



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

GUSTAVO DE FARIA ARRUDA

**Análise sobre as Teorias do Símbolo e do Mito em Ernst Cassirer:
Reconstrução Argumentativa e Exposição das Relações**

Campinas
2024

GUSTAVO DE FARIA ARRUDA

**Análise sobre as Teorias do Símbolo e do Mito em Ernst Cassirer:
Reconstrução Argumentativa e Exposição das Relações**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Rodrigues Garcia

ESTE TRABALHO CORRESPONDE
À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELO ALUNO
GUSTAVO DE FARIA ARRUDA,
E ORIENTADA PELO PROF. DR.
RAFAEL RODRIGUES GARCIA.

**Campinas
2024**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Adriana de Araujo Neitzel - CRB 010393

Ar69a Arruda, Gustavo de Faria, 1997-
Análise sobre as teorias do símbolo e do mito em Ernst Cassirer :
reconstrução argumentativa e exposição das relações / Gustavo de Faria
Arruda. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador(es): Rafael Rodrigues Garcia.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas
(UNICAMP), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Cassirer, Ernst, 1874-1945. 2. Mito. 3. Sinais e símbolos. I. Garcia, Rafael
Rodrigues. II. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações complementares

Título em outro idioma: Analysis of the theories of symbol and myth in Ernst Cassirer :
argumentative reconstruction and exposition of relations

Palavras-chave em inglês:

Cassirer, Ernst, 1874-1945

Myth

Signs and symbols

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca examinadora:

Rafael Rodrigues Garcia [Orientador]

Ivânio Lopes de Azevedo Júnior

Adriano Ricardo Mergulhão

Data de defesa: 27-09-2024

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-2705-1882>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/1378215682856868>

FOLHA DE APROVAÇÃO

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação/Tese de Mestrado/Doutorado/Mestrado Profissional, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 27 de setembro de 2024, considerou o candidato Gustavo de Faria Arruda aprovado.

Prof. Dr. Rafael Rodrigues Garcia

Prof. Dr. Ivânio Lopes de Azevedo Júnior

Prof. Dr. Adriano Ricardo Mergulhão

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Aos meus pais,
Osny e Maria de Lourdes.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com suporte financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, do Fundo de Apoio ao Ensino Pesquisa e Extensão (FAEPEX) da Pró-Reitoria de Pesquisa da Unicamp, e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) {processo nroº 2022/00547-9}. Expresso minha gratidão pelo apoio recebido.

Ao meu orientador, professor Dr. Rafael Rodrigues Garcia, que não poupou esforços para me ajudar na composição desta dissertação, meu muito obrigado pelos anos de pesquisa que desenvolvemos e que culminam neste trabalho. Toda sua atenção, gentileza, respeito e organização nas orientações à minha prática acadêmica foram essenciais para que o traquejo com os temas aparecesse nesta minha escrita. De minha parte, sentimentos de admiração e amizade por todo o compartilhamento e toda a assistência, nesta etapa de minha carreira.

Sou grato aos professores e às professoras que me auxiliaram na construção de minha jornada de estudos. Por aceitarem compor as bancas de qualificação e de defesa, como membros ou suplentes, e pelas observações ao trabalho, agradeço aos professores e professora: Dr. Ivânio Lopes de Azevedo Júnior, Dr. Adriano Ricardo Mergulhão, Dr. Lucas Alessandro Duarte Amaral e Dra. Monique Hulshof.

Gratidão aos colegas com quem pude trocar ideias durante o período de redação. Com eles pude desenvolver meus pensamentos em um ambiente amistoso e tranquilo. Todas as conversas foram preciosas, nos bons ou nos maus momentos, e cada pessoa que dedicou um tempo na minha companhia foi importante.

Agradeço aos funcionários da UNICAMP, em especial aos do IFCH, por ajudarem a sustentar a estrutura que tornou possível a elaboração deste trabalho.

“Que se liberte um desses prisioneiros, que seja ele obrigado a endireitar-se imediatamente, a voltar o pescoço, a caminhar, a erguer os olhos para a luz: ao fazer todos estes movimentos sofrerá, e o deslumbramento impedi-lo-á de distinguir os objetos do que antes via as sombras. Que achas que responderá se alguém lhe vier dizer que não viu até então senão fantasmas, mas que agora, mais de perto da realidade e voltado para objetos mais reais, vê com mais justeza? Se, enfim, mostrando-lhe cada uma das coisas que passam, o obrigar, à força de perguntas, a dizer o que é? Não achas que ficará embaraçado e que as sombras que via outrora lhe parecerão mais verdadeiras do que os objetos que lhe mostram agora?”

Sócrates (*A República*)

RESUMO

Este trabalho segue uma lógica de reconstrução conceitual sobre os temas do símbolo e do mito em obras selecionadas de Ernst Cassirer. Entendemos que símbolo e mito estão em convergência no projeto filosófico de Cassirer e, para apresentar nosso ponto de vista, visamos explicar as bases desses conceitos e suas problemáticas em comum. Buscamos apresentar reflexões sobre os termos, para aprofundar as exposições do autor, bem como sintetizar argumentos, visando analisá-los em conjunto. Para isso, iniciamos a investigação mediante levantamento de algumas questões para apontar possibilidades de relações entre as teorias. Na sequência, examinamos a teoria do símbolo ramificada em expressão, experiência e possibilidade, nos apoiando sobre as obras *Antropologia Filosófica* e primeiro volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Em seguida, nos dedicamos ao estudo da teoria do mito, ao trabalhar com as obras *O Mito do Estado* e segundo volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, investigamos as características simbólicas do mito, os debates teóricos acerca dele e sua presença contemporânea no âmbito da política. Para concluir, fazemos uma reflexão sobre a noção de harmonia na contrariedade.

Palavras Chave: Sinais e símbolos; Mito; Cassirer, Ernst, 1874-1945.

ABSTRACT

This work follows a logic of conceptual reconstruction on the themes of symbol and myth in selected works of Ernst Cassirer. We understand that symbol and myth are in convergence in Cassirer's philosophical project and, to present our point of view, we aim to explain the bases of these concepts and their common problems. We seek to present reflections on the terms, to deepen the author's expositions, as well as to synthesize arguments, aiming to analyze them together. To achieve this, we began the investigation by raising some questions to point out possible relationships between theories. Next, we examine the theory of the symbol, branched into expression, experience and possibility, based on the works *Philosophical Anthropology* and the first volume of *The Philosophy of Symbolic Forms*. Next, we dedicate ourselves to the study of the theory of myth, by working with the works *The Myth of the State* and the second volume of *The Philosophy of Symbolic Forms*, we investigate the symbolic characteristics of the myth, the theoretical debates about it and its contemporary presence in the political sphere. To conclude, we reflect on the notion of harmony in contradiction.

Key Words: Signs and symbols; Myth; Cassirer, Ernst, 1874-1945.

Sumário

Introdução.....	11
Abreviaturas.....	13
1) Sobre relações entre as teorias.....	14
1.1) Questões.....	14
1.2) Da funcionalidade à pluralidade.....	16
2) Teoria do símbolo.....	21
2.1) Exposição do problema.....	21
2.2) Expressão simbólica.....	29
2.3) Experiência simbólica.....	38
2.4) Possibilidade simbólica.....	48
3) Teoria do mito.....	55
3.1) Características do pensamento mítico.....	55
3.2) Lugar do mito no sistema das formas simbólicas.....	64
3.3) O Mito do Estado.....	72
3.3.1) Contraste entre as correntes de pensamento.....	73
3.3.1.1) Estrutura.....	75
3.3.1.2) Linguagem.....	79
3.3.1.3) Psicologia das Emoções.....	83
3.3.2) Técnica dos mitos políticos modernos.....	88
Conclusão.....	96
Referências.....	99

Introdução

Procurando abordar nosso assunto de maneira didática, mas sem deixar o devido aprofundamento de lado, decidimos reconstruir as problemáticas dos temas escolhidos, visando sintetizar argumentos e nos dedicar à análise de termos. Tendo como fio condutor a exposição gradual das relações entre as teorias do símbolo e do mito, buscamos evidenciar a organização que Ernst Cassirer oferece em seu trabalho. Para isto, não fugimos, ao longo de nossas reflexões, da ordem de apresentação e disposição argumentativas típicas do autor.

Seguimos, ao redigir, a estratégia de focar em quatro textos seminais de Cassirer: *Antropologia Filosófica*, *O Mito do Estado*, primeiro e segundo volumes de *A Filosofia das Formas Simbólicas (I - A Linguagem e II - O Pensamento Mítico)*. Dessa maneira, intercalamos posicionamentos contidos em textos produzidos pelo autor na década de 1920 com estudos apresentados em suas obras tardias. Como resultado, ao comparar, a partir de determinados temas, as fases de escrita de Cassirer, levando em conta todo o contexto de produção, foi possível perceber sua contínua coerência no tratamento dos assuntos.

Em nosso primeiro capítulo (Sobre relações entre as teorias) trazemos à tona algumas questões que movimentam o trabalho, para discorrer sobre alguns pontos de conexão entre o símbolo e o mito. Dentro do contorno de nossa exposição, identificamos tópicos relativos aos conceitos de funcionalidade e pluralidade como edificantes para as relações entre as teorias.

Em nosso segundo capítulo (Teoria do Símbolo) começamos expondo a problemática a partir da crise antropológica acerca da definição do ser humano e da proposta de Cassirer em substituir o termo “racional” por “simbólico”, para redefinição, em resposta à crise. Na sequência, exploramos o tema da expressão

simbólica, ao apresentar as maneiras como Cassirer diferencia os modos de manifestação expressiva especificamente humanos dos modos de outros animais, enquanto demonstra que todas essas atividades tipicamente humanas possuem fundamentação simbólica. Em seguida, buscamos compreender como a consciência interage com as formas do espaço e do tempo para gerar representações ideais que configurem experiências simbólicas. Para finalizar este capítulo, abordamos a possibilidade simbólica, pela qual entendemos que o ser humano – e apenas ele – possui a capacidade simbólica de elaborar conjuntos de signos detentores de significados que transcendem a mera intuição ao serem hipotéticos.

Depois de explorado o tema do símbolo, abrimos o terceiro capítulo (Teoria do Mito) com uma apresentação da problemática a partir da recuperação de algumas das principais características do mito, de acordo com o recorte proposto. Discorreremos, na sequência, sobre o lugar do mito no sistema geral das formas simbólicas, recolhendo mais alguns de seus aspectos e predicados. Fechando este capítulo, dedicamos uma seção para estudo de duas partes da obra *O Mito do Estado*, a primeira sobre o debate filosófico sobre o mito entre diferentes correntes de pensamento, presente na primeira parte da obra, e a segunda sobre a técnica dos mitos políticos modernos, posicionada na última parte.

Na altura da conclusão, sumariamente, almejamos que ao longo de nossos raciocínios – na forma desta dissertação – as teorias do símbolo e do mito tenham sido reveladas, paulatinamente, relacionadas.

As contribuições de Cassirer à pesquisa filosófica nos foram combustível para este trabalho, cuja proposta presta tributo a essas produções, assim, de modo geral, ensejamos um sincero convite à leitura das obras sobre as quais nos apoiamos para esta redação.

Abreviaturas

AF: CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica*. Tradução de Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.

ME: _____. *O Mito do Estado*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

FFS I: _____. *A Filosofia das Formas Simbólicas: primeira parte A Linguagem*. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FFS II: _____. *A Filosofia das Formas Simbólicas: segunda parte O Pensamento Mítico*. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

1) Sobre relações entre as teorias

Para expor sobre as teorias do símbolo e do mito, dentro do recorte proposto, encapsulamos nosso problema da seguinte maneira: de que modo as duas teorias apresentam-se *confluentes e complementares*? Nossa exposição aponta para certas possibilidades extraídas das reconstruções temáticas que iremos abordar.

1.1) Questões

Levamos as seguintes perguntas como um convite a uma reflexão acerca de nossa proposta geral de trabalho: Por que pesquisar sobre o simbólico? Por que estudar acerca do mítico? Por que investigar lado a lado a temática do símbolo vinculada à do mito? Visando a atualização desses problemas, nos questionamos¹ qual a *tarefa* da filosofia e dos filósofos, perante momentos de *crise*.

Seguindo o método de Cassirer, a filosofia, em sua atividade, deve estar em constante diálogo com as ciências particulares, compreendendo suas demandas, conhecendo seus conteúdos específicos e levando em consideração seus avanços teóricos e empíricos nos debates. Por esse meio, as elaborações filosóficas tendem a caminhar mais perto do universo da realidade palpável – mesmo sendo esse universo mediado por estudos formais e complexos.

Sabendo que as ciências particulares possuem maneiras diferentes de organização e modos próprios de apresentar seus conteúdos, perguntamos: como é possível esse diálogo? É válido dizer que ele ocorre da mesma maneira que o contato entre as diferentes formas espirituais: mediante a funcionalidade simbólica que as caracteriza.

¹ Propomos que nossa leitura instigue maiores questionamentos. Partindo do pressuposto de que é o movimento dialético que compõe o trabalho filosófico, o que apresentamos limita-se a mais uma contribuição ao debate sobre o assunto e busca fomentar a pesquisa envolvendo os conceitos em questão.

Pela abrangência do símbolo, é possível que um debate contenha entrelaçamentos de signos de diferentes campos formais, tais como: fórmulas de física, algoritmos algébricos, citações históricas, poemas e, até mesmo, simples gestos manuais. Todos esses itens são invocados com a mesma qualidade simbólica e garantem riqueza de funções no diálogo. Entendemos que os estudos filosóficos sobre o símbolo auxiliam a esclarecer de que maneira o *processo de significação* ocorre paralelamente ao contraste de elementos do debate, de modo que a consciência se expresse adequadamente e, também, expanda seu repertório de conteúdos significativos.

Pela investigação do símbolo, atinge-se, também, o processo de *objetivação*, sobre a qual levantamos uma problemática: partindo de seu *faktum*, de que modo é possível estabelecer uma unidade teórica aos estudos do mito? Perguntamos dessa maneira pois a vastidão de casos míticos conduziu à elaboração de diversas teorias divergentes sobre seus princípios, sem que fosse estabelecida uma solução satisfatória. Entendemos que essa unidade deve estar fundada sobre condições de possibilidade a priori que garantam sua compreensão, experiência e expressão, e podemos apenas apontar que a teoria simbólica, enquanto transcendental à teoria do mito, garante sua inteligibilidade e a posiciona no sistema teórico da filosofia.

O mito, em suas características, é um dos motores da crise do conhecimento do homem sobre si mesmo. Não se inclina perante métodos racionais de análise, nem mesmo quando examinado e, de acordo com seu princípio de metamorfose, altera seu conteúdo sem regra lógica definida. Ora, um animal racional não poderia portar tal forma espiritual em seu leque de faculdades. Mas, um *animal symbolicum*, por sua vez, parece mais adequado para lidar com esse tipo de atividade.

A nova definição proposta por Cassirer em termos de símbolo é inserida no contexto de uma crise sobre a natureza humana e, concomitantemente, conecta-se com a problemática da legitimidade da forma simbólica do mito. Mas, afinal, quais as novidades dessa sugestão? Não seria ela, talvez, uma proposta inversa daquilo que almeja, um dogmatismo em outros termos? Ou, seria possível, com ela, compreender em termos funcionais uma proposta de legitimação da pluralidade das atividades humanas? Na *Antropologia Filosófica*, questiona Cassirer, no capítulo de conclusão:

Se ao término de nossa longa jornada, volvermos os olhos para o ponto de partida, talvez duvidemos de haver atingido nosso fim. Uma filosofia da cultura começa com a suposição de que o mundo da cultura humana não é um mero agregado de fatos soltos e destacados. Procura compreender estes fatos como um sistema, como um todo orgânico. Para uma visão empírica ou histórica pareceria suficiente coligir os dados da cultura humana; mas o que interessa é o alento da vida humana. Absortos no estudo dos fenômenos particulares, em sua riqueza e variedade, apreciamos a policromia e a polifonia da natureza do homem. Mas uma análise filosófica se propõe tarefa diferente. Seu ponto de partida e a hipótese de trabalho estão incluídos na convicção de que os raios, variados e aparentemente dispersos, podem ser reunidos e concentrados em um foco comum. Os fatos aqui se reduzem a formas, e supõe-se que estas mesmas formas possuem uma unidade interior. Mas teremos sido capazes de demonstrar este ponto essencial? Não terão todas as nossas análises individuais mostrado exatamente o contrário?²

1.2) Da funcionalidade à pluralidade

A clássica questão antropológica, “o que é o ser humano?”, sobre a busca da definição objetiva do que somos, e que remonta à máxima socrática “*conhece-te a ti mesmo*”, é um ponto de destaque que perpassa o estabelecimento dos conceitos e das teorias do símbolo e do mito. Em um primeiro momento a questão enfoca a

² AF, p. 347.

humanidade em “letras miúdas”, buscando explicar o que o ser humano é enquanto espécie. Num segundo momento, a investigação passa para as “letras maiúsculas”, abrangendo as manifestações culturais, as diversas formas de atuação do ser humano em comunidade e em interação com o mundo que o cerca. Essa busca pela definição do ser humano, aponta Cassirer, só é possível se compreendermos o conceito alvo como *funcional*, não como substancial ou metafísico:

O método deste trabalho não significa, de maneira alguma, uma inovação radical; não procura suprimir, mas completar pontos de vista anteriores. A filosofia das formas simbólicas parte do pressuposto de que, se existe alguma definição da natureza ou “essência” do homem, só pode ser compreendida como funcional, não como substancial. Não podemos definir o homem por nenhum princípio inerente que constitui sua essência metafísica – nem defini-lo por nenhuma faculdade ou instinto inatos, passíveis de serem verificados pela observação empírica. A característica notável do homem, a marca que o distingue, não é sua natureza metafísica ou física – mas seu trabalho.³

Dessa maneira, tendo por base a busca por uma definição em termos de *função*, é através das realizações e dos *trabalhos* da humanidade que podemos penetrar em suas características e descrevê-las. Isso implica na compreensão do ser humano por suas *obras* culturais, que estão distribuídas nas várias formas simbólicas.

Destacamos a forma simbólica do mito como fruto do trabalho humano. O mito não é meramente objeto de fantasia, erro de comunicação ou alguma espécie de loucura infundada. O mito é uma maneira genuína e ativa do ser humano *expressar emoções* e precisa ser considerado em igual medida às outras formas simbólicas no momento da investigação sobre a definição em termos de função do

³ AF, p. 115 - 116.

ser humano. Escreve Cassirer sobre a *expressão simbólica* na constituição de obras a partir das emoções:

Na linguagem, no mito, na arte e na religião, as nossas emoções não estão simplesmente transformadas em meros atos; estão transformadas em “obras”. Essas obras não desaparecem. São persistentes e duradouras. Uma reação física pode tão-somente dar-nos um rápido e temporário alívio; uma expressão simbólica pode tornar-se num *momentum aere perennius*.⁴

Não gerando puramente uma descarga física emocional, como um soco na mesa ou um grito, o mito (como outras formas simbólicas) faz com que as emoções sejam depuradas em *obras*, não simplesmente em atos. Isso significa que, pela atuação do simbólico, o resultado da expressão de uma emoção não é reduzido à simples reação corpórea e não se perde como instante passageiro, podendo ser revisitado enquanto um produto de trabalho.

Ao considerar as obras emocionais para investigar o que é o ser humano funcionalmente, nos deparamos com a inadequação do termo *animal rationale* para a definição. Não porque consideramos o ser humano ditado pela irracionalidade, mas porque entendemos que “razão” é um termo que não abrange, enquanto característica basilar, a variedade das funções desempenhadas pelo ser humano. Tomemos, junto de Cassirer, o mito como um exemplo que demonstra uma atividade tipicamente humana que, mesmo não sendo absolutamente destituída de lógica e de organização formal, não pode ser classificada como guiada pela racionalidade:

A racionalidade, com efeito, é uma característica inerente a todas as atividades humanas. A própria mitologia não é, pura e simplesmente, um conjunto vulgar de superstições ou de grosseiras ilusões. Não é puramente caótica, pois possui forma sistemática ou conceitual. Mas, por outro lado, fora impossível caracterizar como racional a estrutura do mito. A linguagem foi frequentemente identificada com a razão, ou com a própria origem da razão.

⁴ ME, p. 63.

Mas é fácil ver que esta concepção não consegue abarcar todo o campo. É uma *pars pro toto*; oferece-nos uma parte pelo todo.⁵

Notando essa debilidade conceitual, surge a necessidade da atualização da definição do ser humano. Sem negar nem ofuscar as propostas que culminaram no estabelecimento da racionalidade como termo chave para essa questão antropológica, Cassirer observa o avanço intelectual de seu tempo para propor um *conceito transcendental* que pudesse substituir a dogmática razão como definidora do ser humano, o *símbolo*.

Na intenção de que suas funções recebessem um novo ponto de apoio teórico de análise, o ser humano recebe a nomenclatura de *animal symbolicum*. Para defender essa proposta, Cassirer busca evidenciar como o símbolo é o conceito definidor do ser humano de modo *duplo*: comparando o modo propriamente humano de existir com o de outros animais, demonstrando que apenas o ser humano é detentor da capacidade simbólica, e apresentando como toda a gama de atividades tipicamente humanas são dependentes do símbolo.

A mudança conceitual proposta não visa cumprir um mero capricho argumentativo. Ela busca, na verdade, demonstrar os fundamentos teóricos para a *pluralidade* de manifestações antropológicas observadas pelas ciências particulares que não enquadram-se exatamente na categoria pré-estabelecida do racional. Essa pluralidade pode ser examinada, por exemplo, na comparação de textos científicos com textos poéticos, nas diversas obras de produção artística ou nas diferentes maneiras de se praticar religião. Contudo, é pela forma simbólica do mito que essa pluralidade demonstra-se mais evidente:

Aqui apoderamo-nos de um dos mais essenciais elementos do mito. O mito não nasce somente de processos intelectuais; brota das emoções

⁵ AF, p. 51.

profundamente humanas. Contudo, por outro lado, todas aquelas teorias que acentuam exclusivamente o elemento emocional esquecem um ponto essencial. O mito não pode ser descrito como uma simples emoção porque é a expressão de uma emoção. A expressão de um sentimento não é o próprio sentimento – é a emoção tornada imagem. Esse fato implica uma mudança radical. O que até agora era sentido vagamente adquire forma definida; o que era um estado passivo torna-se num processo ativo.⁶

Por brotar diretamente das *emoções* humanas, enquanto expressões de sentimentos, o mito não pode ser fundamentado em processos estritamente intelectuais, logo, suas raízes demonstram-se localizadas em algo mais *inclusivo*. É aqui onde o símbolo se posiciona como uma proposta para *legitimação* terminológica de atividades baseadas não exatamente na razão convencional – como as práticas rituais míticas em suas diversidades.

O mito, por sua forma desafiadora, soma-se à *crise* causada pelas modalidades espirituais que pedem pelo estabelecimento de validade formal diante da normalização pela racionalidade. Com a proposta da estrutura simbólica como fundamental às atividades humanas, seria possível refletir sobre uma *unidade* conceitual não dogmática que agregasse os diversos modos de expressão da consciência e que garantisse *validade* a essas formas expressivas. A forma do mito exige uma *reformulação* das normas conceituais do espírito humano e traz o conceito de símbolo para o debate, enquanto a teoria do símbolo pode se valer de formas que *desafiam* a racionalidade, como a do mito, para fazer frente ao conceito de razão, no momento de redefinição do ser humano em termos de função.

⁶ ME, p. 59.

2) Teoria do símbolo

Por meio da obra *Antropologia Filosófica*, Ernst Cassirer atualiza, após duas décadas, as principais questões de sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, desta vez em língua inglesa.⁷ Como parte do projeto, a antiga problemática “como é possível o conhecimento?” ganha forma antropológica e, desde o início da obra, o leitor é instruído a questionar “o que é o ser humano?”. Remontando à máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo”, a teoria simbólica de nosso autor é apresentada como método de investigação nas duas partes da obra, primeiro sobre as *letras miúdas* e, na sequência, sobre as *letras maiúsculas*. Metaforicamente, as letras correspondem, respectivamente, ao universo do indivíduo e às manifestações culturais.

2.1) Exposição do problema

Em relação à definição do ser humano, Cassirer problematiza o clássico termo *animal racional* mediante reconstrução do argumento grego do “ser que oferece uma resposta racional a uma pergunta racional”.⁸ A partir dessa definição seria possível derivar as noções de conhecimento e moral, inerentes à racionalidade, que, por sua vez, seriam acessíveis pela introspecção e pelo diálogo, diferentemente do conhecimento dos objetos físicos. Tal definição foi fundante na história da filosofia e muitas vezes revisitada, contudo, o termo “razão” persistiu como máximo agregador da constituição humana e como sua marca distintiva perante outros animais e seres vivos.

Apoiando-se no plano do mundo biológico desenvolvido por Jakob Johann von Uexküll – apresentado como idealista e fenomenalista no sentido empírico – Cassirer aponta que a teoria do biólogo indica que as diferentes espécies possuem

⁷ AF, p. 9.

⁸ AF, p. 22.

experiências incomensuráveis e intransferíveis entre si.⁹ A base dessa teoria se dá pela anatomia comparada dos órgãos dos sentidos para compreensão das imagens, internas e externas, de mundo experienciadas pelos seres vivos. Cada indivíduo encontra-se adaptado e coordenado ao seu meio através de dois sistemas: *receptor* e *responsivo*. A interligação desses sistemas forma o *círculo funcional* biológico de cada espécie.

Uma vez que o ser humano não encontra-se excepcionalmente alijado do mundo biológico, surge a questão: será possível a compatibilidade da vida humana com o plano de Uexküll?

Para responder, Cassirer afirma que a experiência humana apresenta uma diferença qualitativa perante as demais formas de vida, um terceiro elo entre os sistemas de recepção e de resposta, o *sistema simbólico*.¹⁰ Por apresentar um complexo processo de pensamento após receber um estímulo do meio, e antes de responder fisicamente, o ser humano possui uma nova e diferente dimensão da realidade. Por um lado, essa interrupção na imediatez da resposta tem aparência de uma desvantagem evolutiva, por outro lado, conduz a uma gama de possibilidades de ação próprias de nossa espécie.

Praticamente, numa inversão da ordem natural dos sistemas biológicos, o ser humano encontra-se confinado em um universo simbólico, do qual não mais pode escapar. Em nosso universo próprio, não mais lidamos com a realidade diretamente. Pelo contrário, recorreremos às formas simbólicas da cultura – ciência, arte, religião, etc. – para, artificialmente, mediar nossa experiência com o mundo. A despeito das necessidades imediatas, emoções imaginárias guiam a vida humana, por sua vez, formatada em uma conversa consigo mesma.

⁹ AF, p. 48.

¹⁰ AF, p. 49.

Tendo isso exposto, Cassirer afirma a possibilidade de corrigir e ampliar a definição clássica do ser humano. Sem negar a inerência de algum modo de racionalidade a todas as atividades humanas, nosso autor lembra que mesmo a mitologia possui forma conceitual, contudo, sua sistemática não possui o mesmo caráter de racionalidade presente na ciência – ou nas outras formas simbólicas. Dessa maneira, a racionalidade representa apenas uma parte da natureza humana e não sua totalidade (*pars pro toto*). Pelo exemplo da linguagem, basta-nos observar lado a lado as diferenças entre as formas de expressão científica e conceitual e as formas emocional e poética. Tais formas não partilham da mesma qualidade racional, porém, inequivocamente, são todas simbólicas. Sendo o termo “razão” pouco adequado para abranger a diversidade de manifestações humanas, Cassirer apresenta o conceito de *animal symbolicum* como definição do ser humano para designar sua qualidade diferencial e específica.¹¹

Razão é um termo muito pouco adequado para abranger as formas da vida cultural do homem em toda sua riqueza e variedade. Mas todas estas formas são simbólicas. Portanto, em lugar de definir o homem como um *animal rationale*, deveríamos defini-lo como um *animal symbolicum*. Deste modo, podemos designar sua diferença específica, e podemos compreender o novo caminho aberto ao homem: o da civilização.¹²

É evidente como a proposta de Cassirer vai além da teoria de Uexküll ao identificar um elo simbólico na forma de ser dos humanos. Para conceber a diferença específica na anatomia dos humanos, a noção de mediação simbólica entre os estímulos e as respostas ganha destaque. Entendemos que Cassirer abre margem para apontar que pode haver certo tipo de razão nos processos do círculo funcional de outros seres vivos ao apartar a racionalidade do simbólico. Contudo, o simbolismo é verificado apenas através das manifestações culturais humanas.

¹¹ AF, p. 50 - 51.

¹² AF, p. 51.

Comentando sobre a passagem acerca da redefinição do ser humano como animal *symbolicum*, Skidelsky (2008) recupera o fato de Cassirer, em sua fase madura, ter convertido seus interesses das teorias lógicas, físicas e matemáticas para o estudo da cultura de modo geral, apontando a ciência como uma das características das formas do trabalho criativo humano. Sobre as consequências da redefinição para o irracionalismo, afirma Skidelsky que:

Essa redefinição permitiu a Cassirer acomodar e reconduzir o irracionalismo de Nietzsche e seus sucessores. Irracionalidade não mais era o amorfo “além” da razão, mas uma parte integral da civilização humana. Ela também tinha seus distintos modos de expressão, as “formas simbólicas”. Ela também estava aberta à educação e ao refinamento. A Dionísio foram dadas roupas e foi mandado à escola.¹³

Trazendo a metáfora de Dionísio e dizendo que a redefinição em termos de símbolo o mandou à escola, Skidelsky (2008) interpreta as formas simbólicas como o modo pelo qual a irracionalidade deixa de possuir caráter amorfo e deslocado da cultura para adquirir local de expressão pleno. Dessa maneira, conteúdos irracionais típicos de manifestações humanas, como os verificados em casos míticos, ganham espaço e validade para serem interpretados simbolicamente.

Ao lidar com o mundo de acordo com o simbolismo, o ser humano revela seu modo próprio de compreensão da realidade. Os fenômenos do mundo físico são interpretados, do ponto de vista humano, através de instrumentos artificiais – *símbolos* – que apenas a natureza dessa espécie pôde conceber. A garantia da interpretação do meio, em seus objetos, condiciona o distanciamento entre o intérprete e o mundo. Localizado num caminho sem volta, consideramos que o ser humano lida cada vez mais com seus modos de compreender e cada vez menos

¹³ SKIDELSKY, E. 2008. p. 5 - 6, tradução nossa.

com seus alvos de compreensão, conforme aumenta a quantidade de símbolos mediando seus sistemas receptores e responsivos.

Embora haja, gradativamente, um movimento de separação entre os sujeitos e os objetos da cognição, notamos como o processo de conhecimento somente é possível pela intersecção simbólica entre os estímulos exteriores e os pensamentos interiores. Funcionando como conector de eventos externos e ideias internas, o símbolo configura a maneira propriamente humana de experienciar o mundo e possibilita a coerência do compartilhamento de informação no diálogo entre indivíduos. Dessa maneira, a espécie pôde acumular *conhecimento* em formato de memórias e estabelecer diferentes comunidades ditadas por traços culturais próprios.

É preciso dizer que a definição como *animal symbolicum* deve ser entendida como uma definição em termos de *função* e não em termos de *substância*. Uma vez que o intelecto é dotado de uma multiplicidade de faculdades, o entendimento sobre elas deve observar a composição sistemática que as reúne, sem arrogar uma essência de “coisa em si” para a consciência. Mediante exame das variadas manifestações do espírito, a definição funcional do ser humano desponta como tentativa não dogmática de apresentar as regras da diversidade em suas atuações, desviando de uma unidade metafísica absoluta.

Como exposto no primeiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, a “revolução copernicana” realizada por Kant em seu projeto crítico da razão adquire valor de crítica da cultura quando a investigação tem seu ponto de partida nos comportamentos e ações do espírito.¹⁴ Há uma expansão no conceito de conhecimento através de uma análise das maneiras pelas quais um evento particular é classificado e incluído em uma ordem de validade universal. Essas

¹⁴ *FFS I*, p. 20.

maneiras de sintetização são o *objetivo* do conhecimento e se realizam pelo processo da atribuição de significado, que nem sempre segue um percurso determinado por diretrizes lógicas.

Pela verificação da maneira como o termo “evolução” adquiriu características qualitativas no modo de vida do ser humano, diferenciando-se não apenas por sua constituição física, mas por via simbólica, é possível identificar uma *crise* paradoxal na forma do trato humano com a natureza. Para tratar dessa crise, tendo por base o diálogo com as ciências particulares e mais atualizadas de seu tempo, Cassirer, em seu *Seminário sobre Simbolismo e Filosofia da Linguagem* (New Haven 1941/1942)¹⁵, preliminar à publicação de *Antropologia Filosófica*, questiona acerca das consequências, para a filosofia e para as ciências, de aceitarmos o termo *homo symbolicus* como definição da espécie humana.

Se aceitarmos a definição de homem como *homo symbolicus* - como um ser que sempre cria símbolos e que vive em um mundo de símbolos - quais inferências poderíamos extrair desta concepção? Quais implicações estão contidas nesta definição? Nós devemos tentar responder a esta questão - nós temos de desenvolver nossos primeiros princípios em todas as consequências de que são capazes. Por tal investigação devemos talvez encontrar o caminho não apenas a uma Lógica das ciências, da Matemática e Física, mas para uma Lógica de nossa vida cultural em sua multiplicidade e em todas suas diferentes direções.¹⁶

O método de análise na busca de um termo unificador parte da observação das diversas formas pelas quais o sistema simbólico aparece nas atividades humanas, em outras palavras, dos fatos empíricos expressos pelo comportamento do espírito. Para desviar de uma hipótese que conduza a um centro *dado* substancial, é necessário investigar a multiplicidade das formas simbólicas de

¹⁵ CASSIRER E., *Seminar on Symbolism and Philosophy in Vorlesungen und Studien zur Philosophischen Anthropologie*. Esse conjunto de conferências e estudos, de publicação póstuma, também é conhecido pela sigla ECN 6.

¹⁶ ECN 6, p. 262, tradução nossa.

maneira a identificar como *tarefa*¹⁷ aquilo que as unifica enquanto produtos culturais. Somente dessa maneira é possível tratar da *rede simbólica* que compõe a experiência humana, sem reduzir uma forma à outra e sem deixar de considerar a condição de mediação para com o mundo em que estamos imersos.

Conforme afirma Emily J. Levine (2013), Cassirer herdou da escola de Marburgo (da qual ele fazia parte integrante) o princípio de tomar o conhecimento como uma tarefa, não como um dado, em sua metodologia de pesquisa:

Cassirer adotou diversas ideias chave características da Escola de Marburgo, incluindo a percepção que o conhecimento não é um fato dado mas ao invés uma tarefa a se empreender, o comprometimento da investigação filosófica como uma análise das condições do conhecimento e da existência, e a centralidade das ciências como um modelo e ponto de início para a investigação filosófica.¹⁸

Nunca repousado em determinado fato, o conhecimento exige análise investigativa acerca daquilo que se pretende conhecer. A consequência da interpretação do conhecimento como tarefa é a de sempre questionar as condições de possibilidade das afirmações e dos conceitos que compõem as ciências.

Sobre o modo de funcionamento do símbolo: sua ocorrência é através da designação de um *significado* objetivo a eventos. Nossa interpretação é a de que o símbolo pode ser considerado como a condição de possibilidade *transcendental* para a ocorrência da objetivação que, por sua vez, baseia o modo pelo qual podemos estabelecer conhecimento sobre o mundo que nos rodeia. Desta maneira o processo de *pregnância simbólica* ocorre no instante em que determinado fenômeno experienciado se junta a uma significação, transcendendo, assim, a pura materialidade dessa experiência. Nas palavras de Cassirer: “É essa interdependência ideal, essa relação do fenômeno expressivo específico, dado aqui

¹⁷ FFS I, p. 23.

¹⁸ LEVINE, 2013. p 98 - 99, tradução nossa.

e agora, com urna totalidade de sentido propriamente dita, o que a palavra ‘pregnância’ deve designar”¹⁹. Portanto, é possível afirmar que as experiências são dependentes da ordem simbólica que as acompanha, enquanto carregam um determinado sentido não intuitivo, que elas representam de forma imediata e concreta.

Seguindo o pensamento de Verene (2011), embora muitas características sejam compartilhadas entre as espécies, o universo das formas simbólicas da cultura humana é inacessível para não humanos. Com os avanços científicos, muito já foi revelado e muito ainda há de se revelar para nós sobre o comportamento e a mentalidade de humanos e não humanos. “No entanto”, afirma Verene,

se um dia nós descobrirmos que alguma classe de animais não humanos na realidade é capaz de criar tais formas de cultura mas por alguma razão não ofereceu indício dessa habilidade, isso seria uma descoberta científica de uma ordem que nós não experienciamos. Seria comparável a descobrir que seres humanos têm a capacidade em seus próprios corpos de voar, mas que, por alguma razão, nunca nenhum ser humano propriamente tentou fazer isso.²⁰

Até onde foi verificado, a capacidade do simbolismo, entre as espécies de nosso planeta, somente tem sido demonstrada através das manifestações culturais humanas. Descobrir que alguma outra espécie possui a faculdade de agir de acordo com formas simbólicas, sem até agora ter apresentado aos olhos humanos tal habilidade, seria como, nas palavras de Verene (2011), descobrir que sempre detivemos uma capacidade subjacente de voar, mas que nunca tentamos de maneira apropriada.

Nossa hipótese é a de que a filosofia simbólica de Cassirer atinge seu ponto alto no arrojado argumento do *animal symbolicum* por focar em uma contribuição

¹⁹ CASSIRER, *A Filosofia das Formas Simbólicas - III Fenomenologia do Conhecimento*, p. 343.

²⁰ VERENE. 2011. p. 95, tradução nossa.

que avançasse as discussões em volta da crise de identidade conceitual do ser humano. Mesmo identificando a presença da razão como fundamental na realização das ações de nossa espécie, Cassirer considera o termo insuficiente no tratamento da multiplicidade de manifestações humanas e propõe a expansão da definição em termos de razão, *animal rationale*, para uma em termos de símbolo. Dessa maneira, a faculdade da razão permanece com importante distinção qualitativa, pois continua resguardando o âmbito lógico e ordenador de nossas ações, e a habilidade do simbolismo é destacada como função mais abrangente para designar a totalidade das formas culturais, que nos diferenciam de outras espécies enquanto nos identificam como humanos.

Apresentado em linhas gerais o primeiro problema de nossa exposição, buscaremos reconstruir nas próximas seções os desdobramentos da abordagem teórica sobre o simbólico nas investigações de Cassirer em três etapas: *expressão, experiência e possibilidade*. Cada momento abordará distintas e complementares maneiras de como o simbolismo se apresenta na vida humana enquanto sua marca distintiva. Focaremos na primeira parte da obra *Antropologia Filosófica* e, recursivamente, cotejaremos com passagens do primeiro volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas: I - A Linguagem*.

2.2) Expressão simbólica

Visando apresentar os problemas relativos à expressão simbólica, nesta seção, nos apoiamos principalmente sobre o capítulo “*III - Das Reações Animais às Respostas Humanas*” da *Antropologia Filosófica* e sobre o capítulo “*II - A função universal do sinal. O problema da significação*” do primeiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*.

Com a intenção de desenvolver mais profundamente o termo *animal symbolicum*, devemos investigar em que medida o simbolismo é marca diferencial humana em comparação a comportamentos expressivos de outros animais. Pela observação empírica, sabemos que outras espécies animais comunicam-se e, por vezes, reagem a estímulos de maneira mediada, porém, temos de admitir que tais comportamentos não possuem a complexidade das formas que regem a cultura humana. É lícito dizer que as reações animais ocorrem de maneira razoável e suas expressões demonstram conteúdos de natureza interna, mas, comparadas ao universo humano, não apresentam as robustas características próprias do simbólico, como o uso de signos, experiências abstratas e inteligência ideacional.

Ao tocarmos no conceito de expressão, somos levados a questionar acerca da *linguagem*, uma vez que esta é forma simbólica mais habitual e intuitiva de anunciar ideias e estabelecer comunicação. Sobre este assunto, Cassirer propõe que tenhamos atenção para a diferença crucial entre linguagem *proposicional* e linguagem *emocional*.²¹ Como linguagem emocional entende-se os modos de expressão que demonstram sentimentos subjetivos (por exemplo raiva, sofrimento, desejo, etc.) como reação ao ambiente. A linguagem proposicional, por sua vez, expressa objetividade e significação através de referências e descrições, indo além da mera subjetividade. Mesmo encontrando no comportamento humano marcas da linguagem emocional nas utilizações mais teóricas da linguagem, nossa espécie possui a capacidade da comunicação pela linguagem proposicional, referenciando objetos em sentenças estruturadas. Essa capacidade objetiva não é partilhada com as demais espécies que, em suas formas de expressão, atingem apenas a subjetividade da linguagem emocional.

²¹ AF, p. 57.

Prosseguindo nas diferenciações, devemos atentar à distinção entre *sinais* e *símbolos*. Sinais são parte do mundo físico e possuem função de “operadores” no processo de expressão, enquanto os símbolos funcionam como “designadores” na esfera humana da atribuição de significado.²² Animais são suscetíveis a sinais de diversas espécies, como sons ou gestos, que mediam e estimulam seus comportamentos, no entanto, não são capazes de operar através de símbolos – designadores de compreensão objetiva.

No tocante à funcionalidade dos *signos* no processo de compreensão simbólica humana, devemos entendê-los como substratos sensíveis que atuam como “simulacros” objetivos da experiência.²³ A fixação de um conteúdo ideal em um signo, pela atribuição de significado, ocorre para que o signo, enquanto partícipe do mundo da realidade física, constitua essencial instrumento para relação expressiva entre conceitos e suas determinações abstratas. Dessa maneira, mediante combinação de signos organizados por regras, é possível captar o sentido universal em um conteúdo particular e, na outra via, relacionar o particular com o universal. A formulação sistemática de signos é fundamental para a expressão simbólica e revela o conteúdo do espírito em suas manifestações – não apenas linguísticas, mas, também, científicas, artísticas, míticas, etc.

Cassirer tem como hipótese que os signos, por serem sinais impregnados de significado, são parte integrante das operações simbólicas humanas e é mediante sua utilização que a linguagem proposicional adquire o conteúdo da capacidade de referência. Outros animais não possuem acesso ao mundo dos signos e não ultrapassam o patamar da linguagem emocional. Mesmo assim, a linguagem

²² AF, p. 60 - 61.

²³ FFS I, p. 30.

emocional é rica em seus domínios expressivos e pode valer-se de sinais, que não chegam a ser signos pela falta de significação abstrata.

Acerca de sua concepção de *linguagem* em relação à criação do mundo da cultura, Cassirer apoia-se constantemente nos conceitos e argumentos legados por Humboldt. Contudo, de acordo com Sylla (2017), há traços na filosofia de Cassirer que diferem das teorias de Humboldt. Para ambos, a configuração do significado ocorre mediante síntese entre conteúdo e signo, mas, Cassirer dá passos para além da perspectiva de Humboldt ao compreender que uma *nova base* operacional manifesta-se por meio de relações abstratas, gerando, assim, unidades derivadas da multiplicidade de conteúdos. Essas unidades, enquanto funções sintetizantes, recebem o nome de *símbolo* por Cassirer e são a base para a conexão entre a forma simbólica da linguagem e a filosofia da cultura.²⁴

Como resultado de investigações baseadas nas ciências de seu tempo, Cassirer menciona que os animais são dotados de certa forma de inteligência e imaginação *práticas*, devido às suas capacidades de adaptação ao meio, mediação nas reações e uso de instrumentos, diferentemente dos humanos, que detêm caráter *simbólico* da imaginação e inteligência.²⁵ Esse caráter distintivo é resultado de um desenvolvimento do espírito que ocorreu de forma lenta e contínua na existência de nossa espécie. O simbólico vai além do prático ao produzir *livremente* respostas – através de *atividades* – que transcendem a pura e dada sensibilidade e são guiadas pela configuração do *mundo dos símbolos* (criado pelo próprio espírito produtor).

Para exemplificar o dote humano do simbolismo, o caso da menina Helen Keller, cega e surda-muda, é trazido para ressaltar o movimento da passagem da utilização de simples sinais para a compreensão da função significativa e

²⁴ SYLLA, B. J., 2017. p. 151 - 152.

²⁵ AF, p. 62.

comunicativa proporcionada pelos símbolos.²⁶ De acordo com o relato de sua professora, em determinado dia, a garota perguntou sobre o nome (ainda enquanto sinal) para “água” e, na sequência, foi-lhe mostrada a palavra soletrada em seu alfabeto manual. Mais tarde, tendo contato novamente com água, a professora lhe escreveu “á-g-u-a” na palma da mão. Ao juntar a sensação com a palavra, Helen, subitamente, descobriu que o nome (desta vez, com caráter simbólico) possui aplicação *universal* e não meramente fixa.

O salto da consciência para o plano do simbolismo, exemplificado acima, ocorre exatamente quando a compreensão de conteúdos sensíveis associa-se a significados objetivos e universalmente válidos. O sinal para a água sentida na pele da criança na primeira vez equivalia ao mesmo sinal que nas vezes seguintes, ou seja, os signos para os fenômenos não correspondiam apenas a um dado fixo particular, mas, sim, a significados universais de aplicação múltipla. A função simbólica, na expressividade, depende da compreensão de que *tudo tem um nome*, pois esses nomes, enquanto instrumentos ideais para construção de intuições e representações, garantem a superação da sensibilidade imediata no processo comunicativo. É pelo processo de identificação do signo com conteúdos que a função simbólica manifesta a significação e o caráter de universalidade, embasando o modo proposicional – de livremente associar ideias e identificar conteúdos concretos ou abstratos – típico das manifestações expressivas do espírito. Sobre o tema, afirma Cassirer que:

Com sua universalidade, sua validade e sua aplicabilidade geral, o princípio do simbolismo é a palavra mágica, o Abre-te Sésamo!, que dá acesso ao mundo especificamente humano, ao mundo da cultura.²⁷

²⁶ AF, p. 63.

²⁷ AF, p. 65.

A abertura para entrada no mundo da cultura se dá através de materiais que possam deter significado objetivo e transcendente. Tais materiais sensíveis, entendidos como sinais, podem ser da espécie mais escassa, como no caso de Helen Keller. O que importa para a construção do mundo simbólico do sujeito é a *função* de cada signo para a vivificação da expressividade simbólica. Assim, todos os humanos, mesmo que desprovidos de capacidades sensoriais como audição ou visão, compartilham da capacidade intelectual de comunicação, independente do caráter do substrato físico que utilizam para isso.

Podemos dizer que nas etapas do processo de *determinação*, inicialmente, o signo é retido na memória e funciona como simples reproduzidor de um dado conteúdo.²⁸ No entanto, conseqüentemente, o trabalho de criação de signos pela consciência, de forma original, supera a simples repetição, mediante interiorização do conteúdo. Aqui, desponta uma nova *relação*, através de um processo de significação que considera o conteúdo como algo passado, mas não desaparecido. Esse processo expressa a diferenciação entre o *subjetivo* e o *objetivo* – entre o “Eu” e o “Não-eu” – que antes encontravam-se justapostos. É deste modo que o pensamento teórico, na intenção de expressar à sua maneira, metodologicamente, a realidade dos objetos externos, relativos ao “Não-eu”, a confronta com os conceitos interiores, do “Eu”, enquanto, pela comparação, desenvolve seus sistemas de relações entre os objetos e os signos.

Para a função simbólica, o caráter de universalidade e de aplicabilidade geral são premissas para a significação e, juntamente, devemos considerar a *variabilidade* do símbolo.²⁹ Diferentemente da forma como os animais interpretam os sinais, enquanto individuais e uniformes, o simbolismo humano é versátil e possui

²⁸ FFS I, p. 37.

²⁹ AF, p. 67.

mobilidade. Conforme afirma Recki (2003), a forma simbólica da linguagem é apresentada na Antropologia Filosófica para exemplificar a cultura como um sistema de processos simbólicos:

Parece que ele [Cassirer] pode introduzir essas determinações sem a perda de coerência simbólica as introduzindo como meios de exemplos da linguagem. (...) Essa determinação do uso de símbolos pode ser geral e compreensivelmente explicada através da função da linguagem. Aqui, também, nós devemos explicar a ubiquidade e plasticidade de cada simbolização, mas também sua reflexibilidade e caráter sistemático, para a linguagem tudo tem um nome. O ilimitado sistema da linguagem faz eminentemente manifesto, para seres capazes de significado como nós mesmos, que o mundo está completamente permeado por símbolos: a função da linguagem é, então, um exemplar da cultura.³⁰

Sobre a variabilidade e a sistematicidade que a simbolização carrega consigo, Recki (2003) comenta apontando que podem ser observadas no funcionamento da linguagem e no caráter desta de indicar que tudo tem um nome. Pelo simbolismo, indo além da fixação de um signo com um fenômeno, um conteúdo pode ser identificado com diversos símbolos e um mesmo símbolo pode corresponder a diferentes conteúdos. Dessa forma, surgem nomes abstratos para que um sujeito possa designar fenômenos, objetivamente, pela expressão.

Nossa suposição é a de que a relação estabelecida entre o sujeito e o objeto através da determinação de significado é uma das marcas da inteligência tipicamente humana. Nosso exemplo, Helen Keller, dotada plenamente de inteligência, passou por um abrupto momento de percepção no qual compreendeu a separação entre o subjetivo e o objetivo, entre ela e a água, enquanto percebeu a necessidade do estabelecimento de um signo para determinado objeto e, também, notou a universalidade da aplicação da linguagem, ao entender que toda sensação

³⁰ RECKI, 2003. p. 6, tradução nossa.

de água correspondia aos mesmos caracteres em seu alfabeto tátil. A inteligência simbólica manifesta-se nesse processo de interiorização de conteúdos externos mediante signos, mesmo em casos de escassez sensorial.

Avançando na investigação do problema, Cassirer destaca o termo *pensamento relacional* enquanto um processo de “distinção da razão” em que há uma seleção sensorial de qualidades de objetos e uma síntese dessas qualidades de acordo com certos padrões. Essa forma de pensamento é compartilhada pelos humanos com outros animais em seus atos de percepção, embora, nos animais, a estrutura das configurações seja verificada como uma maneira mais rudimentar. O ponto que diferencia a percepção especialmente humana de relações, em comparação aos outros animais, é o modo como desenvolvemos a capacidade de, independente dos dados sensoriais concretos, isolar e considerar as relações em sentido abstrato. Esse passo fundamental de abstração das relações somente é possível porque o pensamento relacional humano é dependente de nosso *pensamento simbólico*, atuante pelo auxílio de um sistema de símbolos e não apenas de uma limitada “distinção racional”.³¹

Com a intenção de ressaltar o simbolismo como a propriedade transcendental e distintiva da expressão humana, Cassirer reconstrói a descrição do termo “reflexão” – como origem da linguagem – utilizada por Herder. O pensamento reflexivo seria a capacidade de abstrair características de um objeto da percepção, e distinguir suas qualidades distintas, através da atenção e concentração da consciência diante da multiplicidade sensorial. Considerando a descrição de Herder uma especulação com aparência de “retrato poético”, Cassirer não nega o valor contributivo dos elementos, mas, contrastando o argumento com pesquisas mais atualizadas sobre a patologia da *afasia* – disfunção cognitiva que afeta a

³¹ AF, p. 69.

compreensão do abstrato – conclui que aquilo que Herder considerou como “pensamento reflexivo” ainda é uma maneira de atuação dependente do *pensamento simbólico* humano.³² Há um capítulo dedicado ao estudo da afasia, entendida como patologia da consciência simbólica, no terceiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, sobre a fenomenologia do conhecimento. Lá, Cassirer faz uma reconstrução histórica da problemática e investiga as alterações na percepção e os distúrbios causados pela patologia à cognição simbólica.

Os processos de reflexão e de relação, quando simbólicos, são tipicamente humanos, mas não representam a marca distintiva da espécie, justamente por serem dependentes do símbolo. A investigação sobre a expressividade deve concentrar-se sobre as manifestações ativas e intrinsecamente simbólicas que representam o princípio da determinação entre o subjetivo e o objetivo. Sobre a importância que essas múltiplas formas simbólicas desempenham no processo de síntese expressiva, afirma Cassirer:

Cada energia espiritual particular contribui de maneira específica para esta definição, e, portanto, participa da constituição do Eu e do mundo. O conhecimento, bem como a linguagem, o mito e a arte: nenhum deles constitui um mero espelho que simplesmente reflete as imagens que nele se formam a partir da existência de um ser dado exterior ou interior, eles não são instrumentos indiferentes, e sim as autênticas fontes de luz, as condições da visão e as origens de toda configuração.³³

Enquanto condições para a compreensão da expressividade espiritual, as formas simbólicas devem ser observadas pelo seu caráter de mediação do lado interno, representado no indivíduo, com o lado externo, representado no conteúdo. A significação promovida pela formação criadora dessas formas atribui sentido ao processo de expressão através de signos.

³² *AF*, p. 71 - 74.

³³ *FFS I*, p. 42.

Concluimos que é pela *expressão simbólica* que a dialética fundamental entre o “eu” e o “mundo” (entre o “interior” e o “exterior”) encontra um de seus mais importantes fatores de validade. Inicialmente, no processo da determinação, o subjetivo e o objetivo estão separados, mas indiferenciados. Num segundo momento, pela livre ação formadora do espírito, um signo designa um objeto e, concomitantemente, apreende as próprias regras formativas do sujeito. Por fim, essa correlação provoca uma interpenetração do sujeito com o objeto, de maneira bilateral, cujo resultado é a realização de uma *síntese* entre os dois momentos anteriores – “eu” e “mundo”.³⁴

2.3) Experiência simbólica

Tendo como apoio principal o capítulo “IV - O mundo humano do espaço e do tempo” da *Antropologia Filosófica* e o capítulo “III - O problema da ‘representação’ e a estrutura da consciência” do primeiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, nosso próximo passo na exposição sobre o simbólico – nos debruçando, agora, sobre o conceito de *experiência* – inicia-se na seguinte problemática: de que maneira um conteúdo particular sensível adquire caráter de portador de uma *significação* espiritual universal?

Conteúdos particulares são apreendidos pela consciência puramente pelos sentidos, contudo, para que sejam compreendidos enquanto objetos da experiência devem adquirir um significado que transcenda a mera sensação. Esse “milagre” ocorre no momento em que a imediata sensação procede ao plano de mediação sintética daquilo que significa.³⁵ Consideramos que essa síntese dos conteúdos

³⁴ FFS I, p. 42.

³⁵ FFS I, p. 43.

particulares configura uma integração, pela qual adquirem significado qualitativo, dos dados dos sentidos a um todo da consciência.

Ao analisar a questão sobre a *pregnância simbólica*, no contexto da problemática da portabilidade de significação em um conteúdo sensível, Joaquim Braga (2017) ressalta a característica de *criação* da consciência. Em suas palavras, uma *obra* contém não apenas seu conteúdo de expressão e comunicação, mas, também, o movimento de auto-compreensão da mente que a produz. A sensibilidade embasa a relação entre o corpo e a alma – contrariando o dualismo cartesiano –, pelos sentidos, essa unidade conecta-se com a função de *relação* entre os conteúdos da pluralidade.³⁶

A unidade da consciência é composta pela totalidade dessas relações de mediação, que são diferenciadas e autônomas enquanto maneiras de associação. Alguns exemplos dessas relações são: a justaposição e a sucessão, nas formas do *espaço* e do *tempo*; combinações de determinada “coisa” e determinado “atributo”; associação de “causalidade” entre eventos seguidos um ao outro.

Enquanto a pluralidade de *sensações* pode ser considerada desprovida de conexões internas, as *relações* são formas de associação – entre as sensações – concebíveis apenas quando reunidas em uma síntese superior. Essa reunião ocorre sob regras de formas *sistemáticas*, de maneira que cada forma detém determinados comportamentos típicos e específicos de considerar as relações.³⁷

Entendemos que as formas de reunião das relações entre os conteúdos são regidas por sistemas próprios, logo, a síntese de conteúdos com seus respectivos significados é possibilitada por essas relações organizadas no espírito. Ao mesmo tempo, no processo de mediar a consciência com o dado, os modos de associação

³⁶ BRAGA. 2017. p. 48 - 51.

³⁷ FFS I. p. 44 - 45.

levam consigo traços do modo de compreensão do sujeito da experiência sensorial. Dessa maneira, essa composição entre a consciência e as relações garante a significação dos conteúdos perceptíveis.

Partindo do pressuposto de que a experiência, de maneira geral, é dependente funcionalmente das formas de *espaço* e *tempo*, cabe averiguar – através do caminho pela análise das formas da *cultura* – como essas formas são diferentes entre as maneiras de percepção humanas e de outros animais. O espaço e tempo *orgânicos* são o estrato mais rudimentar de experiência, possibilitando aos organismos que se adaptem ao ambiente, através de reações razoavelmente orientadas a pontos de referências exteriores. A diferença para os humanos é a de que os animais não possuem, em suas reações adaptativas, processos *ideacionais*, típicos das relações espaciais – em imagens mentais – disponíveis aos humanos.³⁸

Cassirer afirma que a fronteira entre o mundo da experiência humana e de outros animais é a noção de espaço *simbólico*. No que se refere ao espaço da *ação*, o ser humano, aparentemente, possui desvantagens de habilidades em comparação a outros animais. Contudo, somos compensados pelos processos mentais que levam, propriamente, ao espaço *abstrato*, cuja função garante o percurso para os campos de nossa vida cultural.³⁹ Dessa maneira, é pela abstração condicionada pelo simbólico que nossa noção de espaço é composta por modos ideais de relações típicas que não são compartilhadas por outros animais.

Sobre as formas dessas relações da experiência, cabe-nos diferenciar os termos *qualidade* e *modalidade*.⁴⁰ Por “qualidade”, entendemos um tipo de conexão pelo qual uma relação produz séries na consciência, organizando seus elementos sob leis particulares. Como exemplo, podemos citar a oposição entre as associações

³⁸ AF, p. 75 - 76.

³⁹ AF, p. 77 - 78.

⁴⁰ FFS I, p. 46.

de caráter simultâneo e as de caráter sucessivo. Por outro lado, o termo “modalidade” é entendido como as leis que determinam o sentido das qualidades das relações, diferenciando as maneiras pelas quais são percebidas. Assim, consideramos que um mesmo material sensível adquire sentidos diferentes, dependendo da modalidade pela qual é interpretado. Imagens projetadas em telas são exemplos dessa diferença modular, uma vez que podem ser interpretadas, através de uma modalidade lógico-matemática, como desenhos geométricos, ou, como ornamentos artísticos, por uma modalidade de fantasia espacial. “Evidencia-se, assim”, escreve Cassirer, “que”,

para se caracterizar uma determinada forma de relação em sua aplicação e significação concretas, é necessária não apenas a indicação de sua natureza qualitativa, mas, também, a menção do sistema geral no qual se encontra. Se designarmos esquematicamente as diversas espécies de relação – a relação do espaço, do tempo, da causalidade, etc. – como $R_1, R_2, R_3\dots$, será imprescindível acrescentar a cada uma destas relações um “índice de modalidade” especial, $\mu_1, \mu_2, \mu_3\dots$, que indicará em qual contexto funcional e significativo se deverá inseri-la. Porque cada um destes contextos, a linguagem como o conhecimento científico, a arte como o mito, possui o seu próprio princípio constitutivo, que, por assim dizer, imprime o seu selo em todas as configurações particulares.⁴¹

Analisando alguns estágios da evolução da concepção humana sobre o espaço, Cassirer defende que o primeiro momento é encontrado no *primitivo* espaço da ação, concentrado em necessidades práticas e imediatas. Para que fosse possível avançar dessa noção primitiva a uma concepção de espaço homogêneo e universal – regido por uma ordem *cósmica* – foi necessário estabelecer uma forma *esquemática* de experiência. As relações espaciais primitivas ocorrem por meio de uma apreensão *concreta*, enquanto as relações *sistemáticas* se valem da apreensão

⁴¹ *FFS I*, p. 48.

abstrata.⁴² Pela primeira noção é possível fazer *apresentações* sobre os conteúdos do espaço, mas, apenas pela segunda, são possíveis *representações* desses conteúdos.

Entendemos que as relações sistemáticas da experiência organizam as configurações em modalidades e que o conceito de *representação*, na esfera da consciência, garante o processo de reconhecimento da “existência” e percepção dos conteúdos. Contudo, para isso, cada mera qualidade deve assumir as funções de *união e separação* totais em relação a distintas qualidades.⁴³ Ou seja, a apreensão de determinado conteúdo tem de assumir que o mesmo abarca uma série de qualidades totalmente agrupadas entre si e, concomitantemente, totalmente apartadas de todas as outras que não correspondem ao conteúdo em questão.

Somente pelo fato de, assim, podermos reter no ser atual da consciência algo que não é, e algo não dado naquilo que está dado, unicamente assim torna-se possível, para nós, a existência daquela unidade que, por um lado, designamos como unidade subjetiva da consciência, por outro, como unidade objetiva do objeto.⁴⁴

Nossa hipótese é que, embora o particular seja diferenciado da totalidade, ambos possuem determinação recíproca. No caso do *espaço*, um “aqui” preenchido por determinado conteúdo assume sua função somente em comparação a todo o restante de espaço que não lhe cabe, mas o complementa. Sobre o *tempo*, o “agora” atua como fronteira fluida entre o passado e o futuro que, apesar de serem tudo aquilo que não é o presente, determinam este instante de transição – sendo este momento, assim, uma parte do todo do processo temporal.

Para exemplificar a sistemática possibilitada pela habilidade da representação pela abstração – tipicamente humana e correspondente ao processo que conduziu a

⁴² AF, p. 80.

⁴³ FFS I, p. 50.

⁴⁴ FFS I, p. 52.

espécie para sua autocompreensão em uma ordem cósmica – Cassirer reconstrói alguns relatos da história dos primórdios da cultura babilônica.⁴⁵ A partir do entendimento humano de que sua vida estava atrelada às condições da natureza exterior que o envolve (variando de acordo com as estações do ano, ciclos solares e lunares, entre outros aspectos), começou-se a desenvolver uma mitologia primitiva em torno dos modos como esses fenômenos desempenhavam relações no comportamento de nossa espécie. Contudo, para que essas compreensões pudessem ser reunidas em um sistema teórico, certas condições deveriam despontar e favorecer esse desenvolvimento. Na gênese da cultura babilônica encontramos tais condições devido, sobretudo, à história de seu desenvolvimento, que remonta a uma confluência entre dois povos distintos possuidores de línguas completamente diferentes, mas, que precisavam estabelecer sólidas bases para compartilharem de suas vidas sociais e culturais: os acadianos e os sumerianos. Esse choque proporcionou aos babilônios o uso de um simbolismo abstrato que, posteriormente, evoluiu para o descobrimento matemático, e uso instrumental, da *álgebra simbólica* em seus estudos científicos sobre astronomia e cosmologia.

Porém, as conquistas babilônicas representaram apenas os primeiros passos em direção a um sistema de ordem cósmica mais robusto. A matemática científica, em seu início, embora transcendente ao espaço concreto, apresentava-se atrelada ao *pensamento mítico*. “A forma falsa e errônea de pensamento simbólico”, diz Cassirer, “foi a primeira a preparar o terreno para um novo e verdadeiro simbolismo, o da ciência moderna”⁴⁶. Longe de representar puramente um espaço teórico, os primeiros sistemas astronômicos buscavam nos céus explicações para os fenômenos terrestres, como se os astros tivessem poderes mágicos que dirigissem a

⁴⁵ AF, p. 81 - 83.

⁴⁶ AF, p. 85.

vida humana. Em forma de *astrologia*, a astronomia surgiu com intuito de prevenir atividades indesejadas supostamente causadas pelos fenômenos celestes. Por esse ponto de vista é possível notar como foi preciso o passar de muitos séculos para que o espaço geométrico da astronomia suplantasse o espaço mágico da astrologia – para que o espaço, e suas relações, pudesse ser interpretado e traduzido adequadamente pela linguagem dos números.

Passando da problemática espacial para a questão da sistematização do *tempo*, não nos é possível fazer uma análise desta de acordo com as mesmas formas de organização daquela. De saída, entendemos o tempo como um processo contínuo compartilhado, de formas diferentes, por toda vida orgânica. Dessa maneira, cada organismo deve ser considerado não apenas com base em determinado estado momentâneo isolado – lembrando o pensamento “não se pode entrar duas vezes no mesmo rio” de Heráclito – mas sim em uma concatenação entre passado, presente e futuro, dado que as experiências temporais orgânicas variam a cada instante vivenciado. Ao dizer que para o pensamento mítico (primitivo) não há distinção entre o tempo transitório e o permanente, Dupré (2006) remonta ao exemplo da sociedade babilônica expresso por Cassirer:

Através de sua noção de tempo, a consciência mítica efetua uma transição de uma visão substancial para uma simbólica e significativa. Cassirer ilustra isso pelo caso da Religião Assírio-Babilônica que, iniciando de uma visão anímica dos poderes, cada vez mais veio a se concentrar nas estrelas, até que seus movimentos e as constelações por elas formadas tornaram-se mais importantes que os próprios corpos particulares⁴⁷

Ao tratar sobre a evolução da consciência para o entendimento da ordem cósmica, Dupré (2006) comenta que foi pelo prisma do mito, na sociedade babilônica, que a transição entre a visão substancial e a simbólica ocorreu no âmbito

⁴⁷ DUPRÉ, 2006. p. 22, tradução nossa.

do tempo. Quando os movimentos calculáveis e previsíveis dos astros tornaram-se mais relevantes que os próprios corpos celestes, o tempo adquiriu forma abstrata, de acordo com os significados extraídos espiritualmente do cosmos.

Cassirer aponta a teoria fisiológica de Ewald Hering, cuja defesa destaca a *memória* como máxima agregadora da experiência dos organismos, para apresentar os desdobramentos realizados no campo da psicologia por Richard Semon, que – levando a cabo a proposta de Hering – conceitua o termo “mneme” enquanto a principal característica biológica para ocorrência da preservação orgânica em meio ao ambiente de alteração temporal.⁴⁸ Essa preservação teria sua efetividade mediante “engramas”, ou marcas causadas por estímulos, mantidos no organismo, e para suas gerações futuras, por uma espécie de “memória hereditária”.

A tese de Hering e Semon é considerada insuficiente por Cassirer para a compreensão da memória humana, pois, em última instância, a tese levaria apenas ao entendimento de que os traços residuais de experiências prévias influenciam as reações posteriores em toda a cadeia orgânica.⁴⁹ No caso humano, a mera somatória desses “engramas” não basta para descrever nosso típico processo de memória. Para além de repetições das impressões, a memória humana pressupõe reconhecimento, identificação, localização e relação *ideacionais* com a multiplicidade temporal, de maneira que todos os acontecimentos no tempo sejam compreendidos em uma *ordem serial*, ou seja, em um plano conceitual para a consciência.

A forma funcional da memória caracteristicamente humana diferencia-se da forma de recordar e reconhecer experiências passadas para antecipar acontecimentos futuros de outras espécies. Para haver o processo humano de verdadeiramente *interiorizar* suas experiências passadas, superando o ato de refletir

⁴⁸ AF, p. 87.

⁴⁹ AF, p. 88.

mecanicamente imagens anteriores, Cassirer propõe, levando em conta que a memória deve possuir caráter ideacional, que é necessário que as lembranças sejam carregadas de *criatividade* e passem por um movimento de organização sintética de pensamento *construtivo*.⁵⁰

Tendo abordado a relação da experiência temporal de passado e presente, resta realizarmos uma análise sobre a dimensão do futuro. “Baseados nestas provas”, afirma Cassirer,

parece podermos inferir que a antecipação de acontecimentos futuros e até o planejamento de futuras ações não estão inteiramente fora do alcance da vida animal. Mas nos seres humanos a consciência do futuro sofre a mesma mudança característica de significado que já notamos em relação à ideia do passado. O futuro não é apenas uma imagem, mas torna-se um “ideal”.⁵¹

Toda vida orgânica compartilha da característica de direcionar suas operações com referência ao futuro, por mais que não haja necessariamente uma compreensão profunda dos efeitos dessas ações. Foi possível observar que alguns animais detém a capacidade de reagir a determinados sinais e se preparar antecipadamente, de maneira razoável, para situações vindouras.⁵² O que entendemos ser a diferença fundamental para o ser humano, assim como na noção de passado, é o simbólico como possibilitador de projeções ideais sobre o futuro, condicionando uma experiência que suplanta as reações antecipatórias de outros animais.

Para além das formas de unidade espacial e temporal, desponta uma terceira forma, a *conexão objetiva*.⁵³ Levando em consideração que as múltiplas propriedades de uma coisa são reunidas em um todo, em termos de justaposição e

⁵⁰ AF, p. 89.

⁵¹ AF, p. 94.

⁵² AF, p. 93.

⁵³ FFS I, p. 55.

sucessão, determinadas configurações devem ser fixadas à coisa, para que as características constantes sejam diferenciadas das variáveis. Dessa forma, a coisa adquire caráter de “portadora” das propriedades que variam, em detrimento das que são nela fixadas. É possível perceber como essa forma é igualmente condicionada pelo simbolismo ideal abstrato do espaço e do tempo.

Aproximando a problemática da conexão para uma análise da *consciência*, Cassirer propõe a utilização do termo “integração”, ao invés de “associação”, para compreender a relação do elemento da consciência com seu todo, como uma *diferencial* em relação à sua *integral*, deixando de lado uma simples relação de soma das partes: “O ‘integral’ da consciência não se constrói a partir da soma dos seus elementos sensíveis (a, b, c, d, ...), e sim por assim dizer, a partir de suas diferenciais de relação e forma ($d r_1, d r_2, d r_3 \dots$)”.⁵⁴ Sobre esse ponto concluímos que do mesmo modo que a consciência de determinado local no espaço é referenciado à totalidade topológica e a consciência de um momento se refere à sequência da sucessão temporal, a plena consciência, enquanto “portadora” totalizante das inúmeras associações, desenvolve simultaneamente seus momentos particulares.

Retomando a questão inicial desta seção, podemos entender que um conteúdo sensível passa a portar significação universal de acordo com uma mediação simbólica com a consciência. Tal mediação é sistemática e ocorre sob referência ao espaço e ao tempo. De acordo com o processo de diferenciação, o particular é definido pelo contraste com os demais conteúdos da totalidade e retém, pelo processo de integração, seus elementos constitutivos em sua unidade. Assim, pelas condições do processo ideal de abstração, cada particular pode carregar um significado universal.

⁵⁴ *FFS I*, 60 - 61.

2.4) Possibilidade simbólica

Abordados os temas da expressão e da experiência, seguimos, nesta seção, para o que denominamos *possibilidade simbólica*, apoiados no capítulo “V - Fatos e Ideias” da *Antropologia Filosófica* e no capítulo “IV - A significação ideal do sinal. A subjugação da teoria da reprodução” do primeiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*. Nossas principais indagações acerca do tema serão sobre a necessária distinção entre o *real* e o *ideal*, para a consciência humana, e sobre o caráter funcional do *signo* de portar um *significado arbitrário* relativo a determinado conteúdo, mas, independente da *materialidade* deste.

Para compreender o lugar ocupado pela forma do conhecimento humano na rede do ser e distinguir sua estrutura perante outras formas de intelecto, Cassirer remonta a Kant em *Crítica da Faculdade de Julgar*.⁵⁵ Considerando o problema como epistemológico (e não metafísico), o foco recai sobre o modo pelo qual conhecemos as coisas (e não sobre a coisa-em-si).

Por mais que Cassirer seja um expoente do chamado “neokantismo” e tenha Kant como base sólida para suas reflexões, muitos métodos de Kant foram adaptados pelos pensadores neokantianos. Dessa maneira despontam diferenças claras entre os objetivos das investigações de Cassirer e as de Kant. Sobre isso, escreve Lucas Amaral (2021) em sua resenha sobre *Estudos Neokantianos* (2011) de Mário Porta :

Desse cuidadoso tratamento, o resultado seria: dado que cada um dos autores partiu de um contexto distinto, os frutos de suas análises são diferentes. Ainda que de início isso soe um tanto básico, não se trata de uma trivialidade qualquer. É enfatizado, por exemplo, que a diferença entre a

⁵⁵ AF, p. 97.

filosofia de Kant e a filosofia de Cassirer reflete também no âmbito da objetividade: enquanto no primeiro caso buscava-se refletir sobre a validade de uma lei científica (como, e.g., a lei da gravitação universal), no segundo, o neokantiano direciona sua reflexão transcendental ao caráter da validade de uma teoria científica (como, e.g., o eletromagnetismo de Maxwell). Isso, no desenrolar da história, desembocaria em uma das maiores teses defendidas por Cassirer, a saber, aquela relativa ao caráter simbólico do conhecimento científico.⁵⁶

Como exemplo de diferenças entre as análises propostas por Kant e Cassirer, Amaral (2021) indica que o primeiro debruçou-se sobre a validade de uma lei científica, enquanto o segundo buscou refletir sobre o caráter da validade de uma teoria científica. Por mais sutil que pareça a diferença, é uma amostra de como cada autor partiu de um contexto diverso e são marcas de como defenderam teses distintas, embora ambos compartilhassem muitos de seus aspectos teóricos.

Seguindo no tratamento do problema do lugar do intelecto humano, ao descrevermos que o ser humano é detentor de *inteligência derivativa*, nosso modo particular de configuração intelectual se diferencia dos seres “inferiores”, que seriam caracterizados pela incapacidade de formar ideias de coisas possíveis transcendentemente às puras percepções, e dos seres “superiores”, cujos pensamentos – imediata e automaticamente – tomariam forma na realidade (*actus purus*). Constatando a condição imprescindível de distinguir *realidade* de *possibilidade*, específica do intelecto humano, as dependências por pensar através de imagens e por intuir através de conceitos definiriam, nas palavras de Cassirer citando Kant, a forma de nosso *entendimento intuitivo e discursivo*.⁵⁷

Considerando que a distinção para a consciência entre real e ideal é uma consequência do progresso da cultura (atípica para o pensamento primitivo),

⁵⁶ AMARAL. 2021. p. 312.

⁵⁷ AF, p. 97 - 98.

Cassirer argumenta que a necessidade do pensamento humano por “imagens” seria, ao invés, uma necessidade por *símbolos* – que, por sua vez, não possuem “existência” no mundo físico, mas sim um *significado*, cujo referencial pode ser abstrato, hipotético ou irreal.⁵⁸

A função de significação pela consciência precede à atribuição de significado determinado a um signo particular, pois um signo não carece de “ser” antes de possuir significação. Na verdade, o próprio processo de significar designa o conteúdo do signo e resulta no “ser” deste. Cada signo detém um conteúdo que transcende a sensibilidade imediata e que pode ser convertido para um dado expressivo. Para “evocar” determinada significação de um todo através de um particular, a consciência *cria* conteúdos – vinculados à sensibilidade e, ao mesmo tempo, livres dela – para seu domínio e, dessa forma, não restringe-se em meramente “repetir” impressões. À medida em que o processo de configuração da significação pelas formas simbólicas *molda* o conteúdo *espiritual* dos signos, o *material* sensível constituinte do significado fica cada vez mais distante deles. É através desta criação ativa da consciência que a função da simbolização espiritual livra-se passivamente da exterioridade, representando, mediante um movimento *ideal* de articulação, a constituição da realidade em suas unidades de significados e pluralidade de formas configurativas.⁵⁹

O que aqui, como em outros campos, constitui a força propriamente dita do signo é, precisamente, o seguinte: na medida em que as determinações imediatas do conteúdo se retraem, os momentos da forma e da relação ressaltam de maneira mais nítida e pura. (...) Nessa posição, a consciência se liberta mais e mais do *substrato* direto da sensação e da intuição sensível; mas é precisamente neste processo que ela demonstra tanto mais categoricamente a força original de conexão e unificação que nela reside.⁶⁰

⁵⁸ *AF*, p. 98.

⁵⁹ *FFS I*, p. 61 - 64.

⁶⁰ *FFS I*, p. 66.

Como exemplo desse movimento peculiar da consciência com relação aos signos, Cassirer apresenta, dentre os sistemas *científicos*, a função das fórmulas químicas. Nelas, o conteúdo é abstrato e afastado das determinadas e observáveis substâncias de sua designação. Dessa maneira, as fórmulas abandonam o caráter sensorial dos corpos, de modo a representarem, em sua totalidade, as *possibilidades* de relação entre os particulares. “Aqui, como em outros casos, o signo serve para intermediar a passagem da mera ‘substância’ da consciência para a sua ‘forma’ espiritual”⁶¹. Do ponto de vista puramente substancial, o signo é reduzido a um mero e fixo sinal perceptível, porém, pelo prisma da significação, ele possui a dinâmica determinante para a função ideal de movimento da consciência. Para além do processo representativo e de abreviatura daquilo que já é conhecido, a função simbólica do signo permite a *descoberta* de novas relações, transcendentais aos dados e previamente desconhecidas. Essa ampliação de determinações proporcionada pela consciência, e impulsionada pela força de síntese do signo, age de maneira *retrospectiva* e gera uma visão *prospectiva*, cujo estabelecimento oferece regras gerais, ou “fórmulas”, para compreensão e articulação do progresso das relações entre os conteúdos.⁶²

A noção de *prospecção simbólica* tem aspectos derivados dos estudos apresentados por Cassirer em sua obra *Substância e Função* (1910), na qual há uma demonstração de *conceito relacional*, cuja referência seria uma *função* e não um objeto físico. Defendendo o argumento de Cassirer sobre a formação de conceitos como uma análise epistemológica, Luft (2010) afirma:

Para repetir, este ponto de vista não é uma questão de psicologia, mas já uma consideração transcendental. A formação de conceitos como uma questão de construção criativa de termos como representantes de nexos

⁶¹ *FFS I*, p. 67.

⁶² *FFS I*, p. 66 - 68.

funcionais é um ato de pensamento puro. Os termos científicos são apenas os pontos finais estáticos do processo fluido e dinâmico de pensamento. O pensamento (literalmente) termina em termos que, por sua vez, são imagens espelhadas, que funcionam como representantes do nexos funcional descrito.⁶³

A construção de um conceito é realizada pela consciência e, pela via do *método transcendental*, é possível realizar uma reconstrução que esclareça as leis que regem os conteúdos dos assuntos abordados por ele. Dessa forma, concordando com Luft (2010), um conceito pode ser construído como um modelo imagético, variando de acordo com a modalidade que condiciona sua interpretação.

Não sendo identificado como uma “percepção casual”, nem como um acúmulo desordenado de conteúdos sensíveis, um *fato científico* se fundamenta, necessariamente, em subsídios teóricos, i.e. simbólicos.⁶⁴ Aqui, chegamos a um problema crucial para análise da cultura. A exemplo de Galileu, que propôs reformar as estruturas teóricas das leis do movimento valendo-se do conceito de corpos *possíveis* e não reais, grandes teses científicas – a princípio paradoxais e de difícil defesa – foram erigidas sobre os pressupostos do simbolismo. Outro exemplo repousa na história da *matemática* e na abrangência de seu conceito de número. Os “surgimentos” de números negativos, irracionais e imaginários são momentos de ampliação do conhecimento teórico nos quais a reputação detida pela matemática como um “baluarte” das noções de ideias lógicas e corretas sofreu um abalo. Para contornar os paradoxos introduzidos juntamente com os novos tipos de números foi necessário aceitar que a matemática é uma ciência que trata de símbolos, não podendo arrogar para si um caráter de “teoria das coisas”.

⁶³ LUFT. 2010. p. 14, tradução nossa

⁶⁴ AF, p. 101.

A mesma natureza simbólica observada no campo da matemática se estende a outras áreas do pensamento. Como um caso citamos a formulação de *ideais éticos*, que demonstra a necessidade da distinção entre realidade e possibilidade, neste caso, avançando para além da teoria, alcançando o pensamento prático. Os pensadores que se dispõem a formular proposições éticas utilizam de possibilidades imaginárias em seu modo de atuar, visando se desprender da intuitiva realidade dada e projetar situações puramente ideais.⁶⁵

Contudo, devemos atentar que : “quanto mais prosseguirmos na direção do simbólico, do meramente significativo, tanto mais nos distanciamos da fonte original da intuição pura”⁶⁶, e consideremos, segundo Leibniz, a separação entre as formas de conhecimento “intuitivo” e “simbólico”, sendo um conhecimento somente simbólico um conhecimento “cego” (*cogitatio caeca*)⁶⁷. O que caracteriza e distingue o intelecto humano é sua limitação na maneira de conhecer através dos signos, não podendo deles abrir mão, no entanto, quanto mais *simbólico* é o conteúdo do conhecimento, inversamente, menos *essencial* é esse conteúdo. Consequentemente, o avanço da *cultura* humana, de acordo com seus processos de formação, distancia-nos proporcionalmente das formas primitivas da *vida*. O espírito encontra-se gradativamente numa atmosfera de condicionamento, circunscrita pelos signos que ele próprio cria.

Diante disso, para Cassirer, se uma *filosofia* da cultura assumir a tarefa de perfurar essas camadas simbólicas, de significação e designação, e trazer de volta a forma da visão intuitiva, irá se deparar com a situação em que os *dispositivos* detidos pela filosofia, determinados pela precisão do pensamento “discursivo”, obstam a realização desse ato. Logo, o caminho deve ser inverso. Deve-se seguir o

⁶⁵ *AF*, p. 103.

⁶⁶ *FFS I*, p. 72.

⁶⁷ *FFS I*, p. 72 - 73.

percurso, sem retroceder.⁶⁸ Entendemos que, pelo posicionamento no centro das atividades humanas, pode ser possível investigar as energias que as criam e buscar pela unidade delas, a partir da pluralidade de suas configurações. Pois, a diversidade dos *produtos* espirituais não impede a unidade do processo criador e, pelo contrário, assume posição de asseguradora do movimento de produção. Nossa hipótese é que a reflexão filosófica tem de ser voltada às manifestações culturais e à forma em que elas constroem o mundo espiritual, buscando esclarecer seus fundamentos.

Concluindo a primeira parte da *Antropologia Filosófica*, diz Cassirer que: “É o pensamento simbólico que supera a inércia natural do homem, conferindo-lhe nova capacidade, a de arquitetar constantemente seu universo humano”.⁶⁹ Podemos assim dizer que, através do método *hipotético* e do raciocínio *condicional*, surgem diversas maneiras do ser humano desenvolver seu potencial de *construção simbólica*, cuja função é a de oferecer condições para que *possibilidades*, enquanto novidades projetadas, se contraponham à passividade da realidade vigente da humanidade.

⁶⁸ *FFS I*, p. 74.

⁶⁹ *AF*, p. 105.

3) Teoria do mito

Nos primeiros capítulos do segundo livro da *Antropologia Filosófica*, Cassirer deixa a investigação antropológica focada no indivíduo e parte para uma investigação das “*letras maiúsculas*” do assunto.⁷⁰ Em outras palavras, à sua maneira, ele parte para a segunda etapa da busca conduzida pelo “conhece-te a ti mesmo” socrático, desta vez, colocando a lupa sobre as formas simbólicas em suas manifestações culturais. Uma das formas analisadas nesse segundo livro é a do mito, a qual selecionamos para exposição teórica por entendermos que seus elementos não são estritamente racionais e a investigação de suas condições de possibilidade só pode ocorrer mediante o simbólico, configurando, assim, uma justificativa para redefinição do ser humano como *animal symbolicum*.

3.1) Características do pensamento mítico

Tendo publicado o primeiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, sobre a linguagem, em 1923, Cassirer dá sequência ao projeto com a publicação do segundo volume no ano seguinte, 1925, sobre o pensamento mítico. Nesse segundo volume encontramos uma investigação que resulta em uma filosofia do mito, cuja defesa da validade dessa forma de pensamento constitui uma empreitada importante e original sobre o tema. Persistindo na autonomia do mito em relação a outros modos de experiência e na necessidade de entendê-lo dentro dos limites da filosofia (sem meramente expulsá-lo de seus domínios), Cassirer estuda o assunto até suas publicações tardias – entre elas destacamos a *Antropologia Filosófica*, de 1944, e *O Mito do Estado*, de publicação póstuma em 1946. Na sequência desta

⁷⁰ AF, p. 109 - 110.

seção iremos nos valer de passagens das obras mencionadas para apresentar algumas das características que compõem a estrutura do pensamento mítico.

O mito é uma forma simbólica. Podemos entendê-lo como forma primitiva de pensamento e, concomitantemente, como a mais complexa. Em ambas as formas, Cassirer trata o mito como digno de explicações e investigações simbólicas, linguísticas, científicas, etc. Ele aponta que o mito deve ser investigado de acordo com sua *função qualitativa*⁷¹, dado que a quantidade de seus casos substanciais possui material bastante extenso, que necessitam de tratamento voltado para investigação de sua forma.

A busca, de acordo com essa elaboração de uma teoria do mito, encontra-se, primeiramente, em determinar a unidade da forma mítica, a despeito dos conteúdos. A “inexplicabilidade” presente numa primeira abordagem deve ser superada dando lugar ao sentido dessa função, cuja *homogeneidade* pode ser remontada a partir do caráter de criação que a forma simbólica do mito guarda para si.⁷² O mito revela-se em seus infindáveis sujeitos que, mesmo em sua multifacetada variedade, possuem os mesmos motivos que indicam a possibilidade de apontarmos uma “unidade na diversidade”.⁷³

Por considerar cada forma simbólica um diferente modo do espírito configurar o mundo e experienciá-lo, Cassirer fazia comparações entre as formas, destacando semelhanças e contrastes entre elas, evidenciando a impossibilidade de redução de uma a outra. Tendo como ponto em comum o fato de serem maneiras de contato do subjetivo com o objetivo mediante o simbólico, as formas simbólicas se aproximam quando lidam da mesma maneira com relação aos atributos da experiência (tempo, espaço, número) e distanciam-se quando lidam de forma diferente.

⁷¹ AF, p. 131.

⁷² AF, p. 121 - 123.

⁷³ ME, p. 53.

Como exemplo do procedimento de comparação, podemos dizer que semelhante à arte, o mito cria seus objetos, no entanto, diferente dela, a crença na efetividade desses objetos é operante nele. Na arte, os objetos criados são compreendidos como isentos de crença. Ao comparar o mito com a ciência, vemos que ambas as formas evidenciam sua busca pela expressão da realidade, mas, na ciência, diferente do mito, nos deparamos com regras fixas e lógicas que explicam os fenômenos.⁷⁴

Tendo como pressuposto metodológico que devemos apresentar e produzir a unidade das diversas direções da cultura, tal qual fazemos para a natureza, o conceito de “forma estrutural” do espírito é introduzido para investigar, a partir dos fatos, as condições de possibilidade das configurações. Assim, no estudo do mito, deixa-se de lado uma busca por causas metafísicas ou psicológicas para evidenciar a questão da unidade espiritual de sua estrutura, considerando sua heterogeneidade de casos e abundância empírica.⁷⁵

É possível notar que os objetos míticos têm potencial para subitamente transformarem-se e adquirir formatação inédita, desafiando observações fundadas na exatidão e manutenção de padrões empíricos. Logo, o mito age de acordo com um *princípio fluido*, dinâmico, não sendo, portanto, redutível às regras lógicas tradicionais da ciência e da linguagem. A *metamorfose*⁷⁶ é característica determinante para a fluidez da atuação da forma simbólica do mito, tornando-a desafiadora e intrigante para pesquisas apoiadas na lógica tradicional e na análise. Sobre a diferença entre “alteração” para o pensamento científico e a metamorfose para o pensamento mítico, diz Cassirer:

⁷⁴ AF, p. 125 - 126.

⁷⁵ FFS II, p. 30 - 31.

⁷⁶ AF, p. 134.

Se o pensamento científico se ocupa do fato da "alteração", então não é essencialmente à passagem de uma coisa sensível-dada singular para uma outra que seu interesse se dirige; mas essa passagem, ao contrário, lhe parece "possível" e admissível somente se nela se expressa uma lei geral, se está fundada em certas relações e determinações funcionais que, independentemente do mero aqui e agora e da respectiva constelação das coisas no aqui e agora, geralmente são consideradas válidas. A "metamorfose" mítica, em contrapartida, é sempre o relato de um acontecimento individual - a progressão de uma forma individual e concreta, de uma coisa e de uma existência, para outra. (...) Enquanto o juízo de causalidade conceitual decompõe o acontecimento em elementos constantes e procura compreendê-lo a partir da complexão e interferência desses elementos, de sua repetição idêntica, para a imaginação mítica, que persiste na representação global como tal, é suficiente a imagem do simples transcurso do próprio acontecimento. Neste podem se repetir talvez certos traços típicos, sem que, contudo, se possa falar de uma regra e, desse modo, de determinadas condições formais que limitem o vir-a-ser.⁷⁷

A percepção mítica não é teórica, mas sim *fisionômica* (entendendo a fisionomia como uma forma de conhecimento fundada na expressividade).⁷⁸ Ou seja, seu caráter qualitativo conecta-se com o campo emocional da vida humana, assim, "repulsa e familiaridade", bem como "bom e mau", são exemplos de qualidades subjetivas determinantes para a forma de atuação mítica. É somente a partir das *ações* que o mito pode ser estudado em sua forma específica.

De acordo com John Michael Krois (2008), a marca qualitativa do aspecto fisionômico na teoria de Cassirer, no que diz respeito às formulações sobre as paixões (Pathos) que caracterizam o pensamento mítico, vai ao encontro dos elementos que separam os seres humanos dos animais e das investigações do mito no mundo da cultura:

⁷⁷ *FFS II*, p. 92 - 93.

⁷⁸ *AF*, p. 127.

A filosofia do mito de Cassirer não se concentra em imagens pictóricas mas em ações rituais. Ele foi longe a ponto de declarar que a relação entre corpo e sentimento – Leib und Seele – é o “primeiro protótipo e modelo de uma relação simbólica”. Tal relação simbólica primordial é qualitativamente expressiva, não referencial. Uma expressão facial pode nos dizer que alguém está sofrendo, um gesto corporal que estamos sendo ameaçados. (...) Mas, entre humanos, a significação expressiva não permanece um fato biológico; torna-se uma forma cultural. O problema fundamental para a ciência cultural, portanto, não é a relação entre Logos e Mythos, mas Mythos e Bios. O pensamento mítico marca a fronteira entre animais e humanos. Animais têm experiência afetiva; que nos humanos adquire forma mítica.⁷⁹

Por possuírem uma relação expressiva, o par corpo e sentimento (ou Bios e Mythos) corresponde ao problema fundamental da cultura, ao passo que o sentimento substitui a razão (Mythos substitui Logos) na formulação da relação. Segundo Krois (2008), por irem além de um mero ato biológico e revestirem-se da forma mítica, as expressões humanas tornam-se forma simbólica. Dessa maneira, o pensamento mítico nos separa dos animais, uma vez que estes possuem afetividade que não alcança o limiar da forma cultural do mito.

O método de estudo do mito jamais pode ser feito apoiado sobre a irracionalidade, embora as premissas dos casos míticos possam ter essa aparência.⁸⁰ O mito não é uma mera alegoria ou um mero conjunto de narrativas, é, na verdade, uma maneira *sintética* de perceber e criar o mundo humano. As análises racionais são produto a posteriori de estudos sobre o mundo do mito.

A *visão primitiva* é uma maneira peculiar de identificar a ação mítica. Tal visão não corresponde a seres humanos do passado, pré-históricos, não civilizados, na verdade, corresponde a uma importante maneira de nós, humanos comuns, visualizarmos e construirmos nosso mundo coletivo. A principal característica dessa

⁷⁹ KROIS, 2008. p. 12, tradução nossa

⁸⁰ AF, p. 133.

visão é a *simpatia*, que impulsiona a chamada *sociedade da vida*, na qual não há hierarquia entre os elementos do mundo, tampouco do sujeito perante eles.⁸¹ Enquanto para o pensamento teórico “racional” os elementos da realidade são separados e autônomos, conectados mediante sínteses que conservam a distinção, para o pensamento mítico os elementos de um mesmo círculo funcional fundem-se em uma identidade mágica, na qual são interpretados como membros indiferenciados unidos por um laço mágico e evidenciam um mesmo complexo de identidade mítica.⁸² Sobre a característica da simpatia para a sistemática da *Filosofia das Formas Simbólicas*, escreve Cassirer:

A aplicação da categoria de igualdade não se efetua com base na concordância em notas características sensíveis quaisquer ou momentos conceitualmente abstratos, mas ela está condicionada pela lei da conexão mágica, da "simpatia" mágica. O que sempre está unido através dessa simpatia, o que se "corresponde" magicamente, se apóia e se favorece, é o que se reúne para a unidade de um gênero mítico.⁸³

Como maneira de contornar o medo e oferecer respostas para o problema maior da humanidade, o problema da morte, o mito cumpre a função social de proporcionar modos de aceitação deste fenômeno inevitável, desde a aurora da humanidade.⁸⁴ Tendo como uma de suas missões a tarefa de aprender a morrer, o ser humano tem o mito como seu aliado na batalha contra a angústia de se preparar para o momento derradeiro. Sem ter certeza do que lhe ocorrerá a partir do instante que der o último suspiro, o ser humano pode interpretar, pela fluidez que o mito proporciona, que trata-se apenas de uma passagem de um estado a outro, e não uma extinção da vida. Tendo o mito como guia interpretativo, é possível entender em uma linguagem compreensível que a morte é uma simples troca de estado espiritual.

⁸¹ *AF*, p. 135 - 137.

⁸² *FFS II*, p. 306 - 307.

⁸³ *FFS II*, p. 307 - 308.

⁸⁴ *ME*, p. 65.

Tendo elencadas algumas das mais importantes características do mito, sustentamos a hipótese de que sua análise só pode ser levada a cabo pelo prisma do simbólico. Sendo distinta e irreduzível a outras formas simbólicas, a forma do mito é peculiar em sua relação desafiadora com a razão. Os conteúdos míticos se contrapõem a interpretações lógicas tradicionais e implicam em uma compreensão da estrutura mítica por vias mais abrangentes que a mera racionalidade. Para abarcar sistematicamente e validar a pluralidade de manifestações humanas relativas ao mito, a clássica abordagem pelo racional deve dar espaço a uma interpretação através do símbolo.

No *Prefácio* do segundo volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, dedicado ao mito, Cassirer se preocupa em abordar a forma do mito partindo do seu fato e investigando suas condições de possibilidade. O mito foi tido historicamente como algo do qual a filosofia deveria se depurar e, uma vez livre dele, progredir de acordo com as lógicas científicas mais apuradas. No entanto, há o risco de isolar o mito enquanto “ilusionismo”, ignorando sua potência criadora e seu lugar no sistema geral do universo cultural humano. Respeitando essa força, cada forma deve ser tratada com *autonomia*, sem reducionismos.⁸⁵

Trazendo o mito para o contexto do círculo sistemático da *Filosofia do Espírito* de Hegel, Cassirer nota que a imediaticidade proposta no início da “escada rumo ao conhecimento” guarda estreita semelhança com a atuação mítica. Nesse sentido, o mito pode ser compreendido como o *degrau abaixo* do início da sistemática hegeliana, uma vez que o mundo da percepção da consciência sensível já aparece como um produto abstrato sobre o dado. Dessa maneira, é possível evitar uma

⁸⁵ *FFS II*, p. 1 - 4.

expulsão do mito do mundo cultural, promovida por qualquer espécie de visão estritamente científica.⁸⁶

A primeira etapa do caminho que o espírito deve percorrer em sua trajetória voltada a um “saber” ocorre na imediaticidade entre sujeito e objeto, ainda não separados para a consciência. Podemos estabelecer uma relação entre essa necessidade inicial com as características gerais da atuação mítica, sobretudo naquelas que a pontuam como forma primitiva. Entendendo o mito como o momento primordial da consciência em direção ao conhecimento, é possível notar o movimento inovador proposto por Cassirer em sua formulação.

Avançando para a obra *O Mito do Estado*, podemos encontrar um empreendimento investigativo sobre um novo fato envolvendo o mito: sua ligação contemporânea com a política. Em modo de diagnóstico de época, Cassirer anuncia que no período entre guerras do século XX o poder do pensamento mítico sobrepujou a racionalidade e aderiu ao poder político, de forma a dominá-lo. O notório abismo entre a vida racional e mítica envolvendo os acontecimentos políticos deve ser analisado cuidadosamente, dado que as ações políticas não são guiadas exatamente pelo pensamento racional.⁸⁷

Os elementos dessa novidade datam de antes de sua aparição. O conceito que compila esses elementos e os coloca em nova roupagem no meio da política é a *técnica*. O poder do mito surge em momentos de dificuldades, como última medida possível de contornar a situação, mediante uma compreensão emocional e heterodoxa dos objetos. Cassirer chama a atenção para a fabricação ardil de mitos e da exploração de seu caráter misterioso com vistas a suprir uma situação desesperadora.⁸⁸ Dessa forma, é possível notar como os mitos políticos modernos

⁸⁶ *FFS II*, p. 5 - 9.

⁸⁷ *ME*, p. 19 - 20.

⁸⁸ *ME*, p. 300.

são sofisticados e preparados para uma circunstância específica. A partir de sua confecção, por políticos artesãos, seu uso no período examinado equivale às diversas armas utilizadas nas guerras do século XX. Seguindo a exposição, entendemos que o mito adquiriu um perigoso caráter bélico pelo desenvolvimento de técnicas modernas para sua fabricação massiva.

É impossível, para a atuação filosófica, almejar a destruição desses mitos, uma vez que são impenetráveis a argumentações lógicas. Nossa hipótese vai ao encontro de Cassirer afirmando que cabe à filosofia a tarefa de organizar sua sistemática de maneira a acomodar o mito em seu universo conceitual e, a partir de diagnósticos, explicitar o perigo da criação desenfreada de objetos míticos de acordo com uma técnica. Pode-se concluir que ainda cabe uma posição ativa e presente, através do diálogo, que permita compreender a estrutura, o poder e a atuação mundana dessa forma simbólica, aliada à consideração do progresso das ciências particulares nesse diálogo.⁸⁹

Apresentadas algumas particularidades de nossa problemática, pretendemos reconstruir, a seguir, tópicos sobre as características da forma simbólica do mito e seu lugar no sistema das formas simbólicas de acordo com passagens do segundo volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas: II - O Pensamento Mítico*. Na sequência, partiremos da obra *O Mito do Estado*, com o objetivo principal de apresentar, primeiramente, o diálogo entre diferentes correntes filosóficas sobre o que é o pensamento mítico e, depois, do que se trata a técnica dos mitos políticos modernos. Com isso, nossa intenção é a de expor um panorama que inclua pontos edificantes da teoria do mito desenvolvida por Ernst Cassirer nas obras selecionadas.

⁸⁹ ME, 313 - 314.

3.2) Lugar do mito no sistema das formas simbólicas

Para tecer considerações destinadas a delimitar o lugar ocupado pelo mito no sistema das formas simbólicas, Cassirer desenvolve, em sua *Introdução* ao segundo volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, temas pertinentes aos problemas de uma filosofia da mitologia. Inicialmente, ao buscar se estabelecer como uma maneira de explicação teórica da realidade, a filosofia, em sua intenção de compreender o mundo pela via do *logos*, deparou-se com a antítese de seus objetivos: o *pensamento mítico*. Através da “crítica” (*Χρῦσις*) aos conceitos, por uma metódica reflexão filosófica, os dados da consciência foram adquirindo forma empírica, enquanto “objetos” de uma produção científica autônoma. Porém, antes que a consciência pudesse distinguir as “propriedades” e compreendê-las como componentes qualitativos das “coisas”, à consciência se apresentou o mundo envolto na *atmosfera* das forças do mito.⁹⁰

Pela evolução da metodologia do pensamento filosófico, o mundo do mito não pôde deter equivalência ao mundo do pensamento lógico. Contudo, ao mito, ainda lhe restou o reconhecimento como uma etapa de *preparação* da consciência ao entendimento conceitual da realidade, pela linguagem popular, como uma maneira de verdade especulativa. Nessa perspectiva, o pensamento mítico, em sua configuração interior, contém alguma forma de organização racional⁹¹ – mesmo que o “esclarecimento” dela exija o desvendamento de várias camadas de interpretações e alusões “alegóricas”.

Remontando ao pensamento de Platão, Cassirer afirma que o mito, ao ser interpretado como uma linguagem da *possibilidade*, é superado pelo pensamento filosófico e permanece com sua validade “resguardada”, pois seus domínios e

⁹⁰ *FFS II*, p. 13 - 14.

⁹¹ *FFS II*, p. 15.

expressões ficam determinados ao seu próprio conjunto, mesmo que contrapostos ao universo do conhecimento “puro”.⁹² Admitindo seu teor *conceitual*, é possível caracterizar a forma de expressão mítica como aquela que abarca o “vir-a-ser” – entendido como o que, subitamente, muda de forma – de acordo com um processo de “verossimilhança” (diferente da “verdade” científica). Nessa posição, o pensamento mítico constitui uma *função* criadora, cuja necessidade e significação vão além da materialidade e fixam uma forma de compreensão da realidade. Para Cassirer, o estatuto do mito adquire uma interpretação de autonomia fechada em si mesma, não carecendo de ser examinada por medidas externas, na tese da “mitologia da razão” de Schelling – quando este transpõe a questão da “origem” em Kant para o universo mítico.⁹³ Através de uma interpretação “tautegórica”, Schelling defende a *legalidade imanente* do pensamento mítico afirmando que sua investigação deve seguir um caminho buscando pelos elementos positivos do espírito, de acordo com um entendimento *sintético* (e não por uma decomposição “analítica”). Negando a qualidade de mera “invenção”, o mito tem seu modo próprio de necessidade, abrindo margem para a razão filosófica lançar questões, na intenção de expandir suas noções e conhecimentos. Por mais aparente que seja a oposição entre o mito e a verdade filosófica, nos lembra Cassirer pelas palavras de Schelling: “na antítese repousam o desafio determinado e a tarefa de descobrir razão mesmo nessa desrazão aparente”.⁹⁴

Quanto à significação e à verdade do pensamento mítico, tornam-se inválidas as contestações sobre elas, uma vez considerada a *objetividade* dessa forma de pensamento como determinada *funcionalmente* – e não “materialmente”, i.e.

⁹² *FFS II*, p. 15.

⁹³ *FFS II*, p. 17 - 18.

⁹⁴ *FFS II*, p. 19.

substancialmente. Sobre o conceito de objetivação no projeto de uma filosofia das formas simbólicas de Cassirer, comenta Adriano Mergulhão (2019):

(...) tal projeto é gradualmente delineado por Cassirer segundo uma empresa teórica que amplia (Erweitert) os pressupostos críticos de Kant, possibilitando a atribuição de validade objetiva para outros âmbitos do conhecimento humano. Essa transição estenderia os limites de aplicação da objetividade para novas disciplinas teóricas que ainda não usufruíam de tal privilégio. Em outras palavras, ao propor uma nova diretriz conceitual para o método transcendental, pautando a sua reflexão sobre os diversos modos possíveis de objetivação da realidade, Cassirer amplia a esfera de alcance do conceito de objetividade, em favor de uma pluralidade de configurações espirituais, nas quais as formas simbólicas da linguagem, pensamento mítico e conhecimento científico passam a atuar em um campo estratégico privilegiado.⁹⁵

É pela busca em validar a objetividade de áreas do conhecimento que não gozavam de reconhecimento teórico, como o mito, que Cassirer amplia a crítica kantiana, priorizando as faculdades do entendimento e da imaginação, para acomodar no sistema da filosofia a multiplicidade de formas do espírito. Uma vez que os símbolos são produzidos espontaneamente pelos sujeitos, os modos sistemáticos de acessar a realidade são todos *construções simbólicas*. Essa ampliação – também conhecida como expansão da revolução copernicana no conhecimento levada a cabo por Kant – é baseada em uma inovadora proposta de orientação do método transcendental estendida para as condições de possibilidade de outros campos culturais, cuja objetividade de suas realidades ainda não receberam devido reconhecimento. Segundo Mergulhão (2019), ao considerar a *espontaneidade* como geradora da variedade de formas do espírito, Cassirer desprende-se de um idealismo objetivo para um *pluralista*.

⁹⁵ MERGULHÃO, 2019. p. 226.

De maneira crítica, as perguntas acerca do sujeito do mito mostram-se relativas à *força de criação* da consciência que constitui um típico modo de atribuir *forma (Bilden)* espiritual, fundado em motivos míticos primordiais e necessários. Esse *processo* de formação mítica constrói um mundo próprio, permitindo à consciência superar o mero e passivo estado de recepção de “imagens” (*Abbild*) das impressões dadas. Ao comparar os “conteúdos” da forma do mito (como objetos “irreais”) e da forma do conhecimento (enquanto conceitos puramente “verdadeiros”) a objetividade do mito adquire certa aparência de “inferioridade”. No entanto, confrontando seus movimentos de *construção* mítica e de *gênese* lógica conceitual, notamos que, nas duas formas, há graus de experiência imediata cuja objetividade não possui separação clara entre a intuição e o conceito, e, também notamos que ambas as formas correspondem a mundos de *representações*. Essas representações podem ter seu *caráter* objetivo observado através da descoberta de regras universais, leis necessárias e determinações de suas ordens. Por mais que não possua representações correspondentes a objetos na realidade material, a objetividade da forma do mito pode ser reconhecida quando considerada mediada pelos *fatos* e pelas *atividades* míticas em suas manifestações, descartando qualquer abordagem metafísica ou “empírico-psicológica” sobre suas contingências e destacando suas regras iminentes e particulares, enquanto princípios de libertação espiritual. Toda a busca por compreender as forças correspondentes à esfera de ação mítica, as normas seguidas por elas e a diversidade de configurações formativas que possuem, abarca um esclarecimento sobre o sujeito da *cultura*. De acordo com Cassirer, o alvorecer processual dessa consciência da cultura, segundo o conjunto dessas atividades, é a *humanidade* – e partindo da atualidade do espírito

(não de especulações metafísicas ou empirismo) constitui genuína base de produção para uma “fenomenologia crítica da consciência mítica”.⁹⁶

A busca por uma “mitologia universal” pelos métodos da empiria e da mitologia comparada ocorreu acompanhada de problemas envolvendo o *antagonismo* entre correntes de pensamento que pretendiam descrever as características da unidade dessa forma de pensamento estimando a amplitude de suas representações. De maneira precipitada, a “arbitrariedade” no estabelecimento de princípios, através da escolha em classificar os *objetos* míticos para validar as diretrizes selecionadas, resultou em um acirramento dos conflitos, uma vez que a vinculação da possibilidade de explicação mítica a determinado conjunto de fenômenos, mediante “hipóteses”, não garante a *univocidade* dessa forma espiritual, enquanto ofusca sua unidade em meio à abundância de conteúdos. Se tomarmos como exemplo a oposição entre as posições das mitologias da alma e da natureza – que consideravam origens amplamente diferentes para a consciência mítica –, é possível notar como surgem *lacunas* em seus processos de sistematizar os motivos comuns da amplidão do mito, comprovando, por esses indícios, a falibilidade das tentativas de consideração puramente “empíricas” e “histórico-objetivas” da coesão e da coerência no interior do pensamento mítico. Dessa maneira, foi se estabelecendo que uma visão de que o caminho para uma unidade *factual* da forma mítica, enquanto não fosse reduzida a uma *estrutura* de pensamento, resistiria como uma pergunta indecifrável.⁹⁷ Sobre o tema, escreve Cassirer:

Em tudo isto se evidencia como a questão da *unidade* [*Einheit*] do mito sempre corre o risco de perder-se em algum *detalhe* [*Einzelheit*] e satisfazer-se com ele. Aqui, indiferente por princípio se esse detalhe é visto como detalhe de um domínio natural de objetos, ou de um círculo cultural

⁹⁶ *FFS II*, p. 34 - 37.

⁹⁷ *FFS II*, p. 39 - 44.

histórico determinado, ou finalmente de uma especial força fundamental psicológica. Pois em todos esses casos a unidade procurada é deslocada erroneamente para os elementos, em vez de ser procurada na forma característica que faz surgir desses elementos um novo conjunto espiritual, um mundo de “significação” simbólica.⁹⁸

De acordo com suas considerações, Cassirer afirma que é preciso que o problema seja abordado estabelecendo uma perspectiva *teleológica* do mito, pois, assim como o conhecimento é tomado pela doutrina crítica enquanto ideal e tem, por ela, suas condições de possibilidade investigadas – do mesmo modo em que ela perscruta as demais unidades espirituais do “sentido” –, somente por essa maneira de interpretação, a consciência pode ser compreendida em seu rumo construtivo e efetivo.⁹⁹ É lícito afirmar que o mito necessita de um *princípio transcendental*, dado que possui um alvo unitário na consciência e abarca a totalidade do ser, pois possui auto-suficiência e sentido autônomo, além de não limitar-se a um círculo de processos ou de coisas. A *produção* espiritual característica do mito exige que haja uma investigação sobre a *legalidade* de sua constituição, que fundamente sua *regularidade* e o embase como algo que não seja um mero aglomerado de ideias sem relação. É preciso esclarecer como se dá a abrangência e a determinação, em suas articulações e ordenações, que subordinam seus momentos, na forma de uma “lei de formação singular”.

Incluir o mito no sistema das formas simbólicas é imprescindível, contudo, se a comparação levar a um tipo de nivelamento de fundamentação exclusivamente pelo *conteúdo*, estaremos diante de um evidente *perigo*.¹⁰⁰ Enfrentando a problemática, para que a unidade do mito conserve-se autônoma diante das diferenciadas formas simbólicas, determinadas e delimitadas, a tarefa deve ser

⁹⁸ *FFS II*, p. 45 - 46.

⁹⁹ *FFS II*, p. 46.

¹⁰⁰ *FFS II*, p. 48.

fixada na investigação *crítico-transcendental* de seu conceito, abandonando a exigência pela homogeneidade de origem. Por mais que haja inúmeras tentativas de reduzir o mito a alguma outra forma espiritual para torná-lo “inteligível”, o foco da investigação deve sustentar-se na diferenciação pelas questões da *significação* e da *designação*, refletindo como cada uma possui configurações heterogêneas de vincular “objeto” e “signo” e de dissociá-los enquanto permanecem independentes.

Ainda em um estágio *limiar* entre o “eu” e o “mundo” – no qual a consciência ainda não se vê atuando livremente em suas próprias produções – o signo já se comprova como força ativa e criadora no mito (assim como em outras formas simbólicas). De maneira consciente, nas manifestações “primitivas” do mito, o espírito se opõe ao mundo das meras “impressões” através de elaborações “expressivas” de um mundo próprio, indo além de simples reflexos do ser. Sendo o signo um simples indicador de efetividade “objetiva” para a consciência, esse novo mundo de criações porta, puramente, as propriedades de uma necessidade natural para o espírito.¹⁰¹

Comentando sobre a importância do pensamento mítico com relação ao problema do conhecimento, Rafael Garcia (2014) escreve sobre o paradigma do mito em seu caráter de pura expressividade:

Assim, ainda que no mito seja encontrado o acesso privilegiado à expressividade, ele não pode ser reduzido à mera passividade – ainda que do ponto de vista da consciência mítica em seus esboços iniciais, ela tome a si mesma como passiva. Tampouco a investigação do mito trata de um problema histórico, ou genético, apenas, e que possa, dessa forma, ser levado a cabo a partir de uma investigação psicológica. Trata-se agora de uma necessidade para a compreensão da própria razão, já que ela não pode superar o mito simplesmente expulsando-o de seus domínios, e vê, ao mesmo tempo, que os alicerces sobre os quais pensava se apoiar na verdade

¹⁰¹ *FFS II*, p. 51 - 52.

são ainda desconhecidos. (...) A investigação do mito em Cassirer é, de maneira inquestionável, sua tarefa ao mesmo tempo mais ousada e mais original.¹⁰²

Uma vez que a razão não pode apartar o mito de suas posses, este é uma problemática para entendimento daquela. Simultaneamente, a razão se encontra em nova e desconfortável posição por não poder afirmar assertivamente quais são suas bases fundamentais de apoio. Essa situação é movida pela característica do acesso à expressividade do mito não poder ser reduzida a uma simples passividade. De acordo com Garcia (2014), a originalidade do movimento dialético operado por Cassirer na investigação do mito, tangendo a razão, dá contornos ao seu empreendimento filosófico mais ousado.

Para que o mito adquira uma nova relação com os signos, de maneira a superar a unidade entre o momento-significação e o momento-coisa, deve ocorrer um processo no qual o mito supere o mero dado, através de uma cisão, e retorne com seu próprio produto em uma outra forma de “dado” (*Gegebenheit*). Porque o “efetivamente” imediato e o simplesmente dado desenvolveram-se juntamente no mundo mítico – caracterizando a concretude desse mundo – e quando há a substituição de uma forma de existência para outra (da unidade para a cisão entre o signo e seu teor) as condições dessa *coaço* garantem que o mito eleve-se sobre os signos e com eles estabeleça uma relação diferente da anterior.¹⁰³

Ao compararmos o mito a outros domínios de expressão simbólica, como por exemplo a linguagem, notamos que em ambas não há de saída uma separação nítida entre representação e signo. Na linguagem percebemos a concrecência de nome e coisa e posteriormente, apenas com o aparecimento da força do *pensamento* autônomo, ocorre a ruptura entre “significante” e “significado”, para que

¹⁰² GARCIA, 2014. p. 84 - 85.

¹⁰³ *FFS II*, p. 53 - 54.

a palavra adquira sua função *ideal* e significativa. Em ambos, mito e linguagem, notamos uma escalada sistemática, na qual o espírito progride idealmente a uma vida consciente em suas próprias formações (*Bildungen*) e as compreenda como produtos de suas próprias ações. Essa *dialética* de ligação e dissolução espiritual, mediante mundos imaginários, é patente não apenas no mito, mas, se estende para todas as formas simbólicas. “Comprova-se”, escreve Cassirer, “o que Hegel caracterizou como tema geral da *Fenomenologia do Espírito*: A meta do desenvolvimento consiste em que o ser espiritual seja concebido e expresso não meramente como substância, mas ‘igualmente como sujeito’.”¹⁰⁴

3.3) O Mito do Estado

A abertura da obra *O Mito do Estado* exhibe a constatação, mediante um *diagnóstico de época*, da instauração de uma *crise*, no âmbito político, causada pela preponderância do pensamento *mítico* sobre o pensamento *racional* nas esferas sociais da vida humana. Partindo do pressuposto de que abriu-se um “abismo” entre a ciência e a política, foi permitido ao mito, enquanto um fenômeno que perturba os padrões lógicos, apoderar-se da vida prática do ser humano moderno. Enfaticamente, Cassirer assinala a pergunta que guiará a investigação: *como foi possível* que o pensamento racional fosse derrotado por seu inimigo, o pensamento mítico?¹⁰⁵

Na questão de abertura, segundo Pellegrino Favuzzi (2017), mediante relação da forma simbólica do mito, da técnica e do Estado, Cassirer realiza um movimento de crítica – não excluindo-se de uma autocrítica – voltada aos responsáveis pela subestimação dos poderes do mito, que permitiram seu domínio sobre as demais

¹⁰⁴ *FFS II*, p. 54 - 57.

¹⁰⁵ *ME*, p. 19.

formas da cultura, levando à instauração da crise preponderante no meio político.

Escreve sobre o tema, Favuzzi:

A realização sistemática de Cassirer permanece como sempre filosófico-cultural, na medida em que sua análise da forma do mito político é pensada como uma “crítica da política mítica” que deve ser pensada no sentido de uma ampliação da “crítica da razão” para uma “crítica da cultura” levada a cabo na Filosofia das Formas Simbólicas.¹⁰⁶

Da mesma maneira que Cassirer realiza um movimento de ampliação sistemática da crítica da razão para uma crítica da cultura na Filosofia das Formas Simbólicas, Favuzzi (2017) aponta que a crítica da política mítica é uma ampliação das análises da forma do mito. A crítica a ser realizada deve ser entendida, então, enquanto posicionada em uma investigação pela transcendentalidade cultural dos fenômenos míticos na política.

A questão acerca do modo pelo qual *atua* o mito tornou-se *urgente*, no entanto se faz necessário, anteriormente, discutir *o que é* o mito em sua natureza. Nesse sentido, Cassirer aponta que a reflexão deve começar por um diagnóstico sobre a compreensão, pelas ciências particulares, das contradições que envolvem as *teorias* sobre o fenômeno da consciência mítica, sabendo que os *materiais* empíricos sobre o tema são fartos e numerosos. As pesquisas das diversas escolas que trataram do assunto devem ser confrontadas, na intenção de que, das controvérsias entre elas, desponte um fundamento seguro para uma satisfatória *filosofia do mito*.¹⁰⁷

3.3.1) Contraste entre as correntes de pensamento

O estudo sobre teses antagônicas sobre o mito permite compreender o movimento dialético que foi lapidando o conceito ao longo do tempo, por meio de

¹⁰⁶ FAVUZZI, 2017. p 182.

¹⁰⁷ ME, p. 20.

discussões envolvendo asserções incompatíveis. Muitas vezes os debatedores não pertencem à mesma época, ao mesmo país, ou, até mesmo, não falam a mesma língua, mas suas enunciações vão de encontro e se chocam através de algum intermediário. Cassirer promove em *O Mito do Estado* esse tipo de intermediação entre teorias divergentes e às expõe já nas primeiras seções da obra.

Evidenciando a impossibilidade em decidir por um princípio investigativo particular, em meio ao antagonismo de visões irreconciliáveis sobre o mito e sem reduzi-lo à forma simbólica da ciência, Cassirer recorre ao método kantiano da divisão metodológica entre *homogeneidade* e da *especificação*, como princípios reguladores da razão humana. Pela “homogeneidade”, os fenômenos são explicados por uma unidade das semelhanças de suas características, e, pela “especificação”, são as diferenças entre os fenômenos que os tornam inteligíveis. Embora sejam completamente opostos, os dois caminhos reguladores são necessários para o funcionamento racional e devem ser igualmente seguidos pela consciência. O estudo de Kant foi dedicado ao estudo dos fenômenos naturais, mas, também, é válido aos fenômenos da cultura. Mesmo que a mente primitiva e a mente científica sejam diferentes, enquanto produtoras de conhecimento, são similares em seus modos de interpretação.

Nas três primeiras seções da primeira parte (O que é o mito?) de *O Mito do Estado*, há uma exposição sobre teorias sobre o mito envolvendo uma série de autores de referência para Cassirer. Levantando características e problemáticas das hipóteses dos pensadores selecionados, os temas da estrutura do pensamento mítico, da relação do mito com a linguagem e da relação do mito com a psicologia são, respectivamente, abordados. Pontos positivos das propostas são expostos,

bem como os negativos, para Cassirer assumir uma posição teórica diante de cada temática em cada seção.

Sobre as teses de Cassirer, adiantando algo sobre as reconstruções que faremos a seguir, destacamos três argumentos defendidos por ele como conclusão das investigações propostas: a) o pensamento “primitivo” é dotado de uma estrutura lógica que permite sistematizar a experiência; b) o mito conecta-se com outras atividades humanas, mas não deve ser entendido como mero “erro” ou “patologia” derivada de alguma dessas atividades; c) Para estudar o mito, entendendo-o como “forma simbólica”, é preciso buscar por sua *função*, deixando de lado tentativas de quantificação pela substância.

Dessa maneira, no objetivo de tecer a hipótese de que é necessário entender *o que é* o mito através de sua forma e função para, daí então, partir para uma investigação de como ele *atua*, nos dedicamos, na sequência, a reconstruir detidamente a exposição das posições sobre teorias do mito, contrárias entre si, apresentadas por Cassirer, e os métodos de análise utilizados para investigação destas divergências.

3.3.1.1) Estrutura ¹⁰⁸

Partindo dos fatos das *ciências particulares*, Cassirer afirma que tornou-se comum ao campo da *antropologia* atribuir valor de “simplicidade” ou de “ingenuidade” ao mito, sendo ele o que conduziria o ser humano aos elementos absurdos de fenômenos contraditórios. Divergindo desse ponto de vista, os estudiosos da *história*, buscando por uma explicação mais adequada, refletem como toda e qualquer civilização humana passou, em algum momento de sua história, por uma fase em que sua cultura foi dominada pelo pensamento mítico, assim, não seria

¹⁰⁸ Para esta seção, ver *ME* cap. I - *A Estrutura do Pensamento Mítico*. p. 20 - 31.

possível afirmar que o processo cultural humano é redutível a uma espécie de “estupidez primeva”.

Remontando às disputas de explicações sobre o mito no século XIX, observamos como os pensadores da corrente do *romantismo* não hesitaram em considerar que o mito e a realidade possuíam caráter de equivalência – tal como a poesia e a verdade –, uma vez que apoiaram-se na concepção de que ambos os mundos interpenetram-se e coincidem. Foi através da filosofia de Schelling, caudatário do romantismo, que o mito adquiriu um novo papel. Concebendo o *real* e o *ideal* como coincidentes, houve um processo de inversão da posição de inferioridade do mito para uma posição elevada de suprema dignidade. Contudo, as gerações posteriores posicionaram seus interesses sobre o mito menos no caráter metafísico e mais em opiniões pautadas no empirismo. De forma geral, explica Cassirer, “os estudiosos continuavam a descobrir no mito aqueles objetos que lhe eram mais familiares”, ou seja, a depender da especificidade dos assuntos de pesquisa, cada análise refletia a dimensão conceitual própria do investigador.

Com relação às críticas de Cassirer voltadas às teses românticas do mito, demonstrando sua originalidade na formação de sua sistemática, seguimos a posição de Louis Duprè (2006):

O que distingue o tratado de Cassirer sobre o mito é a maneira radical na qual ele transforma o campo dos estudos. Ele começa criticando algumas modernas teorias anteriores. Pela *Filosofia da Mitologia* (1837) de Schelling, o primeiro verdadeiro estudo filosófico do sujeito nos tempos modernos, ele expressa grande respeito. (...) De acordo com Schelling, a fonte da mitologia repousa não na natureza da realidade, mas nos poderes da própria mente. No entanto Cassirer opôs-se ao idealismo arrebatador de Schelling que, deduzindo as categorias do pensamento mítico de princípios a priori, negligenciou um sério estudo empírico sobre o mito. Ao invés de tomar tal metafísica pura, ou o oposto, um puro estudo empírico do mito, o

neo-kantiano Cassirer optou por um estudo crítico da forma estrutural do mito.¹⁰⁹

Embora demonstrasse grande apreço pela teoria do mito de Schelling, Cassirer divergiu de suas teses idealistas por não demonstrarem o devido cuidado necessário com a parte empírica dos estudos. Cassirer abordou o mito seguindo uma investigação crítica de sua forma, afirma Dupré (2006), não pendendo para um estudo de metafísica pura, nem para uma abordagem meramente empírica. Contando em seu método com críticas a teorias modernas anteriores, Cassirer mudou decisivamente a área de pesquisa sobre o mito.

Como pesquisadores que optaram pela via da homogeneidade, no estudo antropológico do mito, Cassirer exemplifica levantando os nomes de James Frazer e Edward Burnett Tylor. Para Frazer, o mito não deveria ser considerado como um campo completamente heterogêneo do pensamento humano, portanto a busca investigativa deveria ser pelo fim do *isolamento* do mito em relação a outros campos do conhecimento. Sua teoria afirmava que os princípios da magia e da ciência eram *semelhantes* a ponto de um feiticeiro, agindo através de rituais, não possuir uma metodologia de pensamento distinta da de um cientista, que atua por meio de experimentos em laboratórios. Por sua vez, indo na mesma direção, as teorias de Tylor iam na direção de igualar as formas de *mentalidades* primitiva e civilizada, recusando a noção de uma “lógica selvagem” e considerando quaisquer formas de pensamento igualmente válidas. A diferença entre o considerado “primitivo” do “civilizado” repousaria unicamente no *material* da interpretação e não em suas *formas* de raciocínio. Seguindo o pensamento de Tylor, somos levados a concordar que os sistemas de crenças do *animismo* possuem os mesmos sentidos e pontos de partida dos sofisticados sistemas da *metafísica* filosófica.

¹⁰⁹ DUPRÉ, 2006. p. 19, tradução nossa.

Na direção oposta, os argumentos de Lévy-Bruhl figuram como exemplos de explicações pelo caminho da heterogeneidade. Seu ponto de vista é de que não há medida comum entre a mente primitiva e a mente científica e, aliás, seriam radicalmente opostas em suas formas. Ao considerar a configuração da mente primitiva como “pré-lógica”, ou seja, não lógica, Lévy-Bruhl afirma que essa configuração mística desafia as regras da mente civilizada. Dessa forma, somos levados a entender que a mente primitiva é inacessível aos esforços da mente civilizada, permanecendo apartada de nossas atuais formas de pensamento.

Nesse ponto, é notável a aporia que a controvérsia entre os pontos de vista causa para os estudos do mito. Voltando aos conceitos de Kant, é lícito afirmar que ambas as posições são diferentes pelo cunho metodológico pelo qual abordam a questão e, não havendo critério objetivo para atribuição de verdade aos contraditórios pontos de vista, cada uma representa as tendências e os interesses racionais da preferência de cada investigador. Para uma melhor compreensão do tema, seria necessário combinar ambas as tendências, de semelhança e de dessemelhança. Contudo, levando em consideração os pontos de incoerência das teses, há críticas para ambos os pontos de vista. Levando a cabo a proposta da homogeneidade, perde-se o elemento “irracional” do mito e seu fundo emocional, características constituintes dessa forma de pensamento. E, como consequência da proposta de heterogeneidade, torna-se impossível qualquer tentativa de compreender ou analisar o mito, dado que, por essa via, não há conexão entre a forma do pensamento lógico com o mítico.

O que interessa não é o conteúdo, mas a forma de classificação – e a forma inteiramente lógica. O que aí encontramos não é, em absoluto, falta de ordem; é, outrossim, uma certa hipertrofia, uma preponderância e exuberância do “instinto de classificação”. Os resultados dessas primeiras tentativas de análise e sistematização do mundo da experiência sensorial são

muito diferentes dos nossos. Mas os processos são muito semelhantes; expressam o mesmo desejo da natureza humana de compreender a realidade, de viver num universo ordenado e de superar o estado caótico em que as coisas e as ideias ainda não assumiram forma e estrutura definidas.¹¹⁰

Assumindo uma posição, Cassirer defende que a mente primitiva tem aparência paradoxal, mas não lhe falta lógica. A estrutura do considerado primitivo exhibe um impressionante esforço de compreensão do mundo, através de um movimento por estabelecer formas e categorias. Rejeitando a noção de “filósofo selvagem” à qual a teoria de Tylor conduz, Cassirer afirma que o pensamento primitivo não é discursivo ou dialético, contudo, detém implicitamente as capacidades de análise, síntese, discernimento e unificação. A mente primitiva possui a necessidade de distinguir, dividir, ordenar e classificar o material do mundo que a cerca, obedecendo a fundamentos que dependem dos interesses individuais. De maneira geral, Cassirer aponta que a preocupação da investigação sobre a *estrutura* do pensamento mítico deve ter como foco objetivo a *forma* pela qual esse modo de pensamento atua em sua necessidade imanente de organizar os conteúdos do universo ao qual pertence.

3.3.1.2) Linguagem ¹¹¹

Em uma tentativa de aplicar os preceitos de Darwin – nos quais a natureza não admite saltos entre suas etapas (*natura non facit saltus*) – ao mundo da cultura, Tylor defende que não há hiatos entre humanos civilizados e não civilizados, ambos são da espécie *homo sapiens*, e a lenta transição entre os estágios não possui quebra de continuidade. Por sua vez, assumindo um ponto de vista diferente sobre o processo de civilização, Max Müller, alguns anos antes da publicação de *A Origem das Espécies* de Darwin, defende que o princípio de que o mito não deve ser

¹¹⁰ ME, p. 31.

¹¹¹ Para esta seção, ver ME cap. II - O Mito e a Linguagem. p. 32 - 38.

considerado isoladamente. Porém, pela falta de analogia entre natureza e cultura – que devem ser investigadas em seus métodos particulares –, os fenômenos naturais não são suficientes para guiar a pesquisa. Para Müller, enquanto linguista e filólogo, a linguagem seria a melhor forma de guiar o estudo do mito. Entendendo que há uma relação de solidariedade entre as formas da linguagem e do mito, a compreensão do mundo mítico, segundo Müller, viria a partir do esclarecimento da natureza dessa relação.

Entretanto, uma solução definitiva para esse problema carregava dificuldades, pois, embora linguagem e mito possam conter raízes comuns, suas estruturas são completamente diferentes. Enquanto a linguagem demonstra um caráter estritamente racional, o mito é caracterizado por sua desafiadora forma irracional. Para contornar essa incompatibilidade, Müller desenvolve uma resposta na qual o mito constitui um “aspecto negativo” da linguagem, porque, mesmo a linguagem sendo racional, também é fonte de falácias. Assim, o mito seria originado nos “defeitos” do emprego do método lógico na forma da linguagem. Buscando estabelecer nomes “gerais”, a linguagem acaba gerando – contra seus objetivos universais – ambiguidades na forma de sinonímias e polionímias (respectivamente, atribuição de mais de um nome a um mesmo objeto e de um mesmo nome que designa mais de um objeto). Por meio desta teoria, é justamente neste ponto vulnerável da linguagem, que a acompanha em seu progresso, em que podemos observar o surgimento do mito.

Se a teoria de Müller for aceita, a problemática da investigação é sobrepujada, mas, como conclusão, a teoria também acarreta que seja aceito que o intelecto sucumbiu à ambiguidade. A linguagem seria não apenas um bastião da sabedoria, seria também uma escola da “confusão”, na qual o mito seria reduzido a

simples sombra projetada por falhas da linguagem. A origem do mito, nessa perspectiva, possuiria representação “patológica”, como uma doença que começa na linguagem e contamina toda a cultura. A “chave” para o desentrelaçamento do mito encontraria-se nos equívocos da linguagem entre seus termos. O mito não passaria de uma espécie de “loucura” com método. Seguindo uma mistura de racionalismo e romantismo, Müller toma uma posição em que o mito nada mais é do que pura ilusão derivada da fala e, sendo a linguagem a origem, o mito poderia ser reduzido à racionalidade enquanto uma “patologia”.

Fundamentado em princípios empíricos e na teoria da evolução, Herbert Spencer contribuiu para o pensamento racionalista buscando estabelecer uma “filosofia sintética” que abarcasse a totalidade das atividades mentais humanas. Segundo Spencer, a elevação do culto dos mortos – primeira forma de culto – ao culto de deuses ocorreu mediante o poder das palavras. A mente primitiva toma metáforas como realidade, sem distinguir a similitude das palavras em relação aos objetos que designam. Uma vez que a comunicação humana é plena de analogias, o pensamento mítico teria surgido através de uma interpretação literal de nomes alegóricos, ou seja, através de interpretações errôneas de objetos com mesmo nome e de nomes que designavam mais de um objeto.

Também aqui, uma vez mais, o fenômeno do mito, todo o panteão do politeísmo, é explicado como mera doença. O culto de objetos conspícuos, concebidos como pessoas, resulta de erros linguísticos. As graves objeções a que uma tal teoria está sujeita são óbvias. O mito é um dos mais antigos e poderosos elementos da civilização humana. Está intimamente ligado a todas as outras atividades humanas: é inseparável da linguagem, poesia, arte e pensamento histórico primitivo. A própria ciência teve de passar por uma idade mítica, antes de atingir a sua idade lógica: a Alquimia precedeu a Química, a Astrologia precedeu a Astronomia. Se as teorias de Max Müller e Herbert Spencer fossem corretas, teríamos de concluir que, em última análise, a história da civilização humana era devida a um simples

mal-entendido, a uma interpretação errônea de palavras e termos. Não é uma hipótese muito satisfatória e plausível pensar que a cultura humana é o produto de uma simples ilusão – de um malabarismo verbal e de um jogo infantil com nomes.¹¹²

Tomando posição, Cassirer entende que as teses de Müller e Spencer são absurdas, pois, não apenas reduzem a forma do mito à razão linguística, mas também, atribuem ao mito um caráter de distúrbio na lógica da linguagem. Ao não considerar a força criadora e autônoma da forma simbólica do mito no progresso da cultura humana, essas teorias são passíveis de duras críticas e refutação. A linguagem e o mito tem, claramente, suas relações, mas, de forma alguma, é possível atribuir à linguagem uma forma de superioridade que relegue ao mito posições de invalidade e de enfermidade derivadas puramente de incompreensões na comunicação.

Em sua reconstrução sobre a crítica de Cassirer às tentativas de redução do mito à linguagem e às equivocadas interpretações de suas relações, Louis Dupré (2006) explica a perspectiva de Cassirer sobre as conexões e distinções entre mito e linguagem e utiliza como exemplo os argumentos de Schelling e de Max Müller:

O distinto conhecimento da ciência dificilmente pode ser comparado ao [conhecimento] participativo do mito. O último não tem qualquer noção de distinção entre sujeito e objeto, entre representação e realidade. Também não é possível que a relação entre o mito e as formas da linguagem sejam entendidas simplesmente deduzindo uma da outra, como se a linguagem ordinária fosse meramente "mitologia desvanecida" (como Schelling mantinha) ou não mais que linguagem mal-interpretada (como argumentava Max Müller). (...) Cassirer não nega que os primórdios da linguagem e do mito coincidam. Eles originam-se da unidade para fixar fortes e cativantes impressões em sons verbais. Mesmo após o mito e a linguagem comum terem quebrado "seus grilhões originais" eles mantiveram-se intimamente ligados em um movimento rumo aos significados universais. Mas esse

¹¹² ME, p. 38.

movimento impele o mito na direção de “construções mentais concretamente definidas, distintamente separadas e individualizadas”, enquanto move a linguagem ordinária na direção do discurso coerente e logicamente determinado.¹¹³

Sobre a teoria da linguagem como “mitologia desvanecida” de Schelling e a do mito como “linguagem mal-interpretada” de Müller, Dupré (2006) indica que não são satisfatórias por determinarem relação de dedução entre a forma do mito e a da linguagem. As origens das duas formas parecem ser as mesmas, mas seus rumos são diferentes. Ambas surgem da necessidade de significação, contudo o pensamento mítico vai em direção a “construções mentais individualizadas”, enquanto a linguagem tende ao discurso coerente e lógico.

3.3.1.3) Psicologia das Emoções ¹¹⁴

As teorias observadas até aqui (Tylor, Frazer, Müller e Spencer) têm todas o mesmo pressuposto de análise: consideram o mito um aglomerado de crenças que, sendo contraditório à experiência sensível e faltando-lhe correspondência no mundo físico, constitui simples *fantasmagoria*. Questiona Cassirer: Qual o motivo do apego a essas ilusões, ao invés da realidade ser abordada diretamente pelo ser humano? Uma possível resposta encontra-se nas atualizações proporcionadas pelos estudos paralelos e complementares da antropologia e da psicologia. O novo ponto de partida à pesquisa deveria ser concentrado nas ações do mito, não mais nas ideias ou pensamentos relativos a ele. Dessa forma, a análise do mito se inicia pelo entendimento do *rito* (elemento mais profundo e duradouro que as representações míticas nas atividades humanas), considerando o universo mítico composto por uma vida de *emoções*, e não de pensamentos.

¹¹³ DUPRÉ, 2006. p. 20, tradução nossa.

¹¹⁴ Para esta seção, ver ME cap. III - O Mito e a Psicologia das Emoções. p. 39 - 52.

Seguindo essa perspectiva, William Robertson-Smith definiu como método para estudar as representações religiosas o princípio pela análise das ações. No entanto, surgiram vários óbices à aplicação dessa metodologia, a partir do entendimento de que a psicologia do século XIX não era atualizada o suficiente para lidar com o caráter emocional dos ritos. Até aquele momento, as tentativas de definir os afetos através de ideias resultaram em tentativas sem êxito de investigações com enfoque *intelectualista*. Como exemplos desses esforços, Cassirer levanta os seguintes exemplos: O estoicismo, que considerava as paixões como patologias ou doenças mentais; A psicologia racionalista do século XVII, que considerava o sentimento como efeito natural da comunhão entre alma e corpo; Descartes e Spinoza, que diziam ser ideias inadequadas do espírito a origem das afeições; Empiristas ingleses, que defendiam a “ideia”, enquanto cópia do sensível, o interesse geral da questão emocional; Herbart, que desenvolveu uma teoria mecanicista das emoções, na qual elas seriam reduzidas à relação com percepções e representações.

A posição intelectualista só foi contraposta quando Théodule-Armand Ribot propôs uma nova e distinta teoria fundamentada em considerações biológicas, uma *tese fisiológica*. Segundo Ribot, tratar a emoção como análoga ou dependente do intelecto é um *preconceito* que leva a um erro de interpretação. Enquanto primitivos e autônomos, os estados afetivos são irreduzíveis ao intelecto. William James e Carl Georg Lange seguiram o mesmo caminho desenvolvido por Ribot, insistiram na importância dos fatores fisiológicos para as emoções e afirmaram que o início da investigação deve ser posicionado sobre descrições dos sintomas físicos. Para Lange, seria pura abstração falar sobre uma emoção desencarnada, pois as emoções não precedem as reações corporais, mas, pelo contrário, as sucedem. De

acordo com James, as emoções não podem ser constituídas em algo como uma “substância mental” isolada. Seguindo essas noções, a ordem do senso comum e da psicologia científica deveria ser invertida: são as reações corpóreas que induzem aos sentimentos. Ao considerar os impulsos motores como anteriores às manifestações afetivas, deve-se concordar que as tentativas de explicar as emoções pelo intelecto foram equivocadas, em retórica e causalidade, ao considerar o primeiro termo antes do segundo (*hysteron proteron*).

O mito é o elemento *épico* na vida religiosa primitiva; o rito é o elemento *dramático* ou *teatral*. Cumpre iniciar o nosso estudo pelo segundo para entender o primeiro. Tomadas em si mesmas, as narrativas míticas de deuses ou heróis não nos podem revelar o segredo da religião, porquanto nada mais são do que *interpretações* de ritos. Procuram dar-nos uma descrição daquilo que está presente, do que é imediatamente visto e dado nesses ritos. Acrescentam o ponto de vista “teórico” ao aspecto ativo da vida religiosa.¹¹⁵

Pelo desenvolvimento dessa nova tese, a conexão entre psicologia e antropologia foi restabelecida. Ao considerar o rito como manifestação motora do espírito, são reveladas tendências e desejos psíquicos, para além de tentativas de intelectualização mediante “representações” ideais. Cassirer assinala que rito e mito são interdependentes, dada a dificuldade em apontar primazia de efetividade entre eles, constatando, assim, mutualidade de explicação e correlatividade de existência entre esses elementos inseparáveis.

A teoria *psicanalítica* de Sigmund Freud, seguindo os desenvolvimentos das teorias fisionômicas, trouxe uma nova perspectiva à problemática do mito ao propor uma abordagem que esclareceria a totalidade da questão, e não apenas uma determinada parte dele (a exemplo das teorias de Frazer, Tylor, Müller e Spencer). A revisão proposta por Freud modificava o estado dos elementos da problemática e

¹¹⁵ ME, p. 44.

abria novas possibilidades de investigação, pois considerava o mito em relação a fenômenos empíricos, enquanto libertava-o do isolamento. Podendo ser reduzido a elementos mais simples, a forma do mito deixa de ter aparência caótica e passa a ter aspecto – mesmo que excessivamente – lógico e sistemático. Mesmo o mito permanecendo sob a conformação de “patologia”, o campo da psicopatologia avançou ao subordinar as doenças do espírito às mesmas regras da vida comum. Dessa forma, o hiato entre “normal” e “anormal” foi preenchido, dado que os psicólogos não necessitavam mais alterar o prisma de observação em suas investigações científicas sobre manifestações anômalas do espírito.

Não obstante às teorias que propunham uma “psicologia sem alma” – como a tese mecanicista de Ribot, que buscava investigar o mito alicerçada na fisiologia e abandonava qualquer menção antropomórfica –, Freud pretendia compreender o mito através da vida *emocional*. Entendendo a consciência como uma parte da vida psíquica, Freud não aceitava a possibilidade de uma teoria puramente fisiológica, ao invés, propunha uma ideia de mecanicismo “psíquico” das emoções, mantendo ainda alguma espécie de noção de “alma”. Através do recurso ao “inconsciente”, o ingênuo entendimento do pensamento mítico como uma parte pelo todo (*quid pro quo*) – que reduzia o mito a uma leviandade derivada de outras formas de pensamento – poderia ser superado pela nova técnica interpretativa, cuja busca por um princípio universal seguia um método *dedutivo*. Escreve Cassirer, sobre esse ponto:

Freud era, na verdade, um observador invulgarmente arguto. Descobriu fenômenos que até então nunca tinham logrado despertar o interesse dos médicos e, ao mesmo tempo, começou a desenvolver uma nova técnica psicológica para interpretação desses fenômenos. Mas até nesses primeiros estudos de Freud há muito mais do que se enxerga superficialmente. Nunca pretenderam meras generalizações empíricas. O que Freud tentou revelar foi

a *força* oculta, que está subjacente nos fatos observáveis. Com essa finalidade, teve de mudar subitamente todo o seu método. Embora continuasse falando como médico e psicopatologista, pensou como um decidido metafísico.¹¹⁶

Para obter um panorama da metafísica freudiana é preciso remontar a suas referências filosóficas posicionadas nos debates da Alemanha do século XIX, concentradas principalmente no confronto entre as ideias filosóficas de Hegel e de Schopenhauer. Em breves palavras, Hegel defendia a noção de um progresso racional e consciente da história, ao passo que Schopenhauer divergia através da concepção de um mundo irracional, fruto de cegas vontades. Pendendo para o lado de Schopenhauer, a teoria metafísica de Freud fundamenta-se no poder da vontade manifestada mediante o *instinto sexual*.

Essa teoria deparou-se com grandes obstáculos ao ser confrontada com a empiria, pois, sendo seu conteúdo inacessível à observação direta e possuindo origem histórica desconhecida, o fundamento freudiano resumia-se a hipóteses e especulações. Para contornar as incongruências com as teorias antropológicas, Freud propôs o medo do *incesto* – resultando no processo de exogamia – como a origem do sistema de fenômenos emocionais estudados. Assim, a “fórmula inaugural” do mundo mítico poderia ser comprovada pelos comportamentos volitivos mais primários e infantis do ser humano que, metaforicamente, coincidem com a épica trajetória da personagem mítica de *Édipo*.

Contudo, mesmo supondo que conhecíamos e compreendíamos todas as coisas de que o mito nos fala – ajudar-nos-ia verdadeiramente a compreender a *linguagem* do mito? Tal como a poesia e a arte, o mito é uma “forma simbólica”, e é característica comum a todas as formas simbólicas serem aplicáveis a quaisquer objetos. Nada existe que lhes seja inacessível ou impermeável; o caráter peculiar de um objeto não afeta a sua atividade. Que

¹¹⁶ ME, p. 47.

pensaríamos de uma Filosofia da linguagem, de uma Filosofia da arte ou da ciência que começasse com a enumeração de todas as coisas que virtualmente são objetos da fala, da representação artística ou de investigação científica? Nunca se poderia esperar um limite; nem sequer procurá-lo. (...) Sinto-me tentado a profetizar que dentro de poucas décadas os mitos sexuais terão o mesmo destino dos mitos solares e lunares. E isso porque dão flanco às mesmas objeções. Não constitui explicação muito satisfatória para um fato que deixou a sua marca indelével sobre toda a vida da humanidade reduzi-lo a um motivo especial e único.¹¹⁷

De modo geral, por maiores os avanços que a teoria psicanalítica lançou para o estudo da mitologia, o problema não foi resolvido. Caso admitamos a tese de Freud como válida e bem estabelecida, a problemática apenas mudou de forma, porque não basta apenas conhecer o “assunto” do mito. É lícito afirmar que essa teoria compartilha o mesmo pressuposto com as teses anteriores: a busca por compreender o significado do mito através da análise de seus objetos. As novas e velhas interpretações seguem a mesma tendência de pensamento *dogmática*, enquanto lutam pela defesa de seu “objeto especial” de fundamentação, caminham em várias direções pela mesma via. Expondo sua opinião, Cassirer defende que a investigação do mito requer seu entendimento como *forma simbólica* e uma busca por sua *função* na vida cultural (não por sua substância).

3.3.2) Técnica dos mitos políticos modernos

Tendo explorado anteriormente algumas funções da forma simbólica do mito e após termos passado por debates que determinaram qual o significado do mito no século XX, voltamos nossos olhos para a conclusão de *O Mito do Estado*. Lá, nos deparamos com a culminação dos estudos da obra concentrada sobre o termo “técnica dos mitos políticos modernos”. A expressão possui embasamento, ao longo

¹¹⁷ ME, p. 50 - 52.

da obra, em uma delicada reconstrução histórica que resgata diversas teorias filosóficas que a edificaram. Mediante este conceito, Cassirer oferece uma resposta à pergunta inicial do livro: “como foi possível que o pensamento racional fosse derrotado por seu inimigo, o pensamento mítico?”. Nesta seção abordamos os argumentos que constituem o termo na forma como são apresentados na obra.

No momento em que o ser humano depara-se com uma situação perigosa e surpreendente, na qual seus meros poderes racionais não lhe parecem suficientes para o enfrentamento, a força “miraculosa” do mito é trazida à tona e utilizada como alternativa final (*ultima ratio*) para uma tentativa de superar o problema. Essa forma de lidar com momentos de incerteza através do pensamento mítico é válida não apenas para a vida nas sociedades primitivas, mas, sobretudo, para a política de nossas sociedades avançadas. Cassirer aponta que, após a primeira guerra mundial, surgiram várias questões de cunho social nas nações participantes do conflito, porém, diferentemente das nações vitoriosas, a Alemanha não conseguiu resolver seus conflitos internos pelos modos comuns de diplomacia e viu sua sociedade atingir a beira de um estado de colapso total.¹¹⁸ Foram nessas condições que o mito político adentrou ao sistema da república de Weimar e nela produziu seus frutos. Cabe dizer que o solo teórico para essa instauração já vinha sendo preparado pelas teorias do culto do herói, de Carlyle, e da diversidade intelectual humana, de Gobineau, mas as ideias só tomaram forma de armas políticas mediante um novo instrumento, para isso, desenvolveu-se uma nova *técnica* de ação efetiva.

Estava reservado ao século XX, à grande era da técnica, desenvolver uma nova técnica de mito. A partir de agora os mitos podem ser fabricados no mesmo sentido e de acordo com os mesmos métodos utilizados no fabrico de outras armas – as metralhadoras e os aviões. Esse é o novo fato – e um fato de crucial importância. Alterou toda a forma da nossa vida social. Foi em

¹¹⁸ ME, p. 296.

1933 que o mundo político começou a preocupar-se com o rearmamento da Alemanha e com as suas possíveis repercussões internacionais. Na verdade, o rearmamento tinha começado anos antes, mas passara despercebido. O verdadeiro rearmamento começou com a origem e ascensão dos mitos políticos. O rearmamento militar posterior foi somente uma coisa acessória. O fato estava consumado de há muito; o rearmamento militar foi apenas a consequência necessária do rearmamento mental provocado pelos mitos políticos.¹¹⁹

No trato da política, a racionalidade nunca está plenamente segura, nesse ramo a atmosfera é de instabilidade e, subitamente, um surto convulsivo social pode abalar qualquer forma de estabilidade em sua organização. O mito está sempre preparado para dominar as energias de controle e unificação humanas, enquanto se esconde do esclarecimento e de sua subjugação. Como nos lembra Cassirer: “Em política está-se sempre vivendo sobre terreno vulcânico”.¹²⁰ Entendemos que, mesmo apoiado em “razões teóricas” para estabelecer suas crenças, o ser humano civilizado pode agir violenta e impulsivamente, de modo irracional, ao ser influenciado por paixões de alta intensidade.

Avançando por essa brecha comportamental, os mitos políticos do século XX são fruto de fabricação artificial realizada por astutos e ardilosos empreiteiros sociais. O político moderno, para produzir esses novos mitos, teve de combinar em si mesmo duas formas paradoxais de atuação funcional humana: a magia (*homo magus*) e o artesanato (*homo faber*). Essa nova espécie de mito, resultante da aplicação de uma técnica detalhadamente planejada, é absolutamente diferente do mito surgente dos processos naturais e inconscientes da imaginação livre humana. A problemática preocupação torna-se evidente quando o mito, enquanto processo

¹¹⁹ ME, p. 300.

¹²⁰ ME, p. 298.

mental, alastra-se e produz efeito de mobilização humana equiparável à utilização de equipamentos bélicos.¹²¹

Para o êxito da vitória do mito sobre a razão na política, a linguagem teve de ser afetada.¹²² Levando em consideração os dois diferentes usos da fala nas funções semântica e mágica, é notório que, pela atuação dos mitos políticos modernos, instaurou-se uma preponderância da magia sobre a semântica, de maneira que o sentido descritivo objetivo foi substituído, intencionalmente, pela produção de determinados sentimentos (*hostis*), mediante a utilização efetiva das palavras. Cassirer chega a dizer que, devido às bruscas mudanças na língua alemã no período do regime nazista, não mais conseguia compreender sua língua nativa ao tentar ler um livro publicado nessa época. Como exemplo, ele cita a sutil diferença entre *Siegfriede* e *Siegerfriede* – *Sieg* significando “vitória” e *Fried*, “paz”. Mesmo sendo palavras de difícil diferenciação sonora e com aparentemente o mesmo significado; de acordo com o *glossário* hitlerista, a primeira corresponderia a uma paz através de uma vitória alemã e, contrariamente, a segunda a uma paz mediante uma vitória das nações aliadas rivais.

Os homens que criaram esses termos eram mestres na sua arte de propaganda política. Alcançaram o seu fim – a agitação das paixões políticas violentas – pelos meios mais simples. Uma palavra, mesmo a alteração de uma sílaba, chegou muitas vezes para lhes servir os propósitos. Se ouvirmos essas novas palavras, descobriremos nelas toda a gama das emoções humanas – ódio, cólera, fúria, altivez, desprezo, arrogância e desdém.¹²³

É espantoso como o ser humano moderno, malgrado seus esforços em prol da racionalidade, não desprende-se da condição primitiva de aceitar passivamente os fenômenos como lhe atingem.¹²⁴ Pela técnica dos mitos políticos modernos, a

¹²¹ *ME*, p. 300.

¹²² *ME*, p. 301.

¹²³ *ME*, p. 302.

¹²⁴ *ME*, p. 304.

instauração de novos ritos na vida humana, com sua força de estabelecer monotonia e impessoalidade através de rituais políticos cotidianos, enfraquece as energias individuais de discernimento crítico e fortalece o totalitarismo vigente. Buscando subtrair a *liberdade* dos seres humanos enquanto sujeitos morais autônomos, os mitos políticos reduzem pessoas educadas e decentes a fantoches de comandantes estrategistas e regulam suas ações sem que compreendam o que a elas lhe sucede. Em condições adversas, os privilégios da liberdade podem ser considerados um fardo incômodo, deixando os sujeitos vulneráveis a abrirem mão de suas responsabilidades de julgamento e transferirem suas responsabilidades para algum agente político. Por mais fácil que seja o desapego das decisões na passagem da dependência de pensamento para outrem, é preciso lembrar das prevenções teóricas de Kant sobre o tema: a liberdade ética não é um fato (*gegeben*), é, antes, uma tarefa (*aufgegeben*); não é um fato dado, é um postulado pedido; é um árduo imperativo ético.

Sabendo que as multidões se movem pelo poder da imaginação, os políticos modernos, pela dupla função fabricante e mágica, assumiram posição de mediadores das vontades divinas e profetas (*homo divinans*).¹²⁵ O domínio das massas passou a ser regido por um processo de adivinhação do futuro através de uma metodologia guiada por promessas. Notamos como esse caráter do problema serviu como instrumento político em uma sociedade guiada por ideais preditivos, sombrios e decadentes, na qual as esperanças em uma reconstrução da vida cultural foram destruídas pela fatalista renúncia a uma participação ativa por parte dos sujeitos.

Considerando o objetivo de realização da filosofia de Cassirer como processo de progressiva auto-libertação humana, Christian Möckel (2017) defende a tese de

¹²⁵ ME, p. 306.

que a filosofia cassireriana é humanista em seus postulados. Como uma das conclusões de sua tese, acerca do aspecto da moralidade individual e da responsabilidade do sujeito, escreve Möckel:

Aquilo que é criado e configurado na cultura é conseguido graças à acção individual do ser humano, implicando esta também responsabilidade ética individual. O ser cultural não pode e não deve alhear-se de tal responsabilidade ética em função de um colectivo ou de um líder, mesmo que muitas vezes isso possa parecer legítimo. Fora da esfera de responsabilidade individual – e isto é para Cassirer um dos mais altos valores da vida – não é possível gerir a vida em liberdade, pois a ordem ética da vida seria corrompida, o processo de emancipação cultural do homem seria fragilizado.¹²⁶

Cada indivíduo deve se responsabilizar por suas próprias conquistas particulares, sem desvencilhar-se de sua autonomia perante algum líder ou grupo. Apenas mediante ações guiadas pela responsabilidade individual, afirma Möckel (2017), o processo de auto-libertação humana é possível. Sendo considerada por Cassirer uma das maiores virtudes do ser cultural, a responsabilidade individual possibilita o funcionamento da organização moral da vida e sua gestão em liberdade.

Tendo em conta que a ciência, na forma que a conhecemos, é uma aquisição recente da humanidade, devemos entender que as forças místicas e empíricas não foram consideradas separadamente até poucos séculos atrás. De acordo com Francis Bacon, pioneiro na pesquisa empírica moderna: “a vitória sobre a natureza só pode obter-se pela obediência”. Para compreender as forças naturais, sem escravizá-las, o ser humano tem de respeitá-las e obedecer suas regras, para que, nesse intuito, observe a si mesmo e se livre de seus pensamentos irrealis. Porém, a

¹²⁶ MÖCKEL, 2017. p. 37 - 38.

natureza política – enquanto uma força humana – não pôde ser domada na mesma medida que a natureza material, logo, é extremamente adversa e intransigente.¹²⁷

A crença em mudar o destino do mundo através da magia persiste até a contemporaneidade, demonstrando como a política não é uma ciência exata. No entanto, assim como no universo da sensibilidade, há *lógica* no universo da cultura. Por mais que não encontremos na política uma estrutura permanente que nos proteja de uma abrupta queda no caótico mundo mítico, as tentativas de um grupo em projetar suas pretensões a grandes sociedades – podem até triunfar momentaneamente, mas – serão passageiras. Existem regras constitutivas que implicam em reações quando são infringidas. Lembrando o conselho de Bacon: “temos de aprender a obedecer às leis do mundo social antes de podermos abalar-nos a governá-lo”.

Em face da batalha contra os mitos políticos, Cassirer defende que a filosofia deve assumir sua finalidade na vida humana com coragem e intelectualidade, atuando contra e para além de seu tempo, se necessário.¹²⁸ Caso contrário, a filosofia, passiva e silenciosamente, apenas aceitaria os fenômenos históricos e recairia sobre uma posição caricatural de “preguiça especulativa”. Mesmo sem a habilidade de aniquilar o mito, à filosofia é possível compreendê-lo, abordando o problema com seriedade. Concluímos que, na necessidade de retomar a fé de influenciar com dignidade os acontecimentos sociais e políticos, os filósofos devem transcender, com responsabilidade moral, os pensamentos de sua própria época.

Está para além do poder da Filosofia destruir os mitos políticos. Em certo sentido o mito é invulnerável. É impenetrável aos argumentos racionais; não pode ser refutado por silogismos. Mas filosoficamente pode prestar-nos outro serviço importante. Pode fazer-nos compreender o adversário. É esse um dos

¹²⁷ *ME*, p. 312 - 313.

¹²⁸ *ME*, p. 314.

primeiros princípios de boa estratégia. Conhecê-lo não é apenas conhecer os seus efeitos e fraquezas; é também conhecer a sua força. Todos nós menosprezamos essa força. Quando ouvimos pela primeira vez falar de mitos políticos achamo-los tão absurdos e incongruentes, tão fantásticos e idiotas, que dificilmente os tomaríamos a sério. Mas agora todos nós reconhecemos que cometemos um erro. Não devemos repeti-lo. Devemos estudar cuidadosamente a origem, a estrutura, os métodos e a técnica dos mitos políticos. Devemos olhar o adversário bem de frente a fim de saber como derrotá-lo.¹²⁹

O universo da cultura humana surgiu com a superação da obscuridade do pensamento mítico por energias superiores. Contudo, as forças do mito não foram obliteradas por elas, apenas adquiriram nova forma. Devemos lembrar, com cautela, que as conquistas do progresso da cultura humana não são invulneráveis, portanto, precisamos estar sempre prontos para agitações que modifiquem a ordem social estabelecida. O mito está sempre disposto a voltar e contaminar a vida humana. Durante o tempo em que as energias das demais formas do espírito – ciência, ética, arte, etc. – permanecerem atentas e ativas, a vitória sobre as trevas míticas estará certificada.¹³⁰

¹²⁹ *ME*, p. 314.

¹³⁰ *ME*, p. 315 - 316.

Conclusão

Parece ser universalmente admitido que a meta mais elevada da indagação filosófica é o conhecimento de si próprio. Em todos os conflitos travados entre diferentes escolas filosóficas, este objetivo permaneceu invariável e inabalado: revelou-se o ponto de Arquimedes, o centro fixo e imutável, de todo o pensamento.¹³¹

É com as palavras acima que Cassirer abre a *Antropologia Filosófica*. A indagação sobre o conhecimento de si próprio evolui para a questão acerca da natureza antropológica: o que é o ser humano? De saída nos deparamos com um paradoxo metodológico, pois, por um lado a investigação teria de pressupor homogeneidade da totalidade da espécie, e por outro lado uma redução à uniformidade recairia sobre aceitação de um termo dogmático. Para desviar dessa aporia, Cassirer observa que para filosofia crítica a unidade do ser humano se dá em termos funcionais e dialéticos, mediante coexistência de contrários.¹³²

É possível citar como exemplo de coexistência de contrários o contraste do racional, presente em todas as atividades humanas, com o irracional, nitidamente presente em algumas atividades humanas. Essa tensão entre racional e irracional é um ponto de conexão entre o símbolo e o mito, sendo o mito a pura expressão fisionômica de emoções (não exatamente racionais) e o símbolo a maneira pela qual essa expressão adquire forma inteligível.

O próprio mito possui tensões internas complexas envolvendo elementos contrários. Para que os rituais míticos da mente primitiva atinjam seus objetivos, a permanência da ordem ancestral deve ser preservada, para isso, a pronúncia das palavras mágicas deve ser feita na ordem correta, e também a feitura de gestos, sem exceções. Mas, ao não estabelecer fronteiras delimitadas entre os reinos da

¹³¹ AF, 15.

¹³² AF, 348.

vida, a mente primitiva possui o seu característico princípio da metamorfose, podendo transformar tudo em qualquer coisa, a qualquer momento. Essas funções conflitantes são igualmente integrantes na sistemática geral da forma simbólica do mito e não representam um desequilíbrio.

Apontando que o equilíbrio entre as formas culturais da humanidade é dinâmico e fruto de um embate entre forças opostas, Cassirer afirma que é através da noção de uma função fundamental que se dá a conformidade entre as diversas formas, e não por uma ideia de substância natural. Assim, não há necessidade de demonstrar identidade entre os elementos da multiformidade que constitui o ser humano.¹³³ Nesse sentido, ao final do percurso da *Antropologia Filosófica*, é possível notar como Cassirer empreende uma conclusão que abarque o movimento dialético empregado na obra, evidenciando noções como unidade na pluralidade e harmonia entre os contrários:

Tomada em conjunto, a cultura humana pode ser descrita como o processo de autolibertação progressiva do homem. A linguagem, a arte, a religião, a ciência são várias fases deste processo. Em todas elas o homem descobre e prova um novo poder – o de edificar um mundo próprio, um mundo “ideal”. A filosofia não pode renunciar à sua busca de uma unidade fundamental neste mundo ideal. Mas não confunde a unidade com a simplicidade. Não ignora as tensões e atritos, os vigorosos contrastes e os profundos conflitos entre as várias forças do homem. Estas não podem ser reduzidas a um denominador comum. Tendem para direções diferentes e obedecem a princípios diferentes. Mas a multiplicidade e a disparidade não denotam discórdia ou desarmonia. Todas as funções se completam e complementam. Cada qual rasga um novo horizonte e nos mostra um novo aspecto da humanidade. O dissonante está em harmonia consigo mesmo; os contrários não se excluem, mutuamente, mas são interdependentes: “a harmonia na contrariedade, como no caso do arco e da lira”.¹³⁴

¹³³ AF, 348.

¹³⁴ AF, p. 357

É através das formas simbólicas – manifestações culturais – que o mundo humano é construído e é por elas que a humanidade caminha rumo à liberdade. Essas forças que impulsionam o mundo e a liberdade “ideais” não possuem os mesmos princípios e tendem para rotas diferentes, embora sejam todas resultados de atividades humanas. Pelo caráter impreterível e, ao mesmo tempo, conflituoso da proposição de uma função para representar a unidade do ser humano, o simbólico é, de maneira latente e outra vez, evocado.

Com a aceitação de que o ser humano age por meio de operações contrapostas entre si em suas estruturas – como a ciência e o mito – mas congruentes no contexto geral da cultura, fica evidente como a coerência manifesta na multiplicidade das formas respalda a redefinição do ser humano em termos de símbolo, *animal symbolicum*, proposta por Cassirer.

O “conhece-te a ti mesmo” se relaciona com a “harmonia na contrariedade” quando feita a associação entre as letras miúdas e as letras maiúsculas na investigação da natureza humana.

Referências

Principais

CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica*. Tradução de Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.

_____. *O Mito do Estado*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

_____. *A Filosofia das Formas Simbólicas: primeira parte A Linguagem*. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *A Filosofia das Formas Simbólicas: segunda parte O Pensamento Mítico*. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Secundárias

CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas III - Fenomenologia do Conhecimento*. Tradução Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *A Filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

_____. *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*. In: *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. Donald Philip Verene (Ed.). New Haven: Yale University Press, 1979.

_____. *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. Chicago: Dover Publications Inc. 1953.

_____. *Ernst Cassirers Gesammelte Werke [ECW]*, 26 vol. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. *Ernst Cassirers Nachgelassene Manuskripte und Texte [ECN]*. Hamburg: Felix Meiner, 1995-2015.

_____. *Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*.
ECW 23.

_____. *Form und Technik*. ECW 17, p. 139-83.

_____. *Linguagem e Mito*. Tradução: J. Guinsburg e Míriam Schnaider-man.
São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*.
ECW 22, p. 140-66.

_____. *Philosophie der Aufklärung*. ECW 15.

_____. *Philosophie der symbolischen Formen I: Die Sprache*. ECW 11.

_____. *Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken*.
ECW 12.

_____. *Philosophie der symbolischen Formen III: Die Phänomenologie der
Erkenntnis*. ECW 13.

_____. *Philosophie der symbolischen Formen IV: Die Metaphysik der
symbolischen Formen*. ECN 1, 1995.

_____. *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer
1935-1945*. Donald Philip Verene (Ed.). New Haven: Yale University Press, 1979.

_____. *The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem*. In: VERENE,
D. (Ed.) *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer
1935-1945*. p. 49-63.

_____. *The Logic of the Humanities*. Translation by Clarence Smith Howe.
New Haven and London: Yale University Press, 1966.

_____. *The principal phases of philosophical Anthropology*. In: Seminar on
Symbolism and Philosophy language

_____. *Vorlesungen Und Studien zur philosophischen Anthropologie* ECN 6.

_____. *Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf Studien*. ECW 24, p.
357-490.

Comentadores

AMARAL, L. A. D. *Resenha de Estudos Neokantianos. González Porta, Mario Ariel. (2011). Edições Loyola, São Paulo.* In: MARGULHÃO, A. AMARAL, L. GARCIA R. (org.) *Kant E-Prints: Revista Internacional de Filosofia.* série 2, v. 16, n.2, maio - ago. 2021.

BARASH, J. (ed.) *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer.* Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

BARBOSA, S. *A Irredutibilidade da Arte.* Tese (Doutorado), USP, São Paulo, 2019.

BRAGA, J. GARCIA, R. (Orgs.) *Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer.* Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

BRAGA, J. *O estatuto de “obra” do objecto cultural em Ernst Cassirer.* In: BRAGA, J. GARCIA, R. (Orgs.) *Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer.* Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

CORNELL, Drucilla. *Symbolic forms for a new humanity : cultural and racial reconfigurations of critical theory /* Drucilla Cornell and Kenneth Michael Panfilio. New York: Fordham University Press, 2010.

DREIZIK P. [et al.] *Filosofía, mito y fascismo : relejendo El Mito del Estado de Ernst Cassirer /* ; coordinación general de Verónica Kretschel ; editado por Pablo Dreizik ; Pablo F. Ríos Flores ; Alejandro Lumerman.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2020.

DUPRÉ, L. *Myth and religion in Cassirer’s Philosophy of Symbolic Forms.* In: *Cultural Studies and Symbolic*, vol 2. University of Glasgow: 2006.

ENDRES, T., BORCHERS D., FAVUZZI, P. KLATTENHOFF, T. *Philosophie Der Kultur Und Wissensformen: Ernst Cassirer Neu Lesen.* Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag Der Wissenschaften: 2016.

FAVUZZI, P. *“Como foi possível essa vitória?” Uma reconstrução da teoria da técnica dos mitos políticos modernos em Ernst Cassirer.* In: BRAGA, J. et GARCIA,

R. (org.) *Antropologia da individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

FAVUZZI, P. *La Crítica de Ernst Cassirer sobre la Razón Míticopolítica* in DREIZIK P. [et al.] *Filosofía, mito y fascismo : relejendo El Mito del Estado de Ernst Cassirer*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2020.

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

GARCIA, R. *Genealogia da Crítica da Cultura: Sobre a Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2014.

_____. *Formas Simbólicas e Humanismo. Contextos, fortuna crítica e atualidade do projeto antropológico-filosófico de Ernst Cassirer*. In: Ernst Cassirer : geografia e filosofia [recurso eletrônico] / Organização: Sylvio Fausto Gil Filho, Marcia Alves Soares da Silva, Rafael Rodrigues Garcia. -- Curitiba : Programa de Pós – Graduação em Geografia – UFPR, 2019.

_____. *Sentimento de humanidade: Solidariedade e reconhecimento a partir da filosofia da cultura de Ernst Cassirer*. In: BRAGA, J. et GARCIA, R. (org.) *Antropologia da individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

GAUBERT, J. *La Science Politique d'Ernst Cassirer: pour une refondation symbolique de la raison pratique contre le mythe politique contemporain*, Éditions Kimé, Paris 1996.

GORDON, P. *Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger*. In: *New German Critique*, Vol. 94, Secularization and Disenchantment. *New German Critique*, 2005, p. 127-168.

_____. *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2010.

HANSON, J. et NORDN, S. *Ernst Cassirer. The Swedish years*. Bern, Peter Lang, 2006.

HARTUNG, G. (2003) *Das Mass der Menschen: Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*. Velbrück.

ITZKOFF, S. Ernst Cassirer: *Scientific Knowledge and the Concept of Man*. London: University of Notre Dame Press, 1971.

JÜRGENS, A. *Humanismus und Kulturkritik: Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*. München: Wilhelm Fink, 2012.

KASSAB, E. *Phenomenologies of Culture and Ethics: Ernst Cassirer, Alfred Schutz and the Tasks of a Philosophy of Culture*. In: *Human Studies*: 25, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 55–88.

KROIS, J. *The Pathos Formulae of Mythic Thought*. In: *The Persistence of Myth as Symbolic Form; Cultural Studies and the Symbolic*, vol. 3. Ed. BISHOP, P., STEPHENSON, R. H. University of Glasgow: 2008.

_____. *Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven and London: Yale University Press, 1987.

_____. *Philosophy of Culture and Cultural Studies: Ernst Cassirer and the Paradigm Change in the 'Humanities'*. In: *Forms of Knowledge and Sensibility. Ernst Cassirer and the Human Sciences*. FOSS, G. et KASA, E. (org.) Kristiansand: Norwegian Academic Press, 2002, p. 19-31.

_____. *Kant Hegel and Cassirer. The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms*. University of Pennsylvania Press, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 30, No. 1 (Jan. - Mar., 1969), pp. 33-46.

LEVINE, E. *The Other Weimar: the Warburg Circle as Hamburg School*. *Journal of the History of Ideas*, Volume 74, Number 2, April 2013, p. 307-330.

_____. *Dreamland of humanists. Warburg, Cassirer, Panofsky and the Hamburg School*. Chicago e Londres. The University of Chicago Press. 2013.

LOFTS, S. *Ernst Cassirer: A "Repetition" of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 2000.

LUFT, S. *“From the Critique of Reason to the Critique of Culture”*: The Concept of “Culture” in the Marburg School of Neo-Kantianism. Paper Chicago Area Consortium Workshop, February 26, 2010.

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

MAKKREEL R. and LUFT, S. (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press, 2009.

MERGULHÃO, A. AMARAL, L. GARCIA R. (org.) *Kant E-Prints: Revista Internacional de Filosofia*. série 2, v. 16, n.2, maio - ago. 2021.

MERGULHÃO, A. *Enigma do tempo: O problema da objetividade na contraposição entre Heidegger e Cassirer*. Tese (Doutorado) - UFSCAR, São Carlos, 2018.

_____. *O poder da imaginação. Cassirer e a ampliação da teoria do conhecimento rumo às ciências do espírito*. In: Ernst Cassirer : geografia e filosofia / Organização: Sylvio Fausto Gil Filho, Marcia Alves Soares da Silva, Rafael Rodrigues Garcia. -- Curitiba : Programa de Pós – Graduação em Geografia – UFPR, 2019.

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

PLATÃO. *A República*. Tradução de Enrico Corvisieri. Editora Nova Cultural: São Paulo, 2004.

PORTA, M. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. *A Filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

RECKI, B. *Kultur als Praxis: Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin Akad. Verlag, 2004.

_____. *Cassirer and the problem of Language*. In: *Symbolic forms and Cultural Studies*, vol. 1. University of Glasgow: 2003.

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

SYLLA, B. J. *Será que a linguagem determina a cultura? As posições de Humboldt e Cassirer em torno desta questão*. In: BRAGA, J. et GARCIA, R. (orgs.) *Antropologia da individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

UEXKÜLL J. *Theoretische Biologie*. Berlin: Verlag von Gebrüder Paetel, 1920.

VERENE, D. *Cassirer's Concept of a Philosophy of Human Culture in Symbolic Forms and Cultural Studies* vol. 3, 2004.

_____. *The origins of the Symbolic Forms: Kant, Hegel and Cassirer*. Northwestern University Press. 2011.