

O conceito de «forma simbólica» (Cassirer)
como base de uma fenomenologia da cultura e da comunicação

[The concept of ‘symbolic form’ (Cassirer) as the basis for a Phenomenology of
Communication and Culture]

(texto-base da comunicação ao II Congresso da SOPCOM-Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação: Rumos da Sociedade da Comunicação, Lisboa, Nova Veja e Autores, pp. 277-284, 2005,) (reedição em *Hermes ou a Experiência da Mediação (Comunicação, Cultura e Tecnologias)*, Lisboa, Pedra de Roseta, 2004, pp. 30-43)

Resumo

A comunicação tornou-se hoje «forma simbólica» generalizada, envolvendo-nos e absorvendo-nos a todos.

A *Filosofia das Formas Simbólicas* de Ernst Cassirer, publicada nos inícios dos anos 20 e após o seu contacto com a biblioteca de Warburg, enquanto «fenomenologia do conhecimento e, por isso mesmo, do processo (crítico) comunicativo que lhe é (construtivamente) inerente, esforça-se por, *metodologicamente*, traçar e descrever os caminhos configurativos que conduzem às várias objectivações representativas, subjacentes a uma direcção arquetipológica do Espírito e a um modo intrínseco de formação/configuração (*Gestaltung*), no quadro de uma morfologia geral da Consciência. É no seu interior que se desenvolve todo o processo relacional entre as funções de representação (*Vorstellung*) (que desempenha o papel da «forma») e de expressão (*Ausdrucksfunktion*). Para Cassirer, a cultura define-se por aquilo que realiza, isto é, pelas suas Obras (como refere várias vezes, não é *gegeben*, um «dado», mas *aufgegeben*, isto é, tarefa, «algo a fazer»); quanto ao símbolo, este é a «forma» e a «matéria» do conhecimento, ou seja, *energia, mediação e construção em devir*. O símbolo é, por isso mesmo, como que um poliedro multifacetado que se constrói em sentido no interior de uma geratividade sistémica (entendida aqui como ordem e *ars combinatoria* — Leibniz será um dos pontos de referência do pensamento de Cassirer) na qual se insere, em relação intrínseca com a experiência da Consciência que a produz. Daqui deriva, no caso da forma simbólica mítico-religiosa, por exemplo, o esquema triádico de interpretação: *mimésis, analogia e símbolo*, que Cassirer desenvolve, diferentemente, quer em *Sprache und Mythos* (Linguagem e Mito) quer no segundo volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*.

Ora, a comunicação é essa «forma simbólica» em constante gestação, isto por se constituir como écran a partir do qual construímos e percebemos o Mundo enquanto tal, isto é, etimologicamente, enquanto ‘ordem’ de sentido para nós, passível de interpretação e de aplicação hermenêutica.

Nesta comunicação apresentaremos os pontos fundamentais do pensamento cassireriano passível de servir de base a uma teoria da comunicação e da cultura.

Abstract

Communication has today become a generalised 'symbolic form', pervading and absorbing us all.

Published in the early 20's following his contact with the Warburg library, Ernst Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms* as 'phenomenology of knowledge' and therefore of the (critical) communicative process which (constructively) inheres in the latter, seeks to *methodologically* sketch out and describe the configurative approaches that lead to the various representative objectifications subjacent to an archetypological direction of the Spirit and to an intrinsic mode of formation/configuration (*Gestaltung*), within the framework of a general morphology of consciousness. It is in the latter that the whole relational process between functions of representation (*Vorstellung*) (which play the role of 'form') and of expression (*Ausdrucksfunktion*) is developed. For Cassirer, culture is defined by that which is accomplished, that is, by its Works (as he frequently refers, culture is not *gegeben*, a 'given', but *aufgegeben*, that is, a task, 'something to be done'); the symbol constitutes the 'form' or 'material' of knowledge, that is, *energy, mediation and construction in process*. The symbol therefore resembles a multifaceted polyhedron, the meaning of which is constructed within a systemic generativity (here understood as order and *ars combinatoria* – Leibniz would be one of the reference points of Cassirer's thought) where it inserts itself, in an intrinsic relation with the experience of consciousness that produces that generativity. From here derives, in the case of the symbolic mythical-religious form for example, the triadic schema of interpretation: *mimesis, analogy and symbol*, which Cassirer develops differently in *Sprache und Mythos* (Language and Myth) and in the second volume of the *Philosophy of Symbolic Forms*.

Communication thus consists in this 'symbolic form' in constant gestation, due to constituting itself as a screen on the basis of which we construct and perceive the World as such, that is, etymologically, as a meaningful 'order' susceptible to interpretation and hermeneutic application.

This paper aims to present the major points of Cassirer's thought, potentially providing the basis for a theory of communication and culture.

Os princípios abstractos não constituem a língua e cada possibilidade aberta por um artista não serve de suporte a um estilo. É antes o uso que sanciona o valor de uma invenção e não de forma nenhuma as suas qualidades intrínsecas. Figurativo ou outro, um sistema apenas se descreve em função das obras que inspira, ou seja, através daquelas que existem. Uma cultura não consiste na deslocação de uma virtualidade, mas num número finito de realizações.

(...) É realmente falso dizer que existe invenção simultânea das novas relações intelectuais entre o homem e as coisas e certos meios próprios para os tornar comunicáveis. Ora, dado que uma cultura não consiste num conjunto virtual de possibilidades que devem progressivamente exprimir-se, ela não pode ser inteiramente definida pelos seus princípios, mas somente pelas suas realizações. O sistema, a ordem combinatoria não vale por si, na medida em que é automaticamente gerador de uma série determinável de produtos. E, para que se determine, são necessários incessantes esforços de aplicação.

Por conseguinte, não é possível mostrar-se satisfeito quando se descobre o momento em que aparecem certos princípios, que apenas se tornam primícias de um novo sistema que se pode retomar, elaborados e associados a outros

elementos, muitas vezes presentes na antiga linguagem, mas também quase sempre descobertos em função dos novos avanços do pensamento e do estilo.

Pierre Francastel, *Figure et lieu*, Paris, Gallimard

§ 1. À semelhança do que se passou historicamente noutros campos do conhecimento, em Ciências da Comunicação também existe um núcleo epistémico que cruza e concentra entre si uma multiplicidade de saberes previamente testados e constituídos autonomamente. Basta olhar para as designações das várias sessões temáticas do II Congresso da SOPCOM sobre os «Rumos da Sociedade da Comunicação» e para os títulos da generalidade das comunicações para nos apercebermos deste facto. Campos de saber tão díspares quanto, por vezes, mesmo antagónicos como o são Filosofia, Ética, Estética, Direito, Política, Mass Media, Estudos Culturais, Literatura, Semiótica, História, Sociologia, Ciência das Organizações, Psicologia, etc., são apenas alguns exemplos, entre muitos, dessa diversidade de contribuições e posicionamentos interdisciplinares que aparecem de «mãos dadas» como forma de elucidar um qualquer problema em Ciências da Comunicação. É a partir da emergência deste **processo relacional entre disciplinas** díspares entre si que, para além de se constituir a interdisciplinaridade das Ciências da Comunicação (ainda, talvez em muitos dos casos, de junção amalgamada de saberes), se vai formando o núcleo epistémico do que poderíamos designar de **identidade disciplinar (emergente) das Ciências da Comunicação**. Só para se dar um exemplo rápido, entre outros possíveis, é o carácter ainda emergente desta «identidade disciplinar das Ciências da Comunicação» que faz com que os Centros de Investigação nesta área sejam avaliados, e estejam dependentes, do aval de colegas provenientes de campos de saber «clássicos»: Filosofia, História, Sociologia e que só muito recentemente é que as candidaturas a bolsas em Ciências da Comunicação sejam avaliadas por um painel de Docentes desta área epistemológica, o que, evidentemente, é de louvar.

Deste modo, pensamos que parte dos nossos esforços hoje em Ciências da Comunicação devem ir para a tentativa de elucidação de conceitos tal como os usamos diariamente nesta nova disciplina, evidentemente, não com autismo a respeito da proveniência disciplinar na tentativa de se inventar algo de novo (pelo novo) ou de, pior que isso, afirmar um campo epistemológico ainda não completamente autonomizado, mas tentando pensar os que já existem a uma nova luz epistemológica, transformando-os num **novo mais antigo**.

§ 2. É seguindo este raciocínio que poderemos investigar, à semelhança do que fez Lucien Sfez, por exemplo, no início dos anos 90 na sua «Crítica da Comunicação» (Seuil), de que modo é que a cultura e o «comunicar» são uma «forma simbólica», para além de uma figura epistémica com dois traços distintivos: o da pregnância do tecnológico e o da pregnância das tecnologias do espírito.

Por agora, e muito rapidamente, trataremos apenas do problema da «forma simbólica», deixando a questão da figura epistémica para uma próxima oportunidade.

Por volta do ano de 1920 o pensamento de Cassirer sofreu um 'abalo' quando contactou com a Biblioteca do Instituto de Warburg. Por esta altura, Cassirer preparava a publicação de dois textos: *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (Sobre a Teoria da

Relatividade de Einstein) e *Idee und Gestalt* (Ideia e Figura), este último constituído por uma série de ensaios sobre Goethe, Schiller, Hölderlin e H. Von Kleist).

Irá ser, precisamente, com base nas leituras efectuadas sobre os materiais coligidos por Warburg que Cassirer vai publicar, entre 1920 e 1925, uma série de textos cuja finalidade assenta na fundamentação da sua nova atitude crítica, ou seja, de um criticismo que alarga o método transcendental de Kant a uma «Fenomenologia da Cultura». Embora o problema de uma Filosofia das Formas Simbólicas tenha surgido a Cassirer por volta de 1917¹, é neste período, e através da leitura dos livros existentes no Instituto, que Cassirer amplifica a noção clássica de 'ratio' a uma filosofia 'lógica', i.e., a uma filosofia que encara o Espírito não apenas como efectividade de um Saber Absoluto (Hegel), mas, mais do que isso, como uma constante **descoberta**, como projecto a (auto)construir-se. Assim, o seu pensamento passa a encarar a razão como Lógos, como 'poder da Razão', i.e., como **energia formadora**, como **forma viva** (*Lebensform*). Como escreve,

Podemos designar este processo com muitos nomes e, na História da Filosofia, encontramos vários termos que o tentaram descrever. (...) O termo mais comum, o mais antigo e, num certo sentido, o termo clássico é, com certeza, o termo 'razão', que é uma tradução do Lógos grego. É pelo Lógos pelo poder da razão, que o homem se distingue do animal.

Mas este termo, que na filosofia grega significa algo muito claro e definido, tem vindo a ser obscurecido no decurso da sua longa história. Tem assumido uma conotação um pouco metafísica que temos de esvaziar quando tratamos de problemas a respeito de uma antropologia filosófica. (...) No seu capítulo sobre os 'Paralogismos da Razão Pura', Kant alerta-nos contra todas as falácias e ilusões contidas neste uso metafísico do termo 'razão'. Já não podemos definir a razão ou o espírito de um modo substancial, ontológico – temos de o definir como uma função. Não é uma substância ou poder separados, é um caminho, um método de organizar a nossa experiência humana. Uma tal organização é executada pela linguagem, pelo mito, pela religião²

É assim que, a partir de 1920, vemos o pensamento cassireriano a virar-se para a realização de um **projecto vitalista da consciência** e, implicitamente, para o configurar de uma Teoria Geral da Representação que, fiel quer ao projecto crítico kantiano quer à tradição romântica, elabora uma crítica à reificação, ao 'coisismo', de molde a constituir uma nova **teoria construtiva da objectividade**, objectivo este inerente a um pensamento transcendental. Ora, em Cassirer, e dentro da tal tradição romântica de que faz parte, essa crítica à reificação visa postular a dimensão do inobjectivado e do mundo da vida (*Lebenswelt*).

O problema das 'formas simbólicas' não é, portanto, uma questão que se tenha colocado a Cassirer desde o início. A tematização das «formas simbólicas» como problema autónomo e espontâneo surge no momento em que a sua reflexão se confrontou com a necessidade de garantir uma **fundamentação geral** para a multiplicidade das produções humanas, multiplicidade esta que se situa **fora** do campo científico (é o caso da Arte, da

¹ Ver Dimitri Gawronsky, «Cassirer: His life and work» in AA.VV., *The philosophy of Ernst Cassirer*, edited by Paul A. Schilpp, Illinois, 1973, p. 25.

² «Language and Art II», in *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935--1945*, edited by Donald Phillip Verene, New Haven and London, Yale University Press, 1979, pp. 170-1. Foi esta distinção fundamental do modo de conceber a razão, melhor, acerca do primado antropológico *versus* o primado ontológico, que levou à discussão com Heidegger, em 1922, nos «Debates de Davos». Cf. Ernst Cassirer/Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, Mars, 1929) et autres textes de 1929-1931*, présentés par Pierre Aubenque, traduit de l'allemand par Pierre Aubenque, J.-M. Fataud, P. Quillet, et appendice «Théologie et Philosophie» par Martin Heidegger, Paris, Beuchesne, 1972.

Religião, do Mito). Foi a partir deste confronto que Cassirer projectou a elaboração de uma Filosofia do Homem, de uma teoria capaz de encarar o Homem na sua plenitude, perspectivando cada Obra sua como parte integrante de um longo **processo de objectivação da Consciência**. Aliás, a Teoria da Cultura, enquanto expressão de um Saber sempre vivo que se auto-constrói, esforça-se por condensar e integrar todas as dimensões constitutivas do ser-Homem, possibilitando, na sua **unidade sintética**, definir o Homem no seu modo específico e espontâneo de ser. Opostamente a qualquer reflexão (meramente) abstracta que, à custa de definir o Homem de modo unilateral, acaba por perder aquilo que ele tem de mais específico – o ser **obreiro de si** –, a filosofia das formas simbólicas, enquanto empreendimento crítico, esforça-se por, **metodologicamente**, traçar os caminhos configurativos que conduziram às várias objectivações representativas no interior de uma morfologia geral da consciência.

Neste sentido, o mito torna-se em problema para o pensamento precisamente por se reconhecer nele um dos momentos constitutivos da direcção arquetipológica do Espírito, um modo intrínseco de formação/configuração (*Gestaltung*) do conhecimento. Um dos momentos em que o Espírito constrói as suas próprias condições necessárias. O Mito é linguagem e poesia, não uma forma fantasiosa e fantasmagórica do real. É uma simbiose entre imagem e corpo, em que o nome faz parte integrante da coisa. É o «nada que é tudo», como o definiu exemplarmente Fernando Pessoa. Nele, *o colóquio entre o Homem e os Deuses mais não é do que o solilóquio do Homem consigo próprio!*

Ora, também a comunicação é essa «forma simbólica» em constante gestação, isto por se constituir como écran a partir do qual construímos e percebemos o Mundo enquanto tal, isto é, etimologicamente, enquanto ‘ordem’ de sentido para nós, passível de interpretação e de aplicação hermenêutica. É isto que faz com que a Hermenêutica não deva omitir o «duplo sentido da linguagem», isto é, o duplo reenvio da palavra com o que a conota e, mais longe, o que ela designa; por outro lado, a função simbólica é o conjunto, posto em prática, das várias ligações levadas a efeito pela linguagem entre as diversas categorias do conhecer: lógica, prática, ética, estética. Ou seja, cabe sempre a um filtro simbólico tomar cada objecto nas suas diferentes redes perceptivas, reportando-o a um conjunto ligado. É isto que faz com que a função simbólica preceda sempre os signos que ela liga.

§ 3. «Na expressão de Kant, as ciências da natureza ensinam-nos ‘a dividir os *fenómenos* nas suas manifestações para que os possamos ler como *experiências*’; a ciência da cultura ensina-nos a *interpretar os símbolos* de modo a decifrarmos o seu *sentido latente* — para que se torne de novo visível a vida a partir da qual brotaram originariamente»³.

Foi num texto intitulado *Zur Logik des Symbolbegriffs* (*Theoria*, Göteborg 2, 1938) e, posteriormente, incluído no livro *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*⁴ que Cassirer tratou mais aprofundadamente a problemática da lógica dos símbolos. Este seu tratamento desenvolveu-se em dois sentidos: (i) Primeiro, desenvolve esta problemática por referência às formas e concepções básicas da lógica (analítica e sintética); (ii) em segundo lugar, encarando o símbolo como ‘forma’ e ‘matéria’ do conhecimento.

Este ensaio foi escrito como resposta às objecções de Marc Wogau⁵ à sua *Filosofia das formas simbólicas*. A partir disto, Cassirer elabora a sua resposta equacionando o problema da estrutura do próprio conceito, bem como tentando ver até que ponto é que esta estrutura é, ela própria, possível. *Prima facie*, remete a problemática de Marc-Wogau às objecções referidas por Platão a respeito da lógica eleática, isto é, sobre a construção de

³ Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, p.86

⁴ Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1956, pp.201-230.

⁵ *Theoria*, II, pp. 279 e sgs.

uma mera lógica da identidade, substituindo-a por uma lógica da 'relação'. Com efeito, como ele escreve,

*Platão não é, como Parménides, um monista lógico, sendo, decididamente, um pluralista. O reino dos pensamentos, da verdade (das Reich des Gedankens, das Reich der Wahrheit), não se esgota, para ele, numa única posição (Setzung), indiferenciada em si, antes se constitui numa pluralidade de posições (Mannigfaltigkeit von Setzungen), cada uma das quais é e significa algo de distinto, apesar de estritamente unidas umas às outras, condicionando-se e suportando-se mutuamente*⁶

Apesar da ideia (*eidós*) ser algo de homogéneo e fixo — ou seja, de possuir uma unicidade da forma —, não se pode extrair daí o facto de ela repousar 'em si mesma'. O ser-da-ideia implica sempre uma relação com um 'outro', uma alteridade que deve ser pensada na sua pura unidade⁷. Aqui, o problema reside quer em saber como o Uno se pode relacionar com o Múltiplo; quer, por outro lado, em saber como essa relação pode ser pensada⁸, isto é, constituir-se em conteúdo de um saber estrito. A solução platónica, elaborada nos seus três últimos diálogos (*Parménides*, *Sofista* e *Filebo*), aponta para a adopção da *categoria da diversidade* em termos de *categoria fundamental da lógica*. Quer o *tautón* (mesmo) quer o *éteron* (outro) são indispensáveis à construção do dado lógico. Como o referencia Cassirer a respeito de Platão,

*o seu verdadeiro objectivo não é o ser, o significado, o ti ésti do conceito particular (das einzelnen Begriffs) mas o sistema, a 'comunidade dos conceitos' (die 'Gemeinschaft der Begriff'). Construir este sistema, reconhecer esta comunidade de géneros apresenta-se, em última análise, como a tarefa básica e principal assinada por Platão à lógica*⁹

É deste modo que Cassirer demonstra a improficuidade de uma lógica meramente analítica. Contudo, e ele refere-o, a aceitação de uma lógica 'sintética', integrativa, passa por uma reflexão acerca da *possibilidade da 'relação' de elementos diversos*. Apesar desta dificuldade de ordem teórica, o 'pensar duplo' arrasta consigo este problema pois, como escreve,

O conceito de símbolo não é, em absoluto, um conceito 'simples' ('einfacher' Begriff) que represente e descreva um estado de coisas estritamente determinado e unívoco. Pelo contrário, a análise mais detalhada revela que se trata aqui de um conceito que

⁶ 'Zur Logik des Symbolbegriffs', in *Wesen und Wirkung*, p. 205.

⁷ Como escreve Cassirer, «todo o pensamento da experiência (*Erfahrungsdenken*) é dialéctico, se tomarmos este conceito no seu significado histórico primitivo que lhe deu Platão, se virmos nele a unidade de conexão (*Verknüpfung*) e da divisão (*Trennung*), da *Synagwage* e da *diairesis*. O círculo lógico que parece encontrar-se nesta dialéctica não é mais que a expressão desse movimento circular do pensamento que deve sempre desenvolver-se, simultaneamente, sintética e analiticamente, progredir e regredir, decompondo os conteúdos particulares até aos seus factores constitutivos, para, de seguida, produzir esses conteúdos 'geneticamente', a partir dos factores que então se pressupõe», *Philosophie der symbolischen Formen*, II, p. 44.

⁸ No que respeita a este problema por referência à teoria kantiana da constituição da objectividade face a uma lógica do Todo e das Partes, ver o artigo de João Sàágua, «Notas para uma reflexão sobre o Todo e as Partes: A propósito da teoria kantiana da constituição», in *Filosofia e Epistemologia*, n.º 5, Lisboa, Publicações D. Quixote, pp. 27-66. Quanto a Platão, ver, por exemplo, *Da Talete a Platone*, a cura di Gian Antonio De Toni, Roma, Laterza, 1984.

⁹ *Wesen und Wirkung*, p.206. E acrescenta, num outro texto, em polémica com Heidegger: «A questão: 'Qual é o fundamento sobre o qual repousa a relação do que nomeamos em nós de representação ao objecto?', torna-se o pivot em torno do qual gira toda a filosofia, quer dizer, ela cria a *orientação* nova a partir da qual vai nascer e crescer o projecto da 'Crítica da Razão Pura'. Esta nova orientação constitui o conteúdo e o sentido último da 'Revolução copernicana' levada a cabo por Kant», *Débat sur le kantisme et la Philosophie*. (Davos, mars 1929), Paris, Beuchesne, 1972, p. 53.

*consta de dois momentos distintos (zwei verschiedenen Momenten aufbaut), dos quais apenas se pode afirmar estarem indissoluvelmente ligados um ao outro, apenas podendo ser pensados por correlação.*¹⁰

Resumindo, se Marc-Wogau não pode admitir este tipo de pensamento, se teimou em cortar o vínculo existente entre 'conteúdo' e 'extensão' por estar agarrado a um tipo de pensar monolítico; então, mostra-se incapaz de dar prova da fecundidade do conceito. Com efeito,

*aquele que por medo de incorrer numa contradição quisesse eliminar, também da dialéctica, a diversidade e a oposição, perderia com isso, como o declara Platão, o próprio fruto da dialéctica.*¹¹

Por tudo isto, trata-se de afirmar que a Teoria das Formas Simbólicas não é uma metafísica, mas sim uma «fenomenologia do conhecimento»¹². Esta afirmação constituirá o *leitmotiv* de toda a filosofia cassireriana. A partir disto, teremos de perguntar: *Que entender por conhecimento?* O conhecimento é,

*não só o acto da compreensão científica e da explicação teórica, como também a actividade espiritual (geistige Tätigkeit) pela qual criamos um 'mundo' na sua configuração característica (charakteristischen Gestaltung), na sua ordem e no seu 'ser tal' Em vez de partir de uma oposição rígida entre um eu fixo, encerrado em si, e um mundo subsistente, a filosofia das formas simbólicas pretende examinar as premissas em que se fundamenta essa separação e verifica as condições exigidas para que tenha lugar.*¹³

Ou seja, a sua finalidade objectiva assenta na compreensão e posterior descrição, tendo por base um paciente trabalho crítico das várias modalidades (figuras — Gestalten) de objectivação progressiva do espírito (arte, mito, religião, filosofia, ciência).

A partir disto, podemos colocar as seguintes questões, a saber:

- i) Existirá, em geral — visto que se pretende um estudo universal das 'formas simbólicas' —, uma 'matéria' do real anterior, autónoma, a toda a configuração?
- ii) Que entender por 'fenómeno'?
- iii) Não fará parte integrante do *conceito de percepção*¹⁴ o ser constituído por uma multiplicidade de momentos?

¹⁰ *Wesen und Wirkung*, p.207.

¹¹ *Wesen und Wirkung*, p.207-8.

¹² Como escreve Cassirer, «o ser da velha metafísica era a substância, o abstracto em cada momento único. O ser da nova metafísica já não é, para falar a minha linguagem, o ser duma substância, mas o ser que procede duma pluralidade de determinações e de significações funcionais. É aqui que me parece residir o ponto essencial em que a minha posição difere da de Heidegger.», *Débat...*, p. 49. E, mais à frente: «A metafísica é, em virtude da sua essência, doutrina sobre o ser, ela pretende ser *ontologia* — mas toda a questão referente ao ser reenvia, no final de contas, a uma questão sobre o Homem. Assim, o problema da metafísica transforma-se nesta única questão radical: Toda a questão relativa ao ser deve ser precedida, de maneira geral, pela questão referente ao ser do homem», *ibidem*, p. 57. Sobre este problema, ver Marco Lancellotti, *Funzione, Simbolo e Struttura: Saggio su Ernst Cassirer*, Roma, Edizioni Studium, 1974, pp. 121-5 e 145-9.

¹³ *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p. 208 (tradução espanhola., *Esencia y efecto del concepto de simbolo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 194). Ver, igualmente, *Philosophie der symbolischen Formen, zweiter Teil* (II), «Das mythische Denken», Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 39 (edição francesa, *La philosophie des formes symboliques*, 2, «La pensée mythique», trad. de l'allemand et index par Jean Lacoste, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p.49).

¹⁴ Sobre este ponto, escreve Cassirer: «O simples acto de perceber (*Wahrnehmen*) implica já que o tenhamos por verdadeiro (*Fürwahrnehmen*), que possuamos, conseqüentemente, uma norma e um critério de objectividade.

- iv) Existirá, ou não, a nível da percepção, uma *distinctio rationis* entre ‘matéria’ e ‘forma’, entre ‘apresentação’ e ‘representação’?
- v) Que entender por ‘matéria’ da percepção?
- vi) Em que medida o conceito de ‘intencionalidade’ nos pode ajudar na configuração de uma Teoria da Percepção?

É este grupo de questões que nos conduz ao cerne da relação entre as *funções de representação* e de *expressão*¹⁵.

Assim, voltamos ao problema clássico de saber se é possível uma relação entre o Uno e o Múltiplo, o Todo e as Partes, problema este que se encontra enunciado no conceito kantiano de *juízo sintético*. É com esta problemática que teremos de articular a possibilidade construtiva de uma teoria da percepção e da expressão¹⁶ e, com ela, de uma Teoria da Cultura. Segundo Cassirer, existiria um ponto de convergência entre as suas concepções e as de Marc-Wogau desde que se tomasse por base de todo este problema:

- a) *que estas premissas se situam na teoria do conceito;*
- b) *que este se encontra, ‘tanto genética como sistematicamente, no centro da filosofia das formas simbólicas’;*
- c) *e que esta última não quer ser, em sentido estrito, mais do que uma ampliação (Erweiterung) e um aprofundamento (Vertiefung) do pensamento fundamental (Grundgedankens) da minha teoria do conceito*¹⁷

Dito isto, pergunta-se: *Qual a função direccional das várias figuras? E, implicitamente, qual o conteúdo teórico a fornecer ao conceito de símbolo, capaz de dar conta da organicidade cultural?*

Cassirer volta sempre a este problema. Contudo, é possível encontrarmos uma resposta a estas questões num outro texto inserido nos *Wesen und Wirkung*, a que deu o título de «O conceito das formas simbólicas no fundamento das Ciências do Espírito» («Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften»)¹⁸. Aí encontramos o conceito de ‘forma simbólica’ delineado em várias direcções. No entanto, todas elas confluem para uma definição de símbolo em termos de *Energia, Direcção, Mediação, Construção em Devir*. O símbolo é visto como um poliedro multifacetado que necessita dessa multiplicidade facial manifestativa para se construir numa unidade de sentido. Por si só, o símbolo implica uma **geratividade**, sendo nesta que assenta a sua estrutura funcional operativa.

Em termos sistemáticos, poderemos encarar o conceito cassireriano de símbolo segundo duas vertentes, a saber:

Esta percepção, ao examinar de mais perto, é já uma escolha, uma selecção que a consciência leva a cabo sobre a massa caótica das sensações. (...) É sobre esta selecção (...) que repousa toda a possibilidade de dar a esta uma forma determinada e, por isso mesmo, um ‘objecto’ (*Gegenstand*), bem como, de relacionar a percepção com um objecto (*Objekt*) em geral. Consequentemente, o que distingue a consciência que a percepção tem de um objecto é uma diferença de grau e não de natureza, na medida em que as distinções de valor, que já estão presentes na primeira, são elevadas, na segunda, à forma de conhecimento. Por outras palavras, são fixadas no conceito e no juízo», *P.d.s.F.*, pp. 46-7.

¹⁵ Sobre o conceito de *Ausdrucksfunktion*, ver *Wesen und Wirkung*, pp. 221-2; em termos problemáticos, M. Lancellotti, *op. cit.*, pp. 261-71; e, igualmente, Carl Hamburg, «Cassirer’s conception of philosophy», in *AA.VV., The Philosophy of Ernst Cassirer*, p. 95.

¹⁶ *Wesen und Wirkung*, pp. 221-3.

¹⁷ *Wesen und Wirkung*, p.223. Antes, Cassirer já tinha referido que «resulta sempre impossível construir o fenómeno a partir de *disjecta membra*, ou interpretá-lo simplesmente como uma soma de dados da impressão (*eine Summe von Empfindungsdaten*) de representações reprodutivas, ou de vivências de juízo ou sentimento (*von Urteil-und Gefühlserlebnissen*)», *Wesen und Wirkung*, p.222.

¹⁸ *Vorträge der Bibliothek Warburg, 1921-2, ibidem*, pp. 169-200.

i) Em termos de uma distinção terminológica; ii) ou segundo o domínio de objectividade, isto é, segundo um aspecto epistemológico.

No primeiro caso, o conceito de símbolo: a) Cobre o que é frequentemente referido por 'relação simbólica', por 'conceito-símbolo', por 'função simbólica' ou, simplesmente, pelo 'simbólico' em geral (das symbolische); b) Denota a variedade das formas culturais, as quais — como o mito, a arte, a religião e a ciência —, exemplificam os campos de aplicação do conceito de símbolo; c) Por último, aplica-se ao espaço, ao tempo, à causa, ao número, etc., que, como a maioria das relações simbólicas, são ditos constituir, segundo modificações específicas, alguns domínios de objectividade listados em b).

Quanto às considerações de ordem epistemológica, o conceito de 'forma simbólica' implica três ordens de razão:

a) Nenhum significado pode ser atribuído a qualquer objecto *fora* dos contextos culturais de que faz parte (sejam eles míticos, artísticos, de senso comum ou científicos), e em que é apreendido, compreendido e conhecido; b) Nenhum significado pode ser atribuído a qualquer objecto, excepto por referência à maioria dos tipos de *relação simbólica* de espaço, tempo, causa e número, que constituem a objectividade em todos os domínios (tal como se viu anteriormente); c) Nenhum significado pode ser atribuído a qualquer objecto sem, de alguma forma, assumir uma relação representativa — expressa no conceito de símbolo —, a qual, abstraída de qualquer contexto, deve ser dita manter-se, por um lado, entre momentos 'sensitivos' dados e, por outro, num sentido 'não-sensível'.

Como escreve Cassirer a este respeito,

A minha tese é que não podemos ver o mundo dos objectos empíricos como um dado imediato — como um facto firme e bruto. A objectividade é, do ponto de vista de uma análise filosófica, não o terminus a quo mas o terminus ad quem, não é o ponto de partida mas o ponto de chegada do conhecimento humano. Claro que toda a filosofia pressupõe uma ontologia — uma teoria geral do ser. A este respeito estamos perfeitamente de acordo com Aristóteles quando define a metafísica como a doutrina do ON HE ÓN, como doutrina do ser enquanto ser — como ser qua ser. Uma filosofia crítica não pretende negar a necessidade ou a importância de uma tal ontologia. Mas já não a entende como uma descrição de um ser absoluto. (...) Restringe o papel da ontologia ao campo do fenómeno, dos objectos que nos são dados mediante os modos diferentes do conhecimento empírico.

E conclui:

*Deste ponto de vista crítico e analítico, devemos dizer que aquilo que designamos por 'objectividade' não é gegeben, mas aufgegeben, não é um dado imediato e inquestionável, mas deve antes ser visto como uma tarefa*¹⁹.

O mérito de Cassirer consistiu, entre outros aspectos, em tentar encontrar, dentro de uma teoria geral de representação, os fundamentos conceptuais capazes de darem conta do universo da cultura, campo este onde o Homem se expressa como totalidade orgânica. Com efeito, como escreve,

o carácter dominante do homem, o seu raço distinto, não reside na sua essência metafísica, mas na sua obra. É esta obra, o sistema das suas actividades, que define e determina o círculo da 'humanidade'. (...) Uma 'filosofia do homem' seria, então, uma

¹⁹ «Language and Art II», in *Symbol, Myth, and Culture. (His) Essays and lectures (1935-45)*, by Donald P. Verene, New Haven, Yale Univ. Press, 1981, p. 167.

*filosofia que nos possibilitasse conhecer a estrutura fundamental de cada uma dessas actividades e que nos possibilitaria compreendê-la como uma totalidade orgânica.*²⁰

Assim sendo, só com base na funcionalidade do conceito de ‘forma simbólica’, a qual nos permite interpretar a linguagem, o mito, a arte, a religião, a ciência como ‘estações’ da objectivação, isto é, como realidades organicamente objectivas (*ergon*), como *subjectum agens* de todo e qualquer desenvolvimento teleologicamente orientado; só assim, dizíamos, é possível conceber o Homem pelo que lhe é mais característico: o ser capaz de produzir/criar a sua própria Obra²¹.

Neste sentido, o método transcendental, em vez de assentar numa qualquer metafísica, deve conduzir-nos ao exame dos tipos de juízo cujas condições lógicas estabelecem a sua validade ‘objectiva’. A partir daqui vê-se claramente que a objectividade está muito para além do que é suposto na primeira *Crítica* de Kant. Segundo Cassirer, o método transcendental, tal como foi concebido por Kant, não nos dá a ‘Objektivität überhaupt’ mas apenas o tipo de objectividade formulado no interior do sistema de princípios constitutivo da física newtoniana. Ou seja, o que Cassirer aceita de Kant é o facto de o método transcendental estar mais preocupado com os nossos *modos de conhecer*²² do que em revelar as estruturas imutáveis do Ser, objectivo este que é levado a cabo quando se estabelece uma análise mais flexível da experiência, conduzindo a diversos tipos de objectividade²³. Ora, se o filósofo restringe a sua investigação ao exame das ‘condições do conhecimento’ que tornam possível as várias experiencialidades como, por exemplo, o mito, então, o primeiro objectivo será o de se encontrar, para a universalidade da experiência humana, a *função* fundamental capaz de caracterizar a *totalidade* desses modos de compreender cada experiência devidamente estruturada. Segundo Cassirer, todos estes requisitos são preenchidos pelo conceito de ‘forma simbólica’, pois ele possui, inerente a si, uma função universalde mediação que, embora alterável consoante as várias modalidades assumidas ‘objectivamente’, permite uma análise crítica fundamental.

Em jeito de conclusão, dir-se-ia que:

- i) todos os ‘domínios de objectividade’ pressupõem a utilização de símbolos;
- ii) não existe objectividade fora dos contextos estabelecidos por estes domínios (método transcendental),

²⁰ *An Essay on Man: An introduction to a philosophy of human culture*, fifth printing, New Haven and London, Yale University Press, 1948, pp. 67-8. Acerca do *método teleológico* de uma teoria crítica, ver *P. d.s.F.*, pp. 26-7. Sobre o conceito de ‘Modalität’, *P.d.s.F.*, I, pp.29 e sgs.; ver, igualmente, o excelente ensaio de H Hamburg, já referido em nota anterior, «Cassirer’s conception of philosophy», in *The Philosophy of Ernst Cassirer*, pp. 75-119; e, no mesmo livro, um outro ensaio de M.F.A Montagu, intitulado «Cassirer on Mythological Thinking», p. 372 e sgs.

²¹ Sobre este ponto, ver ‘Language and Art II’, in *Symbol, Myth and Culture*, p. 167.

²² Kant, *Kritik reinen Vernunft*, ‘Einleitung’, VII.

²³ Como escreve Cassirer, «toda a riqueza e todo o dinamismo das formas míticas da vida (*die gesamte Dynamik der mythischen Lebensformen*) devem-se ao facto de o processo de ‘acentuação’ da existência que se exprime na noção de sagrado se cumprir integralmente, não deixando de tocar novos domínios e novos conteúdos da consciência. Ao seguir este alargamento, damo-nos conta que existe entre a construção do mundo mítico dos objectos e a construção do mundo empírico uma analogia indiscutível. Em ambos os casos trata-se de ultrapassar o carácter isolado do dado imediato e de compreender como cada termo particular se agrega ao tecido da totalidade» (*P.d.s.F.*, II, pp. 100-101). A problematização do ‘mito como forma simbólica’ por via de uma crítica ao conceito cassireriano de símbolo — com base no conceito kantiano de forma —, foi executada por Giovanni Piana no seu livro *L’immaginazione sacra* (Edizione Unicopli, Milano, 1981). No caso do mito, Piana refere a necessidade de se distinguir, não entre sagrado/profano, mas antes entre sagrado e quotidiano (ver, *op. cit.*, pp. 88 e sgs.).

pois a experiência do mundo 'objectivo' nunca é dado *ab extra*, só podendo ser analisado de forma integrativa, isto é, como 'condicionado' por actos sintéticos da totalidade do que é percebido. Reside aqui o ponto nodal da Analítica kantiana, aplicada por Cassirer, já não apenas ao mundo físico mas também, por uma extensão do conceito, a todas as formas de objectividade, generalização esta, como se viu, possibilitada pela introdução/explicação do conceito de 'forma simbólica' e do seu carácter evolutivo²⁴.

Em suma, e numa palavra, a Teoria das Formas Simbólicas é, desse modo, e sobretudo, uma metodologia geral, um *Organon* capaz de ter sucesso onde os outros 'sistemas' falham. Só ela põe à disposição um método capaz de encarar todos os domínios da realidade como experiência(s) mediada(s) simbolicamente pela Consciência. Cumpre-nos a tarefa de indicar os sentidos dessas modalidades espirituais, específicas da função simbolizadora, em vez de lhes impor uma modalidade privilegiada de significação (seja ela de natureza estética, ética ou mesmo lógica), a respeito da qual todas as outras modalidades, os outros 'pontos de vista', seriam reduzidas a meras aparências ou ilusões.

A riqueza do projecto cassireriano assenta em dois pilares fundamentais que, se considerados conjuntamente, podem servir de base a uma fenomenologia da Comunicação e da Cultura. São eles os seguintes:

- i) Alerta-nos para a perspectivação teleológica do Espírito, perspectivação esta que tem em vista a realização de vários tipos de objectividade;
- ii) Alerta-nos, igualmente, para a dimensão (con)vivencial das várias formas simbólicas, para o facto de o Homem, ou melhor, o seu Espírito, cumprir uma *função obreira*.

Reconhecer essa Obra, eis a tarefa mais elevada de uma verdadeira Teoria da Cultura e da Comunicação.

²⁴ Contudo, apesar do seu desenvolvimento em continuidade, as várias formas culturais vão entrando em conflito no sentido de chamarem a si a supremacia sobre as outras. Cassirer designa esta tendência para o 'absoluto' de 'antinomias do conceito de cultura'. A este respeito, ver Schilpp (ed.), *The philosophy of Ernst Cassirer*, pp. 92-3.