



A posição das ciências culturais no sistema das formas simbólicas em Ernst Cassirer: um estudo de *Zur Logik der Kulturwissenschaften*

Palavras-Chave: Teoria das ciências humanas; Teoria do conhecimento; Ernst Cassirer; Neokantismo

Autores:

Caio de Almeida Vituriano (Beneficiário), IFCH - Unicamp
Prof. Dr. Rafael Rodrigues Garcia (Orientador Responsável), IFCH - Unicamp

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa se centra sobre a consolidação do programa filosófico de Ernst Cassirer, pensador inserido na tradição do Neokantismo, e mais especificamente, na Escola de Marburgo, a qual é marcada principalmente por autores tais como Hermann Cohen e Paul Natorp. O problema da consolidação do programa da filosofia cassireriana jaz no seguinte. Seguindo a esteira dos pensadores da Escola de Marburgo, Cassirer opera a sua filosofia segundo o *método transcendental* tal como fora elaborado originalmente por Kant. Tal método consiste em fazer uma investigação transcendental do *Faktum* da ciência, ou seja, busca a determinação das condições de possibilidade do conhecimento científico. Apesar de adotar este método para si, Cassirer realizou a célebre ampliação da filosofia transcendental enquanto crítica da razão científica para uma crítica da cultura (Cassirer, 1923, p. 9). Na visão de Cassirer, tal ampliação é necessária em vista dos próprios objetivos colocados pelo método transcendental, na medida em que houve o surgimento e desenvolvimento, no século XIX, de uma série de novos campos da ciência, tais como a linguística, a mitologia, a sociologia e a antropologia, dentre outros, os quais formam, na terminologia cassireriana, as ciências da cultura (*Kulturwissenschaften*) ou ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) – denominadas contemporaneamente de ciências humanas ou humanidades. De todo modo, com o aparecimento destas ciências e, portanto, de um novo *Faktum* científico, surge a necessidade de a filosofia realizar uma fundamentação transcendental de tais disciplinas, e não apenas se contentar com a investigação das ciências naturais e da matemática.

Contudo, para se realizar esta fundamentação transcendental das ciências do espírito, surge uma nova problemática que não estava presente na investigação das ciências naturais, a qual foi bem atestada por Porta (2002, pp. 140-1). Esta problemática consiste na necessidade de a filosofia da cultura tanto elaborar uma teoria das ciências da cultura enquanto sujeitos transcendentais que produzem um mundo de objetos próprio, quanto de uma teoria das diversas esferas culturais – como os mundos mítico, artístico e linguístico – que, apesar de serem tomadas como objeto das ciências da cultura, são elas próprias sujeitos que produzem um mundo de objetos próprio. Nas palavras de Porta, “a teoria das ciências do espírito não é somente uma crítica do conhecimento, mas também uma teoria de objetos, pois nela o homem é sujeito e objeto ao mesmo tempo” (Porta, 2002, p. 141). Cumpre dizer que tal problemática não ocorre na investigação transcendental das ciências da natureza, uma vez que a natureza, enquanto objeto das ciências naturais, não se apresenta como um sujeito que produz um mundo de objetos próprio.

Assim, dada esta especificidade das ciências da cultura em tomar sujeitos como objetos de investigação, a filosofia da cultura deve, antes de fundamentar transcendentemente as ciências da cultura, realizar uma investigação transcendental das esferas da cultura que são objetos destas. Com efeito, Cassirer estipula tal plano no Prefácio do primeiro volume de seu *magnum opus*, a *Filosofia das formas simbólicas*, na qual ele diz: “Somente a partir desta “teoria das formas” do espírito, ainda que traçada apenas em seus contornos gerais, justificava-se a expectativa de encontrar uma visão metodológica clara e um princípio seguro que pudesse embasar as diversas disciplinas das ciências do espírito” (Cassirer, 1923, p. vii). Deste modo, torna-se compreensível por que Cassirer se detém, na *Filosofia das formas simbólicas*, em realizar uma fundamentação transcendental das formas da linguagem, do mito e das ciências naturais matemáticas, uma vez que seu plano de

trabalho estipula que, em primeiro lugar, é necessário que a filosofia da cultura investigue as formas da cultura para, então, se debruçar sobre as ciências culturais.

Entretanto, uma vez que, deste modo, a cultura torna-se objeto tanto da filosofia quanto das ciências culturais, surge uma ambiguidade no que diz respeito aos resultados obtidos tanto por uma quanto por outra. Com efeito, Cassirer reconhece que, dada a natureza do método transcendental, a filosofia deve se utilizar das ciências particulares em vista de determinar as condições de possibilidade de uma esfera cultura: “O pensamento filosófico não pode contentar-se em conhecer estes produtos [da cultura] em seu estado simples, simplesmente incorporando-os e assimilando-os. *Ele deve tentar captar esse estado tal como ele é ricamente apresentado pelas ciências particulares*” (Cassirer, 1935, p. 150, grifo nosso). Contudo, nesse processo não é claro nem o que é um resultado exclusivo das ciências da cultura nem tampouco o que é um resultado exclusivo da filosofia da cultura. A título de exemplo, qual seria a diferença entre as teorias elaboradas pela linguística, de um lado, e pela filosofia da linguagem, de outro? Com efeito, no primeiro volume da *Filosofia das formas simbólicas* Cassirer realiza uma investigação detida sobre a linguagem; contudo, resta saber se ele o faz enquanto um cientista ou enquanto um filósofo.

Um caminho para solucionar essa problemática é observar as elaborações feitas por Cassirer em seu livro *Lógica das ciências da cultura*¹ (*Zur Logik der Kulturwissenschaften*), publicado em 1942. Uma vez que objetivo desta obra é “estabelecer os fundamentos lógicos e a estrutura das ciências da cultura em oposição à ciências da natureza” (Lofts, 2002, p. xx), nela pode-se encontrar como Cassirer estabelece os fundamentos das ciências da cultura, de modo a esclarecer como se dá a sua relação e distinção tanto com as formas da cultura que são seus objetos de estudo, quanto com as ciências da natureza e, por fim, com a filosofia. Assim, esta obra consolida o programa cassireriano da filosofia da cultura na medida em que desenvolve a etapa final de seu projeto traçado no Prefácio do primeiro volume da *Filosofia das formas simbólicas*². Assim sendo, nossa pesquisa se destina a avaliar exatamente como o livro *Lógica das ciências da cultura* contribui para a consolidação do projeto cassireriano da filosofia da cultura; mais especificamente, buscamos determinar: como que esta obra estabelece os fundamentos das ciências da cultura em distinção aos fundamentos das ciências da natureza; e como, neste processo, se arrola a separação entre as ciências da cultura e a filosofia da cultura.

METODOLOGIA

Nossa pesquisa foi realizada, até o momento, pela: leitura e análise argumentativa tanto da obra *Lógica das ciências da cultura* quanto da literatura secundária relevante para os nossos objetivos; e apresentação de nossos resultados parciais em seminários e eventos de Iniciação Científica.

DISCUSSÃO E RESULTADOS

Nesta seção, faremos uma breve descrição da progressão de nossa pesquisa e os resultados parciais a que chegamos. Mais especificamente, nos deteremos em passagens centrais de LCC – em particular, os primeiros quatro capítulos – a fim de mostrar os principais pontos do caminho investigativo realizado por Cassirer ao longo da obra, destacando as etapas argumentativas que indicam as teses do neokantiano sobre a fundamentação das ciências da cultura, das ciências da natureza e da filosofia.

Começamos pelo primeiro estudo de LCC, o qual é intitulado “O objeto das ciências da cultura” e dividido em duas partes. Na primeira parte deste capítulo, Cassirer faz uma exposição do surgimento histórico das ciências, tanto da ciência natural com os gregos quanto da ciência cultural na modernidade. Em relação às ciências naturais, tais como a astronomia e a física, cumpre destacar como elas surgem em contraposição clara com o mito e a religião, ainda que elas sejam fortemente influenciadas por estas neste momento inicial. Com

¹ Doravante LCC. Todas as referências diretas a esta obra mencionadas ao longo do resumo serão de nossa tradução.

² Esta afirmação não implica que as elaborações contidas na LCC encerram a filosofia cassireriana. Muito pelo contrário. Com a consolidação de seu projeto, as portas abertas para a filosofia da cultura somente se abrem, uma vez que tal consolidação apenas viabiliza estudos cada vez mais acurados tanto da filosofia das ciências naturais, quanto das ciências da cultura, bem como das diversas formas simbólicas. Com efeito, uma das principais teses de Cassirer é que a cultura é uma atividade em constante renovação e transformação, sendo impossível que seu estudo se esgote em qualquer momento. Ver Cassirer (1936, p. 65): “Cultura significa um conjunto de atividades verbais e morais - de atividades que, como tais, não são concebidas apenas de forma abstrata, mas têm a tendência constante e a energia de realização. É esta realização, esta construção e reconstrução do mundo empírico, que está envolvida no próprio conceito de cultura e que constitui um de seus traços essenciais e mais característicos.”

efeito, já no mito e na religião há uma tentativa de explicar fenômenos naturais, mas a ciência não se contenta com explicações que se valem de entidades sobrenaturais, e sim com uma causalidade imanente ao mundo. Como diz Cassirer:

Já na esfera do mito e da religião sentimos em tudo isso o sentimento de que a cultura humana não é algo dado e auto-evidente, mas antes que é como que um milagre o qual exige explicação. Mas isso leva a uma auto-examinação mais profunda, tão logo o homem não só se sente chamado e autorizado a colocar tais questões, mas, ao invés, vai além disso e desenvolve um procedimento separado e independente, um “método” por meio do qual ele pode *respondê-las*. (Cassirer, 1942, p. 3)

Tal método da ciência consiste em tomar o mundo como uma “ordem universal objetiva” (ibid., p. 1) a qual é “encerrada em limites fixos e sujeita a certas leis imutáveis” (loc. cit.), de modo que é possível explicar de modo imanente os fenômenos que ocorrem no mundo. Esta visão, surgida na filosofia grega, segundo a qual o mundo, enquanto objeto da ciência, é uma totalidade ordenada e autocontida a qual pode ser estudada cientificamente, se aplicou durante a maior parte da história da ciência somente ao âmbito da natureza. Desde os gregos até a modernidade – passando pela filosofia e ciência medievais cristãs e por figuras como Descartes, Galileu, Spinoza, e Leibniz – a ciência se debruçou exclusivamente sobre o mundo natural. Somente a partir da época do Renascimento e do Iluminismo, e mais especificamente com as elaborações de Giambattista Vico e Johann Herder, que o mundo da cultura foi tomado como objeto científico legítimo. Deste modo,

não é somente no cosmos matemático e físico-astronômico que se mostra a *ideia* de um cosmos, a ideia de uma ordem profunda. Esta ideia não está limitada à legalidade dos fenômenos da natureza e ao mundo da “matéria”. Encontramo-la onde quer que uma determinada lei estrutural se torna aparente dentro da multiplicidade e diversidade. A regra de uma tal lei estrutural: esta é a expressão mais geral do que designamos, no sentido mais geral do termo, por “objetividade”. (ibid., p. 13)

Na segunda parte do primeiro estudo, Cassirer desenvolve uma fundamentação sistemática do objeto das ciências da cultura, a qual as legitima enquanto práticas científicas. Neste ponto, o cerne da argumentação de Cassirer consiste na distinção entre o mundo animal e humano – ou ainda, “a fronteira entre a vida e o espírito, entre o mundo das formas orgânicas e o mundo das formas culturais” (ibid., p. 24) – a partir de elementos de sua antropologia filosófica³. Em particular, Cassirer desenvolve sua antropologia a partir de elaborações da biologia de Jakob von Uexküll, segundo a qual todo organismo possui um plano estrutural (*Bauplan*) que condiciona um sistema receptor (*Merknetz*) e um sistema efector (*Wirknetz*). Deste modo, a partir dos estímulos do ambiente (*Umwelt*) que um organismo recebe pelo sistema receptor, o sistema efector determina uma reação correspondente. Partindo dessa teoria biológica, Cassirer sustenta que há ainda, no ser humano, um terceiro sistema segundo o qual ele opera: o sistema imagético ou simbólico. Esse terceiro sistema faz com que os seres humanos, ao receberem estímulos do ambiente pelo seu sistema receptor, produzam uma resposta no sistema efector que é mediada simbolicamente, de modo que possibilita ao ser humano certa liberdade de ação que não é possível aos animais, os quais estão presos em “cadeias fixas de ação” (ibid., p. 25) que caracterizam seus instintos. Desse modo, o estudo do ser humano pelas ciências culturais é legitimado em sua especificidade em contraposição ao estudo biológico do mundo animal, uma vez que a natureza humana é diferente da natureza animal no que diz respeito à posse do sistema simbólico que é o objeto de estudo próprio das ciências culturais.

Tendo legitimado o estudo científico da cultura segundo os seus aspectos históricos e sistemáticos no primeiro capítulo de LCC, Cassirer passa, no capítulo 2, intitulado “Percepção de coisa e percepção de expressão”, aos fundamentos fenomenológicos de cada área da ciência. Em uma perspectiva histórica, Cassirer julga que as tentativas de fundamentar e distinguir as ciências culturais das naturais, tais como as elaborações de Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert e Hermann Paul, foram, até a primeira metade do século XX, todas malogradas. A razão disso é que, na visão de Cassirer, os filósofos até então buscaram distinguir as ciências tendo em vista os tipos de *conceitos* produzidos por cada uma, ou seja, os tipos de constructos teóricos que visam explicar um conjunto de fenômenos. Por exemplo, para Windelband, a distinção entre as ciências está em as ciências naturais buscarem produzir conceitos nomotéticos – isto é, conceitos que remetem a leis universais – enquanto as ciências culturais, conceitos idiográficos – isto é, conceitos que remetem a casos particulares. Contudo, aos olhos de Cassirer a separação entre conceitos nomotéticos e idiográficos não é capaz de bem diferenciar as práticas de cada âmbito da ciência.

³ Este assunto foi detido mais detidamente por Cassirer em seu livro *Ensaio sobre o homem* (Cassirer, 1944), especialmente no capítulo 3, intitulado “Das reações animais às respostas humanas”.

Para o neokantiano, “a diferença aqui em questão possui, ainda, outro lado, o qual não pode ser tornado visível pela análise de *conceitos*. Devemos, ao contrário, dar um passo atrás. Já na *percepção ela mesma* se mostra um elemento que leva a essa mesma diferença no seu desenvolvimento subsequente” (ibid., pp. 38-9). Ou seja, é preciso, em vista de diferenciar as ciências naturais das culturais, fazer uma “fenomenologia da percepção” (ibid., p. 39) a qual mostre os tipos de fenômenos perceptivos mais básicos do ser humano. Tal fenomenologia da percepção desenvolvida por Cassirer mostra o seguinte. Todo ato perceptivo é uma relação que envolve dois pólos distintos: um pólo-sujeito e um pólo-objeto. Este pólo-objeto, por sua vez, pode se mostrar de dois modos. Ou ele se mostra como “isso” (*es*), ou como “você” (*du*). No primeiro caso, o objeto é percebido enquanto uma qualidade sensível que existe enquanto uma entidade espacial sujeita às transformações do devir. No segundo caso, o objeto é percebido enquanto uma entidade “parecida com nós” (loc. cit.), isto é, como uma entidade capaz de se expressar simbolicamente pela produção de sentido. Com isso, o conjunto de objetos percebidos enquanto *isso* forma um “mundo de coisas”, ao passo que o conjunto de objetos percebidos enquanto *você* forma um “mundo de pessoas” (loc. cit.). Esta distinção entre dois modos básicos de percepção é tomada por Cassirer como um fenômeno impossível de ser demonstrado, apenas constatado como um fato dado: “Que o homem *experencia* a realidade deste modo duplo é inequívoco e incontestável. Isto é um simples fato que nenhuma teoria pode colocar em dúvida ou resolver” (loc. cit.).

Com os resultados de sua fenomenologia da percepção, Cassirer passa, no terceiro capítulo, intitulado “Conceitos de natureza e conceitos de cultura”, à distinção metodológica entre as ciências da natureza e as ciências da cultura. Em primeiro lugar, é preciso constatar que, para Cassirer, toda ciência se propõe a mesma tarefa: produzir conceitos que executem a “*subsunção do particular sob o universal*” (ibid., p. 69), de modo a produzir uma síntese entre ambos: “segundo a sua função lógica, todo conceito [científico] visa ser uma “unidade da multiplicidade”, uma relação entre o individual e o universal” (loc. cit.)⁴. Entretanto, esta subsunção possui uma natureza própria nas ciências da natureza, por um lado, e nas ciências da cultura, por outro. Nas ciências da natureza, o modelo ideal é a produção de um “*conceito de uma lei*” (ibid., p. 70), isto é, conceitos que, por meio da formalização matemática, determinam relações entre “*entes condicionados*” (loc. cit.) as quais permitem a derivação dedutiva dos particulares pelo universal. Cassirer oferece o exemplo do conceito de ouro:

Assim, uma determinada substância empiricamente existente, um certo metal, pode ser subsumido sob o conceito de *ouro* se, e somente se, ele exibe a propriedade básica relevante e, conseqüentemente, todas as outras propriedades que podem ser derivadas dela. Nenhuma variação é possível aqui; uma vez que tudo o que denominamos ouro é somente aquilo que possui certo peso específico (ele mesmo determinado de modo estritamente qualitativo), determinada condutividade elétrica, determinado coeficiente de expansão, e assim por diante. (ibid., pp. 70-1)

Já nas ciências da cultura, ainda que “o particular é, de certo modo, *classificado* pelo universal [...] ele não é subordinado a este do mesmo modo [que nas ciências da natureza]” (ibid., p. 71). Nos conceitos da cultura, os particulares são reunidos segundo uma “unidade de *direção*” (ibid., p. 73), isto é, uma unidade de tarefa ideal a qual, enquanto universal, direciona os particulares. Deste modo, a conexão entre os particulares da cultura é ideal, ao contrário da conexão dos particulares da natureza, a qual se dá pela “unidade de *ser*” (loc. cit.), ou seja, a igualdade de propriedades específicas. Com isso, não é possível derivar dedutivamente os particulares da cultura pelos conceitos, tal como é possível nos conceitos da natureza. Como exemplo de um conceito da cultura, Cassirer discute sobre o conceito de homem típico do Renascimento:

Quando caracterizamos Leonardo da Vinci e Aretino, Marsilio Ficino e Maquiavel, Michelangelo e César Bórgia como “homens do Renascimento”, não queremos dizer que pode-se encontrar neles uma característica individual definida que é fixa no que diz respeito aos seus conteúdos, à qual todos eles correspondem. Perceberemo-los serem não só profundamente diferentes, mas mesmo opostos. O que asserimos deles é somente isto, que, apesar desta oposição, e mesmo talvez somente por meio dela, eles estão em uma certa conexão ideal um com o outro; que cada um coopera, ao seu modo, para a construção do que chamamos o “espírito” do Renascimento ou da cultura do Renascimento. (ibid., pp. 72-3)

Assim sendo, enquanto a subsunção que opera nos conceitos de natureza visa *determinar* os particulares pelo universal, a subsunção que opera nos conceitos de cultura visa *caracterizar* os particulares pelo universal. Ademais, tais tipos de subsunção são decorrências da divisão entre dois tipos de percepção encontrados na

⁴ Ver Cassirer (1922, p. 11, tradução nossa): “os conceitos das ciências naturais são diferenciadas dos conceitos históricos pelo seu princípio específico de formação, mas ambos são, não obstante, relacionados e unidos enquanto *conceitos do conhecimento* [científico].”

estrutura elementar da percepção humana. Ou seja, os conceitos de natureza somente são capazes de expressar leis e propriedades fixas e constantes porque o mundo natural é construído a partir da percepção de coisa, a qual, por sua vez, toma os objetos enquanto qualidades sensíveis que não são dotadas de vontade e, portanto, de atividade. Já os conceitos de cultura, na medida em que partem da percepção de expressão, a qual toma os objetos enquanto entidades que ativa e simbolicamente produzem significado, somente é capaz de encontrar relações ideais entre os particulares, de modo a caracterizá-los, mas não determiná-los.

Após estabelecer a estrutura lógica dos conceitos de natureza e dos conceitos de cultura, Cassirer se debruça, no estudo quatro, intitulado “Problema de forma e problema de causalidade”, ao papel das noções de forma e causalidade em todo campo científico. Apesar de ele realizar tanto um tratamento histórico quanto um sistemático dessas noções, focaremos apenas no segundo aspecto. Primeiramente, no que diz respeito à noção de forma, toda ciência, para Cassirer, opera pela ordenação de fenômenos em uma totalidade, isto é, em um sistema estruturado no qual os membros estão em mútua relação constante. Em segundo lugar, no que tange à noção de causalidade, toda ciência também visa descrever o devir dos fenômenos, os quais foram previamente sistematizados, por meio de relações de causa e efeito. Em vista de mostrar o lugar destas noções na ciência, Cassirer se vale de vários exemplos de teorias científicas, dentre as quais a teoria física de campos, a concepção orgânica dos seres vivos na biologia, e a análise da consciência desenvolvida pela psicologia. De todo modo, “a lógica da investigação é agora apta a atribuir a cada um desses problemas o seu lugar de direito. Análises de forma e análises de causa aparecem agora como orientações que não conflitam entre si, mas, ao invés, se complementam, e que devem se relacionar em todo conhecimento [científico]” (ibid., p. 96).

Ademais, encontramos, neste quarto capítulo, uma distinção entre quatro tipos de análise de um objeto cultural, distinção esta que é essencial para diferenciar as ciências culturais da filosofia da cultura. No que tange às ciências da cultura, elas se detêm em dois tipos de análise: análises de devir (*Werdenanalyse*) e de obra (*Werkanalyse*). O primeiro tipo consiste na descrição das transformações dos aspectos sensíveis ou físicos de um objeto cultural a partir de relações de causa e efeito. O segundo tipo consiste, por sua vez, na descrição dos aspectos significativos do objeto cultural, ou seja, na interpretação dos sentidos que ele contém⁵. Além disso, na análise de obra já ocorrem as primeiras sistematizações dos fenômenos culturais em grupos similares entre si. Agora, no que tange à filosofia da cultura, ela opera segundo outros dois tipos de análise: análises de forma (*Formanalyse*) e de ato (*Aktanalyse*). A primeira consiste na determinação da “essência” ou da estrutura elementar do objeto, a qual permanece constante em seu devir e o insere numa classe homogênea de objetos culturais que é denominada por Cassirer de *forma simbólica*. A segunda, por sua vez, consiste na descrição dos processos espirituais-mentais a partir dos quais um objeto cultural é formado, de modo que essa análise culmina na investigação da “natureza do “símbolo”” (ibid., p. 98) e dos modos de “representação, sentimento, fantasia e crença” (loc. cit.) que se encontra em cada forma simbólica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASSIRER, Ernst [1922]. The form of the concept in mythical thinking. *The Warburg Years (1919-1933)*, pp. 1-72. Yale University Press, 2013.
- CASSIRER, Ernst [1923]. A filosofia das formas simbólicas: a linguagem. Martins fontes, 2009.
- CASSIRER, Ernst [1935]. The concept of philosophy as a philosophical problem. *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer*, v. 1945, p. 49-63. Tradução provisória de Rafael Garcia a partir do original alemão.
- CASSIRER, Ernst [1936]. Critical Idealism as a Philosophy of Culture. *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer*, v. 1945, p. 64-91. Tradução provisória de Rafael Garcia a partir do original alemão.
- CASSIRER, Ernst [1942]. *The logic of the cultural sciences*. New Haven and London: Yale University Press, 2000.
- PORTA, Mario Ariel González. *Filosofia a partir de seus problemas*. Edições Loyola, 2002.

⁵ Ver Cassirer (1944, p. 306): “Se procurássemos uma rubrica geral onde pudéssemos incluir o conhecimento histórico deveríamos descrevê-lo, não como um ramo da física, mas como um ramo da semântica. As regras da semântica e não as leis da natureza, são os princípios gerais do pensamento histórico. A história está incluída no campo da hermenêutica, não no da ciência natural.”