

A DIMENSÃO DA LINGUAGEM NA POLIDIMENSIONALIDADE DO MUNDO ESPIRITUAL NA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS

The dimension of language in the polidimensionality of the spiritual world in the philosophy of symbolic forms

Sanqueilo de Lima Santos¹.

Resumo: A linguagem, pensada em sua estrutura, em seu processo, em suas funções e nas relações variadas do homem com o seu mundo cultural, seja na vertente ou combinação das vertentes mítica, científica, filosófica ou artística, resulta de várias influências filosóficas e científicas sobre a *magnum opus* de Ernst Cassirer. Busca-se, neste artigo, especificar o significado da função constitutiva e transcendental da linguagem no que Cassirer designa “pregnância simbólica” e reportar esse conceito a um traço hereditário do Romantismo, procedente, sobretudo, de Humboldt, no tocante à capacidade configuradora da linguagem, o que seria pressuposto, inclusive, para o pensamento não monista de Cassirer, na medida em que, em Humboldt, a categoria cassireana de mediação já operava, ainda que sob outro registro e em outro regime metodológico.

Palavras-chave: linguagem; forma simbólica; mundo espiritual.

Abstract: Language, thought in its structure, its process, its functions and the varied relations of man with its cultural world, whether in the strand or combination of the mythical, scientific, philosophical or artistic aspects, results from several philosophical and scientific influences on the magnum opus of Ernst Cassirer. In this paper, we intend to specify the meaning of the constitutive and transcendental function of language in what Cassirer refers to as "symbolic pregnancies" and to refer this concept to a hereditary trait of Romanticism, derived mainly from Humboldt, in relation to the configurative capacity of language, which would be presupposed even for Cassirer's non-monistic thinking, since, in Humboldt, the cassirean category of mediation already operated, albeit under another register and in another methodological regime.

Keywords: language; symbolic form; cultural world.

Introdução

O motivo medular a impulsionar o pensamento de Cassirer se encontra no propósito de assegurar que a relação entre o estofado sensível e a configuração ideal, presente em todo grau de relacionamento do espírito com respeito ao ser, nasce de e se perpetua em uma *mediação*, invariavelmente constituída no símbolo. E radicaliza essa necessidade, a ponto de espírito e ser constituírem-se simultaneamente na simbolização. Nenhuma relação pela qual se liguem e se distingam o campo subjetivo e o campo objetivo efetua uma mera junção, cujas regras estariam fixadas de uma vez por todas em alguma tábua de categorias, ou como termos extrínsecos, previamente estruturados, que se unissem num feliz processo mental. Em vez disso, toma lugar, a partir do informe, a gênese das formas na mediação simbólica. Em virtude dessa mediação, tanto o lado sensível quanto o ideal só emergem

¹ Professor Dr. Adjunto do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, na Universidade Estadual de Santa Cruz. Atual no ensino, pesquisa e extensão, dedicando-se aos campos da fenomenologia, hermenêutica e linguagem.

numa inelutável e indivisível simultaneidade, ocasionada pela pregnância do símbolo, numa relação de mútua dependência e implicação. Para Cassirer, a *forma* simbólica designa a vigência de um princípio transcendental, pertencente ao idealismo, por mais que possa ser subsidiada pela experiência. No primeiro livro da sua obra magna, Cassirer se empenha em mostrar tal mediação simbólica atuando na linguagem. A forma simbólica encerrada na linguagem, ao lado do mito, da arte e da ciência, representa *uma* das dimensões do mundo espiritual. Mas, para colocar a linguagem em paralelo com o mito, a arte e o conhecimento, em sua função transcendental, Cassirer recorre a pensadores que a história da filosofia situa em campos bastante heterogêneos. O presente trabalho ater-se-á a um deles, Wilhelm von Humboldt (1767), para mostrar como no mesmo se encontra o núcleo do pensamento cassireano sobre o *poder constitutivo* da forma da linguagem, sem negar a importância dos vários pensadores que são assimilados e se cruzam no texto da *Filosofia das Formas Simbólicas*.

Filosofia das Formas Simbólicas (1923)

A *Filosofia das Formas Simbólicas* se divide em três volumes, cada um deles abordando uma forma simbólica em suas diversas “fases” e configurações, buscando mostrar como se efetua uma elaboração do mundo, da realidade ou do ser, a um tempo subjetiva e objetivamente. Cassirer esclarece que a motivação dessa obra remonta a uma problemática epistemológica com qual se deparou na sua obra de 1910, *Conceito de Substância e Conceito de Função*, sobre o lugar a ser definido para as ciências do espírito. Na referida obra, partia-se de uma teoria do conhecimento em que apenas o conhecimento *científico* do mundo era levado em consideração. Mas, para isso, tomava-se a ciência da natureza como modelo de ciência e de conhecimento. De modo bem distinto, a ampliação para as “diversas formas fundamentais da ‘compreensão’ humana do mundo”,² realizada na *Filosofia das Formas Simbólicas*, viria se inscrever no interesse mais geral e fundamental da epistemologia, liberto do conceito puramente naturalístico de ciência.

Reconhecendo que sua investigação segue a trilha traçada pela filosofia transcendental kantiana, Cassirer argumenta, reinterpretando a “revolução copernicana” de Kant, que o seu ponto de partida é o “primado da função sobre o objeto.”³ O primado da forma simbólica seria, portanto, a efetuação desse pressuposto. A forma simbólica é uma *função*; não é absolutamente subjetiva, nem objetiva, mas uma função mediadora.

Entretanto, simultaneamente, critica o fato de a famosa “revolução” caso consinta em se restringir, como em Kant, à possibilidade do juízo, e, com isso, ao problema exclusivamente cognoscitivo. De certo modo, ater-se às formas *a priori* do juízo supõe uma equiparação entre juízo e conhecimento, que leva esse último a ser concebido como ciência da natureza. Até mesmo a razão prática fica submetida a esse esquema, fazendo com que as ciências do espírito sejam interpretadas como teorias do mesmo tipo que as da natureza. Em vez disso, o primado da função sobre o objeto pode e precisa ser estendido ao campo da cultura, sem, contudo, lhes retirar a especificidade, e sua autonomia ontológica:

É necessário compreender a função do pensamento linguístico, do pensamento mítico-religioso e da intuição artística, de tal modo que se torne claro como em todas elas se realiza não exatamente uma configuração *do* mundo, mas uma configuração voltada *para* o mundo, visando a um nexu objetivo e a uma totalidade objetiva da percepção.⁴

² CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas: I A Linguagem**. Trad. Marion Fleischer. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2001, p.1.

³ *Ibid.* p. 21.

⁴ *Loc. cit.*

Cada forma simbólica trabalha no sentido de configurar uma ordem cósmica, independente e autônoma, para, por si mesma, franquear um mundo. Cassirer não fala das formas simbólicas como se cada uma trouxesse, de sua parte, um aspecto incompleto que fosse suplementado pelas outras, em diferentes pontos de vista, mas como princípios transcendentais. Para Cassirer, a admissão da objetividade – e até mesmo da verdade – não se limita ao juízo lógico, nem aos conceitos estritamente científicos, na medida em que:

O conceito de verdade e de realidade da ciência é diferente daquele da religião ou da arte – assim como existe uma relação básica, especial e incomparável, que nelas é criada, muito mais do que designada, entre o ‘interior’ e o ‘exterior’, entre o ser do Eu⁵ e o do mundo.⁶

Por isso, também, diz ele: “A crítica da razão deve transformar-se, assim, em crítica da cultura.”⁷

Em relação às ciências do espírito, o conhecimento teórico não pode ser desvinculado das formas extracientíficas de o homem oferecer a si mesmo um sentido do mundo. A proposta da obra é explicitar tais formas do espírito. As formas definidas por Kant, da sensibilidade e do entendimento, não são eliminadas. Mas Cassirer apropria-se delas como premissas metódicas, opera com elas como um instrumental. Os conceitos kantianos – não apenas as categorias, mas vários deles – são revisados e empregados, ao longo da obra, à medida que se confrontam as teses filosóficas com o material histórico e empírico.

O primeiro, o segundo e o terceiro volume abordam, sucessivamente, a linguagem, o mito e a fenomenologia do conhecimento. Essa não é, contudo, uma enumeração exaustiva das formas simbólicas. As artes, a religião, a ciência, a filosofia também são formas simbólicas, com suas especificidades e peculiaridades. Pode-se discutir quanto se queira se há uma função mais ou menos fundamental que estaria em uma forma simbólica, se há uma derivação ou mesmo uma subordinação entre elas, ou, inclusive, se se trata de um espectro circular, no qual cada forma poderia evoluir para outra situada imediatamente “à sua frente” ou “atrás”. O ponto realmente diferenciador é que não há mais uma única base que possibilite todo e qualquer tipo de objetivação, base que estaria fixada na subjetividade pura, com suas conhecidas formas puras, mas sim várias estruturas transcendentais, relativas às diversas formas simbólicas, explicitadas a partir das formas de objetivação faticamente dadas. Mario Porta⁸ afirma, a respeito dos problemas preponderantes na época de Cassirer, que:

Tão característico para a segunda metade do século XIX quanto a queda do mecanicismo é a ruptura da concepção monista de ciência através do surgimento, em face das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*), das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) (...). A evolução das ciências do espírito pôs em jogo o próprio conceito de realidade. A linguagem, o direito, a história são “reais” (e

⁵ Seria aconselhável entender tal “Eu”, assim designado, aproximando-o do Si, muito mais do que do *ego cogito* ou, até mesmo do “eu penso” kantiano, que acompanha todas as representações. Trata-se de um “eu” ou de um “si”, ao qual sucede a vida volitiva, afetiva, sociocultural, moral, sensível e intelectual, como se desprende da polidimensionalidade do mundo da cultura. Assim, por outro lado, também não estaria distante dos usos hegelianos da expressão “si” (*sich*). Pode-se inclusive afirmar que a oscilação de significado, nesse caso, resulta da própria situação heurística introduzida pela filosofia das formas simbólicas.

⁶ *Ibid.* p. 39.

⁷ *Ibid.* p. 22.

⁸ PORTA, Mario A. G. **Estudos Neokantianos**. São Paulo – SP: Loyola, 2011, p. 150.

não somente o átomo). É necessário, pois, um conceito de “mundo fenomênico” que não se reduza ao físico-matemático⁹.

Aqui, se adere à interpretação de que a distinção entre as formas simbólicas se fundam num estilo de divisão muito semelhante à teoria weberiana dos *tipos* ou, como propõe o mesmo comentador, à noção wittgensteiniana de *família*, nos jogos de linguagem: “Este conceito [de forma simbólica], longe de ser preciso e inequívoco, é um caso extremo de ‘semelhança de família’ e abarca várias coisas diferenciáveis, cuja relação entre si nem sempre é óbvia.”¹⁰ Há, como entre do diversos tipos ou entre os diferentes jogos, uma afinidade estrutural entre as diferentes formas simbólicas. Mas não é possível lhes fixar um conjunto uniforme de traços genéricos, as formas, dir-se-ia em tom peripatético, são análogas umas às outras, mas nenhuma ocuparia o papel de gênero supremo das formas. Todas são constitutivas, mas em cada uma o *percurso* constitutivo é próprio e irreduzível. Cassirer afirma que, em todas as configurações do mundo, opera sempre a mediação simbólica, mas que essa mediação sempre se apresenta de um modo peculiar, com uma “qualidade” distinta e característica, segundo o “índice de refração” particular de cada figura do mundo (mítica, artística, linguística, científica, etc.). Trata-se de um princípio de distinção *funcional*, porque diz respeito ao predomínio de uma ou outra estrutura categorial (*simultaneidade* ou *sucessão*, *unidade substancial*, *coisa e atributo*, *causalidade*, etc.).

Embora, quando se fale de símbolo, em geral, se reconheça a sua autonomia ontológica como um traço que faz do símbolo mais do que um mero signo, isso não é suficiente para caracterizar a *função* simbólica, em seu papel *transcendental*, como entende Cassirer. A noção de forma simbólica ou de símbolo não pode ser inadvertidamente assimilada ao uso corrente e previamente disponível da palavra “símbolo”, seja na tradição filosófica em geral, linguística ou psicológica. Com esse conceito, que desempenha um papel central no pensamento cassireano, o que é certo é que o filósofo pretende levar à compreensão todas as, por assim dizer, “figuras do espírito”, em conexão com a “espontaneidade” do sujeito e suas objetivações. A importância dessas formas não reside só em ilustrar a cultura humana, mas em fornecer uma base irreduzível para as ciências do espírito: sua importância é epistemológica e, no limite, ontológica. Conforme o próprio Cassirer declara, esse problema só pode ser adequadamente compreendido e enfrentado no terreno do “idealismo filosófico”, mesmo que tal idealismo tenha se equivocado. Tanto o projeto fundacional, quanto o conceito de “símbolo” são caracterizados na especificidade dos pressupostos idealistas. Ele deve ser lido, considerando essa abrangência da meta filosófica, na especificidade do “idealismo” – que Cassirer atribui a Humboldt e a si mesmo¹¹ – e na necessária pluralidade de modos, decorrente de sua aplicação na interpretação dos dados empíricos. Não se trata do idealismo que pretendeu superar o criticismo kantiano, através da unidade da razão erigida em sistema, mas, sim, de um idealismo que busca o sistema, mas mantém a tarefa transcendental de buscar estabelecer as condições possibilidade de toda objetivação, a partir do dado fático. Por isso, o monismo do espírito objetivo dá lugar ao pluralismo das formas simbólicas.

O símbolo não é componente de um pensamento absolutamente puro, desvinculado de todo fenômeno, desdobrando-se fantásticamente em um sujeito igualmente absoluto, nem é pura materialidade ou puro elemento fenomênico, esperando as operações do intelecto para ter parte na experiência ou na vivência. O conceito de símbolo, pelo contrário, pretende contestar tais dicotomias, quase mecânicas, que afetam a ideias de sujeito e de conteúdo da experiência. O conjunto da vida subjetiva e o da

⁹ Ibid. p. 56.

¹⁰ Ibid. p. 161.

¹¹ CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas: I A Linguagem**. Trad. Marion Fleischer. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2001, pp. 4, 5 e 7.

multiplicidade fenomênica são, ambos, perpassados pela mediação simbólica. Somente no processo dessa mediação, o sujeito vem a ser o que é para si mesmo e a multiplicidade fenomênica vem a ser um mundo articulado de sentidos interconexos. Nenhum sentido abrangente, coeso, reunido em um todo, é dado de antemão, sem qualquer contribuição, consciente ou inconsciente, individual ou coletiva, do Si-mesmo. O símbolo, nesse duplo vir a ser do sujeito e do mundo, define um princípio, e, nisso, cumpre o seu papel transcendental.

A mediação simbólica

A função “mediadora” do símbolo, a todo tempo operante no texto cassireano, sua posição tanto sensível, quanto intelectual, tanto material, quanto ideal, confronta, sobretudo, o que Cassirer denomina da “teoria da reprodução.”¹² Assumida como pressuposto, essa teoria interpreta o conhecimento, a experiência e as representações como estando reduzida a dados recebidos passivamente do material sensível, conservados na mente, sobre os quais incidem, *a posteriori*, a operações intelectuais. A atividade do sujeito aconteceria *depois* da recepção. Essa ocorreria anteriormente, independente de haver concomitantemente uma atividade categorial, lógica ou ideal. E esta última também teria suas próprias leis e um funcionamento independente das condições sensíveis. Mas a tese cassireana da “mediação” se opõe a isso e permite compreender que o símbolo está, por um lado, ao alcance dos atos subjetivos, no sentido de que o sujeito se serve deliberadamente dele em seu processo de configuração da experiência, mas também, ao mesmo tempo, ele não é um instrumento inerte. Em grande medida, o símbolo está além do seu controle ativo do espírito, muitas vezes envolvendo-o em suas estruturas. Por essa ligação com a espontaneidade do sujeito, a ação do símbolo tampouco pode ser compreendida reduzindo-a ao lado objetivo. O que é próprio do símbolo e constitui seu traço distintivo e irreduzível se encontra na tese da “pregnância simbólica”, a qual, segundo Porta, se opõe tanto à existência de dados sensíveis imediatos puros, quanto de uma espontaneidade puramente intelectual. Essa pregnância é uma “fonte originária de sentido”, autônoma em relação aos dois lados. O mesmo comentador ainda acrescenta:

A pregnância simbólica é considerada por Cassirer como o verdadeiro fator transcendental: ela é a condição de possibilidade de toda mediação por símbolos e, inclusive, da constituição de sistemas de signos artificiais. (...) Ora, a pregnância simbólica não é propriamente um fenômeno de consciência, mas também uma condição de possibilidade da própria consciência. Não há um sujeito, muito menos ainda uma consciência pura, e sim o simples (impessoal) “há sentido” constitui o irreduzível e não derivável “fenômeno originário” (*Urbänomen*).¹³

O símbolo não media à maneira de um simples “meio-termo” abstrato (como um código) entre duas esferas, ou um meio-termo que seria semirreal e semi-ideal, nem seu papel é dar o suporte inerte de uma transição, sem agir e sem assumir formas definidas. O processo de delimitação crescente e recíproca entre o eu e o campo da empiria – e da respectiva oposição – ocorre, pelo contrário, quando a mediação simbólica já se encontra em curso. O símbolo é o verdadeiro portador e titular da “energia espiritual” (atividade

¹² Algumas críticas são feitas a tendências teóricas de maneira muito geral, *e.g.*, à pretensa e vazia universalidade da “metafísica dogmática” (Cassirer, 2001, 25), à noção de imagem do que ele chama de “sensualismo dogmático” (ibid. 33), aos “dogmas do idealismo”, etc.

¹³ PORTA, Mario A. G. **Estudos Neokantianos**. São Paulo – SP: Loyola, 2011, p. 65.

espiritual), já que efetua um trabalho específico de que somente ele é tributário. É a tensão, ou melhor, a “eclosão” emergente da pregnância simbólica que faz essa mediação acontecer. A metáfora “pregnância” sugere que o vir a ser de sentido não é obra exclusiva do eu nem do campo experiencial albergado no não-eu, mas que ele resulta de uma dialética interna; os sentidos que emergem no *commercium* entre o eu o mundo estariam potencialmente esboçados na instável situação do símbolo, na resistência e colaboração mútua e na tensão entre a esfera ideal e a esfera sensível, entre o sujeito e o objeto, o espírito e a realidade material.

Não importa que seja o símbolo mítico-religioso, artístico, linguístico ou teórico-científico, em todos eles o processo de configuração do campo de realidade, de mundo circundante, do campo da vida prática, religiosa, estética, social, etc., são compreensíveis a partir do tipo peculiar de pregnância simbólica a partir do qual encontrou sua estrutura, suas diferenciações internas e possibilidades de desenvolvimento. Cada dimensão do mundo espiritual só se efetiva, graças ao caráter de pregnância que anima os símbolos em torno dos quais, e de forma inerente, se unifica.

A polidimensionalidade do mundo espiritual

No volume terceiro de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, sobre a fenomenologia do conhecimento, na *Introdução*, Cassirer menciona uma ideia colhida no prefácio da teoria das cores de Goethe, que pode ser livremente tomada como a essência da função simbólica.

Nessa dinâmica [dinâmica imanente do espírito humano], na movimentação contínua do espírito, como disse Goethe, todo olhar logo se converte em contemplação, toda contemplação em especulação e toda especulação em combinação, de forma que já em todo olhar atento estamos teorizando o mundo.¹⁴

O dito de Goethe é, então, tomado como um testemunho paradigmático acerca do que, frente ao ser, sucede e se *mostra*, como tal, ao enunciador, ou seja, o dito é interpretado ao nível fenomenológico, e não ao nível científico, como seria caso se Goethe relatasse a observação de um fato, de acordo com conexões psicológicas causais. A própria menção de Goethe para ilustrar um postulado da filosofia das formas simbólicas indica o grau de importância que, para ela, tem a experiência cultural como um todo. Para defender que a mediação simbólica perpassa toda e qualquer configuração de mundo, a reflexão precisa realmente partir de um ponto de vista anterior à objetivação científica, ou dela independente, apto a dar conta do campo de sentido como um todo:

Não podemos e não devemos deixar que a teoria fique restrita ao conhecimento científico do mundo, muito menos a um único ponto culminante dele, caracterizado pela lógica, mas temos de procura-la em toda parte em que, de alguma forma, haja um modo específico de formação, de elevação a uma determinada unidade de “sentido”¹⁵.

A “estruturação do mundo”, a articulação de uma “multiplicidade em unidade”, inúmeras vezes atribuídas ao símbolo, não se restringe ao modo científico de efetuar construções válidas de conhecimento; antes, apresenta uma diversidade de modos que

¹⁴ CASSIRER, Ernst. *A Filosofia das Formas Simbólicas: I A Linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2001, p. 34.

¹⁵ Loc. cit.

Cassirer chama de “‘pluridimensionalidade’ do mundo do espírito.”¹⁶ Para abordar rigorosamente o tema do mundo (o correlato das cosmovisões), uma versão, ou algumas, não deve ser privilegiada em detrimento de outras: todas precisam ser levadas em consideração, com igual direito de cidadania, sob a pena de falsear a respectiva compreensão de todas variantes da equação. Mas, as estruturas de sentido presentes no mundo, que porta várias dimensões, não se repetem, antes, divergem por princípio, pois se afirmam e se fortalecem arrimo da oposição com as demais. Ainda que se possa dizer que a mediação simbólica sempre se faz necessária, ela, no entanto, possui, em cada uma dessas dimensões, uma forma peculiar. Aqui as expressões descritivas são abundantes: “índice particular de refração”; “modalidade”; “tonalidade”, etc. E, em cada caso, se configura uma forma simbólica, com características próprias, acessíveis pela análise. As formas simbólicas analisadas por Cassirer “dizem respeito” à linguagem, ao mito e à ciência. E ainda se pode falar da arte. Essa escolha se dá por razões sistemáticas. Na linguagem, como no mito e na ciência, o mundo se dá como totalidade. A linguagem dá a sua versão, o mito a sua, bem como a ciência. Assim, podemos dizer que, por diversas que sejam as formas simbólicas, elas podem ser mapeadas com referência a esses grandes meridianos.

Na linguagem, predomina a direção à crescente distinção entre coisa e atributo. No mito, desde os deuses momentâneos até as religiões cosmogônicas e éticas a oposição entre sagrado e profano sempre permanece, culminando nos valores da pura eticidade. No conhecimento, a oposição entre intuição e representação também atravessa vários graus, desde a mera percepção até o conhecimento teórico científico, que opera através da pura relação. Além disso, como já foi dito, tal distinção interessa à filosofia das formas simbólicas porque sob elas, se revela, pela análise, peculiaridades funcionais e estruturais.

Pode-se dizer, agora, que os diversos modos de estruturação do sentido se apoiam sobre o pressuposto da pregnância simbólica, visto que tal processo não é determinado nem unicamente pelo sujeito, nem pelo objeto. A categoria mais geral e que faz da forma simbólica, do espírito e do mundo um todo coeso e interconexo é a categoria de *relação*, “o genuíno *a priori*, o elemento essencialmente primeiro,”¹⁷ numa dívida clara para com Natorp. Na estrutura da consciência, a relação é uma qualidade simples; o seu traço *irredutível*.¹⁸

A energia configuradora do símbolo, uma vez desprendida do modelo estritamente científico-natural, e correlacionada às formas diversas de totalidades de sentido que ela gera, se encontra liberada para atender às várias dimensões do mundo da cultura, que são o fenômeno dessas totalidades. No entanto, para justificar o seu papel, dentro do idealismo filosófico cassireano, e legitimar uma pluralidade na qual realmente se admitam várias dimensões do mundo espiritual, e não apenas perspectivas e visões parciais de cada forma simbólica, cumpre entender a peso transcendental das mesmas.

Significado transcendental do símbolo

Já foi dito, acima, que Cassirer reconhece nas formas simbólicas o princípio transcendental de condição de possibilidade de toda forma possível de objetivação. Se Cassirer parte de uma crítica à limitação kantiana ao campo do juízo e do conhecimento do problema transcendental, embora seguindo fundamentalmente o seu projeto, por outro lado, para ampliar esse projeto para a cultura, postula o “campo intermediário” entre a configuração espiritual e o mundo, presente em todas as formas de configuração. Esse campo intermediário seria ocupado por um elemento comum a todas as formas, capaz de

¹⁵ Ibid., p. 30.

¹⁷ Ibid. p. 343.

¹⁸ Ibid. p. 44.

exercer a função mediadora. Para tanto, Cassirer recorre, expressamente, ao modelo conceitual na teoria de um físico. Cassirer quer afastar do conceito de “símbolo” qualquer pressuposto que o assimile a um processo meramente reprodutivo.

Heinrich Hertz é o primeiro pesquisador moderno que em seus *Prinzipien der Mechanik* (1894) deu a guinada mais decisiva da “teoria da cópia” para a pura “teoria dos símbolos”¹⁹.

Mas, de certa forma, o físico aproxima a função simbólica do procedimento “construtivo”.

Com este propósito [de encontrar uma função mediadora em todas as direções do espírito], inicialmente voltamos ao conceito do “símbolo”, tal como Heinrich Hertz o exige e define do ponto de vista dos conhecimentos da física (...). Os conceitos com os quais opera (...) são “simulacros” livres, construídos pelo conhecimento, no intuito de dominar o mundo da experiência sensível e de abarcar-lo como um mundo organizado de acordo com determinadas leis. Mas no que respeita aos dados sensíveis propriamente ditos, nada corresponde a estes “simulacros”. Mas, (...) o mundo conceitual da física está completamente fechado em si mesmo.²⁰

O passo seguinte é supor, e dar por certo, que a linguagem funciona da mesma forma.

Cada conceito individual, cada simulacro e signo particular se equiparam²¹ à palavra articulada de uma linguagem que possui um significado e um sentido em si própria, e é organizada de acordo com regras fixas.²²

A noção de “cópia” se torna incompatível com o símbolo, quando esse passa a ser entendido como “órgão” do pensamento, *i.e.*, como uma capacidade de atuar de modo unificado e direcionado, como uma capacidade de exercer uma função solicitada pelo pensamento.

O signo não é um invólucro fortuito do pensamento, e sim o seu órgão essencial e necessário.²³

Um pensamento simbólico assim entendido, não copia, e sim, num sentido mais amplo que o de “construção”, da matemática, “fabrica”, “gera” o objeto. Mas, como se trata de uma construção distinta e menos exata que a construção matemática, Cassirer diz, e

¹⁹ Ibid. p. 41.

²⁰ Ibid. p. 30.

²¹ Talvez se pudesse objetar que algumas propriedades comuns aos simulacros da física e às palavras da linguagem verbal autorizam, antes uma analogia, do que uma equiparação, uma vez que a diacronia presente na linguagem corrente (compatível com uma margem de indeterminação semântica, de polissemia e ambiguidade) não encontra paralelo no ideal de sincronia dos símbolos praticado pelas ciências naturais exatas. Mas isso não atinge o propósito cassireano, dado que a ele interessa a estrutura de funcionamento, o modo sistêmico de significar (mutável ou não), igualmente ativo nos símbolos da física e nos da linguagem ordinária.

²² Loc. cit.

²³ Ibid. 31.

é preferível dizer, que ele “configura” o mundo. Esse poder de configuração pode agora ser aproximado da ideia de *pregnância simbólica*.

Foi com o intuito de expressar essa determinação mútua [entre conteúdo fenomênico e ordem de sentido] que introduzimos o conceito e o termo “*pregnância simbólica*”. Portanto, sob o termo “*pregnância simbólica*” deve-se entender o modo como uma experiência perceptiva, enquanto experiência sensível, contém em si, ao mesmo tempo, um determinado “sentido” não intuitivo e como ela o representa de forma imediatamente concreta.²⁴

Note-se que a *pregnância simbólica* se estende até mesmo além da esfera do signo linguístico e reconhece o poder configurador, o papel de suporte e órgão do pensamento, na percepção, ainda que seja como “mera experiência sensível”. Não só não há cópia, como tampouco há qualquer dado pronto a ser copiado, uma vez que todo fenômeno já significa, já possui um sentido e já atua em co-atuação com o pensamento. Assim, o símbolo é alçado ao papel de princípio supremo da vida da consciência.

O processo simbólico é como uma torrente unitária de vida e de pensamentos, torrente essa que inunda a consciência e que nesse movimento torrencial gera, então, a diversidade e a coesão da consciência, bem como sua plenitude, sua continuidade e sua constância.²⁵

O retorno, agora, se faz na direção do objeto, corrigindo um eventual erro que poderia ser provocado pelo ponto de partida da comparação com o símbolo construtivo da física.

A “*pregnância simbólica*” que ele [o fenômeno] obtém não subtrai dele nada de sua plenitude concreta; na verdade, o que ela faz é prestar a garantia de que essa plenitude simplesmente não se dissipe, mas se configure em uma forma fixa, fechada em si mesma.²⁶

Essa “forma fixa, fechada em si mesma” é a conexão de sentido e a estrutura do mundo implícita nela: ela é o ganho que se conquista mediante a “operação” simbólica. Tal é a função transcendental do símbolo: inter-relacionar a consciência e o mundo, através da *informação* (no sentido etimológico) crescente de conteúdos da experiência que revelam, incessantemente, em suas particularidades, novas carências de sínteses, a demandar do símbolo, novas gêneses configuradoras.

Embora o ponto de partida de Cassirer seja a ampliação analógica de um conceito da física, o conceito de função, que o permite demitir de sua concepção transcendental do símbolo qualquer pressuposto substancialista, a sua tese não permanece “solta”. O conceito de símbolo, definido como função, ampliado para além dos “modelos” da física, se mostra apto para caracterizar descritivamente a formação das várias dimensões da cultura.

Contudo, apesar da inegável importância de Hertz, não faltam sinais de que um motivo ainda mais forte para revestir o símbolo de uma função transcendental na polidimensionalidade do mundo do espírito se encontra em um dos primeiros críticos das categorias kantianas, constantemente citado por Cassirer, o qual abre o próximo tópico.

²⁴ Ibid. p. 342.

²⁵ Ibid. p. 343.

²⁶ Ibid. p. 345.

Influência de Wilhelm von Humboldt

A influência de Humboldt, sobre o pensamento de Cassirer, não é menos significativa que a de Hertz, para se entender o papel transcendental do símbolo. O próprio Cassirer afirma que Humboldt foi o primeiro que realizou uma filosofia da linguagem, reconhecendo a especificidade do fenômeno linguístico, e não aniquilando a autonomia do seu processo empírico e histórico em nome de uma subjetividade transcendental. Mas assim como Cassirer, para Humboldt, o dado empírico e histórico, além dos aspectos estéticos, eram indispensáveis na compreensão, seja da linguagem, da natureza ou do mundo cultural. De acordo com Tiago Brito,

...não se pode resumir seu pensamento ao iluminismo nem ao racionalismo moderno. Sua relação com o Ciclo de Weimar, sua formação em Göttingen, suas leituras de filosofia da natureza e de estética e seus contatos com a ciência moderna sinalizam para um grau de complexidade de sua obra que extrapola o iluminismo e, mesmo, o racionalismo e se insere na formação do moderno espírito alemão (...) Humboldt percebeu essa transição. Ele sabia da importância das descrições *in loco* para dar base científica a seus pressupostos teóricos e metodológicos. Com seu espírito investigativo, dava o valor devido à observação e à descrição dos fenômenos externos.²⁷

Nesse contexto, como entra a problemática da linguagem? A esse respeito é preciso levar em conta que a ciência, ou filosofia da natureza de Humboldt, ao se voltar para o organismo vivo, tomando como modelo de objeto, rejeita o modelo precedente do mecanicismo. A realidade orgânica tomada como parâmetro, leva-o a adotar a explicação teleológica, à busca da unidade das relações entre todo e parte, a considerar mais a atividade, o lado dinâmico da natureza do que os seus produtos e a postular uma espontaneidade criadora, um élan, em lugar de uma causalidade totalmente material e inanimada. Sua investigação geográfica, *e.g.*, é *descritiva* e *comparativa*, voltada para fisionomia da “paisagem”, a qual, pressupondo a atividade empírica, da percepção, e a estética, da imaginação, resumiria a tentativa de sintetizar e superar a visão mecânica, materialista e a teleológica, idealista, ou o Iluminismo e o Romantismo. A linguagem, nesse caso, abordada em sua atividade, insere-se também como dinamismo catalizador entre a lógica mecânica e finalista. Segundo Elias Milani, “a língua, na concepção de Humboldt, seria mediadora entre o espírito e a natureza.”²⁸ O mesmo estudioso ainda menciona o duplo modo de trabalhar as dificuldades da investigação da linguagem, em Humboldt:

Ele [Humboldt] alega que o trabalho com as línguas divide-se em “busca de seus laços com outras línguas aparentadas” e “explicação de sua estrutura”, por um lado, e, de outro, o tratamento filológico dos monumentos literários. Argumenta que se trata de assuntos diferentes, que se apoiam em materiais diferentes e, portanto, levam a resultados diferentes. Assim, ele propõe que se faça uma distinção dos nomes empregados para a referência a um e a outro tipo de trabalho. Chamar-se-ia Filologia os estudos que se apoiariam nos monumentos literários: por serem trabalhos de caráter histórico, teriam necessariamente de ter

²⁷ BRITO, Tiago. *Humboldt entre a filosofia da natureza e a ciência moderna*, in: **Soc. & Nat.**, Uberlândia, 27 (2): 195-208, mai/ago/2015, p. 196.

²⁸ MILANI, Elias. *Wilhelm von Humboldt: nascimento, filosofia e ciência sebastião*, in: **Signótica**, v. 18, n. 2, p. 309-325, jul./dez. 2006, p. 321.

apoio em um tratamento filológico, ou nos monumentos literários – ao passo que os estudos de natureza diversa deveriam ser chamados de linguística.²⁹

Cassirer, por seu turno, mais às voltas com os problemas aguçados pelo êxito positivista nos métodos das ciências do espírito, situa Humboldt no ápice e na superação do Romantismo e nas condições antecedentes ao Positivismo. A começar pelo precedente do Romantismo, o Iluminismo, a linguagem seria explicada segundo a “forma reflexiva”, a qual determinaria a forma da linguagem. Isso resulta da tese de que a forma adquirida pelos conteúdos sensíveis se dá pela submissão da sensibilidade às operações da razão, conferindo aos dados sensíveis a unidade e a objetividade, que se acham presentes na percepção. O significado dos conceitos (algumas escolas diriam, dos “nomes”) dependeria, assim, da reflexão, da apreensão ou da síntese do reconhecimento.³⁰ Em contrapartida, o Romantismo, que reagindo ao racionalismo iluminista, reduz o papel da razão (intelectual) e encontra, no sentimento (ou nos instintos, no ânimo ou na emoção), a experiência fundamental do si mesmo, dará prevalência à ideia de que a “forma orgânica” é o que caracteriza a linguagem, a qual deve ser sempre vista no todo da *língua*.³¹ Humboldt partiria do Romantismo e iria além dele.

Na combinação da ideia da forma orgânica com a ideia da totalidade está traçado o cominho pelo qual Wilhelm von Humboldt chegará à sua cosmovisão filosófica, que encerra, também, uma nova fundamentação da filosofia da linguagem.³²

Cassirer, então, desenvolve “três oposições fundamentais que determinam o pensamento de Humboldt e para as quais ele, ao estudar a linguagem, espera encontrar um equilíbrio crítico e uma conciliação especulativa.”³³ Tais seriam: (1) espírito individual e espírito objetivo; (2) deve-se estudar a linguagem geneticamente, porquanto ela não é uma obra (*Ergon*) e sim uma atividade (*Energeia*); (3) distinção entre matéria e forma. Em cada oposição, se reconhecerá a função mediadora da linguagem, que é central na concepção de símbolo. Humboldt, ainda, segundo Cassirer, teria dado o passo inicial da ciência linguística, visto que “o que conferiu importância a esta concepção e a tornou frutífera foi o modo como as pesquisas linguísticas de Humboldt preencheram essa moldura, foi a via dupla pela qual ele incessantemente passou do fenômeno à ideia, e da ideia ao fenômeno.”³⁴

De acordo com Segatto, pode-se dizer que seguindo a tendência de Hamann e Herder, Humboldt faz uma crítica à crítica da razão pura, não lhe reconhecendo a exclusividade da função transcendental, nem a posse completa das condições de constituição da experiência. Pode-se estender para a linguagem tal função, na medida em que ela condiciona o pensamento e intermedia a razão e a experiência. Em segundo lugar, deve-se enfatizar que Humboldt rejeitava a concepção instrumentalista da linguagem, segundo a qual ela seria o veículo passivo de expressão de representações e pensamentos pré-linguísticos, concepção que tem grande aceitação na filosofia moderna, mas que, no

²⁹ Ibid. p. 320.

³⁰ CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas: I A Linguagem**. Trad. Marion Fleischer. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2001, p. 135.

³¹ Ibid. p. 137.

³² Ibid. p. 139.

³³ Ibid. p. 141.

³⁴ Ibid. p. 151.

caso de Humboldt, o alvo mais próximo de sua crítica é Fichte³⁵ (SEGATTO, 2009, pp. 193-198). Humboldt opõe-se à concepção de linguagem de Fichte. No escrito desse último, *Da faculdade de falar e da origem da linguagem* (1846), a representação antecede a linguagem, restando a essa, o papel de instrumento de expressão daquela. Para Humboldt, no entanto, influenciado por Hamann e por Herder, a linguagem tem um papel transcendental, no qual o empírico e o transcendental são indissociáveis. Ela opera uma síntese, na qual, contudo, o *a priori* e o *a posteriori* se condicionam mutuamente. Citando Cristina Lafont, Segatto escreve: “Humboldt, por seu turno, dá um passo além [da metacrítica da razão pura de Hamann e de Herder]. Ele propõe uma compreensão da linguagem não apenas como um sistema acabado, mas como atividade. Em suas palavras: ‘é preciso considerar a linguagem não como um produto morto (*totdes Erzeugtes*), mas, sobretudo, como uma produção (*Erzeugung*) (...) Em si mesma, a linguagem não é um produto (*Ergon*), mas uma atividade (*Energieia*)’ (Humboldt, 2002, p. 416 e 418).”³⁶ Lafont ainda faz notar, nessa compreensão da linguagem como atividade, que seu aspecto criador comparece tanto em um ponto de vista semântico quanto em um ponto de vista pragmático e que é justamente esse fato que faz de suas reflexões um marco importante não apenas para a linguística, mas também para a filosofia contemporânea.

Humboldt, em particular, reformula o conceito de linguagem. Para ele, a mesma não é um sistema inerte e passivo, o mero produto (*ergon*), mas sim uma atividade (*energeia*). Como atividade, ela nunca está dada, estaticamente, de uma vez por todas, na exaustão dos signos. Por isso, não se limita nem a simplesmente exprimir pensamentos pré-formados, nem a designar objetos puramente dados; em vez disso, o pensamento é inseparável da linguagem e somente nela e através dela, ele se origina e se realiza, adquire forma e sentido. Da mesma maneira, os objetos somente se tornam acessíveis ao pensamento e ao conhecimento sob as condições delineadas pelo sentido. No opúsculo, *Sobre linguagem e pensamento*, pode-se ler:

5. Nenhum pensamento, nem o mais puro, pode ocorrer sem o auxílio das formas de nossa sensibilidade; apenas com elas podemos apreendê-lo e, ao mesmo tempo, retê-lo.

6. A designação sensível de unidades, na qual determinadas porções do pensamento são unificadas, para que sejam contrapostas ao sujeito como partes de outras partes de totalidades maiores, *i. e.*, como objetos, é chamada, na compreensão mais vasta da palavra, linguagem.

(...)

9. Os contornos das coisas dispostas umas ao lado das outras se misturam facilmente para a imaginação, assim como para a visão. No curso do tempo, ao contrário, um limite determinado separa o instante presente do passado e do futuro. Entre ser e já-não-ser, não há confusão possível³⁷.

Em 5, é posta a vinculação de todo ato de pensamento com as formas sensíveis que lhe dão suporte e corpo, de modo que, mesmo que o material sensível não seja determinante para esse ato, mesmo que não lhe prescreva o conteúdo de sentido, nem lhe imponha limites, constitui, no entanto, sua expressão, no campo de sua articulação deve se realizar a articulação do sentido. Não se pensa sem palavras. Em 6, a linguagem é

³⁵ SEGATTO, A. *Sobre pensamento e linguagem: Wilhelm von Humboldt*, In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 32 (1): 193-198.

³⁶ *Ibid.* p.194.

³⁷ HUMBOLDT *apud* SEGATTO, A. *Sobre pensamento e linguagem: Wilhelm von Humboldt*, In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 32(1): 193-198, 2009, p.197.

concebida como a forma sensível capaz de marcar e inclusive de possibilitar a articulação do pensamento (das distintas “porções do pensamento”), de acordo com o objeto pensado. E, note-se bem, dita “porção do pensamento” é um pensamento *objetivado*, o qual, enquanto objeto, se contrapõe ao próprio sujeito pensante; e, note-se ainda, a unidade objetiva nunca é dada como isolada, mas como “parte de outras partes de totalidade maiores”, e tudo isso, graças à linguagem. Um paralelismo entre partes de linguagem que correspondem a partes de pensamento (somente assim objetivável) está aí suposto³⁸. E, em 9, postula-se que princípio de “divisão” segundo a linguagem, *i.e.*, as combinações sucessivas formadoras do discurso, é, por sua vez, dado em partes unívocas e inconfundíveis do segmento temporal.

Essas proposições humboldtianas são, *mutatis mutandis*, a chave para compreender a função transcendental, mediadora, das formas simbólicas. O mesmo papel de economia e estruturação dos fenômenos, a capacidade de identificar *coisas*, organizar e dar unidade cósmica à multiplicidade de aparições, em suma, a função de *logos* ordenador presente na linguagem, no mito, na arte, na ciência, etc.

Toda autêntica função do espírito humano partilha com o conhecimento a propriedade fundamental de abrigar uma força primeva formadora, e não apenas reprodutora. Ela não se limita a expressar passivamente a presença de um fenômeno, pois possui uma energia autônoma do espírito, graças à qual a presença pura e simples do fenômeno adquire um “significado”, um conteúdo ideal peculiar³⁹.

Nesse ponto, é preciso atentar para não assimilar, por hábito de associação, o conceito de espírito ao de sujeito. A noção de sujeito está ligada a uma tradição moderna, de acento epistemológico e intelectualista, que o define por oposição ao objeto. O sujeito seria a consciência individual e egológica, que, ao tomar consciência do objeto, se apercebe nesse mesmo ato, e assim tem, ao mesmo tempo, consciência de si. Para Cassirer, como já foi mencionado acima, essa concepção estabelece uma dicotomia viciosa, dentro de um racionalismo ou de um intelectualismo redutor. Já a noção de “espírito humano” não pressupõe a necessidade de uma existência reflexiva, de uma existência que precisa se descobrir ao se aperceber de que pensa. Tal noção, mais concorde com o sentido da expressão alemã, *Geist*, pode ser inscrita na amplitude da relação mais ampla, do Si mesmo (intelectivo, sensível, afetivo, estético, volitivo, corporal, etc.) para com o complexo de objeto e sentido interconexo, que se designa como mundo, o mundo não sendo uma mera soma de objetos, mas a relação peculiar vigente entre os mesmos (objetos), nos contextos de sentido. Entendido dessa forma, o espírito se objetiva no mundo, extrapolando ao sujeito, e o mundo se edifica em uma imagem espiritual. Nas objetivações do espírito, nas “configurações simbólicas”, o espírito, *eo ipso*, testemunha sua “autorrevelação” (loc. cit.). A autorrevelação é uma objetivação do espírito no mundo. Para tornar essa ideia mais explícita, leia-se:

³⁸ O “todo”, do qual Humboldt fala, pode ser a língua ou o discurso. O próprio Humboldt havia distinguido uma Filologia de uma Linguística. Depois das ciências da linguagem, abrem-se várias possibilidades. Um “todo” linguístico pode ser tanto uma “fala”, um “discurso”, inclusive uma tradição de intertextualidade, quanto pode ser um idioma, uma língua, ou ainda conjugar totalidade virtual do que é passível de tradução recíproca. Com essa ampliação, talvez controversa, consegue-se aproximar as teses de Humboldt com as de Cassirer.

³⁹ CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas: I A Linguagem**. Trad. Marion Fleischer. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2001, p. 19.

Deste modo, apesar de toda a sua diversidade interior, os vários produtos da cultura espiritual, tais como a linguagem, o conhecimento científico, o mito, a arte, a religião, tornam-se partes de um único grande complexo de problemas – tornam-se múltiplas tentativas direcionadas, todas elas, para a mesma meta de transformar o mundo passivo das meras impressões, que em um primeiro momento aparentemente aprisionam o espírito, em um mundo de pura expressão espiritual.⁴⁰

Mas essa unidade é só imanente a cada forma simbólica, pois:

As diversas orientações espirituais não comparecem pacificamente uma ao lado da outra, no intuito de se complementarem mutuamente, mas ao contrário, cada uma delas se torna aquilo que é na medida em que se opõe às outras e, na luta contra elas, demonstra a sua força.⁴¹

Inclusive, para alguns intérpretes de Cassirer, *e.g.*, ninguém menos que Gadamer, a linguagem constitui a forma simbólica mais geral e fundamental, ocupando, como afirma Hegel, o “centro da consciência”.

O símbolo linguístico apresenta, segundo Cassirer, os estágios mimético, analógico e simbólico. O primeiro se caracteriza pela forma como os elementos fonéticos e frásicos aludem, por semelhança, aos objetos a que se referem. O analógico faz correspondências entre objetos para designá-los uns pelos outros. No simbólico, se dá uma *total* independência do sentido com relação ao conteúdo sensível ao qual esteja ligado e permite formar significados puramente conceituais. Essas etapas se dão no modo como as categorias de espaço, tempo, eu e universo adquirem significado cada vez mais liberto da particularidade do conteúdo empírico e podem ser manuseados de forma puramente lógica.

Considerações finais

O símbolo, seja ele linguístico ou não, ocupa, para Cassirer, o lugar de um transcendental. Mas, a linguagem, como se viu em Humboldt, já era vista como transcendental, na medida em que, encerrando um sistema que antecede todo discurso e se refaz num nível independente do discurso, é como um *a priori* de todo sentido que possa configurar a experiência e a imagem unitária do mundo. Cassirer a coloca ao lado de outras formas simbólicas, o mito (a arte) e a ciência. A sua pretensão transcendental, no entanto, é buscada, por escandaloso que isso possa soar, valendo-se do método fenomenológico hegeliano. Assim também, por outro lado, idealismo declarado de Cassirer precisa ser pensado em condições bem particulares, levando-se em conta a herança do problema epistemológico kantiano, inclusive a pretensão de uma resposta transcendental e, ao mesmo tempo, a adoção de um método que pretende descortinar, na sucessão histórica do particular, uma conexão imanente que reúne as particularidades na unidade de um processo inteligível.

O papel transcendental da linguagem na polidimensionalidade do mundo da cultura consiste em ser um *fator constitutivo*, atuante na fala e no discurso, que se entrelaça a outras formas simbólicas, cujas respectivas configurações de objetos são mais do que pontos de vistas: são modos de abrir campos de sentido no terreno do ser, e por isso, são conceitos trabalhados para intentos ontológicos. No entanto, viu-se como a filosofia das formas simbólicas dependeu da ampliação de uma concepção específica de *linguagem*, a qual, por

⁴⁰ Ibid. p. 23.

⁴¹ Ibid. p. 25.

sua vez, foi o desenvolvimento de ideias românticas, especificamente de *organismo* (linguagem como órgão e não como instrumento), em conexão com uma tarefa transcendental reconhecida na linguagem, corroborada com a pesquisa empírica. Como resultado, tal polidimensionalidade do mundo espiritual marca uma heterogeneidade ontológica, mas continua pressupondo função inalterável do símbolo, unificadora de uma totalidade e sistêmica, em que a universalidade do símbolo (ligada à sua energia, à sua pregnância) se alimenta, muito provavelmente, de forma implícita e em última análise, na ideia mítica de organismo. Mas o reconhecimento do *mythos* como uma forma simbólica legítima possibilita agora, talvez, o momento de sua reconciliação com o *logos*.

Bibliografia

- CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas: I A Linguagem**. Trad. Marion Fleischer. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2001.
- _____. **A Filosofia das Formas Simbólicas: II O Pensamento Mítico**. Trad. Cláudia Cavalcanti. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2004.
- _____. **A Filosofia das Formas Simbólicas: III Fenomenologia do Conhecimento**. Trad. Eurides Avance de Souza. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2004.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura (Os Pensadores)**. (trad. V. Rohden & U. B. Moosburger). Petrópolis: Nova Cultural, 1996.
- HEGEL, G.W. F. **A Fenomenologia do Espírito I e II**. Petrópolis – RJ: Vozes, 1993.
- MILANI, Sebastião Elias. *Wilhelm von Humboldt: nascimento, filosofia e ciência*, in: **Signótica**, v. 18, n. 2, p. 309-325, jul./dez. 2006.
- PORTA, Mário A. G. **Estudos Neokantianos**. São Paulo – SP: Loyola, 2011.
- SEGATTO, A. *Sobre pensamento e linguagem: Wilhelm von Humboldt*, In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 32(1): 193-198, 2009.
- BRITO, Tiago. *Humboldt entre a filosofia da natureza e a ciência moderna*, in: **Soc. & Nat.**, Uberlândia, 27 (2): 195-208, mai/ago/2015.