davoser Vorträge**. Em Nachgelassene Manuskript und Texte. Vol. 17, Ed. Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2014.

_____. **Kant und das Problem der Metaphysik. Bermerkungen zu Martin Heideggers Kant Interpretation**, Kant-Studien, 36, 1931.

_____. **El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas**. Vol.I el renacer del problema del conocimiento el descubrimiento del concepto de naturaleza los fundamentos del idealismo. Trad. Wenceslao Rocas Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1986(a)

_____. **El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas**. Vol.II desarrollo y culminación Del racionalismo el problema Del conocimiento em el sistema Del empirismo de Newton a Kant –la filosofía crítica. Trad. Wenceslao Rocas, ed. Fondo de Cultura Económica, México 1986(b).

_____. **El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas**. Vol.III Los sistemas postkantianos. Trad. Wenceslao Rocas, ed. Fondo de Cultura Económica, México 1986(c).

_____. **El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas**. Vol.IV De La muerte de Hegel a nuestros días [1832-1932] trad. Wenceslao Rocas, ed. Fondo de Cultura Económica, México 1986(d).

_____. **Esencia y efecto del concepto de símbolo.** Trad. Carlos Gerhard, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

_____. **Substance and Function, [and] Einstein's Theory of Relativity,** trad. William Curtis Swabey e Marie Collins Swabey, ed. The Open Court Publishing Company, Chicago, 1923.

_____. **A Filosofia das formas simbólicas.** Vol. I – A linguagem. Tradução: Marion Fleischer. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2001.

_____. **A Filosofia das formas simbólicas.** Vol. II – O Pensamento Mítico. Tradução: Flávia Cavalcanti, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2004

_____. **A Filosofia das formas simbólicas.** Vol. III - Fenomenologia do conhecimento, trad. Eurides Avance de Souza, ed. Martins Fontes, São Paulo, 2011.

_____. **The Philosophy of Symbolic Forms.** Vol. IV The metaphysics of Symbolic Forms, trad. John Michael Krois, ed. Yale University Press, Pennsylvania, 1996.

_____. **O Mito do Estado,** trad. Álvaro Cabral, Ed. Códex, São Paulo 2003.

_____. **Las ciencias de la cultura,** trad. Wenceslau Rocés, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

_____. **Linguagem e mito,** trad. J. Guinsburg e Mirian Schnaiderman, Ed. Perspectiva S.A., São Paulo, 2006.

_____. **Gesammelte Werk. Hamburger Ausgabe** Vol. 18, ed. Félix Meiner Verlag, 2004.

CASSIRER, E. COHEN, H. NATORP, P. **L'École de Marbourg,** Œuvres XLVIII, préface de M. Ferrari, trad. de C. Berner, F. Capeillères, M. de Launay, C. Prompsy, I. Th omas-Fogiel, Paris, Cerf, 1998.).

COHEN, H. **Commentaire de La "Critique de La Raison Pure"** trad. Éric Dufour, ed. Du Cerf, Paris 2007.

_____. **Kants theorie der Erfahrung,** 3ed., Bruno Cassirer, Berlin 1918

_____. **La Théorie Kantienne de l'expérience,** trad. Éric Dufour e Julien Servois, ed. Du Cerf, Paris 2001.

GORDON, P. E. **Continental Divide – Heidegger, Cassirer, Davos,** ed. Harvard University Press, Londres, 2010

GORDON, P. **Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger.** Ed. New German Critique, pp. 127-168, n. 94, 2005.

HAMBURG, C. H. **Symbol and Reality: Studies in the philosophy of Ernst Cassirer,** Ed.

Martinus Nijhoff, 1956.

KROIS, M. **Symbolic Forms and Cultural Studies** Ed. Yale University Press, Londres, 2004

_____. **Cassirer: Symbolic Forms and History** Ed. Yale University Press Londres, 1987.

LAUNAY, M. (org.) **Cohen, Natorp, Cassirer, Rickert, Windelband, Lask, Cohn: Neokantismes Et Theorie de La Connaissance**, ed. VRIM, Paris, 2000.

LOFTS, S.G. **A “Repetition” of modernity**, ed. State University of New York, Albany, 2000.

NATORP, P. **Kant und die Marburger Schule**. Kant-Studien, 17 ,1912, p.193

NUNES, B. **A filosofia contemporânea**, ed. Buriti, São Paulo, 1967.

PORTA, M. **A filosofia a partir de seus problemas**. Ed. Loyola, São Paulo, 2002.

_____. **Estudos Neokantianos**, Ed. Loyola, São Paulo, 2011.

PHILONENKO, A. **L'École de Marbourg**, Ed. J. VRIN, Paris, 1989.

_____. in CHATELLET, F. **História da filosofia, idéias e doutrinas**. Trad. Bernhardt, J. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. Vol. 6: A filosofia do mundo científico e industrial.

RUDOLPH, E. **E. Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historicismus**, Ed. Mohr Siebeck, 2003.

SCHILPP, P.A. (org.) **The Philosophy of Cassirer** ed. Open Court Pub, Illinois 1973.

VERENE, D. F. **Kant, Hegel and Cassirer: The origins of the Philosophy of Symbolic Forms** pp. 36-41, em *Journal of the History of Ideas*, 30:1 (jan-mar 1969)