

# Ernst Cassirer e a analítica do homem

Vinícius de Figueiredo

**Como citar:** FIGUEIREDO, Vinícius de. Ernst Cassirer e a analítica do homem. *In:* MARTINS, Clélia Aparecida; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (org.). **Kant e o Kantismo:** heranças interpretativas. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Brasiliense, 2009. p.9-15. DOI: <https://doi.org/10.36311/2009.978-85-11-00162-4.p349-371>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

# ERNST CASSIRER E A ANALÍTICA DO HOMEM

Vinicius de Figueiredo\*

Universidade Federal do Paraná – CNPq

## I

Nos manuais sobre filosofia contemporânea, é comum encontramos a ideia de que parte considerável da filosofia alemã do início do século XX se definiu a partir de um esforço coletivo de superar a hegemonia lograda pelo naturalismo no fim do século XIX. Um exemplo: conforme Heimsoeth, foi sob esse fundo polêmico que tanto a fenomenologia quanto o neokantismo promoveram um “alargamento e aprofundamento da Problemática do conhecimento”, estimulando “a reflexão em torno dos pressupostos e fundamentos do conhecimento histórico e, muito principalmente, do conhecimento nas chamadas ‘ciências do espírito’”.<sup>1</sup> Nas palavras de Heimsoeth, “as estruturas formais sintéticas *a priori* próprias das ciências, que se ocupavam da esfera da realidade das coisas humanas do espírito, passaram assim a reclamar e obtiveram já aí uma caracterização própria, em face das categorias e métodos utilizados pelas ciências da Natureza”.<sup>2</sup> Heimsoeth tem aqui em mente o empenho de Simmel, Troeltsch, Weber e outros, dentre os quais, embora a partir de uma filiação diversa, se inclui Cassirer, cujo programa filosófico teve como motivação expressa contemplar a reivindicação de legitimidade de ciências atinentes à “esfera da realidade das coisas humanas do espírito”.

\* Esse texto foi publicado na revista “Daimon” (2009).

<sup>1</sup> CASSIRER, 2001, p.18-19.

<sup>2</sup> ORTH, E. W. Zur Konzeption der cassireschen Philosophie der symbolischen Formen. In: CASSIRER, E. *Symbol, Technik, Sprache*. Organização Ernst W. Orth e John M. Krois. Hamburg: Felix Meiner, 1985, p.165-201.

É o que atesta o relato que Cassirer nos fornece em *A filosofia das formas simbólicas*, de 1923, sobre a gênese desta sua obra. Foi através da tentativa de aplicar os resultados obtidos em *Conceito de substância e conceito de função* (1910) aos problemas inerentes à filosofia do espírito, que Cassirer teria se dado conta de que “a teoria geral do conhecimento na sua concepção tradicional [...] é insuficiente para um embasamento metodológico das ciências do espírito”.<sup>3</sup> A descoberta do “âmbito da subjetividade pura”, mais amplo que o do *Erkennen*, teria levado Cassirer a ampliar o alcance até então concedido ao método científico, o qual, enquanto permanesse restrito às ciências naturais, permanecia limitado a uma dentre as várias configurações de que o espírito investe o mundo como totalidade de fenômenos. Em face dessa limitação, justificava-se empreender “uma teoria geral das formas de expressão do espírito”<sup>4</sup> – desafio pelo qual responderá, no início da década de 1920, a filosofia das formas simbólicas.

A mesma referência à divisão instituída por W. Dilthey (historiada, dentre outros, por Heimsoeth) entre *Natur- e Geisteswissenschaften* é retomada por Cassirer ao fim da vida, em *Ensaio sobre o homem*, mas, a essa altura, o problema das ciências do espírito será objeto de uma apresentação muito diversa do que permitiria supor sua formulação inicial. E nossa questão preliminar ao exame da natureza da filiação de Cassirer a Kant reside em definir se, assim como a letra, mudou também o espírito, ou se, ao contrário, o núcleo dos problemas levantados por Cassirer permaneceu, da década de 1920 à década de 1940, essencialmente inalterado. Defenderemos esta última hipótese.

Comparemos os dois momentos. Em 1923, Cassirer introduzia sobre a teoria da formação dos conceitos e juízos nas ciências naturais uma “especificação” capaz de dar conta de questões que lhe eram irredutíveis. A constatação de que o conhecimento “representa apenas um tipo particular de configuração na totalidade das apreensões e interpretações espirituais do ser” fornecia a justificativa para a ampliação da sua problemática rumo a “outros modos de configuração dentro da totalidade da vida espiritual”, os

<sup>3</sup> CASSIRER, 2001, p.20.

<sup>4</sup> CASSIRER, E. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. In: *Gesammelte Werke* (Hamburger Ausgabe), Bd. 6, p.VII.

quais, enquanto “formas específicas de ‘objetivação’”, testemunhariam, eles também, a atividade formadora do espírito.<sup>5</sup> Eles *também*, pois, anteriormente à publicação de *Filosofia das formas simbólicas*, o conhecimento natural já havia sido tomado por Cassirer como sendo, essencialmente, uma produção simbólica. Como assinala Ernst W. Orth,<sup>6</sup> o termo “*forme symbolique*”, cunhado por Pierre Duhem (*La Théorie Physique, son objet et sa structure*, 1906), comparece em mais de uma passagem de *Substância e função*, publicado por Cassirer em 1910, para elucidar os pressupostos da construção científica. Desde essa época remota, portanto, o juízo era interpretado por Cassirer, nisto já reportando-se a Kant, como “condição *sine qua non* para que a objetividade fosse *concebível*”,<sup>7</sup> a diferença está em que, de 1923 em diante, a objetividade sob exame se revelaria mais abrangente do que deixava entrever o tipo de formação conceitual (*Begriffsbildung*) subjacente às ciências exatas.<sup>8</sup> O passo dado com o aparecimento de *A filosofia das formas simbólicas*, em conformidade com essa intuição inicial, residiu na radicalização do projeto crítico idealista, cujo núcleo original – a defesa do caráter constitutivo da consciência, referendada pela alusão de Cassirer à Dedução transcendental dos categorias da *Crítica da razão pura* – via-se assim ampliado, a ponto de contemplar a novidade trazida pelas ciências do espírito. Uma ampliação baseada na convicção prévia do aspecto “espiritual” das teorias sobre a natureza – tese que já havia engendrado, antes de 1923, uma denúncia vigorosa dos dogmas do naturalismo.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Em busca das prerrogativas da “análise crítica” na trajetória de Cassirer, deve-se remontar mesmo ao período que antecede *Substância e função*. Afinal, em *O problema do conhecimento na filosofia e nas ciências modernas* (1906-7), Cassirer, polemizando com a “ilusão do conceito”, própria ao cientificismo, já transitava no horizonte crítico-idealista que não cessaria de explorar em toda sua carreira, como atestam essas linhas do Prefácio: “Apenas a análise crítica, que desvela a construção interna e normativa da ciência a partir de seus princípios, pode desenraizar esse dogmatismo próprio da perspectiva costumeira. O que este toma como conteúdo autossuficiente e delimitado solidamente, se revela como uma condição parcial e intelectual do ser, como um momento conceitual isolado, cuja verdadeira eficácia requer o sistema total de nossos conhecimentos fundamentais” (CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, in: *Gesammelte Werke*, op. cit., Bd.2, p.IX-X..

<sup>6</sup> CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.40.

<sup>7</sup> CASSIRER, 1994, p.43.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>9</sup> CASSIRER, 2001, p.19.

Em 1944, data da última obra publicada em vida por Cassirer, o tom, por certo, é outro. Logo no início de *Ensaio sobre o homem*, lê-se que o *problema antropológico* remonta à Grécia clássica, e que, do “conhece-te a ti mesmo” socrático à tríade formada por Nietzsche, Freud e Marx, o Ocidente não parou de se perguntar pelo que *define o homem em seu ser*. O fim do século XIX assistiu, isto sim, a um momento peculiar dessa pergunta fundamental, representado pela “crise do conhecimento de si do homem” (eis o título do primeiro Capítulo do *Ensaio*), originada pelo dissenso relativo ao método capaz de sistematizar “os diferentes impulsos que encontramos na natureza humana”.<sup>10</sup> Já a escolha dos termos dá ideia do novo alcance que Cassirer atribui à sua descoberta inicial. Enquanto, em 1923, o desafio imposto pela irreducibilidade das ciências do espírito ante as ciências naturais justificava o programa da filosofia das formas simbólicas, em 1944, a definição do homem enquanto *animal* simbólico, derivada do projeto inicial de alargar a problemática do conhecimento, será a chave de leitura com base na qual Cassirer interpreta a história do pensamento no Ocidente. Da Grécia para cá, assistiríamos a uma trajetória essencialmente linear, animada pelo problema antropológico. Em suma, passados vinte anos, a resposta ao desafio metodológico representado de partida pelas ciências do espírito, em que havia se empenhado o próprio Cassirer, reaparece como sendo o último capítulo da lenta e progressiva descoberta de si do homem.

Considerando as coisas mais de perto, porém, nada faz crer que, sob a mudança de tom e de formulação, se encontre alguma ruptura conceitual ante o questionamento a que Cassirer inicialmente submetera o naturalismo. Tudo faz crer que a teorização das ciências humanas o conduziu à antropologia filosófica e, para os efeitos de um comentário como o nosso, a passagem seria previsível desde o início, o destaque progressivo dado ao *homem* explicando-se como simples diferença de ênfase. Convém notar, em favor disso, o duplo ganho da definição do homem enquanto *animal simbólico*: conferindo “unidade conceitual” à diversidade das mani-

<sup>10</sup> *Ibid.*

festações humanas,<sup>11</sup> ela representa não apenas um princípio metodológico privilegiado, como possibilita retirar seus dividendos sob a forma de uma teleologia do espírito, cuja enunciação peremptória estará reservada para o *Ensaio sobre o homem*. Nesse texto, quando retomar todo o percurso, Cassirer poderá apresentar o cientificismo do século XIX (como, de resto, todo tipo de naturalismo) como o epifenômeno da crise por que passou, na modernidade, o conhecimento de si do homem – uma crise relativa ao método pertinente à abordagem de um objeto cuja existência, Cassirer não deixará de sublinhar, *sempre esteve fora de questão*. Toda demora em que se resume a civilização explica-se, desse ponto de vista, pelas dificuldades envolvidas no reconhecimento da *nossa* própria natureza, que é simbólica. O que é dizer, a título de comentário preliminar aos planos de análise por que se move Cassirer, que a teleologia de 1944 se enraíza, sim, na descoberta metodológica de 1923 – pois, ao explicitarmos a natureza simbólica do homem, unificamos, por meio dela, o conjunto das manifestações transcorridas na história da humanidade. Mito, linguagem, arte e conhecimento são-nos apresentados como formas simbólicas que, embora distintas entre si, remetem todas ao aspecto que singulariza o homem dentre os animais – o *Faktum* de pertencer a um *universo simbólico*.<sup>12</sup>

E isso é o que basta para formularmos a suspeita com a qual gostaríamos de iniciar este texto. Até que ponto a utilização que faz da noção de símbolo não termina por reconduzir Cassirer à assimilação entre *natureza* e *espírito*, que ele pretendeu superar, na polêmica inicial que travou com o cientificismo e da qual resultou a filosofia das formas simbólicas? Até que ponto, em suma, o *símbolo*, tal como concebido por Cassirer, não o condena a oscilar entre *espiritualização da natureza* e *naturalização do espírito*? A fim de ensaiarmos uma resposta a essa questão, vale examinar, em linhas gerais, o que Cassirer compreende por essa noção basilar de seu programa. E, visto que sua filosofia anuncia publicamente sua dívida com

<sup>11</sup> HEIMSOETH, 1938, p.42.

<sup>12</sup> CASSIRER, 1994, p.48-49.

o kantismo, reaver o significado que Cassirer outorga à categoria de *símbolo* será também assinalar os cortes que ele operou sobre o legado kantiano, sob o pretexto de, a partir dele, pensar a novidade representada pelas ciências do espírito.

## II

Conforme a “Introdução e exposição do problema” que, em 1923, Cassirer faz preceder à abordagem da linguagem, do mito e do conhecimento, todas as formas simbólicas possuem em comum o fato de testemunharem a “força primeva formadora, e não apenas reprodutora” do espírito humano.<sup>13</sup> Eis-nos assim diante da tese, cara ao pensamento moderno alemão, de que a consciência é ativa nas suas relações com a matéria:

Ela [i.e., qualquer autêntica função do espírito humano] não se limita a expressar passivamente a presença de um fenômeno, pois possui uma energia autônoma do espírito, graças à qual a presença pura e simples do fenômeno adquire um determinado “significado”, um conteúdo ideal peculiar. Isto é válido tanto para a arte como para o conhecimento, para o mito tanto quanto para a religião. Todas essas manifestações do espírito vivem em mundos peculiares de imagens (*Bildwelten*), nos quais os dados empíricos não são simplesmente refletidos, e sim criados de acordo com um princípio autônomo. E é por isso que cada uma dessas manifestações produz suas próprias configurações simbólicas que, se não são iguais aos símbolos intelectuais, a eles se equiparam no que diz respeito à sua origem espiritual.<sup>14</sup>

Sob a reivindicação de uma “energia autônoma do espírito” que confere significação aos fenômenos, é fácil reconhecer o princípio kantiano, familiar ao conjunto dos neokantismos, de que a experiência é determinada pela razão. A novidade anunciada por Cassirer está no fato de que tal energia não se limita ao âmbito do conhecimento, operando também em

<sup>13</sup> Id., 1928, apud ORTH, 1985, p.172.

<sup>14</sup> Id., 2001, p.21.

outras modalidades de apreensão do real, tais como o mito ou a arte. Veem-se suspensas, a partir daí, as prerrogativas que os partidários do conhecimento natural presumiam dispor, já que as ciências duras não possuem nenhum respaldo ontológico; antes, elas se reportam a uma produção da consciência que, sublinha Cassirer, está longe de constituir privilégio seu. Contra o que Heimsoeth, fazendo a história inicial do processo examinado aqui, irá designar como o partido naturalista do “monismo metodológico”,<sup>15</sup> Cassirer sustenta que nenhuma disciplina ou saber pode reivindicar o monopólio simbólico. Ao contrário, a atividade graças à qual o real é trabalhado pelo espírito apresenta-se por toda a parte: formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos, tudo atesta que o homem vive em um *universo simbólico* que faz com que a inteira apreensão de que é capaz ocorra “pela interposição desse meio artificial”,<sup>16</sup> que cabe à filosofia, no plano universal que lhe é próprio, analisar. A distinção entre *Natur-* e *Geisteswissenschaften*, assim, é superada em favor do exame da diversidade das atividades de simbolização da consciência – e isso se traduz pela incorporação de temas que, ao ver de Cassirer, Kant, embora tendo interditado a ontologia em favor de uma analítica do entendimento, a bem dizer *pressentira*, mas não *analisara*:

Essa analítica, conforme a condição da ciência com que se defrontara Kant, e que ele pressupôs por toda a parte como fundamento constante, era reportada em primeira linha à ciência exata, ao fato da matemática e da ciência matemática da natureza. [...] O “*Faktum* das ciências do espírito”, como se apresenta a nós hoje, Kant não o conheceu e, em sua forma atual, ainda não podia pressupor. Ele apareceu no curso do século XIX e só pouco a pouco se tornou aí sua problemática filosófica consciente e própria. É neste ponto que a filosofia das formas simbólicas procura intervir. Também sua questão dirige-se, não ao ser absoluto, mas ao conhecimento do ser; também aqui abandona-se a ontologia dogmática e em seu lugar deve se subs-

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> CASSIRER, 2001 p.22.

tituir a tarefa decisiva de uma analítica. Mas essa analítica não se dirige mais ao entendimento, à condição do saber puro. Ela quer abarcar o inteiro círculo do mundo da compreensão (*Weltverstehen*), e descobrir as diferentes potências, as forças espirituais elementares que concorrem nele.<sup>17</sup>

A filosofia das formas simbólicas assume, assim, o aspecto de uma analítica geral da experiência – tomando a *experiência* em uma acepção alargada; longe de incluir apenas o campo do conhecimento natural, ela passa a abarcar modalidades de relação com o real que o neokantismo inaugural de H. Cohen, segundo Cassirer, negligenciara. A novidade anunciada pela filosofia das formas simbólicas, de acordo com isso, formula-se como ampliação da teoria da experiência em voga em Marbourg, visto que a revolução copernicana “já não se refere mais apenas à função lógica do juízo”.<sup>18</sup>

Assim, Cassirer, embora sem abandonar o legado da escola de Marbourg, faz o acerto de contas com Cohen, que, a seu modo, também compartilhara (ao menos segundo o juízo de Cassirer) do prejuízo naturalista acerca do privilégio da experiência, que agora se quer superar. Trata-se, porém, de um acerto de contas interno ao neokantismo, como fica claro quando se considera que o naturalismo terá suas prerrogativas suspensas por Cassirer através da *radicalização* do programa analítico que já fôra privilegiado por Cohen. A revolução na forma de pensar que a *Crítica da razão pura* impusera ao conhecimento científico será, doravante, estendida “a todas as direções e a todos os princípios da configuração espiritual”.<sup>19</sup> O primado da função sobre o objeto passa a valer irrestritamente: aplica-se não só ao caso da “função cognitiva”, à qual se via até então limitado, mas

<sup>17</sup> Id., 1994, p.48.

<sup>18</sup> PHILONENKO, A. *L'école de Marbourg: Cohen – Natorp – Cassirer*. Paris: Vrin, 1989, p.128.

<sup>19</sup> “Aqui, a *Crítica do juízo* é central”, diz Orth, comentando o texto publicado por Cassirer em 1918, *Kant – vida e doutrina* (ORTH, 1985, p.177) e seu lugar na problemática emergente das formas simbólicas. Considerando que, além do prestígio que exerceu junto a Windelband e Rickert (FERRARI, M. Neokantismo como filosofia della cultura; Wilhelm Windelband e Heinrich Richert. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 3, p.367-388, set, 1998.), a interpretação kantiana da faculdade-de-julgar protagonizou o célebre estudo publicado em 1923 por A. Bäumlér sobre o problema do irracional na estética e na lógica do século XVIII, seria oportuno, noutra ocasião, rever os pressupostos comuns da recuperação da *Crítica da faculdade do juízo* na filosofia alemã do início século XX.

também à do “pensamento linguístico, do pensamento mítico-religioso e da intuição artística”. E assim, “a crítica da razão transforma-se ... em crítica da cultura”,<sup>20</sup>, não apenas revalidando o ideal de análise, no sentido inaugurado por Kant, como também ampliando-o, a ponto de fundar sobre ele o projeto do “exame mais geral da totalidade da consciência (que) remete a determinadas condições fundamentais da unidade, às condições da conexão, da síntese e da representação espirituais em geral”.<sup>21</sup> Pode-se sem dúvida comentar a novidade de Cassirer em relação a Cohen como representando o “abandono do solo da lógica transcendental em prol daquele da psicologia”,<sup>22</sup>, mas sem perder de vista que, aos olhos de Cassirer, essa “ruptura” responde a uma *exigência interna* ao programa subscrito por Cohen. O ponto, como se poderá perceber em seguida, não é sem importância para compreendermos a natureza da apropriação que Cassirer fez do kantismo. A literatura não deixou de assinalar o papel que a *Crítica da faculdade do juízo* teve nesta mudança de curso no neokantismo, representada pela passagem de H. Cohen a Cassirer.<sup>23</sup> De nossa parte, gostaríamos de insistir sobre o fato de que, antes mesmo de 1790, isto é, já na *Crítica da razão pura*, a problemática transcendental aparecia como sendo mais ampla do que a Lógica da verdade. Desde o início, o tribunal da razão esteve longe de limitar-se a examinar a sua função cognitiva. Kant é muito claro sobre isso no segundo Prefácio da *Crítica*: se o primeiro resultado da revolução copernicana em filosofia é circunscrever o conhecimento especulativo ao âmbito fenomênico, mostrando que o objeto é sempre determinado pela aplicação dos conceitos do entendimento ao sensível, isso não é tudo. Porém, como mostra o texto de 1938 transcrito acima, Cassirer a resume, no que ela possui de essencial, à Analítica – e por isso, não surpreende que imponha a si mesmo a tarefa de expandir o motivo ana-

<sup>20</sup> KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, A 247/B 303.

<sup>21</sup> Ibid., A 62/B 87.

<sup>22</sup> CASSIRER, 1994, p.70.

<sup>23</sup> Ibid, p.67.

lítico, presente na primeira *Crítica*, para outras regiões do saber que a análise de Cohen (e, antes dele, a Analítica de Kant) havia, pressentimentos à parte, subestimado. Afinal, ao lado do *Faktum* da matemática e da filosofia natural, perfila-se também o *Faktum* das ciências do espírito. E eis-nos, assim, diante da inflexão da crítica da razão em crítica da cultura. Uma inflexão que, pode-se começar a perceber agora, tem por base uma leitura da *Crítica* que, deixando em segundo plano a função específica e positiva que a dialética transcendental possui em seu interior, prepara a abordagem dos temas que, a crer em Cassirer, o século XIX privilegiou sem, todavia, ampará-los por uma reflexão metodológica à altura. À primeira vista, poderá parecer natural que Cassirer, tematizando o saber, a cultura, a religião e a arte, termine por apropriar-se de problemas que o hegelianismo já havia certificado como filosoficamente relevantes. Mas essa proximidade não deve nos enganar: enquanto Hegel fecha o balanço do kantismo sublinhando a novidade da dialética em relação à ingenuidade da analítica – o que o leva a fazer pouco dos saberes do entendimento e, na *Lógica*, a expor o engendramento dialético das categorias – Cassirer, de seu lado, ampliará o motivo analítico a ponto de poder reabsorver, em seu interior, tudo aquilo que, da arte à religião, passando pelo mito e pela história, na época de Kant ainda não constituía objeto da ciência.

### III

Conforme adverte Kant na última seção da “Doutrina transcendental da capacidade de julgar”, a analítica transcendental, tomando o lugar da *ontologia generalis*, desaloja a metafísica para dar lugar à epistemologia, isto é, ao exame das condições de possibilidade do conhecimento da natureza.<sup>24</sup> Vimos, de início, que Cassirer sublinha o caráter idealista da revolução copernicana em filosofia, ao mesmo tempo em que avalia que Kant não tirou dela todos os dividendos, o que se traduz na exigência de

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.172.

transformar a inflexão da crítica da razão em crítica da cultura. Fazê-lo requer alargar a noção de *teoria* subjacente à Lógica da verdade, apresentada na primeira parte da “lógica transcendental” kantiana,<sup>25</sup> de modo a abarcar, sob o motivo analítico, os temas trazidos com o advento das “ciências do espírito”.

É, portanto, através do alargamento da noção de *teoria*, que Cassirer poderá reencontrar, à luz de seus próprios pressupostos, os temas que Kant alojara inicialmente alhures: na dialética transcendental, caso não vejamos aí apenas uma crítica da ilusão, nos opúsculos sobre a história, na antropologia pragmática e – de modo, digamos, “canônico” – na *Crítica da faculdade do juízo*. Isso significa que o projeto proposto por Cassirer de elaborar uma analítica geral passa, assim, a depender da recondução de todo tipo de manifestação espiritual à *atividade categorial de determinação de objetos* que Kant circunscrevera nos limites da analítica transcendental. Uma tarefa de que Cassirer se incumba através do recurso que faz à noção de símbolo e à atividade que ele implica, subjacente a todas as manifestações do espírito. *Teoria*, aqui, já não remete exclusivamente à ciência; como dirão os analíticos na via já trilhada por Cassirer, a teoria é um *framework* – isto é, um “esquema de pensamento” ou “horizonte” que pauta nossas ações mais ordinárias –, e a razão disso está no fato de que o saber se enraíza na determinação recíproca entre forma e conteúdo, que precede e condiciona toda unidade objetiva. Daí que o objeto não seja senão função da consciência, a “forma de sua própria atividade”,<sup>26</sup> a evidência material da realização do espírito. Por essa via, já nos encontramos bem próximos do núcleo do idealismo crítico pleiteado por Cassirer: só há representação ali onde a consciência recuou diante do ser, ali onde ela se diferenciou das impressões a fim de configurá-las em uma idealidade significativa. Por isso, o real jamais é reproduzido *ipso facto*, ele é toda vez uma expressão do espírito. Por certo, esse recuo frente à matéria admite

<sup>25</sup> CASSIRER, 1994, p.339.

<sup>26</sup> KANT, 2008, A, p.132; B, p.171 ss.

uma hierarquia. Como mostra o primeiro volume de *Formas*, a fala representa um ganho simbólico frente ao gesto, pois o som “flutua no éter da significação”.<sup>27</sup> Quanto maior for o distanciamento da matéria, mais complexa a simbolização. Porém, mesmo no seu grau mais próximo do sensível, na mímica, a linguagem dispõe de pregnância simbólica e, nessa medida, expõe conteúdos ao invés de simplesmente reproduzi-los. Daí justificar-se a elaboração de uma analítica das “diversas leis e formas da expressão”<sup>28</sup> sob as quais *se diz* o mundo.

Sigamos ainda o autor de *As formas simbólicas* e do *Ensaio sobre o homem*. Tanto o conhecimento quanto as demais formas simbólicas implicam uma conformação do campo sensível, e o *conhecer* já opera, ele também, no nível pré-científico da percepção, podendo ser tratado como um dentre outros capítulos da relação da consciência com o sensível. Cassirer submete a consciência cognitiva a uma análise fenomenológica que, aproximando-a de outras formas de compreensão do sensível, faz dela uma modalidade de inscrição originária do homem no mundo. “O homem vivia em um mundo objetivo muito antes de viver em um mundo científico”.<sup>29</sup> Como se vê, Merleau-Ponty possuía boas razões para interessar-se pelas análises de Cassirer. Comum a ambos, há a apropriação da ideia de *reflexão*, legada por Kant, associada com a ideia de *estrutura*. Mas há diferenças de peso: enquanto, para Merleau-Ponty, a estrutura é “sentido encarnado”, “organização latente” que o modelo só faz explicitar, para Cassirer, ao contrário, a significação simbólica é uma estruturação espiritual da realidade cujo princípio é *exterior* à matéria sensível. Onde há signo, mesmo que este se aproxime da simples figuração do real (tome-se outra vez o caso da linguagem mimética), já há recuo e, nessa medida, espiritualização da matéria. Ora, se toda matéria espiritualizada é *objetiva*, é porque, ao diferir do dado, a consciência ordena este último em relações que permitem unificá-lo a uma distância que só

<sup>27</sup> CASSIRER, 2001, p.33.

<sup>28</sup> KANT, 2008, A, p.51; B, p.75.

<sup>29</sup> CASSIRER, 1994, p.337.

tende a aumentar: a faculdade de julgar – que Kant situara primeiramente na base do esquematismo<sup>30</sup> – é aqui considerada a um só tempo *abstração e atividade constituinte*.

É o que fica claro numa página de *A filosofia das formas simbólicas* em que Cassirer polemiza com o sensualismo. Limitando a sensibilidade “ao mundo das ‘impressões’, ao dado imediato das simples sensações”, o sensualismo ignora “que também existe uma atividade do próprio sensível, [...] que se manifesta nos mais diversos campos da atividade espiritual”, e graças à qual é produzido um “*mundo de símbolos* próprio e livre, situado ao lado e acima do mundo das percepções: um mundo que, de acordo com a sua natureza imediata, ainda traz as cores do sensível, as quais, porém, representam uma sensibilidade já configurada e, portanto, dominada pelo espírito”.<sup>31</sup> Esse domínio será tanto maior, quanto maior for o grau de abstração, e agora já se admite que, na passagem do caso à regra – o equivalente à passagem que, em Kant, a faculdade-de-julgar perfaz da intuição ao conceito –, seja violada a cláusula sensível que a *Crítica da razão pura* impusera ao processo de determinação de objetos. Já não vige mais a célebre fórmula, que figurava no início da lógica transcendental, de que “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”.<sup>32</sup> Ao contrário, a progressiva supressão da realidade perceptiva é admitida, a ponto de Cassirer, no *Ensaio sobre o homem*, terminar afirmando que a ciência moderna, sabidamente abstrata, “é a última etapa do desenvolvimento mental do homem, e pode ser vista como a mais alta e característica façanha da cultura humana”.<sup>33</sup>

Eis que desse modo Cassirer reinveste o conhecimento científico de velhas prerrogativas, para a quais a *Fenomenologia da percepção*, embora próxima em certos aspectos e sobretudo, problematizações da filosofia das formas simbólicas, tratou de cerrar as portas. Neste aspecto, a lembrança

<sup>30</sup> KANT, 2008, A 132/B 171 ss.

<sup>31</sup> CASSIRER, 2001, p.33.

<sup>32</sup> KANT, 2008, A 51/B 75.

<sup>33</sup> CASSIRER, 1994, p.337.

de Merleau-Ponty pode ajudar a esclarecer, em suas linhas gerais, o projeto de Cassirer. Lá, a reflexão é uma prática estruturada que permanece sempre lacunar, indeterminada, e é o caráter reflexionante da estrutura que a torna necessariamente inacabada;<sup>34</sup> aqui, a reflexão opera um recuo diante do sensível, inaugurando um movimento mediante o qual a consciência, diferindo dele, *realiza* sua função espiritual. Dizíamos que a significação simbólica é uma estruturação espiritual da realidade cujo princípio é exterior à matéria sensível. Com efeito, sempre caberá à consciência animar toda significação possível, coordenando o visível segundo modos de compreensão próprios; só que tais modos próprios, ao invés de terem sua origem na estrutura lógica de um entendimento atemporal, como em Kant, estão na origem e são a expressão da *progressiva estruturação* da experiência, desde sua conformação elementar a sua idealização mais radical. Ora, se os modos próprios abandonaram a estrutura lógica da razão para se alojarem por toda parte em que há cultura, o intuito crítico terá de cobrir um conjunto de elementos muito mais vasto do que aparentemente supusera Kant: é toda a história do homem e qualquer modalidade de simbolização, o que agora lhe concerne. As prerrogativas recobradas pela ciência operam nesse contexto e, de acordo com isso, não se fundam no fato de que elas, ciências, sejam mais próximas da verdade do que o mito ou a religião. Afinal, o único crivo para hierarquizar as formas simbólicas passou a ser o binômio sensível/abstrato: a medida do símbolo só pode ser obtida do recuo que ele promove frente à percepção.<sup>35</sup> Mas isso é o que basta para que Cas-

<sup>34</sup> “Merleau-Ponty busca a unidade da forma e da significação pela afirmação de que o objeto (sensível, cultural, científico, filosófico) é reflexionante e avesso à determinação completa. A noção de estrutura viria, justamente, revelar essa reflexão que é posição e reposição de uma unidade global (forma-significação, forma-matéria) e inacabada, que carrega em si mesma sua produção, isto é, sua historicidade imanente” (CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.223). Merleau-Ponty encontrou na reflexão da *Crítica da faculdade de julgar* inspiração contra o que apontara ser, em *As estruturas do comportamento*, o intelectualismo de Husserl, o que atesta a relevância que a terceira *Crítica* também exerceu no interior da tradição fenomenológica. Isso não quer dizer que o projeto merleau-pontiano de empreender uma gênese do sentido a partir de uma análise da percepção seja localizável em Kant. Para um excelente apanhado desta discussão, ver Luis D. Moutinho, *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora da Unesp, 2006, p.86 e ss.

<sup>35</sup> “Em nossos conhecimentos científicos, reduzimos a diferença entre duas cores, digamos vermelho e azul, a uma diferença numérica. Declarar que o número é mais real que a cor é uma maneira muito inadequada de falar. O que se quer de fato dizer é que ele é mais geral” (CASSIRER, 1994, p.130).

sirer possa então reescrever sua própria teleologia do espírito, cuja história coincide com o paulatino conhecimento de si do homem, isto é, de sua faculdade de simbolização. Pois, se o homem *simboliza* desde tempos imemoriais, foi só recentemente, na modernidade – e sobretudo no século XVIII, com o iluminismo – que ele se tornou consciente disso, quando a utilização de símbolos ainda próximos ao sensível deu definitivamente lugar a uma simbolização manifestamente abstrata. Cassirer pode então adotar a linguagem da teleologia, e comentar como *progresso* processos como os que levaram ao abandono da astrologia em prol de uma astronomia complexa, sem, por força disso, abandonar o privilégio que outorga ao motivo analítico retomado de Kant.

Entende-se, então, em que medida, para Cassirer, a reconstrução do desenvolvimento das formas simbólicas ao longo da história humana coincide com a progressiva marcha do espírito rumo a sua auto-objetivação. Dizíamos que, embora esse léxico recorde Hegel, Cassirer chega a ele por uma via completamente diversa, pois reconstrói a história do espírito a partir da unidade metodológica que obtém através da ampliação da Analítica da razão pura kantiana. O pressuposto sobre o qual transcorre o alargamento do motivo analítico representa uma manobra especulativa surpreendente: com efeito, não é outro que a assunção do esquematismo transcendental kantiano, só que reinterpretado à luz da característica de Leibniz. Pois o processo de intelectualização que, ao ver de Cassirer, pauta as relações entre *forma e matéria*, somente tem êxito porque o signo não é apenas representação e recuo, mas, também, descoberta e “abertura para o desconhecido”:

Já o esquema da *Characteristica generalis* de Leibniz ressalta, como uma vantagem essencial e geral do signo, o fato de que ele não somente serve à representação, como, sobretudo, à *descoberta* de determinadas relações lógicas, e de que ele não apenas oferece uma abreviatura simbólica, do que já é conhecido, como abre novos caminhos rumo ao desconhecido e não dado (*Nicht-Gegebene*). Aqui se confirma, a partir de uma nova perspectiva, o poder sintético da consciência como tal, que se manifesta no

sentido de que cada concentração do conteúdo por ela alcançada a impulsiona, ao mesmo tempo, a ampliar suas fronteiras.<sup>36</sup>

Dito de outro modo, contra Merleau-Ponty, somente o recuo diante da matéria permite *pensá-la*; contra Kant, esse pensar é invariavelmente *objetivante*. Daí que o movimento de progressão do espírito valha como uma nova e mais complexa determinação do “real”, este último sendo, a rigor, o conjunto de relações com maior ou menor espiritualidade instituído pela atividade simbólica. Como se pode concluir, é a retomada profundamente modificadora de Kant – a ponto de, por meio dele, sermos reconduzidos a Leibniz – o que possibilita a Cassirer introduzir na determinação do sensível pela atividade simbólica níveis de complexificação progressiva, os quais, contudo, *são sempre objetivos*.

Não são pequenas, portanto, as consequências da aceção sob a qual Cassirer toma o signo; tendo-a em vista, dir-se-ia que o neokantismo de Cassirer transcorre sob o fundo de uma concepção “neoleibniziana” da linguagem. Pois o signo, uma vez concebido como construção e descoberta, atravessa e ameaça suprimir a fronteira entre *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*, instituída pela *Crítica* através da reflexão transcendental em polémica aberta contra o que Kant entendia ser o intelectualismo leibniziano.<sup>37</sup> Atestando tal movimento, Cassirer, ao menos em um passo, adere explicitamente a Leibniz, afirmando que, “para a ‘característica universal’ [...] esta oposição [entre mundo sensível e inteligível] já não é mais irreconciliável e excludente, uma vez que o sensível e o espiritual estão agora ligados por uma nova forma de reciprocidade e de correlação”.<sup>38</sup>

Dois pontos, que aqui estão aticulados, merecem destaque. Convenido sobre o caráter *expressivo* do signo, Cassirer terminará sendo levado a

<sup>36</sup> CASSIRER, 200, p.67-68 (tradução modificada).

<sup>37</sup> No mesmo Apêndice à “Anfibologia dos conceitos de reflexão” em que, nomeando Leibniz, polemiza com o “filósofo intelectualista.” (KANT, 2008, A 267/B 323), Kant define a reflexão transcendental como “o ato pelo qual aproximo a comparação das representações em geral com a capacidade de conhecimento, em que aquele é instituído, e pelo qual distingo se tais representações são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível.” (KANT, 2008, A 261/B 317).

<sup>38</sup> CASSIRER, 2001, p.32-33.

transgredir o princípio sobre o qual Kant instituíra a divisão da “Doutrina dos elementos” da primeira *Crítica*. Pois, se já não devemos opor rigidamente “a espontaneidade livre do espírito” à “passividade do sensível”,<sup>39</sup> por que deveríamos reeditar a partição elementar entre estética e lógica transcendentais? Por outro lado, a superação do “dualismo metafísico” entre o intelectual e o sensível e o reconhecimento de que sempre buscam um ao outro desobriga-nos de classificar as significações espirituais conforme possam ou não reportar-se à sensibilidade; e, caso possamos mesmo prescindir desta tarefa, que sentido poderia ainda haver em reafirmar a diferença, tão cara a Kant, entre *conhecer* e *pensar*? Como diz Cassirer, a “própria função pura do espiritual precisa buscar a sua realização concreta no mundo sensível, e ela, em última análise, *somente poderá encontrá-la aqui*”.<sup>40</sup> Em conformidade com isso, deparamo-nos em toda parte com “princípios formativos próprios”<sup>41</sup> e “caminhos que o espírito segue em direção à sua objetivação, isto é, à sua autorrevelação”.<sup>42</sup> E não poderia ser de outro modo, pois, ao edificar seu idealismo unicamente sobre a atividade categorial da consciência, toda significação passa a ser igualmente *objetiva*. A única diferença entre elas é o grau de emancipação do espírito em relação ao que lhe é dado – e, para Cassirer, quanto mais nos afastarmos deste material, melhor. A boa determinação será aquela que mais profundamente explicitar a autonomia do espírito diante do sensível, embora esta autonomia espiritual, já o sabemos, jamais deixe de visar o sensível como o meio de sua realização objetiva.

#### IV

Com base nessas indicações, pode-se, agora, arriscar algumas conclusões sobre a natureza da filiação de Cassirer a Kant.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.32.

<sup>40</sup> CASSIRER, 2001, p.33, grifo nosso.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.64.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.19.

A primeira delas é a de que, para Cassirer, sempre que há significação, há objetividade. O âmbito do pensável coincide com o âmbito da positividade simbólica. Ou seja: não há reflexão sobre a totalidade da experiência que, por sua vez, não seja ou não possa ser experiência, pois toda reflexão é objetivação de conteúdos espiritualizados. Na filosofia de Kant, as coisas se passam diferentemente. Com efeito, a teleologia kantiana se edifica com base na convicção de que nem toda significação é determinável. É isso o que atesta a reflexão tematizada na *Crítica da faculdade de julgar*, na qual se lê que a imaginação *é capaz de operar sem conceito*<sup>43</sup> – podendo, em seu livre jogo com o entendimento, prover uma significação não conceitual, cujo valor guarda autonomia em relação à objetividade da experiência e à normatividade prática. A posição sustentada aqui por Kant enraíza-se na primeira *Crítica*, em cuja dialética encontrávamos significações que, embora fossem irreduzíveis à determinação, forneciam para as determinações da experiência seu horizonte compreensivo.<sup>44</sup> Segundo Cassirer, em contrapartida, a reflexão, ao invés de exprimir uma finalidade entre forma e matéria que torna subjetivamente possível o conhecimento da experiência, torna-se a melhor prova da submissão da matéria à força *configuradora e objetivante* do espírito. Dai por que a noção de símbolo trazida por Cassirer nivele toda atividade espiritual à atividade categorial de determinação de objetos que, em Kant, era circunscrita à analítica transcendental da razão pura. Por conta desse nivelamento, Cassirer poderá alargar a analítica em direção aos “temas” que Kant discutira na dialética de 1781 antes de retomá-los na *Crítica da faculdade do juízo*. E isso não é tudo. Cassirer não só alarga a problemática do conhecimento em direção à percepção, como também a expande rumo à cultura, à história e à linguagem. Todas essas formas simbólicas são convocadas para integrar a história do homem. Em

<sup>42</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, p.64.

<sup>43</sup> “Os conceitos da razão”, explica-nos Kant no início da Dialética transcendental, “contêm o incondicionado, referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência; algo a que a razão conduz, a partir das suas conclusões extraídas da experiência, algo mediante o qual avalia e mede o grau do seu uso empírico, mas que nunca constitui um membro da síntese empírica.” (KANT, 2008, A 311/B 367-368)

suma, e por referência a Kant, vê-se que, na inflexão da crítica da razão em crítica da cultura, o motivo analítico coloniza e assimila para si o âmbito da Estética e da Dialética transcendentais.

Como é fácil prever, essa apropriação modificadora do idealismo crítico desloca a questão antropológica, tal como aparecera no kantismo, investindo-a de uma natureza muito diversa. Com efeito, em Kant, a humanidade não é tema de um saber analítico. A antropologia kantiana, lê-se no Prefácio da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), não é uma fisiologia; à tematização, ali proposta, do que o *homem é*, soma-se a *do que faz e deve fazer de si mesmo*.<sup>45</sup> A intersecção entre esses planos – isto é, o enlace entre os aspectos normativo e descritivo aí envolvidos – enseja aquela unidade peculiar entrevista pela perspectiva teleológica, com base na qual a antropologia assimila temas como o gosto, a civilização, o luxo, todos baseados em princípios econômicos cuja inteligibilidade só pode ser a da filosofia da história. Mas a história universal do mundo é só “uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais”;<sup>46</sup> ao filósofo da história concebido por Kant compete tomar os eventos *como se* configurassem um sistema das ações humanas – revelando-se, assim, mais versado no tipo de saber *não objetivo* próprio dos dialéticos do que na positividade com que se revestiram as ciências do espírito ao longo do século XIX. O motivo disso remonta à definição, apresentada por Kant na Dialética transcendental, das ideias racionais como significações que, avessas a toda e qualquer determinação positiva, permanecem todavia cruciais para o conhecimento:

Embora tenhamos de dizer dos conceitos transcendentais da razão que *são apenas ideias*, nem por isso os devemos considerar supérfluos e vãos. Pois ainda quando nenhum objeto possa por eles ser determinado, podem, contudo, no fundo e sem serem notados, servir ao entendimento

<sup>45</sup> KANT, I. *Kants Werke* (Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1902 ss., v. VII, p.119.

<sup>46</sup> KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução R. Terra & R. Naves. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.22.

de *cânone* que lhe permite estender o seu uso e torná-lo homogêneo; por meio deles, o entendimento não conhece, é certo, nenhum objeto, além dos que conheceria por meio dos seus próprios conceitos, mas será melhor dirigido e irá mais longe neste conhecimento.<sup>47</sup>

Desse enraizamento da teleologia kantiana na Dialética transcendental, conclui-se que a filosofia da história permanece irreduzível a toda determinação. Nisto, a posição de Kant é, rigorosamente falando, irreduzível ao que irá valer adiante – mas, como sugerimos aqui, a partir de premissas opostas, enraizadas em apropriações distintas da Doutrina Elementar da *Crítica* –, com Hegel e Cassirer.<sup>48</sup> Em Kant, para ir direto ao ponto, a humanidade ainda não é refém do saber absoluto, tampouco sendo, por isso, objeto de uma Analítica.

Podemos voltar, então, a nossa questão inicial, para retomá-la aludindo aos aspectos polêmicos que a filosofia das formas simbólicas trouxe consigo. Será viável escrever a história da humanidade a partir de uma ampliação do motivo da analítica kantiana, como pretendeu Cassirer? Como fazê-lo, sem atribuir ao homem uma essência que seja, a um só tempo, tema da análise e unidade de sua inscrição na história? Ao revelar suas implicações, o projeto de Cassirer de anexar à analítica as ciências humanas parece cobrar seu preço: a história, dissipando os contornos do homem e remetendo sua explicação a causas remotas, devolve-nos sua figura sob uma tal diversidade de formas expressivas que, sem uma natureza pressuposta pela análise, não teríamos sequer como nos assegurar da existência de um mesmo “sujeito” desse processo, capaz de ter assegurada sua unidade temática. Por outras palavras, como nos assegurarmos de estarmos diante de um único e mesmo “homem”? Da polêmica travada

<sup>47</sup> KANT, 2008, A 329/B 385.

<sup>48</sup> Tal conclusão reforça um esquema interpretativo do conjunto da filosofia contemporânea pelo qual Bento Prado Jr. manifestava especial apreço. “Não seria o debate filosófico atual, quando é vivo, essencialmente uma tentativa de restabelecer o corte que o pensamento de nosso século infringiu ao sistema kantiano, quebrando-lhe sua instável unidade?” (PRADO JR., 2001, p.11). Bento há muito explorava a partição entre Estética e Analítica (e não apenas como intérprete – o que o tornou, por exemplo, leitor de G. Ryle –, mas também como filósofo/ensaísta, lançando-se de um território a outro e explorando sua unidade desaparecida). Aqui, busquei acenar para aquela outra partição, entre Analítica e Dialética.

com Heidegger em Davos, em 1929, à referência implícita que lhe faz Foucault no Prefácio de *As palavras e as coisas*, publicado em 1966, a mesma suspeita de fundo se reitera: como empreender uma filosofia da cultura, capaz de fornecer às ciências humanas uma fundamentação reflexiva, sem ceder ao duplo preconceito, antropológico e humanista, conforme o qual o homem dispõe de uma essência inscrita em um processo que a realiza historicamente? A filosofia das formas simbólicas representou o risco de realizar tal aposta.

## REFERÊNCIAS

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas : I- a linguagem*. Tradução. M. Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. In: *Gesammelte Werke*. Bd.2. Hamburger: Ausgabe, 1999.

\_\_\_\_\_. *El problema del conocimiento – I*. Tradução W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução Tomás R. Bueno São Paulo: Martins Fontes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Linguagem e mito*. Tradução J. Guinsburg e M. Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. *Symbol, Technik, Sprache*. Organização Ernst W. Orth e John M. Krois Hamburg: Meiner, 1985.

\_\_\_\_\_. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, in: *Gesammelte Werke*. Bd.6. Hamburger: Ausgabe, 2000a.

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

FERRARI, M. Neokantismo come filosofia della cultura: Wilhelm Windelband e Heinrich Richert. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, PUF., N. 3, p.367-388, set.,1998.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: NRF – Gallimard, 1966.

HEIMSOETH, R. *A filosofia no século XX* . Tradução L. Cabral de Moncada. São Paulo: Saraiva, 1938.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução. Valerio Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução R. Terra e R. Naves. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. *Kants Werke*. Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer (Akademie Text-Ausgabe), Berlin: Walter de Gruyter, 1902

MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.

ORTH, E. W. Zur Konzeption der cassireschen Philosophie der symbolischen Formen. In: CASSIRER, E., *Symbol, Technik, Sprache*. Organização Ernst W. Orth e John M. Krois Hamburg: Felix Meiner, 1985. p.165-201.

PHILONENKO, A. *L'école de Marbourg: Cohen – Natorp – Cassirer*. Paris: Vrin, 1989.

PRADO JR. C. Filosofia e belas-letas no século XVIII: prefácio a Franklin de Matos. In: *O filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p.9-15.