

# Studia Kantiana

REVISTA  
DA SOCIEDADE  
KANT BRASILEIRA

Volume 20

Número 2

Agosto de 2022

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462



## **Editores**

Joel Thiago Klein  
Universidade Federal do Paraná  
Curitiba, Brasil  
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof  
Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil  
E-mail: mohulshof@gmail.com

Robinson dos Santos  
Universidade Federal de Pelotas  
Pelotas, Brasil  
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

## **Assistentes editoriais**

Marina Burigo Guimarães Back  
Universidade Federal do Paraná  
Curitiba, Brasil

Nicole Martinazzo  
Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

Tales Yamamoto  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Florianópolis, Brasil

## **Comissão editorial**

Christian Hamm  
Universidade Federal de Santa Maria  
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra  
Universidade de São Paulo  
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic  
Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

## **Web site**

[www.sociedadekant.org/studiakantiana](http://www.sociedadekant.org/studiakantiana)

## **Endereço para correspondência**

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein  
Departamento de Filosofia, UFPR  
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar – Ed.  
D. Pedro II, Curitiba- PR  
CEP: 80060-140

E-mail: [studia.kantiana@gmail.com](mailto:studia.kantiana@gmail.com)

## Conselho editorial

Alessandro Pinzani  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Florianópolis, Brasil

António Marques  
Universidade Nova de Lisboa  
Lisboa, Portugal

Christoph Horn  
Universität Bonn  
Bonn, Alemanha

Daniel Tourinho Peres  
Universidade Federal da Bahia  
Salvador, Brasil

Dieter Schönecker  
Universität Siegen  
Siegen, Alemanha

Eckart Förster  
Johns Hopkins University  
Baltimore, Estados Unidos

Francisco Javier Herrero Botin  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte, Brasil

Guido A. de Almeida  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro, Brasil

Günter Zöller  
Ludwig Maximilian Universität  
München, Alemanha

Heiner Klemme  
Martin Luther Universität – Halle/Wittenberg  
Halle, Alemanha

Henry Allison  
Boston University  
Boston, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Porto Alegre, Brasil

Júlio Esteves  
Universidade Estadual do Norte Fluminense  
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti  
Univerità di Catania  
Catania, Itália

Marco Zingano  
Universidade de São Paulo  
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller  
Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

Marcus Willaschek  
Goethe Universität  
Frankfurt am Main, Alemanha

Maria de Lourdes Borges  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi  
Universidad de Buenos Aires  
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid  
Universidad Complutense de Madrid  
Madrid, Espanha

Oliver Sensen  
Tulane University of Louisiana  
New Orleans, Estados Unidos

Otfried Höffe  
Eberhard Karls Universität  
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia  
Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

Pablo Muchnik  
Emerson College  
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte, Brasil

Paul Guyer  
Brown University  
Providence, Estados Unidos

Sílvia Altmann  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Porto Alegre, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno  
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro, Brasil

Vinícius de Figueiredo  
Universidade Federal do Paraná  
Curitiba, Brasil

- 9            **Apresentação - Kant e as escolas neokantianas**  
                  *[Comemoração dos 100 anos da Filosofia das For-*  
                  *mas Simbólicas, de Ernst Cassirer]*
- Adriano Ricardo Mergulhão, Ivânio Lopes de Aze-  
                  vedo Jr., Lucas Alessandro Duarte Amaral e Rafael  
                  Rodrigues Garcia
- 15           **Presentation - Kant and the Neo-Kantian Schools**  
                  *[Celebration of 100 years of Ernst Cassirer's Philoso-*  
                  *phy of Symbolic Forms]*
- Adriano Ricardo Mergulhão, Ivânio Lopes de Aze-  
                  vedo Jr., Lucas Alessandro Duarte Amaral e Rafael  
                  Rodrigues Garcia
- Artigos**  
                  *[articles]*
- 21           **Rickert's Heterology in the Mirror of Hegel's Logic:  
External Reflection**  
                  *[A Heterologia de Rickert no Espelho da Lógica de*  
                  *Hegel: Reflexão Externa]*
- Christian Krijnen
- 35           **Le renouvellement critique de la philosophie de  
l'histoire par Heinrich Rickert**  
                  *[The critical renewal of the philosophy of history by*  
                  *Heinrich Rickert]*
- Servanne Jollivet

- 49      **A teoria da formação dos conceitos científicos na filosofia dos valores de Rickert**  
          *[The formation theory of scientific concepts in Rickert's philosophy of values]*  
  
          José de Resende Júnior
- 65      **Natorp's Neo-Kantian Mathematical Philosophy of Science**  
          *[A filosofia matemática da ciência do neokantismo de Natorp]*  
  
          Thomas Mormann
- 83      **Analytical Method and Synthetic Method in Marburg Neo-Kantianism**  
          *[Método Analítico e Método Sintético no Neokantismo de Marburgo]*  
  
          Laura Pelegrín
- 99      **Elementos kantianos na filosofia da matemática de Ernst Cassirer**  
          *[Kantian elements in Ernst Cassirer's philosophy of mathematics]*  
  
          Lucas Alessandro Duarte Amaral
- 117     **Russell and Cassirer as Leibniz's Interpreters: On the Analytic and Synthetic Nature of Mathematical and Physical Knowledge**  
          *[Russell e Cassirer como intérpretes de Leibniz: sobre a natureza analítica e sintética do conhecimento matemático e físico]*  
  
          Luigi Laino
- 137     **O conhecimento matemático na Crítica da Razão Pura e a interpretação de Jaakko Hintikka do método transcendental**  
          *[Mathematical knowledge in the Critique of Pure Reason and Jaakko Hintikka's interpretation of the transcendental method]*  
  
          Ericsson Venâncio Coriolano

- 153      **The Elasticity of Perception: Undermining the (Non-)Conceptualism Debate**  
            *[A elasticidade da percepção: enfraquecendo o debate sobre (não) conceitualismo]*  
  
            Tobias Endres
- 167      **The rupture of French historical epistemology with neo-Kantianism: Bachelard and Canguilhem in the face of Brunschvicg and Alain**  
            *[A ruptura da epistemologia histórica francesa com o neokantismo: Bachelard e Canguilhem diante de Brunschvicg e Alain]*  
  
            Caio Souto
- 179      **On the Neo-Kantian Revision of the Apriori**  
            *[Sobre a revisão neokantiana do a priori]*  
  
            Kurt Walter Zeidler
- 189      **A Filosofia do Renascimento e a fundação do pensamento moderno em Ernst Cassirer**  
            *[The Philosophy of the Renaissance and the foundation of modern thought in Ernst Cassirer]*  
  
            Ivânio Lopes de Azevedo Júnior e Rafael Rodrigues Garcia
- 201      **O simbólico e a crítica: uma leitura da filosofia da cultura de Ernst Cassirer**  
            *[The symbolic and the critique: a reading of Ernst Cassirer's philosophy of culture]*  
  
            Fernando Sepe Gimbo
- 221      **The Place of the Sacred in Cassirer's Philosophy of Mythology**  
            *[O lugar do sagrado na filosofia da mitologia de Cassirer]*  
  
            Gregory S Moss
- 235      **O conceito de técnica na pedagogia social de Paul Natorp**  
            *[The concept of technique in Paul Natorp's social pedagogy]*  
  
            Joaquim Braga

## Resenhas

*[reviews]*

- 247 **Registerband da Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte [ECN 19]**  
*[edição estabelecida por Christian Möckel, Hamburgo, Felix Meiner, 2022, pp. 1139]*

Rafael Rodrigues Garcia

- 251 **MÖCKEL, C. Philosophie des 20. Jahrhunderts - Wegmarken: Ausgewählte Schriften (1976-2021)**  
*[mit einer autobiographischen Einführung. Logos: Berlin, 2022, 554 pp. ISBN 978-3-8325-5482-8]*

Rafael Rodrigues Garcia

## Traduções

*[translations]*

- 257 **O problema do infinito e a “lei do número” de Renouvier (1912)**  
*[por Ernst Cassirer]*

Newton da Costa & Katia Santos

- 267 **A Influência da Linguagem no Desenvolvimento do Pensamento Científico (1942)**  
*[por Ernst Cassirer]*

Italo Lins Lemos

- 281 **Ensaio-Heidegger. Apontamentos para “Kant e o problema da metafísica” de Heidegger [Konvolut 100, box 42, folder 837] \*ECN 17, 2014**  
*[por Ernst Cassirer]*

Adriano Ricardo Mergulhão



# **Apresentação – Kant e as escolas neokantianas: comemoração dos 100 anos da *Filosofia das Formas Simbólicas*, de Ernst Cassirer**

**Adriano Ricardo Mergulhão**

Instituto Federal de São Paulo/Catanduva (Catanduva, Brasil)

**Ivânio Lopes de Azevedo Jr.**

Universidade Federal do Cariri (Juazeiro do Norte, Brasil)

**Lucas Alessandro Duarte Amaral**

Pontifícia Universidade Católica - SP (São Paulo, Brasil)

**Rafael Rodrigues Garcia**

Universidade Estadual de Campinas (Campinas, Brasil)

O presente dossiê é resultado de um trabalho coletivo com o objetivo de atualizar a recepção do pensamento neokantiano, em suas variadas vertentes, no circuito filosófico brasileiro e fomentar a discussão de qualidade sobre o referido movimento filosófico em diálogo com seu vasto e multifacetado contexto. Nesse sentido, busca-se acompanhar o renovado interesse pelas obras dos autores deste movimento plural no circuito filosófico internacional que se percebe nas últimas décadas.

Pode-se dizer que desde o assim chamado “Renascimento Cassirer”, que ocorreu a partir de meados da década de 1980, as investigações em torno do pensamento neokantiano se intensificaram principalmente a partir de duas vertentes. A primeira está relacionada à investigação propriamente historiográfica, que reconsidera o papel histórico-filosófico deste movimento no contexto das décadas finais do século XIX e iniciais do século XX frente às demais tendências filosóficas que se formam na mesma época – como dissidência crítica ou mesmo como oposição aos limites do programa traçado pelas ditas escolas neokantianas. A segunda aborda a reinscrição da filosofia neokantiana no panorama da filosofia contemporânea, seja no campo da epistemologia das ciências naturais, seja na diversidade de suas contribuições para as diferentes ciências da cultura.

Um marco dessa renovação do interesse e do campo de possibilidades aberto pelas obras desses autores é o seminal *A parting of ways* (2000), de Michael Friedman, que defende a consideração do neokantismo – especialmente na versão da obra madura de Cassirer – como possibilidade de mediação entre os campos da filosofia analítica e da hermenêutica. Esta obra lança novas luzes sobre o Debate de Davos entre Cassirer e Heidegger em 1929, tido como o evento definidor do panorama da filosofia no século XX. A partir daí percebe-se um aprofundamento e uma ampliação paulatinos da investigação sobre o neokantismo que, aos poucos, abandona as compreensões estreitas e caricatas da importância deste movimento filosófico como mera interpretação exegética da obra de Kant, ademais restrita à epistemologia das ciências naturais, para dar lugar à compreensão de sua ampla contribuição como filosofia da cultura.

Assim, o intuito deste dossiê, cujo escopo foi deliberadamente amplo e abrangente, é dar lugar à reflexão sobre os diversos autores, períodos e interfaces possíveis do pensamento neokantiano, fomentando, desse modo, a interlocução entre filósofas e filósofos brasileiras/os e estrangeiras/os, jovens e experientes, que têm se dedicado à investigação das contribuições filosóficas do neokantismo. Em especial, tenciona-se

também marcar e homenagear o centenário da publicação do primeiro volume da *Filosofia das formas simbólicas*, obra capital de Cassirer, na qual se marca a fase tardia da era neokantiana e a maturidade de sua caracterização como *crítica da cultura*.

No primeiro bloco de textos, mais inclinados à escola de Baden e suas inter-relações, abrimos o dossiê com o artigo de Christian Krijnen que, em *Rickert's Heterology in the Mirror of Hegel's Logic: External reflection*, discute os pontos de contato e de dissonância da posição proposta pela heterologia de Heinrich Rickert, um dos grandes expoentes da escola neokantiana do sudoeste alemão, e a filosofia dialética de matriz hegeliana. Em especial, são trazidos ao debate as relações entre heterologia e dialética, o formalismo e a possibilidade de uma reflexão transcendental enquanto reflexão externa, no intuito de oferecer uma leitura alternativa à teoria da subjetividade proposta por Rickert.

Em seguida, no artigo intitulado *Le renouvellement critique de la philosophie de l'histoire par Heinrich Rickert*, Servanne Jollivet explora a problemática da filosofia da história em Rickert, reconstruindo a posição desse filósofo frente ao historicismo de Dilthey e destacando a gênese da abordagem neokantiana dessa problemática nas tentativas empreendidas por Cohen e Windelband na geração anterior. Neste artigo, a autora demonstra como a busca por uma ciência histórica desencadeou um processo de reformulação e reconfiguração profunda do programa crítico, desde a reconsideração da formação de conceitos até a consolidação de uma filosofia dos valores.

Fechando esse momento dos trabalhos sobre Rickert, José de Resende Jr. apresenta a estrutura geral da teoria da formação dos conceitos científicos desenvolvida por Heinrich Rickert. No artigo *A teoria da formação dos conceitos científicos na filosofia dos valores de Rickert*, Resende joga luz sobre o intrincado percurso textual construído pelo autor, entregando assim ao leitor uma chave de compreensão da perspectiva cultural de Rickert em torno dos conceitos científicos.

Um segundo eixo do dossiê está voltado para as contribuições relativas à epistemologia e às interfaces entre neokantismo e filosofia das ciências naturais e formais. Abrindo a seção, Thomas Mormann, em *Natorp's Neo-Kantian Mathematical Philosophy of Science*, oferece-nos uma leitura da posição do neokantiano da escola de Marburgo, Paul Natorp, e o lugar *sui generis* de sua filosofia da matemática, no período de transição entre os séculos XIX e XX. Passando pelas discussões com as filosofias de Cohen e Cassirer, o debate com Carnap, a dicotomia intuição e conceito e os novos sistemas matemáticos da época, o texto de Mormann é peça fundamental para uma compreensão adequada da ainda negligenciada filosofia da matemática neokantiana.

Permanecendo na esteira filosófica de Natorp, Laura Pelegrín, por sua vez, situando sua contribuição no interior do projeto crítico de Kant e a partir de considerações neokantianas, fornece a este volume uma profícua reflexão sobre os métodos analítico e sintético à luz da abordagem de Paul Natorp, com o artigo *Analytical Method and Synthetic Method in Marburg Neo-Kantianism*. Ainda na escola de Marburgo, Lucas Amaral, em *Elementos kantianos na filosofia da matemática de Ernst Cassirer*, analisa os aspectos preservados da filosofia de Kant na abordagem cassireriana da matemática. O autor argumenta que, embora Cassirer seja um crítico de Kant, sobretudo quanto a sua teoria da intuição pura na fundamentação da aritmética e da geometria, são ao menos dois os pontos que devem ser preservados: o caráter de uma filosofia anti-metafísica e a ideia de lógica “transcendental” subjacente. Segundo Amaral, graças aos “elementos kantianos”, Cassirer foi capaz de levar a efeito sua crítica e discutir em pé de igualdade com figuras expressivas de seu tempo: Frege e Russell, nomeadamente.

Uma segunda contribuição sobre Cassirer nos é oferecida por Luigi Laino, em *Russell and Cassirer as Leibniz's interpreters: on the analytic and Synthetic Nature of Mathematical and Physical Knowledge*, em que é feito um sólido apanhado histórico e sistemático das leituras de Cassirer e Russell da filosofia de Leibniz. A “flexibilização” acerca da natureza analítica ou sintética do

conhecimento matemático e físico está condicionada, de acordo com o autor, à chave de leitura: uma mais kantiana (Cassirer) e a outra mais logicista (Russell). Apontando os pontos fortes e críticos da leitura de Cassirer e Russell, Laino oferece ao leitor uma análise interessante da célebre retomada da figura do filósofo de Leipzig e seus escritos na segunda metade do século XIX. Ericsson Coriolano, em *O conhecimento matemático na Crítica da Razão Pura e a interpretação de Jaakko Hintikka do método transcendental*, discute as dificuldades e as possíveis correções à filosofia de Kant no que concerne ao tipo de conhecimento que a matemática produz. Desse modo, Coriolano preserva em seu texto o espírito da filosofia neokantiana que se assenta no exame contínuo do método transcendental, bem como na reflexão permanente acerca das implicações do conhecimento matemático para as ciências particulares.

Depois é chegada a vez de Tobias Endres que, em seu *The Elasticity of Perception: Undermining the (Non-)Conceptualism Debate*, destaca a contribuição e a atualidade da teoria da expressão cassireriana para a abordagem da querela entre conceitualistas e não-conceitualistas no campo da filosofia da percepção, na medida em que sua base simbólica dirime a mútua exclusão entre as duas posições colocadas no debate e abre a possibilidade de uma nova concepção da relação entre cognição e percepção que pode levar à dissolução do debate instalado. Reconstruindo o problema a partir da exposição dos conceitos de representação, percepção e sensação no programa crítico kantiano e situando o debate na abordagem analítica atual do autor das *Críticas*, Endres apresenta a posição de Cassirer como a de “elasticidade” da percepção, baseada na distinção entre percepção de coisa e percepção de expressão apresentada em *Zur Logik der Kulturwissenschaften*.

Fechando este eixo temático, Caio Souto, em seu artigo *The rupture of French historical epistemology with neo-Kantianism: Bachelard and Canguilhem in the face of Brunschwig and Alain*, destaca, pormenorizadamente, o processo de rompimento promovido por Bachelard e Canguilhem com relação à tradição neokantiana francesa. Respeitando a especificidade de cada filósofo envolvido, o autor reconstrói todo o cenário de tal processo de distensão teórica. Demonstra que o surgimento da epistemologia histórica francesa tem suas raízes fincadas no contexto comum da crise das ciências, ocorrida no final do século XIX, cujas consequências epistêmicas, imbricadas no campo ético, moral e, por consequência, político, se espalham por diferentes parâmetros do domínio científico, fazendo com que o problema da racionalidade histórica delineie seus contornos mais definidos a partir dos escombros da tradição passada.

Finalmente, em sua terceira parte, o dossiê conta com contribuições que reúnem temas diversos da filosofia da cultura neokantiana. Abrindo com o ensaio de Kurt Zeidler, *On the Neo-Kantian revision of the a priori*, temos uma rica reflexão cujos caminhos percorrem três direções: uma apontada para a escola de Marburgo (Cohen, Natorp e Cassirer), outra voltada aos neokantianos de Baden (Wildenband, Rickert e Lask) e uma terceira de matriz realista (Liebmann e Riehl). A chave de leitura de Zeidler faz um interessante paralelo entre as três escolas com os problemas trabalhados por Kant em suas três *Críticas*. Com isso, assim defende Zeidler, a teoria da validade (*Geltungstheorie*) neokantiana e a noção de *a priori* podem ser compreendidas adequadamente.

Em seguida, no artigo *A Filosofia do Renascimento e a fundação do pensamento moderno em Ernst Cassirer*, Ivânio Azevedo e Rafael Garcia analisam a leitura que o pensador realiza sobre o Renascimento no seu texto de 1927, intitulado *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. O objetivo do escrito é explicitar em que sentido, para Cassirer, o pensamento desenvolvido na Renascença, especialmente por Nicolau de Cusa, pode ser compreendido como responsável por estabelecer as bases conceituais e programáticas da modernidade, como uma espécie de prenúncio da filosofia crítica. Na esteira da filosofia da cultura de Cassirer, Fernando Sepe Gimbo apresenta as tensões entre filosofia da linguagem e fenomenologia em seu instigante artigo *O simbólico e a crítica: uma leitura da filosofia da cultura de Ernst Cassirer*. Ao centrar, inicialmente, sua argumentação na polaridade interpretativa de importantes autores de duas diferentes tradições, a saber, Jünger e Habermas, sob a rubrica de leitura semiótica do *linguistic*

turn e Merleau-Ponty, como defensor de uma interpretação da fenomenologia do *mundo-vivido* (*Lebenswelt*), o autor demonstra a possibilidade de uma terceira margem interpretativa, na qual a antropologia filosófica de Cassirer pode ser lida como um entrelaçamento entre pluralismo e criticismo, permitindo uma ampliação do campo simbólico, cuja experiência filosófica se abre para a alteridade presente na relação humano-mundo.

Em seguida, Gregory Moss, em seu artigo intitulado *The Place of the Sacred in Cassirer's Philosophy of Mythology*, apresenta uma discussão profunda acerca da filosofia da mitologia de Ernst Cassirer. Em um primeiro momento, o autor discute o problema do dualismo contido nos conceitos de sagrado e profano, promovendo uma defesa contra as críticas acerca de uma possível negligência de Cassirer com relação a esse último. Moss empreende então uma reconstrução conceitual dos argumentos de Cassirer apresentados em seu segundo volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, demonstrando que a distinção entre o sagrado e profano repousa sobre as bases do pensamento mítico, uma vez que a própria consciência mítica tem sua origem no processo de objetificação do fenômeno emotivo da vida.

Encerrando a seção dos artigos, Joaquim Braga, em *O conceito de técnica na pedagogia social de Paul Natorp*, discute essa importante vertente da obra de Natorp, em mais uma comprovação da profundidade da vocação interdisciplinar do neokantismo, com destaque ao papel que cabe à técnica para a articulação entre os eixos centrais desta pedagogia. Atento ao papel vigilante que a pedagogia assume na configuração dos âmbitos em que há mediação técnica, Braga discorre sobre a visão tecnocêntrica de Natorp acerca das relações e instituições sociais no contexto da pedagogia reformista alemã, destacando a centralidade que o “nós” assume nesta obra como contraposição, mas não recusa, à herança do “eu” do Iluminismo.

O presente dossiê traz também resenhas de dois lançamentos recentes e marcantes da produção atual no campo do neokantismo. Trata-se do último dos 19 volumes que compõem a coleção de obras póstumas de Ernst Cassirer, o *Registerband*, que contém os registros de conceitos e termos que ocorrem nos demais volumes da coleção, além de outros elementos importantes para o prosseguimento das investigações historiográficas da obra de Cassirer. A conclusão dessa coleção marca também o encerramento de uma empreitada que remonta ao “Renascimento Cassirer”, como nos conta Rafael Garcia. Christian Möckel, um dos editores responsáveis pela coleção dessas obras póstumas e responsável pelo volume aqui resenhado, é também o autor do outro texto desta seção: *Philosophie des 20. Jahrhunderts - Wegmarken: Ausgewählte Schriften (1976-2021) mit einer autobiographischen Einführung*. Nessa obra temos acesso ao percurso intelectual de Möckel, um dos principais nomes dentre os estudiosos da filosofia de Ernst Cassirer, mas cuja obra tem outras tantas margens e contribuições, especialmente nos campos da fenomenologia, do austromarxismo e da filosofia da vida. Em *Wegmarken*, Möckel fornece, entre outras, uma perspectiva bastante sólida e ampla de diversas interfaces do neokantismo com essas outras correntes filosóficas do mesmo período.

No segmento de traduções originais, contamos com três colaborações extremamente valiosas para os estudos neokantianos em língua portuguesa, as quais englobam três momentos distintos da produção filosófica de Ernst Cassirer. Os textos foram dispostos em ordem cronológica, assim, inicialmente temos o artigo de 1912, intitulado *O problema do infinito e a “lei do número” de Renouvier*, com tradução do alemão e apresentação de Newton da Costa e Katia Santos. Tal artigo foi publicado primeiramente em uma coletânea de textos em homenagem ao fundador da escola de Marburgo, a saber, *Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag*. Nesse artigo comemorativo, Cassirer se empenha em uma análise crítica da concepção de Renouvier acerca da “lei do número” e da noção de “infinito atual”, realizando um profundo dimensionamento das questões matemáticas adjacentes ao neo-criticismo de Renouvier à luz do antecedente projeto crítico kantiano.

Na sequência, realizada por Adriano Mergulhão, temos a tradução do alemão das anotações de Cassirer acerca do *Kantbuch* de Martin Heidegger. Tais manuscritos, intitulados

*Ensaio-Heidegger. Aparentamentos para “Kant e o Problema da Metafísica” de Heidegger*, remontam ao início da década de 1930, período em que Cassirer preparava uma resenha da mesma obra para a revista *Kant-Studien*, que foi publicada posteriormente em 1931. Os apontamentos que serviram como esboço da resenha de Cassirer, entretanto, mantiveram-se inéditos até 2014, quando publicados pela primeira vez na edição de número 17 de seus manuscritos e textos inéditos. Por fim, dispomos ainda da tradução de Italo Lins Lemos do texto *A Influência da Linguagem no Desenvolvimento do Pensamento Científico*. Tal artigo, publicado originalmente em inglês no ano de 1942 no *The Journal of Philosophy*, circunscreve a fase final do pensamento de Ernst Cassirer, em que se encontra uma profunda discussão acerca do caráter histórico da linguagem e suas imbricações com a matemática e a ciência, segundo o caráter lógico de tais funções, promovendo assim um generoso panorama da situação da epistemologia moderna circunscrita ao período em questão.

Tomando aqui de empréstimo o espírito da *Logos, Revista Internacional de Filosofia da Cultura* [*Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*], fundada em 1910 pela geração mais jovem de neokantianos da época com pendor supranacionalista característico, foi intenção deste dossiê congregar esforços de diferentes frentes que se ocupam da investigação em torno do pensamento neokantiano ao redor do globo. Como resultado, temos, no presente volume, a participação de filósofas e filósofos oriundos ou atuantes em 12 países - Alemanha, Argentina, Áustria, Brasil, Chile, Estados Unidos, França, Holanda, Hong Kong, Itália, Japão e Portugal - de quatro continentes. Os textos aqui contidos foram escritos em francês, inglês e português, todos mantidos no idioma escolhido por seus/suas respectivos/as autores/as.

Os editores deste dossiê agradecem imensamente a cada filósofa e a cada filósofo pela contribuição à elaboração deste volume. Agradecemos aos editores da revista *Studia Kantiana* pela oportunidade concedida de organizar um volume especial que, sem dúvida, será de grande importância para as pesquisas e estudos sobre o neokantismo no Brasil e no restante do mundo. Vale mencionar, especialmente, os nomes dos professores Joel Klein, Monique Hulshof e Robinson dos Santos que deram todo o apoio durante o processo de elaboração desta edição. Por fim, gostaríamos também de agradecer a Elliot Scaramal e a Gabriela Meneses pelas valiosas contribuições durante a revisão dos textos, bem como aos colegas pesquisadores que aceitaram a tarefa de avaliar os artigos, traduções e resenhas, fortalecendo assim o debate entre os pares no contexto filosófico e editorial brasileiros.

Boa leitura!

Adriano Ricardo Mergulhão

Ivânio Lopes de Azevedo Jr.

Lucas Alessandro Duarte Amaral

Rafael Rodrigues Garcia

(Editores do Dossiê)



# Presentation – Kant and the Neo-Kantian Schools: celebration of 100 years of Ernst Cassirer’s *Philosophy of Symbolic Forms*

**Adriano Ricardo Mergulhão**

Instituto Federal de São Paulo/Catanduva (Catanduva, Brasil)

**Ivânio Lopes de Azevedo Jr.**

Universidade Federal do Cariri (Juazeiro do Norte, Brasil)

**Lucas Alessandro Duarte Amaral**

Pontifícia Universidade Católica - SP (São Paulo, Brasil)

**Rafael Rodrigues Garcia**

Universidade Estadual de Campinas (Campinas, Brasil)

The present dossier is the result of a collective work which aims to update the reception of Neo-Kantian thought, in its several aspects, in the Brazilian philosophical circuit and to stimulate a high-quality discussion regarding this philosophical movement in dialogue with its multifaceted context. In this sense, it seeks to follow the renewed interest for the works of the authors on this plural movement in the international philosophical circuit that has been noticed in recent decades.

It can be said that, since the so-called “Cassirer Renaissance” in the mid-1980s, research on Neo-Kantian thought have intensified mainly from two perspectives. The first is related to the properly historiographical research, which reconsiders the historical-philosophical role of this movement in the context of the final decades of the 19th century and the beginning of the 20th century facing other philosophical tendencies that were formed at the same time – as a critical dissidence or even opposition to the limits of the original program outlined by the so-called Neo-Kantian schools. The second addresses the new inscription of Neo-Kantian philosophy in the landscape of contemporary philosophy, whether in the field of epistemology of the natural sciences, or in the diversity of its contributions to different sciences of culture.

A landmark of this renewal of interest and of the field of possibilities opened by the works of these authors is the seminal book of Michael Friedman, *A parting of ways* (2000), which claims to consider Neo-Kantianism - especially in the version of Cassirer’s mature work - as a possibility of mediation between the fields of analytical philosophy and hermeneutics. This work sheds new light on the Davos Debate between Cassirer and Heidegger in 1929, understood as the defining event of the philosophical landscape in the 20th century. From then on, one can perceive a gradual deepening and broadening of the investigation of Neo-Kantianism can be perceived, which gradually abandons the narrow and caricatured understandings of the importance of this philosophical movement as a mere exegetical interpretation of Kant’s work, furthermore, restricted to the epistemology of the natural sciences, to make way for an understanding of its broad contribution as a philosophy of culture.

Thus, the purpose of this dossier, whose scope was deliberately broad, is to enable the reflection on the various authors, periods, and possible interfaces of Neo-Kantian thought, and thus stimulating the dialogue between young and experienced philosophers from many countries, who have dedicated themselves to researching the philosophical contributions of Neo-Kantianism. It is also our intention to mark and



celebrate the centenary of the publication of the first volume of Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms*, his *magnum opus*, which marks the late phase of Neo-Kantian era and the maturity of his philosophical project of a *critique of culture*.

In a first group of texts, focused on the Baden School and their interrelations, we open the dossier with an article by Christian Krijnen who, in *Rickert's Heterology in the Mirror of Hegel's Logic: External reflection*, discusses the points of contact and dissonance of the position proposed by the Heinrich Rickert's heterology, one of the great exponents of the Neo-Kantian Southwest School, and Hegel's dialectical philosophy. In particular, the author brings to the debate the relationship between heterology and dialectic, formalism, and the possibility of a transcendental reflection as an external reflection to offer an alternative reading of Rickert's theory of subjectivity.

Then, in *Le renouvellement critique de la philosophie de l'histoire par Heinrich Rickert*, ("The critical renewal of the philosophy of history by Heinrich Rickert") Servanne Jollivet explores Rickert's philosophy of history, reconstructing his position *vis-à-vis* Dilthey's historicism, highlighting the genesis of the Neo-Kantian approach on this topic in the attempts undertaken by Cohen and Windelband in the previous generation. In this article, the author demonstrates how the search for a historical science triggered a process of profound reformulation and reconfiguration of the critical program, from the reconsideration of concepts formation until the consolidation of a philosophy of values.

Closing this section of articles on Rickert's philosophy, José de Resende Jr. presents the general structure of the theory of the formation of scientific concepts developed by Heinrich Rickert. In his article, *A teoria da formação dos conceitos científicos na filosofia dos valores de Rickert* ("The theory of the formation of scientific concepts in Rickert's philosophy of values"), Resende sheds light on the intricate textual path built by the Neo-Kantian, thus providing to the reader a key to understanding Rickert's cultural perspective on scientific concepts.

The second moment of the dossier focuses on contributions related to epistemology and the interfaces between Neo-Kantianism and the philosophy of natural and formal sciences. Opening the section, Thomas Mormann, in *Natorp's Neo-Kantian Mathematical Philosophy of Science*, presents a reading of Paul Natorp's position – from Marburg's school – and his *sui generis* role in the philosophy of mathematics in the transition period between the 19th and 20th centuries. Also addressing the discussions with the philosophies of Cohen and Cassirer, the debate with Carnap, the intuition and concept dichotomy, and the new mathematical systems of that time, Mormann's text is a fundamental key to a proper understanding of the still neglected neo-Kantian philosophy of mathematics.

Still regarding Natorp's thought, Laura Pelegrín situate her contribution within Kant's critical project and from Neo-Kantian remarks, providing to the present volume an interesting reflection on the analytical and synthetic methods based on Paul Natorp's approach, with her article entitled *Analytical Method and Synthetic Method in Marburg Neo-Kantianism*. Still focusing on the Marburg school, Lucas Amaral in *Elementos kantianos na filosofia da matemática de Ernst Cassirer* ("Kantian elements in Ernst Cassirer's philosophy of mathematics") analyzes the aspects preserved from Kant's philosophy in the Cassirerian approach to mathematics. The author argues that, although Cassirer is a critic of Kant, especially regarding his theory of pure intuition in the foundation of arithmetic and geometry, there are at least two points that must be preserved: the anti-metaphysical character of philosophy and the underlying conception of "transcendental" logic. According to Amaral, due to these "Kantian elements", Cassirer was able to carry out his criticism and discuss it on an equal basis with significant thinkers of his time: namely, Frege and Russell.

Luigi Laino offers a second contribution to Cassirer's philosophy. In *Russell and Cassirer as Leibniz's interpreters: on the analytic and Synthetic Nature of Mathematical and Physical Knowledge*



he develops a solid historical and systematic overview of Cassirer's and Russell's readings of Leibniz's philosophy. The "flexibilization" concerning the analytical or synthetic nature of mathematical and physical knowledge is conditioned, according to the author, to the following interpretative keys: a more Kantian line of thinking (Cassirer) and a logicist one (Russell). Outlining the strengths and critical points of the readings proposed by Cassirer and Russell, Laino presents the reader an interesting analysis of the celebrated revival of the philosopher of Leipzig and his writings in the second half of the 19th century. Ericsson Coriolano, in *O conhecimento matemático na 'Crítica da Razão Pura' e a interpretação de Jaako Hintikka do método transcendental* ("Mathematical Knowledge in the 'Critique of Pure Reason' and Jaakko Hintikka's Interpretation of the Transcendental Method"), on the other hand, discusses the difficulties and possible corrections to Kant's philosophy regarding the kind of knowledge that mathematics produces. Thus, Coriolano preserves in his text the spirit of Neo-Kantian philosophy based on the continuous examination of the transcendental method as well as on the permanent reflection on the implications of mathematical knowledge for the particular sciences.

By his turn, Tobias Endres, in *The Elasticity of Perception: Undermining the (Non) Conceptualism Debate*, highlights the contribution and relevance of Cassirer's theory of expression to an approach to the quarrel between conceptualists and non-conceptualists in philosophy of perception, once its symbolic basis resolves the mutual exclusion between the two positions raised in the debate and opens the possibility of a new conception of the relationship between cognition and perception that could end up undermining the installed debate. By reconstructing the situated problem from the exposition of the concepts of representation, perception, and sensation in the Kantian critical program and by placing the debate in the current analytical approach of the author of the three *Critiques*, Endres presents Cassirer's position from the "elasticity" of perception, based on the distinction between perception of thing and perception of expression presented in *Zur Logik der Kulturwissenschaften*.

Closing this thematic section, Caio Souto, in his article *The rupture of French historical epistemology with neo-Kantianism: Bachelard and Canguilhem in the face of Brunschvicg and Alain*, highlights in detail the rupture process promoted by Bachelard and Canguilhem in relation to Neo-Kantian French tradition. Respecting the specificity of each philosopher involved, the author reconstructs the whole scenario of this process of theoretical distension. Thus, he demonstrates that the emergence of French historical epistemology has its roots in the common context of the science crisis, which occurred at the end of the 19th century, whose epistemic consequences, intertwined in the ethical, moral, and, consequently, political field, spread across different regions of the scientific domain, causing the problem of historical rationality to delineate its most defined contours from the rubble of past tradition.

In its third part, the dossier features contributions related to several themes from the Neo-Kantian philosophy of culture. Opening with Kurt Zeidler's essay, *On the Neo-Kantian revision of the a priori*, we have a rich reflection whose paths cover three directions: one pointing to the Marburg school (Cohen, Natorp, and Cassirer), another turned to the Baden Neo-Kantians (Wildenband, Rickert, and Lask) and a third with a realistic approach (Liebmann and Riehl). Zeidler's reading draws an interesting parallel between the three schools with the problems worked out by Kant in his three "Critiques". With this, so Zeidler argues, the Neo-Kantian theory of values (*Geltungstheorie*) and the notion of *a priori* can be properly understood.

In the article entitled *A filosofia do Renascimento e a fundação do pensamento moderno em Ernst Cassirer* ("The Philosophy of the Renaissance and the foundation of modern thought in Ernst Cassirer"), Ivânio Azevedo and Rafael Garcia analyze the reading that Cassirer undertakes of the Renaissance period in his 1927 book entitled *Individual and Cosmos in Philosophy of the Renaissance*. The purpose of this writing is to explain in what sense, for Cassirer, the thought developed in the Renaissance, especially by Nicolau de Cusa, can be understood as responsible for establishing the conceptual and programmatic basis of modernity, as a kind of foreshadowing of Kant's critical philosophy. On Cassirer's philosophy of culture, Fernando Sepe Gimbo presents

the tensions between philosophy of language and phenomenology in his thought-provoking article *O simbólico e a crítica: uma leitura da filosofia da cultura de Ernst Cassirer* (“The Symbolic and Criticism: A Reading of Ernst Cassirer’s Philosophy of Culture”). By initially focusing his argument on the interpretative polarity of important authors from two different philosophical traditions, namely Jürgen Habermas, a supporter of the semiotic reading of the *linguistic turn*, and Merleau-Ponty, a defender of an interpretation of the phenomenology of the *Lebenswelt*, the author demonstrates the possibility of a third interpretative possibility, in which Cassirer’s philosophical anthropology can be read as an interweaving between pluralism and criticism, allowing an expansion of the symbolic domain, whose philosophical experience opens up to the alterity represented in the human-world relationship.

Gregory Moss, in his article entitled “The Place of the Sacred in Cassirer’s Philosophy of Mythology”, presents a thorough discussion of Ernst Cassirer’s philosophy of mythology. At first, the author discusses the problem of dualism contained in the concepts of sacred and profane, defending it against critics who point to Cassirer’s possible theoretical negligence upon this last concept. Moss, then, undertakes a conceptual reconstruction of Cassirer’s arguments presented in his second volume of the *Philosophy of Symbolic Forms*, demonstrating that the distinction between the sacred and the profane rests on the foundations of mythical thought, since mythical consciousness itself has its origin in the process of objectifying provided by the emotional phenomenon of life.

Closing the article section, Joaquim Braga, in *O conceito de técnica na pedagogia social de Paul Natorp* (“The concept of technique in Paul Natorp’s social pedagogy”), discusses this important aspect of Natorp’s work, in yet another proof of the depth of the interdisciplinary vocation of Neo-Kantism, with emphasis on the role that is assigned to the technique for articulating the central points of this pedagogy. Attentive to the vigilant role that pedagogy assumes in the configuration of areas where there is technical mediation, Braga discusses Natorp’s technocentric vision of social relations and institutions in the context of German reformist pedagogy, highlighting the centrality that the “we” assumes in this work as a counter position, but not a refusal, to the heritage of the “I” of the Enlightenment.

The dossier also brings reviews of two recent and remarkable releases of current production in the subject area of Neo-Kantianism. Firstly, it is the last of 19 volumes that compose the collection of Ernst Cassirer posthumous works, the “*Registerband*”, which contains the registers of concepts and terms that occur in the other volumes of the collection, in addition to other important elements to continue the historiographical research of Cassirer’s work. The conclusion of this collection also remarks the end of an endeavor that goes back to “*Cassirer’s Renaissance*”, as Rafael Garcia writes. Christian Möckel, one of the editors responsible for the collection of these posthumous works and organizer of the volume reviewed here, is also the author of second reviewed text in this section: *Philosophie des 20. Jahrhunderts - Wegmarken: Ausgewählte Schriften (1976-2021) mit einer autobiographischen Einführung*. In this biographical work we have access to Möckel’s intellectual path, one of the main names among the scholars of Ernst Cassirer’s philosophy, but whose work has many other strands and contributions, especially in the scope of phenomenology, Austro-Marxism and the philosophy of life. In *Wegmarken*, Möckel provides a very solid and broad perspective about the different interfaces of Neo-Kantianism with those other philosophical trends of the same period.

Last but not least, we have three original translations, extremely valuable for Neo-Kantian studies in Portuguese language, which encompass three distinct moments of Ernst Cassirer’s philosophical writings. The texts were arranged in chronological order, thus, initially we have the article from 1912, entitled *O problema do infinito e a ‘lei do número’ de Renouvier* (“The problem of infinity and the ‘law of number’ by Renouvier”), translated from German and presented by Newton da Costa and Katia Santos. This article was first published in a collection of texts in honor of the founder of the Marburg school, namely,

*Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag*. In this commemorative article, Cassirer develops a critical analysis of Renouvier's conception of the "law of number" and the notion of the "actual infinity", taking into account a deep dimensioning of the mathematical issues adjacent to Renouvier's neo-criticism in the light of the previous Kantian critical project.

In sequence, we have the translation by Adriano Mergulhão of Cassirer's notes on Martin Heidegger's "*Kantbuch*". Such manuscripts, entitled *Ensaio-Heidegger. Apontamentos para 'Kant e o problema da metafísica'* ("Essay-Heidegger. Notes for Heidegger's 'Kant and the Problem of Metaphysics'") date back to the early 1930s, when Cassirer was preparing a review of the same book for the journal *Kant-Studien*, which was later published in 1931. The notes, which served as an outline for Cassirer's review, remained unpublished until 2014, when they were published for the first time in issue number 17 of his Manuscripts and Unpublished Texts. Finally, we also present the translation by Italo Lins Lemos of the text *A influência da linguagem no desenvolvimento do pensamento científico* ("The Influence of Language in the Development of Scientific Thought"). This article, originally published in English in 1942 in *The Journal of Philosophy*, circumscribes the final phase of Ernst Cassirer's thought, in which there was a profound discussion about the historical character of language and its intertwining with mathematics and science, according to the logical character of such functions, thus promoting a generous landscape of the situation of modern epistemology limited to the period in question.

Borrowing here the spirit of "Logos", the "*International Journal of the Philosophy of Culture*" [*Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*], founded in 1910 by the younger generation of Neo-Kantians of the time with a characteristic supranationalism bent, this dossier intended to bring together efforts from different fronts that deal with research around Neo-Kantian thought around the globe. As a result, we have, in this volume, the participation of philosophers from 12 countries – Argentina, Austria, Brazil, Chile, France, Germany, Hong Kong, Italy, Japan, the Netherlands, Portugal and the United States. The texts contained herein were written in English, French and Portuguese, all kept in the language chosen by their respective authors.

The editors of this dossier are very grateful to each philosopher for their contribution to the preparation of this volume. We thank the editors of the journal *Studia Kantiana* for the opportunity granted to organize a special volume that will undoubtedly be of great importance for research and studies on Neo-Kantianism in Brazil and the rest of the world. It is worth mentioning the names of Joel Klein, Monique Hulshof and Robinson dos Santos who provided full support during the process of preparing this edition. Finally, we would also like to thank Elliot Scaramal and Gabriela Meneses for their valuable contributions during the revision of the texts, as well as the fellow researchers who accepted the task of evaluating the articles, translations and reviews, thus strengthening the debate among peers in the context of philosophical and editorial work in Brazil.

Have a nice read!

From the south,

Adriano Ricardo Mergulhão

Ivânio Lopes de Azevedo Jr.

Lucas Alessandro Duarte Amaral

Rafael Rodrigues Garcia

(dossier editors)



# Rickert's Heterology in the Mirror of Hegel's Logic: External Reflection

*[A Heterologia de Rickert no Espelho da Lógica de Hegel: Reflexão Externa]*

Christian Krijnen<sup>1</sup>

Vrije Universiteit Amsterdam (Amsterdam, Netherlands)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90393

## Abstract

With his heterology, the southwest German neo-Kantian Heinrich Rickert developed a doctrine that proved to be groundbreaking not only for neo-Kantianism, but also for the theory of subjectivity in postwar transcendental philosophy in the broad sense. Rickert's heterology is primarily concerned with the original structure of thought. Since the discussion of Hegel plays an important role for Rickert, heterology simultaneously concerns the relationship between Hegel's speculative idealism and (advanced) Kantian transcendental philosophy. However, on the whole, the debate has until now been far from unanimous with regard to the validity of Rickert's critique of Hegel. This study develops a new interpretative perspective, focusing on the issue of formalism as a methodological problem. It turns out that Rickert's heterology is a case of, in Hegel's words, mere external reflection. Rickert hastily moves from the beginning of philosophy to the origin of thinking. Thus, unlike Hegel, Rickert provides an insufficient account of the very concepts with which he determines the origin of thought—the Achilles' heel of transcendental philosophy.

**Keywords:** heterology; dialectics; Hegel; Rickert; formalism; external reflection; origin.

## Resumo

Com sua heterologia, o neokantiano do sudoeste da Alemanha, Heinrich Rickert, desenvolveu uma doutrina que se revelou inovadora não apenas para o neokantismo, mas também para a teoria da subjetividade na filosofia transcendental do pós-guerra em sentido amplo. A heterologia de Rickert preocupa-se principalmente com a estrutura original do pensamento. Como a discussão de Hegel desempenha um papel importante para Rickert, a heterologia diz respeito simultaneamente à relação entre o idealismo especulativo de Hegel e (avança) a filosofia transcendental kantiana. No entanto, em geral, o debate até agora está longe de ser unânime no que diz respeito à validade da crítica de Rickert a Hegel. Este estudo desenvolve uma nova perspectiva interpretativa, centrando-se na questão do formalismo como um problema metodológico. O caso é que a heterologia de Rickert é um caso, nas palavras de Hegel, de mera reflexão externa. Rickert se move apressadamente desde o início da filosofia até a origem do pensamento. Assim, ao contrário de Hegel, Rickert fornece uma descrição insuficiente dos próprios conceitos com os quais ele determina a origem do pensamento – o calcanhar de Aquiles da filosofia transcendental.

**Palavras-chave:** heterologia; dialética; Hegel; Rickert; formalismo; reflexão externa; origem.

---

<sup>1</sup> c.h.krijnen@vu.nl

## 1. Heterology or Dialectics?

Rickert, a main figure of southwest neo-Kantianism, developed with his heterology a doctrinal piece which proved to be groundbreaking not only for the southwest German neo-Kantians, but also for the subjectivity-oriented transcendental philosophy of the postwar period. His heterology radiates into many problem areas of philosophy. In Rickert's treatise on *Das Eine, die Einheit und die Eins* (1924), first published in 1911, he discusses quite fundamental relations that have been formative for Rickert's thought since his early writings. This concerns not least, for example, the relation of act and object, which is decisive for Rickert's entire philosophy, and thus also the relationship between the emerging philosophical school of Phenomenology and that of Criticism (*Kritizismus*). Moreover it also concerns the original structure of thought and with that the relation between negation and otherness, no less significant for the system of philosophy, and thus for understanding the relationship of Hegel's speculative idealism and a Kantian type of transcendental idealism.

It is precisely the debate with Hegel that has inspired the philosophical minds, leading to a so-called Hegel renaissance in neo-Kantianism.<sup>2</sup> In his late years, Wilhelm Windelband, the leading figure of the Southwest German school of neo-Kantianism concerning its philosophical program, virtually advocated a "renewal of Hegelianism" (1915a)<sup>3</sup> and thus prepared the way for Rickert, the leading systematic figure of the Southwest German school of neo-Kantianism. Titles like Siegfried Marck's *Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* (1929-31), Heinrich Levy's *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie* (1927), and Carl Emge's *Hegels Logik und die Gegenwart* (1927) give a characteristic impression. The southwest German neo-Kantian Jonas Cohn even wrote a fundamental philosophical book calling it *Theorie der Dialektik* (1923). Hegel scholars like Hermann Glockner and Richard Kroner were pupils and assistants of Rickert. The studies of the early Werner Flach, especially *Negation und Andersheit* (1959), which are based on Hans Wagner's doctrine of reflection as developed in *Philosophie und Reflexion* (1959, 3th. ed. 1980), then pointed the way for the debate on Rickert's heterology after 1945.<sup>4</sup> This debate also reveals how the principle of dialectics is tied back to a transcendental philosophical framework, taking into account, so to speak, Windelband's critical dictum that despite all renewal of Hegel, "dialectics as a whole" could not constitute the "method of philosophy" (1915a, 288).

Although in his conception of transcendental philosophy, Wagner integrates essential aspects of Hegel's philosophy, the perspective of Kantian philosophy serves as the guideline. Thus it comes to a transcendental form of idealism, not to a Hegelian, speculative form. The principle of dialectics therefore receives a different function and a different significance in Wagner, and subsequently also in Flach, than in Hegel. It does not function as the method of philosophy par excellence but is methodically narrowed to that principle which is responsible for the "relations of justification in the realm of concepts" (*Begründungsverhältnisse im Bereich der Begriffe*) (Wagner),<sup>5</sup> i.e. for the "justification in determination" (*Fundierung in der Bestimmung*) (Flach).<sup>6</sup>

The debate thus concerns not least the method of philosophy and therefore the peculiarity of idealism, i.e., philosophy as transcendental or speculative idealism. Researchers usually treat this problem in such a way that the structure of the origin of thought is in question: is the origin to be conceived of heterothetically, as in Rickert, or negation-theoretically, as in Hegel?

<sup>2</sup> See for this the exposition of the respective literature in Krijnen (2008, Kap. 5.1).

<sup>3</sup> All translations of German texts are mine, ck.

<sup>4</sup> Richard Kroner too dealt intensively with Flach's elaborations. See for the discussion between Kroner and Flach: Kroner, 1963; Flach, 1958; 1959, 20 ff. Kroner (1924/25) himself once criticized Rickert's heterology for not doing justice to its dialectical nature.

<sup>5</sup> Wagner, 1980, 118. In Flach's formulation (1959, 56), dialectics is the "methodical principle of justification".

<sup>6</sup> Flach, 1994, 285, 288 f. See the whole chapter 3.1 about the principles that constitute cognition: identity, contradiction, and dialectics.



Hegel's *Logik* is a doctrine of comprehending thought. Its concept is to be generated within the framework of a process of self-determination. The moving force of this process is the dialectic which the concept has in itself (GW 21: 38), whereas "thought in its very nature is dialectical" (GW 20: § 11 N). If it is about the "very nature of thought", then thought in its (logically) original determinacy is at issue. In its original determinacy it has to comprehend all need of justification from itself as the ultimate reason. Objectivity as such is originally constituted by thought originally constituting itself. With this, undoubtedly, the structure of implications of the ultimate moments of thought has to become thematic.

Hegel conceives of the structure of this implication, roughly speaking, in such a way that determinacy is conceived of as a whole of opposites. Negation or negativity thus has, implicitly or explicitly, a constitutive function for the meaning of determinacy. In this respect, the meaning-constitutive function of negativity is total. For the purpose of the self-determination of thought, in Hegel, if I formulate it in terms of the theory of judgement typical of transcendental idealism and thus from the perspective of transcendental philosophy, the concept of the subject as the concept to be determined takes the place of the concept of the predicate as the determining concept. The first sequence of Hegel's *Logik*, which begins with being as pure indeterminate immediacy, has exactly the determination-logical meaning of establishing a subject (substratum) of possible determinations. The question about the origin, as it has arisen in the scholarly debate, would then amount to whether negation is conceivable as a principle of positing, i.e., of establishing a (thought-immanent) substratum of determination. Rickert denies this. The 'nature of thought' is determined here in terms of a purely heterogeneous approach to the whole of relations thought is, in contrast to a homogeneous approach to the inner structure of thought. Accordingly, the original relation is a pure *relation of correlation*, not a relation of negative self-reference as according to Hegel's dialectical (more precisely: speculative) method; it is not a *relation of negation*. While Hegel advocates a quasi-monism of the (self-referential) negation, Rickert argues for a quasi-monism of the correlation.

However, research is not unanimous with regard to the validity of Rickert's criticism. While Wagner and Flach as well as,<sup>7</sup> for example, Wolfgang Marx (1996; 1998, 43 ff.) or, despite all reservations, initially me too (Krijnen, 2008, Ch. 1-3) have spoken out in favor of Rickert, Hegel scholars such as Klaus Hartmann, Michael Theunissen, and Manfred Wetzel also discuss Rickert's criticism of dialectics, but come to a positive conclusion in favor of Hegel.<sup>8</sup> Recently, Faustino Fabbianelli (2018) has tried to bring Fichte's late *Wissenschaftslehre* into play as an alternative to Hegel's dialectic of negation, with Flach's *Negation und Andersheit* providing assistance; Fabbianelli tries to interpret Fichte's transcendental philosophy as heterology in Rickert's sense. Finally, Wagner's doctrine of a primary-constitutive apriority, a doctrine that transposes Rickert's heterology into the subjectivity-oriented transcendental philosophy of the postwar period, has recently attracted the interest of numerous scholars (cf. Krijnen & Zeidler, 2017).

In view of this deadlocked state of the discourse, one should be on the lookout for another perspective of interpretation. In fact, the perspective of formalism associated critically with the type of reflection transcendental philosophy offers, has proved to be very fruitful in my recent work on the relationship between transcendental and speculative idealism – provided, of course, that formalism, as in Hegel, is taken seriously as a *methodical* problem concerning the correlation-theoretical profile of transcendental philosophy, a philosophy that addresses the conditions of the possibility of the concrete. Thus, formalism is not understood here in a crude sense, which would be completely contrary to the idea of 'making the concrete possible'; rather, it concerns a sublimated formalism that concerns the correlation-theoretical constitution of transcendental philosophy itself (Krijnen, 2016; 2017a; 2017b; 2022).

<sup>7</sup> Also see Flach 1963 or e.g. Flach 2002.

<sup>8</sup> Hartmann, 1973, 226 ff.; 1976, 8 ff.; 1999, 8 ff.; Theunissen, 1978, 246; Wetzel, 2017, 577 ff.

In the following, I shall sketch the problem of formalism (II), examine Rickert's heterology for its formalism (III), make clear that Rickert's heterology, as Hegel put it, is the result of an external reflection (IV), with the consequence that it lacks what in Hegel would be a logic of being: Rickert moves too quickly from the beginning of philosophy to the origin of thought (V). As a consequence, unlike Hegel, Rickert gives an insufficient account of those very concepts with the help of which he himself determines the relation of origin. This seems to be the Achilles' heel of transcendental philosophy in general, from Kant to the postwar versions of it.

## 2. Formalism in Rickert's Heterology

[i] After Hegel has philosophically and historically passed through Rationalism and Empiricism at the end of his logic of essence (*Wesenslogik*), at the beginning of his logic of the concept (*Begriffslogik*) he expresses himself very positively about Kant's conception of the "original-synthetic unity of apperception" (GW 12: 18). Far from being a mere "external relation", Kant had thought of the "unity which constitutes the essence of the concept" as the original synthetic unity of apperception, "I think, or of self-consciousness".

Nevertheless, Hegel considers Kant's return to the unity of self-consciousness as an absolute basis to be insufficient, since "reality" qua "objectivity" remains "opposed" to the concept as "subjectivity" (GW 12: 19, cf. 19 ff.). The relation between intuition and concept, understanding and sensuality, form and content, at the end of the day, is understood as a merely abstract relation ("formalism"). Kant lacks the "principle of determination," as Hegel understands it (GW 20: § 508), i.e. the realization of the concept through its own moments of the general, the particular and the singular. This principle annihilates any externality. Hegel notes that we have to transcend the mere "representation" of the relation of the "I", the "understanding", or the "concept", to a "thing and its properties or accidents", and advance to "thought" (GW 12: 18). – With respect to Kant's practical philosophy, the matter is not different for Hegel. Kant's conception of the good also lacks a "principle of determination", i.e. the methodic structure of the 'realization of the concept'; it suffers from formalism too. 'Form' and 'content' ('matter') remain externally opposed to each other. Thus, formalism here does not mean – as it is commonly presented in Kant scholarship's attempts to defend Kant – a lack of reference of the Categorical Imperative to content, but a methodical deficiency in the relation between form and content (Krijnen, 2022).

This formalism is also characteristic of the fundamental axiotic relation of the later transcendental philosophy, i.e. for that fundamental relation of valid values and the evaluating subject, developed not least by Rickert, from which transcendental philosophy, in continuation of Kant, tries to understand culture as the world of humans. It is a world founded in a whole of values, principles of validity, ideas, or the like. The said formalism is not less characteristic for the determinacy of the respective spheres of validity principled by them, thus also for the sphere of cognition.<sup>9</sup>

With regard to the foundations of cognition, Flach (1959, 72 f.) once determined the relationship between transcendental philosophy and speculative idealism in such a way that in Hegel negativity becomes total. Here, the concept is conceived of as the mediation that accomplishes itself in its totality; mediation therefore takes over the function of the original synthetic unity. As a consequence, Hegel unites analytics and dialectics, and hence two validity functions that remain strictly separated in Kant and Rickert: constitutivity and regulativity (Flach, 2002, 18 f.). In contrast to Hegel, Criticism, i.e. transcendental idealism, conceives of radical foundation (*Letztbegründung*) only in the fashion of a validity-reflective determination

<sup>9</sup> See on the fundamental axiotic relation: Krijnen, 2001, Ch. 2.3, 6.3, 7.2 f.; 2008, Ch. 4.2.2; 5.4; 2015, Ch. 3 f.; 2017a.



of the logical functions of the unity of determination, which is at the same time the unity of justification. In this philosophical perspective, there is no “methodical absoluteness”, to speak with Flach. Heterology, that is Rickert's sublimated Kantianism, determines the moments of determination ultimately in terms of the “correlation” of these moments, but cannot gain any “dynamics” from this relation. The dynamics of the function of determination is no feasible option for the reflection-analytical penetration of the ultimate implication or correlation, as typical of transcendental idealism (cf. too Flach, 1994, 289, 374).

With the issue of the dynamics of determination, a systematically important thought is emphasized. As far as in transcendental idealism a dynamics of principles can be brought into play, it lies in the correlative connection of different ‘stages of apriority’, like e.g. the constitutive and regulative principles mentioned. More precisely, the stages of apriority reach from the original synthesis of the heterothesis via the logic of judgement to the concrete determination of the object by methodical principles. Thus, the ultimate or radical foundational moments themselves of thought form only one moment in the whole of the determination of the object. In order to adequately qualify thought as a principle of objectivity, a structure of principles ordered according to their respective validity functions is necessary.

Obviously, this transcendental philosophical dynamics of determination is distinguished from the speculative conceptual development as a self-determination of the general over the particular to the singular: it has not a negation-theoretical profile but a heterothetical. The question is, however, does it overcome the formalism that Hegel noted concerning Kant?

[iii] In the context of the question about the origin of cognition, Rickert develops his so-called model of the object. This doctrine of the theoretical object in general thematizes the fundamental theoretical principles of validity.<sup>10</sup> At the same time, the constitutive meaning of thought for, so to speak, ‘being’, is originally grasped. By philosophically thinking of thought with regard to its content, the object is founded, namely on the level of the origins of thought. On this level it is determined what it means that something ‘is’ at all.

The origin proves to be heterothetic in nature. According to the heterothetic principle, the minimum of any logical objectivity consists of the moments of the one and the other. Thinking is relating one to the other, anything thought is a relation. Pure heterogeneity constitutes thought purely as a relation. The sphere of pure heterogeneity logically precedes the sphere of determining thought, that is to say of thought that determines something. The latter sphere, for Rickert and transcendental philosophy in general, concerns the sphere of judgement. With regard to Wagner and the early Flach, one could call the sphere of the origin that of primary-constitutive apriority, the sphere of the original synthesis. Due to it there is anything at all in a logical sense. Rickert makes this logical primordial constellation explicit as a correlation of form and content. Content thus does not come to thought externally but belongs to the formal factors of the theoretical object in general. Thought involves a self-relation to content. The moments of objectivity as such are the non-predicative, non-judgement type forms ‘form in general’, ‘and’, ‘content in general’.

As the foundation of object determination, primary-constitutive apriority furthermore enables object determination. Although it enables determination of objects in conformity with the logic of judgement, it is itself not object-determining, i.e. judgmental thought. In the whole of the issue of the determination of objects, primary-constitutive apriority concerns the origin as well as the beginning of a series of determinations. On this origin of thought rests the, in the parlance of Wagner and the early Flach, secondary-constitutive apriority of object constitution. The logical development of thought reaches, as Rickert puts it, from something thought at all – the object in general – to a determined object and hence to the structure of predication.

Therefore it is not surprising that Rickert does not present his heterology in a

<sup>10</sup> Rickert, 1924, 8 ff., 1921, 50 ff. See on this model: Flach, 1959; Krijnen, 2001, Ch. 5, 2008; Ch. 2-3.

judgement-theoretical context of the ‘production’ of objectivity. He discusses it either in the context of a logic of numbers (Rickert, 1924, 8) or in that of the development of the concept of the ‘world as a whole’ (*Weltganze*) (Rickert, 1921, 50; 1934, 39). As the “general principle of knowledge of the world” (Rickert, 1934, 46), heterothesis is indeed effective in all thought. Nevertheless, just as for Hegel being as the beginning of logic and thus of the system of philosophy does not coincide with the absolute idea as the nature of thought, so for Rickert, heterology does not coincide with the problem of the “beginning of the system of philosophy” (cf. Krijnen, 2008, Ch. 2-3). Basic disjunctive alternatives to think the world, like the correlations ‘form and content’ or ‘subject and object’ – which are themselves heterothetically (noematically and noetically) related to each other – are special cases of the heterothesis.

[iii] Since the usual approach to the relationship between Rickertian heterology and Hegelian dialectics is directed toward a discussion of the heterothetic or negation-theoretical structure of the original synthetic unity of thought, it tends to go unnoticed that Rickert himself develops a differentiated criticism of Hegel’s conception of the beginning of philosophy (GW 21: 53 ff.). Like Hegel, Rickert thereby recognizes that the problem of ‘beginning’ is complex in itself. As is common in Hegel criticism, Rickert too considers the constitution of Hegel’s beginning to be unsatisfactory, and hence, as Hegel expresses it himself, the “self-preserving foundation of all subsequent developments” (GW 21: 58) fails.<sup>11</sup> Interestingly enough, Rickert’s criticism reveals a philosophical-methodical point that is important for formalism and typical of transcendental philosophy concerning its profile of reflection.

Admittedly, despite Rickert’s urge to systematize, the fragmentation of his foundational approaches is striking. There is no continuous constitutional doctrine encompassing all aspects of the foundation of objectivity, integrating heterology as well as the doctrine of judgement and method, the objective-logical (validity-noematic) and subjective-logical (validity-noetic) dimensions. This observation is accompanied by the fact, significant in a reflection-logical sense, that Rickert is not able to justify concepts such as form and content, subject and object, the one and the other – concepts of fundamental relevance for the entire system of philosophy – in the course of a validity-functional deduction. They are not the result of a reflective-constitutive determination of cognition, i.e. of cognition constituting itself. Rather, they have more an *operative* than a deductive status.

This is all the more astonishing since, Rickert in particular endeavors to determine the beginning of philosophy while acknowledging its richness of meaning. Against the background of Hegel, however, it becomes clear that Rickert conceives of the logical beginning of philosophy as the *origin* and does not specifically consider the beginning *as the beginning of the determination of this origin*. Precisely by this, Rickert keeps alive – and this is consistently the case in transcendental philosophy – a difference between the *thing* (*Sache*) and the *representation* of the thing (its cognition) that is incompatible with the program of conceiving of cognition in terms of its self-constitution. Accordingly, Rickert must introduce states of affairs beyond a strictly validity-functional deduction. Since the unity of representation and thing is broken, the claim of philosophy to cognize the ‘world as a whole’ just remains unfulfilled.

Rickert’s reflections on the ‘beginning of philosophy’, which are also intended as a criticism of Hegel, may be seen as indicative of this (1939b; 1934, §§ 31, 25). On the one hand, Rickert, like Hegel, distinguishes different meanings of ‘beginning’: the real, temporally primary beginning of concrete philosophical thought and a logical (conceptual, principled) beginning of thought, which in turn can be an ontological or an epistemological beginning.

<sup>11</sup> See on Rickert’s criticism of Hegel’s beginning Krijnen (2008, Ch. 2). In my 2008 treatment, however, the profile of the reflection of transcendental philosophy itself does not play a role yet concerning the assessment, whereas now it is of the essence.

It becomes apparent that the epistemological beginning is something immediate insofar as it concerns a determinacy that is presupposed by all other determinacies. As an immediacy of thought, Rickert conceives of the beginning as the “universal minimum of thought” (Rickert, 1939b, 14 ff.; 1934, 133 f.).

The immediate qua fundamental structure of thought is exactly what Rickert discusses in his heterology. The *beginning* in its content, as the immediate in an epistemological sense, is thus conceived of as *origin*. Accordingly, Rickert begins to distinguish pairs of concepts that are meant to cover the beginning qua minimum of what constitutes objective thought as such. In his essay on the beginning of philosophy, Rickert conceives of it as a subject-object relation (Rickert, 1939b, 31). This results from a (historically saturated) reflection on the meaning of the immediate and, to that extent, from a reflection on pre-existing claims to validity (‘cultural facts’). While Rickert argues from the meaning of ‘beginning’, he thinks of this beginning as the origin of all determinacy. Accordingly, he immediately emphasizes that the logical beginning as a whole is a “double” (Rickert 1939b, 19), a duality. That is to say, he stresses the heterothetic structure of the beginning. Rickert explicitly refers to his heterology to explain the implicative nature of radical foundational concepts, i.e. their “correlation” (Rickert, 1939b, 23, vgl. 31, 35 f., 38 f.). He also characterizes the I as the “form” of the I, as “I-form” (I-ness) in distinction from the content of consciousness qua entirety of all contents, from the “I-content.” (Rickert, 1939b, 32) With this he uses another pair of concepts, quite decisive for his heterology: form and content.

Although Rickert knows that the duality of the beginning of the system of philosophy is effective in every step of the elaboration of the system, that is of the concept of the world as a whole, he does not gain the determining dynamics of the advance from the concept of *the beginning itself*. The relation of beginning of thought and the cognition of the beginning of thought remains external. In conformity with this, Rickert operates with concepts that do not arise from the meaning of ‘beginning’; to that extent, they are merely claimed in their validity. Alluding to a criticism by Hegel of the traditional doctrine of powers or faculties – especially having Kant in mind – to come up with a “sack full of faculties” (GW 4: 237), Rickert apparently has at his disposal a sack of fundamental philosophical terms that can qualify the beginning, although it is precisely the beginning that is supposed to be the immediate, the non-mediated, that is, the still undetermined. Expressed differently and with regard to the form of reflection authoritative in transcendental philosophy, reflection is reflection on something present; it is not self-reflection of the determination of the beginning but external reflection. In his essay on the beginning, Rickert gains the main pairs of concepts through an analysis of the concept of the ‘given’ (Rickert, 1939b, 18). Moreover, on the one hand he repeatedly argues for a primacy of epistemology (logic) in the system of philosophy, but in his reflections on the beginning of philosophy he tries to argue that the initial concept of philosophy is not that of a theoretical beginning but has a universal content preceding it (Rickert, 1939b, 39 f., 42 f., 46 f.). Undoubtedly, the beginning is not the beginning of cognizing the whole as the subject matter of philosophy. It is at most its origin, the universal minimum of thought.

Rickert's book *Grundprobleme der Philosophie* confirms this result (1934, § 31). At the same time, Rickert connects here the world of the beginning with his doctrine of the so-called prophysics, the “prophysical sphere of being” (Rickert, 1934, § 31, cf. §§ 21 ff.). This sphere concerns the dimension of the subject or agent as the principle of objectifying (performing synthesis) that is, the subject as distinct from the object world as that which is mediated (Rickert, 1934, § 25). As a cognizing agent, the subject thereby proves to be synthesis (Rickert, 1934, § 26): it thinks the content and thus forms it conceptually (Rickert, 1934, § 29). For cognition, this content is first of all a “state” (*Zuständliche*), that is to say content brought to a standstill by the form of “identity” (cf. too Rickert, 1939a, 107 f.). Subsequently this content as a state becomes something objective by further forms of cognition. Thus, beyond heterology it also becomes visible that the philosophical reflection does not determine itself but takes the shape of ontological grades. Rickert's study on the *Logik des Prädikats* (1930) shows how this

gradation takes place, namely in such a way that the heterothetic relation of origin enters into the relation of judgement, so that the synthesis of form and content through a multiplicity of forms of cognition becomes the constitution of concrete-objective meaning. According to its foundational function, the origin is at the same time the beginning of a continuation too.

This continuation, however, does not result from the advance of the self-constitution of the origin. In this respect, as Hegel put it, the advance of the determination is not at the same time a return to its ground. It is rather an advance from it to relations of objective meaning that are logically subordinated. The thing of thought (*Sache des Denkens*, *ratio essendi*, correlation of origin as immediate presupposition) and the thinking of the thing of thought (*Denken der Sache*, *ratio cognoscendi*, mediated cognition of the origin) fall apart. A self-constitution of thought as the ground of all determinacy is not present.

Rickert's heterothesis as the principle of all principles has the right thing in itself to qualify thought and thus also that what is thought in its fundamental structure as a "*relation of relata*" (Rickert, 1921, 56; 1924, 18). The problem, however, is that while Rickert rightly holds that the cognition of the fundamental structure of thought is mediated in multiple ways, he insufficiently considers that the concepts with which he qualifies the logical beginning must follow from the thought of the beginning itself. The agreement between Rickert and Hegel therefore ends with the fact that for both the logical beginning is the immediate. For Hegel, it is precisely the indeterminate immediacy of the beginning as a beginning that makes up its determinacy; Rickert, in contrast, begins to qualify the beginning by concepts that are not such of the concept of beginning itself. Obviously, Rickert's heterology is primarily concerned with the completeness of the concepts of the origin, which can only be achieved disjunctively (i.e. heterothetically). However, it is not possible at all to "easily make the basic alternatives of logic in ten different ways", as Schelling (1861, 143) once erroneously asserted influentially against Hegel. This idea of possible multiplicity and disjunctive completeness of basic alternatives to qualify thought has persisted up to the transcendental philosophy of our days (Wagner, 1980, 135 f.). However, the beginning is characterized by an entanglement that prevents its analysis, as in Rickert, from being carried out in such a way that its synthesis is included in one and at the same time. For Hegel, against this, the advance is, as it is said, analytic and synthetic at the same time (GW 20: § 239 A; GW 12: 242): the logical beginning can be made in only one way, generating its own dynamic of determination.

### 3. Transcendental Reflection as External Reflection

[i] Hegel, in his logic of essence and seen from a systematic perspective, qualified the Rickertian model of graded (layered) apriority, typical of transcendental philosophy, as an "external reflection". In fact, Hegel's description of the concept of reflection is immensely helpful in understanding fundamental problems of transcendental philosophy.

Hegel's *Logik* is a theory of comprehending thought (and in this respect a logic of the concept). For both transcendental and speculative idealism, logic (in neo-Kantian terms also called epistemology) is the first science in the system of philosophy. But only for speculative idealism is it the last science of the system too. Instead of conceiving of its determinations as determinations of "substrata" taken from the "representation", (*Vorstellung*) Hegel's logic thematizes the determinations of thought free from being such and considers the "nature" of the determinations of thought and their "value" "in and for themselves" (GW 21: 49). In this context, Hegel also immediately indicates what is important to him methodically, namely that in philosophical comprehension it is the "nature of the content" itself that is responsible for the advance or "movement"; the content itself, the content's own reflection, "posits and generates" its determination (GW 21: 7 f.). Such a logic is neither a pre-Kantian metaphysics nor a

Kantian transcendental logic but a logic of the absolute idea (GW 12: 236 f.) as the “concept that *comprehends itself*” (GW 12: 252) and thus of the “*absolute and all truth*” (GW 20: § 236, vgl. GW 12: 236). It evolves in an immanent process of determination from the beginning of thought as the indeterminate immediate, which is thought qua ‘being’, to the completion of this self-movement in the comprehension of its movement, which is thought qua ‘absolute idea’.

By letting the logic of essence emerge from the logic of being, Hegel copes with the problem of the externality of fundamental logical determinations introduced. Already the beginning of the logic of being must develop all determinations from itself. The thing (*Sache*) of thought is no longer different from the thought of the thing. A speculative beginning is indifferent with respect to such a distinction, a distinction very important for transcendental philosophy. In Rickert's beginning, articulated from Hegel's perspective, phenomenological and logical aspects are intertwined: Rickert's logical beginning is not developed on the speculative standpoint. Rather, Rickert's conception of beginning, despite its relationism, remains caught in the ‘opposition of consciousness’. Hegel's remarks at the beginning of the logic of concepts that Kant's doctrine of transcendental apperception overcomes the externality of concept and object while leaving it at the same time as an abstract relation (GW 12: 17 ff.) no less apply to Rickert's heterology.

On the one hand, Hegel transfers the logical relations of being into those of the concept; on the other hand he develops them in the course of a process of determination conceived of as a return to its ground. This emerges from the beginning of philosophy with being. The essence is thus conceived of as “being that has gone *into itself*” (GW 20: § 112 A), being that mediates itself with itself through the “negativity of itself” (GW 20: § 112).

With the development from being to essence, Hegel comes to a *new conception of reflection*, fundamentally different from that of transcendental philosophy. In transcendental philosophy, reflection is primarily conceived of as the reflection of a cognizing subject on the principles that determine the objectivity of the concrete on which it reflects. In short, reflection is reflection on something present, on what happens to be coincidentally so or so given. Hegel, however, thematizes the meaning of *reflection as such* that logically precedes the transcendental concept of reflection. Its meaning arises in the course of the foundational determination of being as the immediate, as being that mediates itself with itself through the “negativity of itself”. Reflection turns out to be a pure relation of immediacy and mediation of thought. The logic of essence is virtually a “discussion of the unity of immediacy and mediation positing itself essentially” (GW 20: § 65 A).

The thus conceived concept of “absolute reflection” is then differentiated as positing reflection, external reflection, and determining reflection. The concept of reflection and its own determinacy therefore emerge within the framework of an immanent process of determination. In the concept of reflection, the movement of objective thought itself becomes thematic. It is characterized by a self-referential negativity that develops in the three forms mentioned. The concepts by which reflection is qualified are shown to be intrinsic determinants of this development. The relation of self-relation and negation that is reflection covers the whole spectrum of immediacy and mediation through the three forms of reflection distinguished by Hegel. Here, there are no longer independent substrata of the relation (e.g. contingent things given to reflective thought, which then prove to be constituted by the conditions of their possibility) but a dynamic system of absolute relationality that generates its own determinacy. In contrast to transcendental philosophy, Hegel not only talks *about* self-constitution, but self-constitution is *performed in actu*. Through this reflective-constitutive methodic profile, the heterothesis of thought is logically dynamized in such a way that a self-constitution of thought as the presupposition *par excellence* is satisfied, at least methodically. Although transcendental philosophy wants to overcome the ‘opposition of consciousness’ (subject-object, form-content or similar) by heterology, it does not think of thinking the thing and the thing of thought



as one. In contrast, seen from a methodic perspective, in Hegel's logic there are no thought determinations that are infiltrated from 'outside'.

In particular in Hegel's elaboration of *external reflection*, the presupposed opposition of consciousness as reflective knowledge, as reflection on something given, is critically discussed. That is to say that this form of reflective knowledge is shown to be an external reflection. An external reflection, however, has its meaning only as a moment of absolute reflection. External reflection is a logical impossibility if it is absolutized; to phrase it differently, if it is reduced to a mere reflection of the understanding (*Verstandesreflexion*). In external reflection, the unity of immediacy and reflection gets into an external relation to itself; it encounters itself as immediacy (GW 11: 252). It presupposes a being, an immediacy, in order to be able to comprehend itself as its immanent reflection, aiming to find the general (rule, principle, law) of this initial fact. Thus it is "only an *external reflection*" (GW 11: 254), reflection "in a subjective sense" (GW 11: 254), not a moment of absolute reflection. The so-called 'philosophy of reflection' (*Reflexionsphilosophie*) is for Hegel the paradigmatic instance of such an absolutized external reflection.

It may be quite surprising to see Rickert's reflection on validity characterized as an external reflection. After all, neo-Kantianism was opposed to Kant's dualisms. Rickert's doctrine of heterology was not least an extremely subtle attempt to show a relatedness of different moments in the origin of thought and to let them become decisive for the whole system of philosophy. Nevertheless, the concept of reflection itself requires a deduction (philosophical justification). This deduction cannot be exhausted in the fact that philosophical thought, in an initial phase of its self-knowledge of reason, has to start with something concrete, as the famous theorem of cultural facts (*Kulturfakta*) of transcendental philosophy, its doctrine of culture as the philosophical *analysandum*, claims:<sup>12</sup> the phenomenological moment of philosophy would be overstretched.

The reflection of transcendental philosophy takes its beginning with an immediate presupposition and unfolds in such a way that with respect to this presupposition it is conceived of as positing it. But not only is this beginning of external reflection with the immediate for Hegel merely an apparent beginning – the initial fact, as said, admittedly also proves for transcendental philosophy to be constituted, and consequently posited – since the presupposed immediacy is regarded as unmediated, as the fact of a validity claim or as an accidental beginning, not as a presupposition. It is thus regarded not as a moment of reflection itself, a moment set by reflection in the function of a presupposition. Consequently, the reflection finds in the given, as Hegel aptly states, only determinations "external to it" (GW 11: 253). Strictly taken, Rickert's concepts qualifying the universal minimum of thought, i.e. the origin, come 'from outside' into the reflection process. Therefore Hegel's reproach of the externality of determinations applied to an immediately given substratum is confirmed, while the original structure of synthesis worked out by Rickert is supposed to be, with Hegel, "not as being external to that which is immediate, but as its actual being". Obviously, the concept of "absolute reflection" is presupposed here, and for any external reflection it even remains so (GW 11: 254). The presupposed being is in its immediacy withdrawn from determination by reflection. However, it is only a substratum that is prior to reflection, because reflection in its activity of presupposing disregards its own role of positing the presupposed. Due to this externality of the given as well as its determinations, the reflection fails in its task of being founded in the origin in a reflective constitutive fashion. Rather, it proves to be the activity of a cognizing subject that refers to an immediately given by means of immediately given determinations.

<sup>12</sup> Windelband has even seen Hegel's brilliant achievement precisely in his orientation of philosophy to history, history supplying the material for critical philosophical reflection: Wilhelm Windelband, 1915b, 133; 1907, 540; 1915a, 280 ff. See on the neo-Kantian theorem of cultural facts Krijnen (2008, Ch. 1.3).

## 4. Conclusion

Concepts such as form, content, identity, or difference, with which Rickert characterizes the purely logical object, for Hegel basically belong to the logic of essence (GW 11: 291 ff. mit 258 ff.). Hence, they have a prehistory in the logic of being (moreover, they still have to pass through the logic of the concept; only here, Rickert's heterothesis is qualified as the absolute idea).

Such a logic of being is presupposed by heterology. Thus it would be appropriate to present this logical prehistory of the logic of essence, clarifying how the beginning of logic is able to reach its goal: how the continuation of the determination of thought is really a return to the ground and not merely an advance from it. In view of my thesis though, the following conclusion is already possible.

Methodically it is decisive that Hegel develops the determinations of his *Logik* from the idea of the beginning. It is a long way to the absolute idea as Hegel's conception of the origin of everything. In the course of the development of thought, it comes to such concepts that characterize the relation of thought as reflective. Rickert, on the other hand, too rashly turns the beginning into the origin. Accordingly, a logic of being as a logic of being that emerges from making the meaning of thought in its beginning explicit is missing. It is missing for methodic reasons: transcendental philosophy's reflection on validity does not advance from the thought of the beginning but is accomplished by considering the content in its original determinacy. As a consequence, this original determinacy is itself determined by concepts which are not justified by the process of reflection. They are rather subordinated to it, i.e. they are infiltrated into the reflection externally. Despite the claim of transcendental philosophy to develop a radical foundation, such concepts do not emerge from thought that constitutes itself.

## Bibliographic References

COHN, J. *Theorie der Dialektik: Formenlehre der Philosophie*. Leipzig: Meiner, 1923.

EMGE, C.A. *Hegels Logik und die Gegenwart*. Karlsruhe: Braun, 1927.

FABBIANELLI, F. 'Sameness and Otherness in the Free Principle of Philosophy: Fichte's 'Wissenschaftslehre' in Comparison to Hegel's 'Science of Logic''. In: KRIJNEN, C (ed.). *Metaphysics of Freedom? Kant's Concept of Cosmological Freedom in Historical and Systematic Perspective*. Leiden, Boston: BRILL, pp. 157–72, 2018 (Col. Critical studies in German idealism).

FLACH, W. 'Kroner und der Weg von Kant bis Hegel: Die systematischen Voraussetzungen der Kronerschen Kantkritik'. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 12, pp. 554–79, 1958.

FLACH, W. *Negation und Andersheit: Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*. München, Basel: Schwabe, 1959.

FLACH, W. *Zur Prinzipienlehre der Anschauung: Bd. 1: Das spekulative Grundproblem der Vereinzelung*. Hamburg: Meiner, 1963.

FLACH, W. *Grundzüge der Erkenntnislehre: Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.

FLACH, W. 'Kritizistische oder dialektische Methode? Analyse und Bewertung'. In: PÄTZOLD, D. & KRIJNEN, C. (eds.). *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: Die philosophische Methode*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 9-20, 2002.

HARTMANN, K. 'Zur neuesten Dialektik-Kritik'. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55, pp. 220-42, 1973.

HARTMANN, K. *Die ontologische Option*. Berlin: de Gruyter, 1976.

HARTMANN, K. *Hegels Logik*. Edited by Olaf Müller. Berlin: de Gruyter, 1999.

KRIJNEN, C. *Nachmetaphysischer Sinn: Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.

KRIJNEN, C. *Philosophie als System: Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

KRIJNEN, C. *The Very Idea of Organization: Social Ontology Today: Kantian and Hegelian Reconsiderations*. Leiden, Boston: BRILL, 2015.

KRIJNEN, C. 'Freiheit als ursprüngliche Einheit der Vernunft: Hegels begriffslogische Lösung eines Kantischen Problems'. In: NEUSER, W. & PIRMIN, S.-W. (eds.). *Natur und Geist*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 25-52, 2016.

KRIJNEN, C. 'Freiheit und geltungsnoematische Struktur oder wie tief reicht das axiotische Grundverhältnis der Transzendentalphilosophie?'. In: KRIJNEN, C. & ZEIDLER, K.W. *Reflexion und konkrete Subjektivität: Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917–2000)*. Wien: Ferstl & Perz, pp. 205-43, 2017a.

KRIJNEN, C. 'Kants Konzeption kosmologischer Freiheit: Ein metaphysischer Rest?'. In: *Revista de Estudios Kantianos* 2, pp. 179–95, 2017b.

KRIJNEN, C. 'Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen: Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants'. In: *Kant und Hegel über Freiheit*. Mit Diskussionsbeiträgen von Martin Bunte, Jakub Kloc-Konkołowicz, Hernán Pringe, Jacco Verburgt, Kenneth R. Westphal und Manfred Wetzel. Leiden, Boston: BRILL, pp. 35-136, 2022.

KRIJNEN, C. & ZEIDLER, K.W. (eds.) *Reflexion und konkrete Subjektivität: Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917–2000)*. Wien: Ferstl & Perz, 2017.

KRONER, R. 'Anschauen und Denken: Kritische Bemerkungen zu Rickerts heterothetischem Denkprinzip'. In: *Logos* 13, pp. 90–127, 1924-25.

KRONER, R. 'Zur Problematik Der Hegelschen Dialektik: Bemerkungen Im Anschluß an Eine Schrift Von Werner Flach'. In: *Hegel-Studien* 2, pp. 303–14, 1963.

LEVY, H. *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*. Charlottenburg: Pan, 1927.

MARCK, S. *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. 2 vols. Tübingen: Mohr, 1929-32.

MARX, W. 'Autonome Reflexion und Gliederung'. In: RIEBEL, R. & HILTSCHER, R.



- Wahrheit und Geltung*. Würzburg: Königshausen und Neumann, pp. 169-78, 1996.
- MARX, W. *Über das Märchen vom Ende der Philosophie: Eine Streitschrift für systematische Rationalität*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.
- RICKERT, H. *System der Philosophie: Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1921.
- RICKERT, H. *Das Eine, die Einheit und die Eins: Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. 2. umg. Aufl. Tübingen: Mohr, 1924.
- RICKERT, H. *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. Heidelberg: Winter, 1930.
- RICKERT, H. *Grundprobleme der Philosophie: Methodologie, Ontologie, Anthropologie*. Tübingen: Mohr, 1934.
- RICKERT, H. 'Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik. Erster Teil (1927)'. In: FAUST, A (ed.). *Unmittelbarkeit und Sinndeutung: Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*. Tübingen: Mohr, pp. 97-138, 1939a.
- RICKERT, H. *Unmittelbarkeit und Sinndeutung: Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*. Edited by August Faust. Tübingen: Mohr, 1939.
- RICKERT, H. 'Vom Anfang der Philosophie (1925)'. In: FAUST, A (ed.). *Unmittelbarkeit und Sinndeutung: Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*. Tübingen: Mohr, pp. 9-50, 1939b.
- SCHELLING, F.W.J. 'Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen'. In: *Sämtliche Werke*, pp. 1-286, 1861.
- THEUNISSEN, M. *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- WAGNER, H. *Philosophie und Reflexion*. 3rd ed. München, Basel: Reinhardt, 1980.
- WETZEL, M. *Psyché und materialer Lógos: Endliches und unendliches Denken, ontologisch-epistemologische Komplementarität, Kritik aller Sprachphilosophie wie der formalen/mathematischen Logik als philosophia prima, materialer Lógos zwischen und im Verhältnis zu formalem Lógos und Sprache, die Psyché als die stets und ständig mitlaufende, mithin nicht subtrahierbare Instanz*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017.
- WINDELBAND, W. *Geschichte der Philosophie*. 2. verb. und erw. 1907.
- WINDELBAND, W. 'Die Erneuerung des Hegelianismus (1910)'. In: *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 5th ed. 2 vols. Tübingen: Mohr, pp. 273-89, 1915a.
- WINDELBAND, W. 'Kritische oder genetische Methode? (1883)'. In: *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 5th ed. 2 vols. Tübingen: Mohr, pp. 99-135, 1915b.
- WINDELBAND, W. *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 5th ed. 2 vols. Tübingen: Mohr, 1915.



# Le renouvellement critique de la philosophie de l'histoire par Heinrich Rickert

*[The critical renewal of the philosophy of history by Heinrich Rickert]*

Servanne Jollivet<sup>1</sup>

CNRS - Ecole Normale Supérieure (Paris, France)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90394

## Résumé

C'est dans le contexte de la crise de l'historisme qui marque la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle que les multiples tentatives de refondation des sciences historiques, ou sciences de la culture, prennent tout leur sens. L'enjeu est alors de faire place à la relativité historique sans sacrifier au positivisme ni à la scientificité de leur démarche. En proposant d'étendre la critique kantienne en direction d'une logique des sciences historiques, Heinrich Rickert tente ainsi d'offrir une solution au problème posé par l'historisme. L'idée d'un tournant transcendantal de la philosophie de l'histoire mérite néanmoins ici d'être questionné, en raison des critiques récurrentes qui lui seront faites, mais également de l'ahistoricité de sa démarche.

**Mots-clés:** Heinrich Rickert; historisme; valeurs; logique des sciences historiques; philosophie de l'histoire.

## Abstract

It is in the context of the crisis of historicism at the very end of the 19th century that the many attempts to refound the historical sciences, or sciences of culture, take on their full meaning. The challenge was to make room for historical relativity without sacrificing positivism or the scientificity of their approach. By proposing to extend the Kantian critique in the direction of a logic of the historical sciences, Heinrich Rickert thus attempts to offer a solution to the problem posed by historicism. The idea of a transcendental turn in the philosophy of history nevertheless deserves to be questioned here, because of the recurrent criticisms made of it, but also because of the ahistoricity of his approach.

**Keywords:** Heinrich Rickert; historicism; values; logic of historical sciences; philosophy of history.

---

<sup>1</sup> servanne.jollivet@ens.psl.eu

“Ce n’est qu’en traversant l’histoire  
que nous parvenons au suprahistorique” (Rickert, 1910/11, p. 20).<sup>2</sup>

Dans le contexte de la crise de l’historisme qui marque la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle, entraînée par le bouleversement provoqué par l’historicisation tout azimut des disciplines qui s’en étaient jusque-là prémunies, les sciences dites historiques, accusées de faire le jeu du relativisme, sont confrontées à une remise en cause radicale. Sont en jeu non seulement la délimitation de leurs objets et de leur champ d’investigation, mais plus radicalement le besoin d’une refondation intégrale susceptible de garantir leur objectivité et scientificité. Si la critique kantienne avait permis de délimiter le champ des sciences naturelles, la nécessité d’une délimitation des sciences historiques ou “sciences de la culture”, s’imposait alors, impliquant à la fois une refonte et un élargissement du projet critique permettant d’intégrer désormais l’histoire comme objet possible de science. Née de ce contexte, l’effervescence du néokantisme, notamment lié à l’école de Bade, trouve ainsi dans cette crise une occasion de renouveler le projet critique et d’en repenser les limites. Il s’agit dès lors non seulement d’intégrer l’histoire, mais de se prémunir du positivisme et de ses conséquences, qui mettait alors à mal la légitimité de ces disciplines. Comme Heinrich Rickert le reconnaissait, tant que la philosophie ne prenait pas la question à bras le corps, elle ne pouvait en effet que “se condamner à l’impuissance en raison de son manque de contact avec l’histoire”, incapable qu’elle était de “comprendre la pensée historique alors même qu’elle avait depuis peu gagné une place éminente” (Rickert, 1998, p. 61).

Avant lui, certains néokantiens, tels Hermann Cohen et Wilhelm Windelband, avaient déjà tenté d’intégrer l’histoire au projet philosophique, appelant à élargir le champ de la critique kantienne. Dans sa critique de la raison historique, Dilthey lui-même s’était essayé à une telle refondation en s’appuyant sur la psychologie, puis sur une herméneutique élargie. Insatisfait par les tentatives de ses prédécesseurs qu’il juge insuffisamment rigoureuses, Rickert s’attelle à son tour à une telle refondation. A ceci près qu’il ne s’agit pas pour lui, comme chez Dilthey, d’éclairer le processus psychique par lequel l’expérience vécue, historique trouve sa cohésion, mais de dégager les constructions théoriques sur lesquelles s’appuie la science historique pour constituer son objet. Pour étendre la critique aux sciences de la culture et rendre possible leur refondation systématique, c’est donc une logique, plus qu’une herméneutique, qui est requise, “logique de la science historique” qui doit permettre de dégager les principes et critères mobilisés dans la constitution de l’objet historique. Cela lui permet non seulement d’éviter l’écueil “historicisant” dans lequel étaient tombés Fischer ou Lange, mais plus radicalement de se préserver des conséquences dernières de l’historisme, conséquences relativistes et sceptiques que Rickert n’a cessé, à l’instar de Husserl, de combattre, de ses premiers textes – *Les limites de la formation des concepts dans les sciences naturelles* (1896/1902), (Rickert, 1902, IV)<sup>3</sup>; *Science de la culture, science de la nature* (1899)<sup>4</sup> – à l’ouvrage plus tardif qu’il consacre aux *Problèmes de la philosophie de l’histoire* (1924)<sup>5</sup>. De la logique de science historique que met en œuvre Rickert pour contrer l’historisme à la philosophie de l’histoire qu’il développe dans les dernières années, c’est ce renouvellement critique de la philosophie en direction de l’histoire que nous allons essayer de retracer et d’interroger.

<sup>2</sup> Et de poursuivre (Rickert, 1910/11, p. 288): “En partant du matériau historique, la philosophie doit donc porter à la conscience les valeurs tant que telles”.

<sup>3</sup> Où il déclare avoir placé son analyse “au service de la lutte contre le naturalisme et de la fondation d’une philosophie idéaliste orientée sur l’histoire”.

<sup>4</sup> En 1899, Rickert tente en effet déjà de “présenter les grandes lignes de la connaissance historique” dans son ouvrage *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*.

<sup>5</sup> Il s’agit de la troisième édition revue et corrigée d’un essai publié vingt ans auparavant dans un recueil en hommage à Kuno Fischer, (Rickert, 1904), repris in (Rickert, 1924).

## 1. La critique de l'historisme: le projet d'une logique de la science historique

Si la philosophie ne peut légitimement ignorer l'histoire sous peine de "se condamner à l'impuissance" (Rickert, 1998, p. 61), les sciences historiques ne peuvent elles-mêmes, aux yeux de Rickert, se passer de la réflexivité philosophique. La démarche historique reste en elle-même selon lui par trop réductrice et "inadéquate" (Ibid., p. 53) pour mettre au jour leurs conditions de possibilité. "Sciences de l'individuel, de ce qui se produit une fois, par opposition aux sciences naturelles qui ont pour objet le général" (Rickert, 2010/1, p. 123), les sciences historiques ne peuvent, rivées qu'elles sont à des objets singuliers, accéder seules à ce qui les structure de manière *a priori* et universelle. Tant qu'elles en restent aux seuls faits empiriques, elles ne sont pas davantage susceptibles d'explicitier la normativité qui sous-tend le geste de l'historien qui les constitue en objets. La refondation qui doit permettre à ces disciplines d'accéder au rang de sciences, doit donc, pour Rickert, en passer par l'élucidation du système de valeurs, elles-mêmes universelles, sur lequel elles reposent *in fine*. Tout l'enjeu est alors, en repensant le rapport entre les concepts et la réalité empirique, de montrer qu'il n'y a aucune contradiction entre la singularité de l'objet historique et l'exigence de scientificité, au même titre que les sciences de la nature.

En rester aux seuls faits – à ce qui "a eu lieu" – comme le propose l'école historique et refuser "d'admettre l'universalité des valeurs formelles", serait au contraire "se condamner à l'historisme, c'est-à-dire au nihilisme" (Rickert, 1998, p. 158). Comme Husserl le souligne également dans la critique qu'il adresse en 1911 à Dilthey, l'historisme, en mettant en cause toute universalité, ruinerait définitivement la scientificité de la connaissance historique. Et Rickert de mobiliser ici un argument similaire, en pointant l'autocontradiction formelle à laquelle aboutirait *in fine* l'historisme:

Si l'historisme était conséquent avec lui-même, il concèderait à toute chose le droit d'être historique et ne pourrait s'attacher à rien, précisément parce qu'il devrait s'attacher à tout. En tant que vision du monde, il érige l'absence de principe en principe, raison pour laquelle la philosophie de l'histoire comme la philosophie générale doivent le combattre avec la plus grande détermination (Ibid., p. 156).

Si Dilthey est ici visé, le sont également Lamprecht, Tönnies ou encore Spengler, parangons d'un historisme qui en resterait, comme le naturalisme, à des considérations purement factuelles, débouchant sur un positivisme incapable de rendre compte de ses propres présupposés. A ceci près, concède Rickert, que "l'historisme est encore moins philosophique que le naturalisme dans la mesure où l'histoire n'est pas une science systématique" (Rickert, 1920, p. 48). Le diagnostic est ici sans appel: l'historisme souffrirait d'une insuffisante réflexivité l'empêchant de mettre au jour les postulats qui le sous-tendent, postulats eux-mêmes non empiriques, mais qui ne participent pas moins, à titre de condition purement *formelle*, à la formation de la réalité historique comme objet de science. "En finir avec l'historisme" présuppose donc pour la philosophie, comme Rickert le souligne, d'"avoir vraiment compris l'essence et la signification de la pensée historique" (Rickert, 1998, p. 62), à savoir d'avoir mis au jour les conditions de possibilité, non seulement de son objet – la réalité historique à travers la connaissance que nous en avons –, mais des présupposés réflexifs qui orientent le travail de l'historien. Et d'ajouter un peu plus loin:

Il n'existe pas d'autre voie pour dépasser le relativisme et le nihilisme de l'historisme, et cette façon de procéder demeure scientifiquement inattaquable tant qu'elle ne laisse planer aucun doute sur la nature de son échelle de valeurs, permettant ainsi à chacun de contrôler ses principes directeurs (Ibid., p. 157).

Tandis que l'historien travaille sur le seul matériau empirique, le philosophe a ainsi l'avantage de pouvoir réfléchir sur les principes (concepts, valeurs, principes directeurs de

jugement, etc.) dont la science se sert pour “transformer ses données perçues”<sup>6</sup>, “*a priori*” sur lequel elle s’appuie et qui vaut comme critère, “principe de sélection par lequel il est alors possible de séparer l’essentiel de l’inessentiel dans ce qui est donné matériellement” (Rickert, 1910, p. 35). En lui-même, le phénomène n’est encore qu’une pluralité éphémère et incohérente d’impressions sensibles. La réalité n’est pas en soi historique, mais le devient sous l’action d’un certain type de conceptualisation, individualisante et axiologique, de telle sorte que ce n’est pas tant, aux yeux de Rickert, l’appréhension immédiate préconceptuelle – l’*Innewerden* pour Dilthey – qui lui procure sens que la médiation de concepts, eux-mêmes sous-tendus par un ensemble de valeurs. La cohérence des phénomènes n’est donc pas préalable à l’histoire, mais émerge à travers un processus de formation conceptuelle (*Begriffsbildung*) par lequel l’historien peut ensuite sélectionner, ordonner et interpréter les objets ainsi constitués.

Comme on le voit, pour Rickert, le problème de la réalité historique serait ainsi “un problème de forme et non de contenu” (Rickert, 1928, p. 142), matière hétéronome, initialement indéterminée qui ne prend forme qu’à travers l’imposition, la “donation” d’une valeur elle-même “irréelle” par laquelle le réel peut être doté de “sens”. Considérée en soi comme un “continuum hétérogène” (Rickert, 1921, p. 207)<sup>7</sup>, la réalité empirique reçoit à la fois forme et signification de ce que Rickert nomme une “relation à la valeur” (*Wertbeziehung*), qui permet de passer du chaos informel du “donné” brut à un objet scientifique. Dans la lignée kantienne, le réel apparaît ainsi comme la synthèse d’une matière, infinie et extensive, et sa mise en forme dans un jugement qui peut être soit généralisant, nomologique pour les sciences de la nature, soit normatif et individualisant pour les sciences dites historiques. Dans le premier cas, le phénomène vient se soumettre à la force généralisante d’une loi dont il constitue un cas particulier; dans le second, il ne gagne son individualité qu’une fois reconnu valide au regard d’une certaine échelle de valeurs et de critères préalablement définis. C’est seulement “mis en rapport avec une *valeur universelle* qu’il prend alors sens et signification au sein de l’histoire” (Rickert, 1998, p. 106, nous soulignons)<sup>8</sup> et peut ainsi être considéré comme proprement “historique”.

## 2. Principes axiologiques et valeurs universelles

Comme le souligne Rickert, c’est sur la présupposition d’un tel médium, normatif et universel, par lequel ce fait singulier est hissé au rang d’objet historique, et reconnu comme tel, que les sciences de la culture peuvent prétendre à une scientificité, comparable à celle des sciences naturelles. Reste que le système normatif auquel il se réfère ne se réduit aucunement à l’ensemble de “jugements de valeur” ou d’évaluations auxquels recourt l’historien. Comme il le précise, l’histoire n’est “pas une science évaluante, destinée à évaluer [*wertende*], mais bien une science qui met en rapport avec des valeurs [*wertbeziehende*]”<sup>9</sup>. Il ne s’agit donc pas d’en rester aux valeurs dont se sert l’historien, mais d’éclairer leur *validité* (*Geltung*), domaine autonome et transcendant “qui repose au-delà du sujet et de l’objet” (Rickert, 1910/11, p. 12). En distinguant les principes qui commandent les évaluations de l’historien et les évaluations elles-mêmes, autrement dit “l’axiologie théorique et le jugement pratique” (Rickert, 1998, p. 99; p. 155) ou encore le “sens et la valeur transcendante et irréelle” et “l’acte de jugement immanent, psychique et réel”, Rickert entend bien se garder de toute retombée dans le psychologisme. Le

6 Voir (Rickert, 1902, p. 227): “Toute science, même l’histoire, doit transformer ses données perçues et les soumettre à des concepts. C’est ainsi que nous formulons l’opposition entre la science naturelle et l’histoire: la réalité empirique [...] devient nature lorsque nous la considérons eu égard à ses caractéristiques universelles; elle devient histoire lorsque nous la considérons comme particulière et individuelle”.

Homogénéisé par la conceptualisation propre aux sciences de la nature, ce continuum serait ainsi converti, par les sciences dites de la culture, en ce qu’il nomme un “discretum hétérogène”. Sur cette distinction, voir (Rickert, 1902, pp. 36-37; 1910, pp. 33-34; 1909, pp. 169-228; 2006, pp. 111-162).

8 Voir également (ibid., p. 139): “L’axiologie est la condition sine qua non de la conception individualisante”.

9 Rickert, 1902, p. 322.

recours à la valeur n'exclut en rien l'exigence de neutralité de la part de l'historien, qui doit lui-même s'abstenir de tout parti pris. S'il semble ici souscrire à l'adage rankéen – accéder au “réel en soi” – “cela ne veut pas dire, comme il le précise aussitôt, comme Ranke semble le supposer, que l'objectivité historique consiste en la simple reproduction de faits sans aucun principe de *sélection*” (Rickert, 1910, p. 83)<sup>10</sup>. La réalité n'est en effet jamais *de soi* historique, mais toujours, avant même de pouvoir être interprétée et de devenir objet de jugement, fruit d'une synthèse préalable. A l'inverse, présupposer un tel critère et “principe de sélection” ne préjuge aucunement de la scientificité de la démarche historique.

L'objectivité d'une recherche historique spécifique n'est en rien menacée par le fait que la valeur culturelle vaut comme *le point de vue directeur* à partir duquel l'essentiel est sélectionné. Car l'historien peut se réclamer de la reconnaissance universelle de valeurs comme il peut se réclamer d'un fait et c'est ainsi qu'il atteint le plus haut degré d'objectivité empirique qu'une science peut atteindre (Rickert, 1910, p. 145, nous soulignons).

C'est bien grâce à un tel “principe de sélection” ou “point de vue directeur”, tel qu'il implique une normativité qui permet de transcender la réalité empirique et factuelle, que la démarche historique est censée gagner en scientificité. Ainsi autonomisées à l'égard des jugements qui les met en œuvre, ce sont les valeurs qui, “en tant que principes de choix [non seulement] déterminent l'individuation”, mais constituent pour ainsi dire “l'historicité du sens concret” (Rickert, 1910, pp. 106-107). Car c'est toujours par le biais d'une médiation axiologique préalable à travers ce qu'il nomme lui-même une “donation normative” (*Sollensgegebenheit*) qu'un phénomène peut être doté d'une valeur historique. L'ensemble des sciences historiques est ainsi structurellement informé par des valeurs qui circonscrivent l'espace de signification dans lequel les jugements à leur tour opèrent. Ce sont précisément ces valeurs, lesquelles fournissent à l'investigation les limites du champ de connaissance possible, qui constituent l'objet même d'une “logique” de la science dont la visée est d'appréhender, à même la réalité empirique, les conditions de possibilité d'un sens qui demeure transcendant. Reconnaître que certaines valeurs orientent toujours le travail de l'historien n'invalide donc pas la tâche qui est celle du philosophe. Parce qu'elle demeure rivée à l'empirie, la science historique ne peut par elle-même élucider ses propres conditions de possibilité. C'est désormais à la “philosophie de l'histoire” qu'il revient de le faire, en dégagant le système de valeurs, les normes logiques et “principes directeurs” sur lequel s'appuie la démarche historique. Comme il l'écrit dans ses *Problèmes de la philosophie de l'histoire*: “seule la philosophie de l'histoire, et non l'histoire empirique, peut se fixer pour tâche d'établir un système de concepts de valeurs universels” (Ibid., p. 101) à partir duquel l'ensemble des sciences de la culture pourra ensuite être refondé.

### 3. D'une nouvelle philosophie de l'histoire: anhistoricité et formalisme

De même que Husserl a “combattu de manière décisive l'historisme de Dilthey à partir de cette seule remarque que la pensée historique ne pouvait jamais décider de la vérité ou de la non-vérité d'une pensée” (Rickert, 1920, p. 50), incapable qu'elle était de prétendre à une validité universelle, de même s'agit-il ici pour Rickert, de maintenir coûte que coûte l'exigence normative. Car si la réalité phénoménale, “incommensurable, foisonnante et diverse” (Rickert, 1998, p. 77)<sup>11</sup> constitue la *matière*, indéfiniment changeante et variée, c'est de sa seule *forme* que dépend la possibilité d'accéder à “un point de vue idéal et absolu qui nous sert ensuite de critère

<sup>10</sup> Même chez Ranke, comme il le souligne, “les points de vue axiologiques directeurs de sa conception de l'histoire ont toujours joué un rôle décisif” (Rickert, 1998, p. 142).

<sup>11</sup> Rickert parle également d'une “multiplicité que l'on ne peut embrasser du regard, extensive et infinie” (Rickert, 1902, p. 34).



pour appréhender la réalité empirique [et l']interpréter historiquement dans son unicité et dans son individualité” (Rickert, 1924, p. 142).

De la reconstitution de l'histoire de la papauté, de la Renaissance ou encore de l'épopée d'Alexandre le Grand, le philosophe cherchera alors à dégager les valeurs culturelles, religieuses ou artistiques qui dominent la description de Ranke, Burckhardt ou encore de Droysen. La démarche empirique ne peut être dans ce cas qu'insuffisante. En se proposant d'éclairer la genèse du sens historique à l'aide de la seule psychologie, Dilthey se serait tout autant empêché de réfléchir ses propres présupposés et principes directeurs. Partant d'un constat, d'une réalité toujours déjà signifiante, il aurait lesté ses propres analyses par une axiologie non élucidée, se condamnant à faire le jeu de l'historisme en prêtant valeur universelle à ce qui n'est valide qu'en un temps et un lieu déterminés. Sur ce point, Rickert ne transige pas:

C'est seulement quand on aura trouvé des valeurs formelles valables pour toutes les époques, qu'on pourra les mettre en rapport avec la quantité de valeurs culturelles qui se sont épanouies au cours de l'histoire, et qu'on peut constater empiriquement. C'est alors seulement que sera possible un classement systématique, assorti d'une position critique (Ibid., p. 146, nous soulignons).

S'il semble lui-même nuancer le formalisme de sa démarche par le recours à une caution historique, Rickert semble néanmoins *in fine* donner raison au formalisme. “Valables pour toutes les époques”, les valeurs auxquelles le philosophe recourt sont en effet éminemment “absolues”, “*suprahistoriques*”, pôle de référence immuable et purement formel qui doit permettre d'interpréter la réalité que l'historien prend pour objet. En ce sens,

ce n'est que du point de vue d'un idéal absolu, à partir duquel on mesure la réalité empirique, et ce n'est qu'en partant des valeurs que prend sens le fait d'interpréter la vie culturelle, telle qu'elle se donne de manière historique et contingente dans son originalité et individualité (Ibid., p. 166).

Par opposition aux valeurs empiriques qui ne peuvent valoir que pour un contexte déterminé, seuls des “principes axiologiques purement formels [peuvent] être applicables à toute la vie historique” (Ibid., p. 147), autrement dit avec “les fondements de la *philosophie en tant que science axiologique*” (Ibid., p. 147). Second point, ce projet purement systématique et formel est davantage à comprendre comme une “idée” au sens kantien, à savoir à la fois comme une exigence qui pousse le philosophe à toujours plus de réflexivité, tout en sachant que cette tâche ne sera jamais totalement achevée. Inachèvement qui, ajoute Rickert non sans un certain goût du paradoxe, est précisément censé nous “assurer de son *éternité*” (Ibid., p. 148).

Parce qu'elle est étayée sur une logique de l'histoire rigoureuse et qu'elle reste purement formelle, la philosophie de l'histoire qu'il entend développer échapperait donc aux travers de l'historisme. Elle en sort ainsi non seulement débarrassée de toute prétention dogmatique, mais apparaît désormais en mesure de réaffirmer sa spécificité, normative et axiologique, face aux sciences empiriques. Il revient donc bien à la philosophie “une tâche qui ne peut être entreprise, et encore moins résolue, par aucune science historique empirique” (Ibid., p. 150) dans la mesure où aucune ne prend l'*universum*, à savoir la *totalité* de l'histoire pour objet. Le projet même d'une “histoire universelle”<sup>12</sup> visé par Ranke ne porterait, comme le fait remarquer Rickert, que sur “une *partie* de l'histoire connue de l'humanité” (Ibid., p. 151) et aucunement sur sa totalité. La philosophie de l'histoire peut, au contraire, prétendre selon lui à une systématité que la science historique n'atteindra jamais du seul fait de sa limitation induite par son lien aux réalités empiriques. Certes il lui faut “partout s'appuyer sur l'histoire empirique et se soumettre sans condition à son autorité” (Ibid., p. 152), mais ce n'est jamais que comme un matériau qu'elle doit elle-même dépasser et appréhender de manière systématique. Rien d'étonnant alors que Rickert se réfère à Hegel en termes pour le moins élogieux, comme à l'un des premiers après

<sup>12</sup> Ce qui n'empêche pas Rickert de voir dans le projet de Ranke, loin des “constructions panhistoriques entreprises jusque-là par les philosophes”, une tentative, certes “mixte [car empirique] et transitoire” qui anticipe son propre projet systématique. Voir notamment (Ibid., p. 154).



Kant à avoir articulé sa philosophie de l'histoire à des valeurs absolues, notamment à celle de liberté, "atteignant ainsi le sommet, encore aujourd'hui souvent méconnu, de la réflexion philosophique sur l'histoire" (Ibid., p. 165). Certes les sciences empiriques, qu'elles prennent le monde naturel ou la culture pour objet, ont eu raison de ces présupposés par trop spéculatifs. En refusant toute espèce de transcendance, elles coupent court à tout dualisme et à la tendance, éminemment métaphysique, de scinder le monde en "deux réalités, l'une simplement empirique, immanente, l'autre absolue, transcendante" (Ibid., p. 167)<sup>13</sup>. Une fois que la philosophie est délestée de toute prétention ontologique, il s'agit pour Rickert de revitaliser une ambition formelle et systématique jusque-là inégalée. Le postulat est pour ainsi dire le même: s'attacher à penser les valeurs transcendantes qui transissent la *totalité* historique. Une telle démarche suppose donc, comme il le concède, "de quitter le monde immanent pour rejoindre, en quelque sorte, la transcendance". C'est, à ses yeux, non seulement inévitable, mais nécessaire si l'on veut "affirmer effectivement, face à une philosophie purement immanente, l'existence de valeurs transcendantes" (Ibid., p. 170)<sup>14</sup>, à savoir rendre compte *in fine* des postulats ou prémisses axiologiques qui sous-tendent toute approche, fût-elle résolument immanente. C'est ainsi que l'approche qui est celle de Ranke, par-delà ce qu'il nomme "l'universalité de sa sympathie", resterait portée par ses convictions protestantes, ou encore celle de Marx dont le matérialisme historique, loin d'être rivé au "seul vrai réel", ferait lui-même, en une sorte d'idéalisme inversé, fond sur des postulats spéculatifs encore fort proches de ceux de Hegel.

Si elle n'entend pas en rester à l'empirie, la logique de l'histoire ainsi repensée par Rickert n'entend donc pas céder aux prétentions qui étaient celles de la métaphysique de l'histoire, rivée à la seule réalité suprasensible au détriment "du monde immanent, ravalé à une réalité de second rang" (Ibid., p. 173). Sur ce point, il est formel: "l'histoire de ce monde doit toujours, d'une certaine façon, demeurer *de ce monde*", ce qui veut dire qu'elle n'a pas affaire à l'au-delà" (Ibid., p. 174). Une telle assertion semble ici contredire la visée pour le moins transcendante qui est la sienne, à ceci près que, débarrassée de toute portée ontologique, elle ne renvoie plus à une réalité "suprasensible", scindée de son envers empirique, mais à ce qu'il nomme la "*transcendance du monde réel*" (Ibid., p. 174, nous soulignons)<sup>15</sup>. Ce qui lui permet d'en appeler à la transcendance *via* le postulat d'une validité universelle tout en maintenant "l'exigence de les relier effectivement à la réalité historique". Telle est la tâche qui doit revenir à la philosophie, comme Rickert la ressaisit

une fois qu'elle a laissé tout le domaine de l'être empirique aux recherches spécialisées et a du renoncer à comprendre l'essence métaphysique du monde, [que d'en demeurer au seul] domaine des valeurs et des configurations de sens (Ibid., p. 176).

La visée d'une telle réappropriation philosophique de l'histoire semble donc à première vue éminemment anhistorique, n'ayant pour objet que l'envers *formel* de la constitution de l'objet historique. C'est pour répondre au reproche qui lui est fait, venant notamment de Dilthey et de Simmel, de céder à un pur "formalisme"<sup>16</sup> et de réduire ainsi l'histoire à sa seule dimension logique, que Rickert offre lui-même, de 1896 à 1929, près de cinq remaniements successifs de son maître ouvrage *Les Limites de la connaissance*, dont il tirera toutes les conséquences dans le texte plus tardif *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire* (1924). Dans l'avant-propos de cet essai, il entend en effet pointer un "malentendu on ne peut plus radical" (Ibid., p. 50). Comme il le souligne, si la logique

constitue nécessairement le fondement de toute philosophie scientifique de l'histoire, les problèmes philosophiques ne coïncident tout simplement pas avec les problèmes

<sup>13</sup> Ou encore (Ibid., p. 166): "deux espèces d'être réel, un monde des phénomènes dans lequel se déroulent les événements historiques, et un monde de la réalité vraie ou absolue, situé au-delà des phénomènes".

<sup>14</sup> Également pour la citation précédente, nous soulignons.

<sup>15</sup> Également pour la citation suivante.

<sup>16</sup> Comme il l'écrit un peu plus loin: "Nous sommes très éloignés de tout ce qu'on peut traiter à bon droit de "formalisme" logique", (Ibid., p. 74). C'est également ce que lui reproche (Aron, 1970).

logiques, pas plus qu'ils ne s'y épuisent [...] Ce serait réduire de façon arbitraire et illégitime le domaine de cette discipline philosophique (Ibid., 49, pp. 56-57).

Cela reviendrait à limiter la philosophie de l'histoire à son seul “point de départ et fondement” (Rickert, 1902, pp. 321-322; 1998, p. 56), à savoir au seul dégagement de conditions transcendantales sans lui permettre de rejoindre l'histoire empirique et réelle. Loin de s'épuiser dans ces valeurs purement formelles, l'objet historique renvoie en effet à une “configuration de sens concrète” (Rickert, 1998, p. 106), à savoir à des “valeurs culturelles” qui ne se limitent pas à “l'universalité générique abstraite d'un contenu axiologique” (Rickert, 1998, p. 49) et constituent des “formes concrètes et individuelles”. Si l'objet historique n'est lui-même reconnu en son individualité que par la médiation de valeurs déterminées, la validité même de ce jugement demeure donc indissociable des valeurs culturelles qui constituent le système de référence d'une communauté déterminée. Le domaine de la valeur (*Wertgebiet*) s'articule ainsi toujours déjà à des “intérêts sociaux” (Rickert, 1924, p. 79) particuliers, des valeurs spécifiques historiquement transmises, enracinées dans des conditions concrètes, historiques et sociales. Dès 1899, soucieux qu'il est de dissiper tout malentendu, la position de Rickert est à cet égard on ne peut plus claire:

Aucune philosophie n'est à vrai dire capable de construire un tel système à partir de simples concepts. Pour déterminer son contenu, elle a bien plutôt besoin d'être mise en contact étroit avec les sciences de la culture qui s'appuient sur l'histoire et c'est à *même l'historique* qu'elle peut ce faisant espérer s'approcher du suprahistorique – à savoir d'un système de valeurs culturelles qui relève d'une exigence valide tout en ne pouvant lui-même être trouvé *qu'à même la vie historique* et en être progressivement dégagé – que si elle se pose la question de savoir quelles sont les valeurs générales et formelles qui sous-tendent la multiplicité matérielle et perpétuellement changeante de la vie culturelle et historique et en quoi consistent ces présupposés propres à la culture que nous nous efforçons, tous que nous sommes, d'entretenir et de promouvoir (Rickert, 1910, p. 150).

S'il entreprend, dans sa logique, de rendre compte de manière purement formelle du système de valeurs sur lequel s'appuie l'historien, c'est donc bien en partant des sciences empiriques qu'il entend “*s'approcher du suprahistorique*”, à savoir accéder à ce qui, enraciné dans la vie historique, la transcende en vertu même de sa portée normative. La logique des valeurs que développe Rickert n'a donc rien d'abstrait: d'une part, parce que c'est toujours à partir des travaux des historiens que le philosophe peut y accéder; d'autre part, parce qu'il n'est pas sans reconnaître une historicité propre à des valeurs qui ne sont dites universelles qu'en tant qu'elles sont reconnues comme telles au sein d'une culture déterminée. La validité même de ces valeurs n'apparaît plus du seul fait d'un sujet<sup>17</sup> qui serait, comme chez Kant, une fonction purement transcendantale mais, plus largement, d'un horizon signifiant commun, d'une culture et d'un système de référence déterminé.

La logique des valeurs que tente de développer Rickert constitue ainsi le point de départ d'une philosophie de l'histoire plus vaste, qui excède le seul domaine d'une critique de la science historique. Si la philosophie de l'histoire repose sur une logique des valeurs qui permet au philosophe de mettre au jour le système de référence à partir duquel l'historien peut juger de ce qui est historique, sa tâche ne s'y épuise donc pas. Elle a d'abord valeur de propédeutique – du fait qu'elle porte sur les “valeurs générales et formelles” qui sous-tendent la connaissance historique – et vise ultimement à élucider ce qu'il nomme ici “les présupposés propres à la culture”. Là où la logique permet d'éclairer les principes de sélection ou “principes directeurs” qui constituent les “prémisses axiologiques” (Ibid., p. 141) du travail historique, la philosophie de la culture permet ainsi de leur offrir un enracinement concret.

Comme Rickert l'écrit lui-même, la philosophie de l'histoire trouve ce faisant son accomplissement à travers le projet d'une “histoire universelle” au sens où “elle s'adresse à la totalité de l'histoire conçue comme unité” (Rickert, 1998, p. 123). Car si la logique vise à

<sup>17</sup> Cf. Rickert, 1921, pp. 261-262.

montrer quelles sont les valeurs sur lesquelles reposent les sciences de la culture, il s'agit ensuite d'aller plus loin et de montrer en quoi "ces points de vue axiologiques précis sont considérés comme décisifs pour le sens général de l'évolution" (Ibid., p. 142). Dès 1902, Rickert offre ainsi une définition élargie de la philosophie de l'histoire dont la tâche est désormais "d'étudier les présuppositions de l'ordre du contenu qui sont au fondement d'une exposition universelle unitaire du développement culturel humain ou d'une histoire universelle" (Rickert, 2010, p. 100)<sup>18</sup>. A ceci près que l'histoire universelle ainsi pensée n'a rien d'une construction théorique purement formelle, visant à dégager les forces ou "idées" qui déterminent le devenir historique. La "description philosophique systématique de l'*universum* ne se limite pas aux valeurs formelles", d'une part parce qu'elle prend toujours appui sur le travail des historiens et, d'autre part, parce qu'elle entend mettre ces valeurs "en rapport avec le contenu de l'être historique lui-même" (Rickert, 1998, p. 172). La philosophie de l'histoire qu'entend ici déployer Rickert peut ainsi échapper aux travers qui étaient ceux d'une approche purement surplombante et spéculative, tout en conservant sa force normative, et ce faisant, critique. Car si la réflexivité qu'elle met en œuvre permet de dégager les présupposés axiologiques sur lesquels repose "l'observation historique pure", il lui revient également de "la juger", c'est-à-dire de l'évaluer avec des critères normatifs". La fonction critique de la philosophie de l'histoire est donc doublement réaffirmée ce qui permet à la philosophie, tout en assurant une refondation rigoureuse aux sciences historiques, de conserver une fonction prééminente face aux sciences empiriques. Et Rickert d'ajouter de manière assez péremptoire: "Il n'existe pas d'autre voie pour dépasser le relativisme et le nihilisme de l'historisme" (Ibid., p. 157).

#### 4. L'aporie insurmontable du dualisme

Visant à reconquérir un "domaine qui a été jusqu'ici totalement négligé par la logique" (Rickert, 1998, p. 329), la tentative de Rickert ne manque certainement pas d'intérêt, soucieux qu'il est d'étendre le geste critique aux sciences "individualisantes" que sont les sciences historiques tout en maintenant l'exigence d'universalité dont se prévaut la philosophie. L'abandon de toute prétention ontologique et l'accent mis sur une distinction purement logique, limitée par une conception "*methodologique*" (Rickert, 2010, p. 93) de l'histoire, lui permettent en effet d'éviter de retomber dans une démarche de type spéculatif tout en échappant aux reproches d'arbitraire et de dogmatisme auxquels s'exposait Dilthey en prenant appui sur la seule psychologie. A travers ce projet d'une logique des sciences historiques, c'est donc non seulement la spécificité de l'objectivité historique qui est repensée, mais c'est la philosophie de l'histoire elle-même qui reçoit une légitimité nouvelle que lui refusaient jusque-là ses détracteurs, formés à l'école historique. Comme Rickert le concède, l'idée même d'une "philosophie de l'histoire *anhistorique*" (Ibid., p. 60, nous soulignons) est bien finie, de même qu'est voué à l'échec le vieux rêve d'une "métaphysique de l'histoire"<sup>19</sup>, totalisante et téléologiquement orientée.

Si Rickert reconnaît néanmoins que notre compréhension du monde est "impensable sans la connaissance de notre position dans la culture, c'est-à-dire sans une conscience historique éclairée par la science" (Rickert, 1921, p. 36), cela ne signifie pourtant pas qu'il fasse siens les postulats, purement immanents, qui sont ceux de l'école historique et qu'il fustige sous l'appellation d'"historisme". En contestant l'ancienne philosophie de l'histoire sous prétexte qu'elle présuppose l'existence d'une réalité suprahistorique à laquelle l'histoire empirique serait subordonnée, il n'entend pas, à l'inverse, en rester à une approche purement empirique. Sur ce point, Rickert est formel: "même avec l'histoire, la philosophie doit procéder de façon *anhistorique*". Et elle ne peut le faire que parce qu'elle n'en reste pas, contrairement à la science

<sup>18</sup> Voir également (Rickert, 1997, p. 187).

<sup>19</sup> Voir également (Rickert, 1910, p. 140): "Il ne semble pas qu'une métaphysique de l'histoire au vieux sens du terme soit possible en tant que science".

historique, à la seule positivité empirique et que sa perspective n'est plus ontologique. La question même du sens de l'histoire se voit donc réduite à un problème purement axiologique. Même si une certaine historicité est reconnue aux valeurs et principes sur lesquels reposent les sciences historiques, celle-ci n'est jamais prise pour objet, mais bien éludée au profit de leur seule validité universelle. C'est donc bien par un recours au *suprahistorique* que l'historisme est ici surmonté, par une approche transcendantale qui rompt avec l'approche empirique des sciences historiques pour accéder au domaine purement normatif de la validité.

En tentant ainsi de “se rapprocher, au sein de l'historique même, de ce qui transcende l'histoire” (Rickert, 1910, p. 192), Rickert s'expose à deux objections principales. D'un côté, il semble certes éviter l'écueil spéculatif dans lequel était tombé Hegel en voulant scinder deux ordres de réalité pour ensuite les hiérarchiser. En présupposant une scission radicale entre l'ordre empirique et temporel de la “réalité concrète” et le caractère transcendant de valeurs seules aptes à lui procurer sens, il n'en tombe pas moins dans un strict dualisme, véritable “abîme” (Heidegger, 1999, p. 54)<sup>20</sup> comme le soulignera Heidegger qu'il est contraint de maintenir sous peine de tomber dans l'un ou l'autre écueil. En présupposant que la matière sensible est soumise à une forme idéale, Rickert est en effet contraint de réduire le questionnement sur l'histoire à sa seule dimension gnoséologique, oblitérant ainsi l'expérience historique concrète au profit de la question de la formation conceptuelle de l'objet historique. Ce sera là l'objet principal des critiques que lui adresseront Dilthey, Troeltsch ou encore Meinecke<sup>21</sup>.

Certes cette scission de la “réalité” et de la “valeur” est elle-même surmontée au sein de la réalité empirique, qui constitue à ce titre une sorte de “troisième règne” (Rickert, 1921, p. 214)<sup>22</sup>, sphère du “sens immanent” où règnent des valeurs historiquement déterminées. Le dualisme n'en demeure pas moins philosophiquement insurmontable aux yeux de Rickert, que ce soit à travers la scission du concept à la réalité, de l'universel au particulier comme il le montre dès ses premiers textes (Rickert, 1910, p. 43) ou, plus radicalement au regard d'un véritable clivage entre le système de valeurs héritées sur lesquelles s'appuie l'historien et le système normatif *a priori* et *anhistorique* que le philosophe prétend dégager. Au dualisme métaphysique, par lequel la philosophie de l'histoire spéculative légitimait sa propre position de surplomb, Rickert en vient ainsi à substituer un dualisme méthodologique qui, s'il n'a aucune prétention ontologique, n'en demeure pas moins problématique.

Désireux qu'il est de couper court au reproche “selon lequel [sa] logique historique serait unilatéralement formelle” (Rickert, 1998, p. 48), Rickert est ainsi amené à développer une philosophie de la culture. S'il se défend lui-même de tomber dans un “formalisme stérile”, on peut néanmoins se demander dans quelle mesure il ne cède pas à cet écueil lorsqu'il ramène ultimement les significations culturelles à des valeurs transcendantes sans chercher en retour à historiciser cette normativité. Ses présupposés ne sont donc pas pour autant questionnés, comme Dilthey, Troeltsch aussi bien que Heidegger ne manqueront de le souligner. Pensant lui-même procurer aux sciences historiques la réflexivité qui leur manque, il serait en effet possible de lui reprocher de ne pas avoir questionné l'historicité d'une normativité qu'il considère, de manière encore naïve, comme radicalement anhistorique et transcendante, comme le lui

20 Rickert reprend à vrai dire une distinction déjà établie par Lotze dans sa *Logik* (1874) entre “l'être des choses” et ce qu'il nomme “le valoir des contenus doués de signification et des valeurs” (*das Gelten der Sinngehalte und Werte*).

21 Voir notamment (Troeltsch, 1922, p. 162; Dilthey, 1904). Si Dilthey reconnaît qu'il n'y a pas de réalité historique sans la médiation de valeurs, il n'en donne pas moins raison à Troeltsch lorsqu'il souligne, contre Rickert, que “l'histoire n'organise et ne comprend les formations historiques que si elle part de valeurs qui ont émergé empiriquement”, (*Ibid.*, p. 270.) A ceci près que Troeltsch les ordonne lui-même dans un système au lieu de leur reconnaître une individualité propre.

22 Une telle synthèse lui permet ainsi de concilier les domaines de l'être ou existence (*Existenz*) et de la valeur (*Wert*), articulation à laquelle il consacre explicitement un chapitre, in *Gegenstand der Erkenntnis*, sous le titre “*Sein und Sollen*”. Rickert parle également d'une “région intermédiaire” (*Mittelgebiet*) au sein de laquelle s'articulent “trois domaines strictement distincts les uns des autres”, in “*Vom Begriff der Philosophie*”, (*Ibid.*, p. 27). Voir également (Rickert, 1910/11) où il thématise ce qu'il nomme un “troisième règne” (*dritte Reich*), règne du “sens immanent” liant la réalité concrète aux valeurs qui s'y incarnent.

reprochera notamment Ernst Cassirer, qui verra dans cette approche l'expression d'un véritable "platonisme des valeurs" (Cassirer, 1961, p. 37).

\*

Soucieux de procurer à la philosophie un fondement *a priori* et immuable, c'est donc au prix d'une scission purement formelle qu'il entend rendre compte de l'histoire et mettre au jour les présupposés non élucidés des sciences empiriques. Mais n'est-ce pas là une contradiction, sorte de cercle vicieux dans lequel serait prise la philosophie de l'histoire, soucieuse de penser "l'anhistorique" tout en se maintenant "à même l'historique", "ayant besoin de l'atemporel pour trouver dans l'histoire telle qu'elle se déroule dans le temps un sens objectif qui l'élève au-dessus du temps et de l'histoire"? En rester à l'histoire reviendrait ainsi, selon Rickert, à nier la prétention transcendante de la philosophie. Poser cette "atemporalité comme réalité métaphysique en déniaut au cours de l'histoire toute réalité vraie" aboutirait inversement à nier la réalité historique au profit d'une construction intellectuelle inapte à en rendre compte. Même à substituer à la prétention ontologique de la métaphysique une visée purement normative, l'aporie semble ici insurmontable. A tout le moins, la circularité de la démarche de Rickert est bien patente, la philosophie de l'histoire s'exposant au risque d'être à la fois juge et partie. Celui-ci prétend en effet, d'un côté, échapper au travers spéculatif en s'appuyant sur les recherches empiriques pour dégager des valeurs à portée universelle. De l'autre, ce sont ces mêmes valeurs qui permettraient au philosophe de s'ériger en juge en s'autorisant à "juger" du bien-fondé des travaux historiques, à savoir à "les évaluer avec des critères normatifs". Rickert semble donc ici céder au paradoxe consistant à cautionner empiriquement une normativité, dont il se sert *a posteriori* pour asseoir la fonction critique du geste philosophique. Pour contrer le reproche de formalisme, il est ainsi contraint de se mettre en porte-à-faux face à une conception qu'il voulait jusque-là purement logico-formelle. L'ambiguïté, quant à la portée ontologique de sa perspective, est d'ailleurs telle que, dans la cinquième édition des *Limites*, Rickert en vient lui-même à reconnaître l'existence d'une différence objective ou matérielle, et plus seulement méthodologique, permettant de départager les sciences, selon qu'elles prennent pour objet la nature ou l'histoire. Ernst Troeltsch n'a manqué de souligner cette inconséquence, reprochant à Rickert d'adopter une position métaphysique sous couvert d'un formalisme qui n'en serait que le "déguisement logico-transcendantal" (Troeltsch, 1922, p. 60).

Malgré les objections, bien légitimes néanmoins, qui peuvent lui être faites, l'approche qui est celle de Rickert, aussi formelle soit-elle, marque indéniablement un tournant, qui a contribué à réorienter la philosophie de l'histoire post-hégélienne en direction d'une théorie de la connaissance. Herbert Schnädelbach parle lui-même d'un véritable "tournant gnoséologique" (Schnädelbach, 1983, p. 69) initié par Rickert, dans la lignée des travaux de Droysen et de Windelband. D'autres, tel Charles Bambach, ont pu considérer que Rickert initiait à cet égard "une phase nouvelle dans le développement de l'historisme ou, plus précisément, quant à la réponse philosophique donnée aux problèmes générés par la tradition historiste" (Bambach, 1995, p. 108).

Il semble néanmoins qu'il faille nuancer quelque peu cet apport, tant au regard du formalisme qu'il implique que du caractère problématique du dualisme sur lequel il repose, comme Rickert ne manque lui-même de le reconnaître. S'il répond lui-même aux critiques qui lui sont faites, notamment dans la 5<sup>e</sup> édition de son maître ouvrage, *Les limites de la formation des concepts* (1929) (Ibid., p. 110), entièrement révisé à la lumière des objections de Friedrich Meinecke et, surtout, dans sa *Philosophie de la vie* (1922), sa position n'en semble pas moins critique à l'égard de l'historisme qu'il considère comme une véritable impasse "qui a non seulement des conséquences scientifiques, mais pratiques pour la vie" (Rickert, 1902, p. 8). S'il conçoit lui-même sa propre philosophie de l'histoire comme "un combat pour une appréhension historique de la réalité et pour le droit à l'histoire" (Rickert, 1910, p. 190), c'est donc finalement toujours au profit d'une approche résolument "idéaliste" (Rickert, 1902, IV) qui renoue avec le projet en son fond encore hégélien d'une histoire universelle. C'est ici que



l'intégration néokantienne de l'histoire touche à ses limites, par là l'idée même d'un tournant transcendantal de la philosophie de l'histoire, en raison notamment d'un dualisme encore prégnant et de l'ahistoricité du système axiologique qui la sous-tend. Jusque dans ses derniers textes, sa critique de l'historisme reste de fait sans compromis, l'historisme demeurant bien, avatar du positivisme dans le champ des sciences historiques, l'ennemi numéro un que "la philosophie n'aura de cesse de combattre" (Rickert, 1998, p. 62, trad. légèrement modifiée).

## Références Bibliographiques

ARON, R. *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire* (1939). Paris, Seuil, 1970.

BAMBACH, C.R. *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. Ithaca, Cornell university Press, 1995.

CASSIRER, E. *Zur Logik der Kulturwissenschaft* (1942). Darmstadt, Wiss. Buchges., 1961.

DILTHEY, W. 'Kritik des Erkenntnis- und Wertproblems bei H. Rickert und in der Phänomenologie'. In: *Logik und Wert*, GS XXIV, pp. 267-303, 1904.

HEIDEGGER, M. *Zur Bestimmung der Philosophie* [GA 56/57]. Francfort/Main, Klostermann, 1999.

RICKERT, H. 'Vom Begriff der Philosophie' (1910/11). In: RAINER, A. (ed.). *Philosophische Aufsätze*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.

RICKERT, H. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Fribourg, Leipzig, Mohr, 1902.

RICKERT, H. 'Ueber die Aufgaben einer Logik der Geschichte'. In: *Archiv für Philosophie* VIII/2, pp. 137-163, 1902.

RICKERT, H. 'Geschichtsphilosophie'. In: WINDELBAND, W. (éd.). *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Heidelberg. Winter, tome 2, pp. 51-136, 1904.

RICKERT, H. 'Zwei Wege der Erkenntnistheorie'. In: *Kant Studien* 14, pp. 169-228, 1909.

RICKERT, H. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 2<sup>e</sup> éd., Tübingen, Mohr, 1910.

RICKERT, H. 'Vom Begriff der Philosophie'. In: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, vol. I, Tübingen, Mohr, 1910/11.

RICKERT, H. *Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen, Mohr, 1920.

RICKERT, H. *System der Philosophie*. Tübingen, Mohr, 1921.

RICKERT, H. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Eine Einführung*. Heidelberg, Winter, 1924.

RICKERT, H. *Gegenstand der Erkenntnis*. 6<sup>e</sup> éd., Tübingen, Mohr, 1928.

RICKERT, H. *Science de la culture et science de la nature*. Trad. Nicolas, A.-H. Paris, Gallimard, 1997.

RICKERT, H. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire, Une introduction*. Trad. Hébert, B. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998.

RICKERT, H. *Les deux voies de la théorie de la connaissance* (1909). Trad. Dewalque, A. Paris, Vrin, pp. 111-162, 2006.

RICKERT, H. 'Les tâches d'une logique de l'histoire'. In: *Les Etudes philosophiques*, Trad. Dewalque, A. n°1, 2010.

RICKERT, H. 'Les quatre modes de "l'universel" dans l'histoire'. In: *Les Etudes philosophiques*, n° 92, vol. 1, pp. 9-23, 2010.

SCHNÄDELBACH, H. *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*. Francfort, Suhrkamp, 1983.

TROELTSCH, E. 'Die Geisteswissenschaften und der Streit um Rickert'. In: *Schmoellers Jahrbuch*, 46, pp. 35-64, 1922.





# A teoria da formação dos conceitos científicos na filosofia dos valores de Rickert

*[The formation theory of scientific concepts in Rickert's philosophy of values]*

José de Resende Júnior<sup>1</sup>

Universidade Presbiteriana Mackenzie (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90395

## Resumo

O artigo procura extrair do emaranhado de textos epistemológicos e metodológicos de Rickert o esquema geral da sua teoria da formação dos conceitos científicos. Para tanto, é preciso inicialmente mostrar que a correta apreensão dessa teoria pressupõe compreender os conceitos como um tipo de “bem cultural”. Depois disso, são analisados cada um dos elementos da teoria e suas relações: “juízos”, entendidos como atos de tomada de posição, “categorias constitutivas”, “conceitos pré-científicos” e “conceitos científicos”, que se subdividem em “conceitos científicos naturais” e “conceitos científicos culturais”. **Palavras-chave:** Rickert; teoria dos conceitos; categorias constitutivas; conceitos naturais; conceitos culturais.

## Abstract

This paper seeks to extract from Rickert's mess of epistemological and methodological texts the general scheme of his formation theory of scientific concepts. To do so, it is first necessary to show that the correct apprehension of this theory presupposes understanding the concepts as a type of “cultural good”. After that, each of the elements of the theory and their relationships are analyzed: “judgments”, as acts of taking position, “constitutive categories”, “pre-scientific concepts” and “scientific concepts”, which are subdivided into “natural scientific concepts” and “cultural scientific concepts”.

**Keywords:** Rickert; theory of concepts; constitutive categories; natural concepts; cultural concepts.

---

<sup>1</sup> jose.resende@mackenzie.br

## 1. Introdução

O objetivo deste artigo é apresentar sistematicamente a teoria da formação dos conceitos científicos de Rickert em sua filosofia dos valores, buscando expor tanto suas virtudes quanto limitações.

A justificativa para esse trabalho está principalmente na dificuldade dos comentadores em se apropriar dessa teoria. Dificuldade essa que se deve, em grande parte, ao próprio Rickert, que ao longo de quase 40 anos (desde a última década do século XIX até a década de 30 do século XX) reescreveu e reelaborou as suas principais obras sobre o tema. Apenas para se ter uma ideia, o livro *Der Gegenstand der Erkenntnis*, que é considerado o tratado epistemológico de Rickert, teve 5 edições (1892, 1904, 1915, 1921, 1928). *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, que é o tratado metodológico do filósofo, onde se encontra a base de sua teoria da formação de conceitos, teve 5 edições (1896, 1901, 1902, 1913 e 1921). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, que deveria ser um texto introdutório e de divulgação, também teve 5 edições (1899, 1910, 1915, 1921, 1926).<sup>2</sup> Cada uma dessas edições apresenta um texto expandido em relação ao anterior, às vezes completamente modificado. Somando-se ainda outros livros e artigos publicados concomitantemente, tem-se uma profusão de textos ao longo dos quais Rickert procurava defender posições, precisar determinados pontos, desenvolver novos aspectos, mudar (sutilmente) de posição, quando esta se mostrava insustentável e, por último, rebater críticas, que vinham de fora das fileiras neokantianas, como Husserl e o nascente movimento fenomenológico, mas também de dentro, por parte de colegas neokantianos, como Windelband, Natorp e Cassirer, e de discípulos rebeldes, como Lask e Heidegger.

Esse labirinto de textos, ao mesmo tempo que dificulta a apropriação do pensamento de Rickert, também induz a interpretações excessivamente simplificadas e mesmo equivocadas por parte de comentadores, por exemplo, a difundida tese de que a principal diferença entre ciências naturais e ciências humanas (que Rickert prefere chamar de “culturais”) está na presença ou ausência de valores na formação dos conceitos. Como se mostrará, na verdade, conceitos científicos culturais se constituem por meio de uma dupla relação a valores, já conceitos científicos naturais, derivadamente, desconsideram uma dessas relações.

Além disso, busca-se mostrar que uma correta apropriação da teoria da formação de conceitos de Rickert depende de compreendê-la dentro do projeto geral da sua filosofia dos valores, o que implica compreender os conceitos como um tipo específico de “bem cultural”, produzidos por atos judicativos, e por meio dos quais toda forma possível de sentido científico pode ser vivenciada.

Por fim, é apresentada a concepção de Rickert de “categorias constitutivas” e o seu papel coadjuvante na formação dos conceitos científicos.

---

<sup>2</sup> Todas as traduções citadas no artigo são de minha responsabilidade. Para facilitar as referências bibliográficas dos textos de Rickert utilizados, é adotado o seguinte sistema de abreviaturas, acompanhado do ano e da página:

GnB *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.

KuN *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926.

GE *Der Gegenstand der Erkenntnis: ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1921.

ZWE *Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*. In: Kant-Studien, n. 14, v. 1, pp. 169-228, 1909.

SdP *System der Philosophie. Teil 1: allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.

VSW *Vom System der Werte*. In: Logos, Heft 3, pp. 295-327, 1913.

VBP *Vom Begriff der Philosophie*. In: Logos, Heft 1, pp. 1-34, 1910-11.

PL *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920.

## 2. Ato de tomada de posição, sentido e valor

Segundo a filosofia dos valores de Rickert, toda forma possível de sentido (*Sinn*) é vivenciada por meio de atos (*Akt*) de tomada de posição (*Stellung nehmen*) de sujeitos em função de valores (*Werten*) (VSW, 1913, p. 300; SdP, 1921, p. 257; GE, 1921, p. 171), o que Rickert também chama de “ato de sentido” (*Aktsinn*) (SdP, 1921, p. 261).

A “beleza” de uma obra de arte, a “bondade” de uma ação, a “justiça” de uma decisão judicial ou a “veracidade” de um conceito científico, são sentidos que vivenciamos por meio de atos de tomada de posição em função de valores, respectivamente, o valor estético (belo/feio), o valor ético (bom/mau), o valor jurídico (justo/injusto) e o valor teórico (verdadeiro/falso).

Mudando o tipo de valor, também muda o tipo de sentido vivenciado, mesmo que o conteúdo da experiência seja o mesmo. Por exemplo, na experiência estética de uma obra de arte, o que se tem é apenas a vivência do sentido da beleza. Como é o valor estético que orienta a tomada de posição, não há outros sentidos envolvidos, por exemplo, não há sentido teórico, de modo que não entra em conta nenhum conhecimento sobre a obra de arte, nem sequer que “é” alguma coisa. A apreciação estética de uma música independe do conhecimento de notas, harmonia, estilo, gênero musical ou mesmo de que “é” uma música (GE, 1921, p. 28). Como se mostrará, toda forma de conceito, por exemplo, “música popular”, “ritmo”, “existência”, “sujeito”, “objeto”, são configurações específicas de vivências do sentido teórico.

Valores não são alguma coisa, não têm efetividade (*Wirklichkeit*) física ou psíquica, não estão em algum lugar, nem surgem em algum momento (SdP, 1921, p. 72). Valores apenas “valem” (*gelten*) (GnB, 1921, p. 406), têm “validade” (*Geltung*) (KuN, 1926, p. 86). Essa “validade” que caracteriza os valores é apenas um ideal de validez incondicionado, que é postulado em todo ato de tomada de posição (KuN, 1926, pp. 142-144). Quando apreciamos a beleza de uma paisagem, quando agimos moralmente ou quando julgamos que um conceito é verdadeiro, cada um desses atos carrega a pretensão de ser incondicionalmente válido, e é essa pretensão a uma validez incondicional o que estrutura a vivência dos sentidos, os quais, todavia, só se realizam condicionada e limitadamente.

Como valores são meros postulados de validez incondicionada, não é possível defini-los diretamente, sob pena de se descambar para alguma construção metafísica arbitrária. Valores só podem ser pensados como a contraparte incondicionada da condicionalidade dos sentidos. Desse modo, todo sentido que podemos vivenciar pode ser visto como uma instanciación, mais ou menos limitada, de valores.

Uma característica dos valores, que pode ser (indiretamente) observada a partir dos sentidos, é a sua polaridade. Enquanto pretensão incondicionada de validez, não há gradação de valores, mas apenas um dos seus polos. Isso pode ser constatado, segundo Rickert, pelo teste da negação: negar um valor não implica a sua supressão, mas o seu polo oposto: belo/feio, bom/mau, justo/injusto, verdadeiro/falso, etc (ZWE, 1909, p. 204; GE, 1921, p. 235).

Os valores também podem ser obliquamente considerados por meio dos conceitos kantianos de “dever” (*Pflicht*) (VSW, 1913, p. 311; GnB, 1921, p. 526) e “dever-ser” (*Sollen*) (GE, 1921, p. 377). Tal qual numa ação praticada por dever, na qual o sujeito se representa e age em função de uma lei que tem como único fundamento o próprio respeito à lei, na vivência do sentido o sujeito não se posiciona em função de algum impulso ou guiado por alguma finalidade, mas apenas pelo valor, que ele se representa como uma validez incondicionada. Por exemplo, diante de um conceito verdadeiro, o sujeito do conhecimento “deve” reconhecer a validade desse conceito de modo a vivenciar o seu sentido científico (GnB, 1921, p. 526). Como escreve Rickert: “Para sujeitos cognoscentes, os valores teóricos aparecem como imperativos “categóricos” (...) “Há um “dever” (*Pflicht*) objetivamente válido que se coloca para toda pessoa que tem como única aspiração a verdade” (GnB, 1921, p. 526).

Observe-se que essa consideração do valor como “dever” não implica num “voluntarismo”, isto é, numa primazia da vontade na fundação do sentido. O dever é apenas o modo como o valor se coloca para um sujeito, ou seja, é a consideração do valor a partir da perspectiva do sujeito. No caso do sentido científico, por exemplo, quando se analisa o juízo, a ênfase está no sujeito, e com isso o valor verdade aparece como um dever (GnB, 1921, pp. 526-527). Tem-se aí o que Rickert chama de “via subjetiva” ou “psicológico transcendental” da teoria do conhecimento. Entretanto, é possível deixar de lado o ato judicativo do sujeito é considerar apenas a “proposição verdadeira” enquanto um bem cultural. Nesse caso, como se mostrará no próximo tópico, a perspectiva do sujeito é colocada em segundo plano e a proposição é vista como uma realização do valor verdade, o que Rickert também chama de “via objetiva” ou “lógico-transcendental” da teoria do conhecimento (ZWE, 1909; GE, 1921, pp. 2-6).

### 3. Sentido e bem cultural

Segundo Rickert, as vivências de sentido (que, como se viu, se dão por meio de atos de tomada de posição em função de valores) podem se realizar em “bens culturais” (*Kulturgüter, Gute*) (VBP, 1910, p. 17; KuN, 1926, p. 86; GE, 1921, p. 172) que são os elementos constitutivos da “vida cultural” (*Kulturleben*) (VBP, 1910, p. 17), ou, como Rickert faz questão de explicitar, aquilo que “Hegel chama de espírito objetivo ou absoluto” (GnB, 1921, p. 404). Apesar de valores não terem existência, eles podem ser realizados em bens culturais por meio de atos de tomada de posição.

Dentro dessa noção de “bem cultural” entra tudo o que é produzido e/ou abarcado pelas culturas humanas ao longo da história, desde vestimentas, ferramentas, territórios, seres vivos domesticados, infraestrutura civilizacional, economias, linguagens, mitos, religiões, costumes, sistemas éticos e jurídicos, instituições políticas, obras de arte, técnicas, ciências, conceitos, até o significado (*Bedeutung*) de palavras e o conteúdo (*Gehalt*) de juízos (*Urteil*) (GnB, 1921, p. 404).

Com a introdução da noção de bem cultural, Rickert observa que há dois modos de conexão dos valores com a realidade (*Wirklichkeit*): “o valor pode estar conectado a um objeto (*Objekte*), convertendo-o num *bem* (*Gute*), e também pode ser conectado a um sujeito por meio de um ato seu, o que produz uma *valoração* (*Wertung*)” (KuN, 1926, p. 86).

Observe-se que isso não implica duas formas distintas de vivência dos sentidos, mas apenas duas perspectivas diferentes do processo de instanciação do valor. O valor pode ser visto simplesmente como aquilo que orienta um ato de tomada de posição de um sujeito, ou como realizado num bem cultural. Contudo, na vida cultural, essas duas perspectivas são codependentes e dificilmente podem ser claramente separadas (Cf. Krijnen, 2016, pp. 67-70). Bens culturais são produzidos por atos de tomada de posição de sujeitos em função de valores, sejam esses atos individuais ou coletivamente articulados. Ao mesmo tempo, os valores normalmente são encontrados pelos sujeitos por meio da vivência dos sentidos de bens culturais. Por exemplo, a criação de uma obra de arte se dá por meio de um ato de tomada de posição de um artista em função do valor estético (beleza), valor este, entretanto, que o artista não acessa diretamente, mas indiretamente por meio da apreciação estética dos sentidos das obras de outros artistas, o que também é um ato de tomada de posição em função do valor beleza. O mesmo pode acontecer com um conceito científico. Por meio de um ato de tomada de posição em função do valor verdade de um ou vários sujeitos, esse valor pode ser instanciado num conjunto de fonemas, sinais gráficos, gestos ou outra coisa que tenha sentido verdadeiro dentro de uma comunidade científica; ao mesmo tempo, quando alguém compreende a verdade desse conceito, tem-se novamente um ato de tomada de posição em função do valor verdade, que se dá pela vivência do sentido verdadeiro dos fonemas, sinais gráficos, gestos, etc.

Essa co-dependência entre bens culturais e atos de tomada de posição, em torno do valor, implica uma concepção essencialmente intersubjetiva da vida cultural. Ao mesmo tempo que os bens culturais são sedimentações das vivências de sentidos de sujeitos, eles também constituem fontes de vivências de sentidos para outros sujeitos que compartilham aquela vida cultural em alguma medida. Ressalte-se que essa interação intersubjetiva na vida cultural não está limitada a comunidades locais, mas pode se estruturar em comunidades de indivíduos separados no tempo, no espaço, por línguas, costumes, etc. Imagine-se, por exemplo, os fãs de uma obscura banda indie, que nunca se encontraram, e, mesmo separados geograficamente e linguisticamente, formam uma comunidade que vivencia o sentido estético daquelas músicas. Um outro exemplo, agora de uma comunidade de indivíduos separados no tempo, seria o caso de acadêmicos de diferentes épocas que têm como especialidade um sistema filosófico desenvolvido na antiguidade. Mesmo que contemporaneamente só exista uma pessoa pesquisando o tema, é possível falar de uma comunidade culturalmente viva em torno da vivência de sentido teórico dos textos originais, traduções, comentários, palestras, artigos e livros publicados ao longo dos séculos.

Por último, do mesmo modo que a vivência de sentido em função do valor, a realização dos bens culturais também pode ser vista da perspectiva do “dever”. Segundo Rickert, todo bem cultural, enquanto realização limitada de um valor, é efetivado por sujeitos que autonomamente agem por dever:

A realização de qualquer bem se dá como um dever (*Pflicht*). Assim, o cientista ou o artista têm uma vontade autônoma quando, voluntariamente, obedecem à lei e buscam a verdade pela verdade, a beleza pela beleza (VSW, 1913, p. 311).

#### 4. Tipos de conceitos e categorias

Conceitos são os bens culturais que constituem o âmbito científico da vida humana. Através de atos de tomada de posição de indivíduos ou grupos articulados de indivíduos, o valor verdade é instanciado com maior ou menor precisão em fonemas, sinais gráficos, textos, gestos, imagens, e mesmo em esculturas, máquinas, técnicas, fenômenos sociais ou qualquer coisa que permita a vivência do sentido científico.

A noção de “conceito” (*Begriff*) desenvolvida por Rickert é ampla, abarcando não apenas os conceitos propriamente científicos, que compõem as ciências particulares, como “átomo”, “campo magnético”, “DNA”, “sobrevivência do mais apto”, “racismo estrutural”, “Renascença”, “recessão econômica”, mas também os chamados “conceitos pré-científicos”, o que inclui todos os “nomes comuns” (*gemeinsame Name*) produzidos nas linguagens naturais humanas (GnB, 1921, p. 151.) como “pedra”, “criança”, “azul”, “doce”, “nadar”, “deitado”, “grande” (KuN, 1926, p. 39).

Ao lado dos conceitos científicos e pré-científicos, há ainda, segundo Rickert, a classe das “categorias constitutivas” (*konstitutiven Kategorien*) (GE, 1921, p. 362). Não obstante também se formarem por meio de atos de tomada de posição em função do valor verdade, as categorias constitutivas não formam propriamente um tipo de conhecimento, mas constituem aquilo que vivenciamos como “efetividade objetiva” (*objektive Wirklichkeit*) (GE, 1921, pp. 352-364).

#### 5. Juízos e a formação dos conceitos

O elemento-chave para se compreender o processo de formação dos conceitos no pensamento de Rickert é o juízo (*Urteil*). Conceitos são constituídos por meio de juízos, e juízos nada mais são do que o tipo específico de ato de tomada de posição que estrutura o

âmbito científico, ou seja, são atos de tomada de posição em função do valor verdade. Por meio desses atos, todo sentido científico possível é vivenciado e, concomitantemente, os conceitos, enquanto objetos culturais, podem ser realizados.

O mesmo se aplica às categorias constitutivas. Elas também são estruturadas judicativamente em função do valor verdade, mas diferem dos conceitos no que tange ao conteúdo. Como se mostrará mais à frente, o conteúdo das categorias permanece bruto, sem nenhum trabalho de seleção ou síntese.

Na mesma tradição de Kant, para quem conhecer é julgar, para Rickert, todo tipo de conhecimento se estrutura na formação de conceitos por meio de juízos (ZWE, 1909, p. 181; KuN, 1926, p. 38; GnB, 1921, p. 163: “Todo conhecimento (*Erkenntnis*) começa com juízos, se desenvolve com juízos e só pode terminar com juízos” (GE, 1921, p. 163); “Juízos nada mais são do que um outro nome para o saber (*Wissen*)” (GE, 1921, p. 133).

Em sintonia com a sua crítica à teoria da cópia, Rickert se filia ao movimento lógico que no século XIX combatia a milenar concepção predicativa do juízo. Numa linhagem que remonta a Hume passando por Lotze, Sigwart, Bergmann, Brentano, Windelband e chega a Frege, para Rickert os conceitos não são os elementos primitivos que servem de base para as articulações predicativas dos juízos. Invertendo a ordem de análise, o que é fundamental e irredutível no juízo é o ato de tomada de posição, afirmativo (*Bejahen*) ou negativo (*Verneinen*), em função do valor verdade (GE, 1921, p. 163). É esse ato de tomada de posição que delimita e constitui todo tipo de conceito.<sup>3</sup> Ou seja, juízos não são formados por conceitos, mas ao contrário, conceitos é que são formados por juízos.

Por exemplo, numa simples percepção visual, quando me dou conta de que há um copo à minha frente, tem-se um juízo que, em função do valor verdade, afirma “copo!” ou “é um copo”. Independente da sua formulação linguística, o que é essencial nesse juízo é o ato de tomada de posição, afirmativo ou negativo, em função do valor verdade.

Sobre o papel da forma “ser” na formulação dos juízos, Rickert reconhece a sua centralidade e chega mesmo a afirmar, no prefácio da 4ª/5ª edição de *Gegenstand der Erkenntnis*, que o ser é a forma conceitual fundamental que estrutura o conhecimento (GE, 1921, p. XII). Contudo, Rickert discorda de Brentano, para quem todo juízo é, em última instância, um juízo existencial (BRENTANO, 1874, pp. 66 ss). Apesar da importância da forma “ser”, o que é fundamental para Rickert é o ato de tomada de posição, afirmativo ou negativo, em função do valor verdade. Assim, pode-se dizer que o “ser”, pelo menos na maioria das línguas humanas ocidentais, é uma das formas judicativas mais básicas de instanciamento do valor verdade.

## 6. Realidade e conceito

Rickert começa sua análise dos conceitos problematizando o conhecimento da realidade (*Wirklichkeit, Realität*).<sup>4</sup> Em termos fenomenológicos, a experiência imediata da realidade é descrita como a de um “contínuo heterogêneo” irracional (GE, 1921, p. 122). Isto é, quando observamos alguma coisa no fluxo de nossas experiências, constatamos que não há limites na percepção dessa coisa, mas um contínuo trânsito de percepções. Isso acontece tanto com objetos

<sup>3</sup> Um ponto importante aqui é analisar a consistência dessa teoria do juízo de Rickert para dar conta de “juízos existenciais”, “juízos negativos verdadeiros”, juízos sobre “objetos imaginários”, juízos sobre “objetos matemáticos problemáticos, como quadrado redondo”, etc. Contudo, uma tal investigação escaparia do escopo do trabalho, devendo ser desenvolvida em outra oportunidade. Sobre este ponto, veja-se *Theories of judgment: Psychology, Logic, Phenomenology* (Martin, p. 101) e *Husserl and Rickert on the Nature of Judgment* (Staiti, p. 821).

<sup>4</sup> Rickert normalmente prefere a palavra *Wirklichkeit*, contudo ele também usa *Realität* de modo intercambiável. Neste trabalho, *Wirklichkeit* será traduzida por “efetividade” e *Realität* por “realidade”.



físicos quanto com objetos psíquicos. Além disso, as percepções são sempre heterogêneas, de modo que não é possível perceber uma coisa ou processo que seja absolutamente igual ao outro. Assim, além de não haver limites entre uma percepção e outra, cada percepção é sempre diferente das outras. Essa união entre *continuidade* e *heterogeneidade* é o que, fenomenologicamente, faz com que a realidade se mostre como infinitamente irracional (KuN, 1926, p. 31 e p. 32), não havendo limites extensivos nem intensivos (KuN, 1926, p. 123).

Por meio de conceitos, esse contínuo heterogêneo é delimitado e sintetizado, fazendo com que a realidade adquira racionalidade (KuN, 1926, p. 33). Conceitos não são reproduções da realidade, mas sim instrumentos teóricos (um tipo de bem cultural) de redução da complexidade do contínuo heterogêneo, por meio dos quais todo conhecimento possível é estruturado.

A noção de conceito de Rickert é aqui desenvolvida por meio de uma crítica ao que ele chama de “teoria da cópia” (*Abbildtheorie*) (GE, 1921, pp. 110-177; Grenzen, 1921, p. 163). Por teoria da cópia, Rickert entende uma espécie de senso comum científico, que afeta tanto o ser humano comum em sua vida prática no mundo quanto o cientista em suas atividades de pesquisa (ZWE, 1909, p. 176). Segundo essa concepção, o conhecimento seria uma espécie de reprodução da realidade, seja a realidade concebida como as coisas efetivas exteriores ao sujeito (teoria da cópia transcendente) (GE, 1921, p. 1) ou como as impressões (*Impressionen*) e percepções (*Wahrnehmung*) do sujeito (teoria da cópia imanente) (GE, 1921, p. 115). Independente de como a realidade é concebida, para a teoria da cópia o conhecimento copia a realidade, sendo os conceitos os instrumentos e/ou produtos da reprodução. Nesse esquema, a verdade seria a “correspondência de uma *representação* com seu objeto” (GnB, 1921, p. 163), algo que, na história da filosofia, ficou conhecido como “teoria da verdade como adequação”.

Na vida cotidiana das pessoas e na prática das ciências particulares, a teoria da cópia é um preconceito inofensivo, que não compromete a navegação no mundo nem o desenvolvimento das ciências (GE, 1921, p. 123; ZWE, 1909, pp. 178-179). Contudo, quando esse preconceito é tomado como base de teorias epistemológicas, leva a inconsistências teóricas que resultam em construções metafísicas arbitrárias ou posições céticas, algo que, segundo Rickert, pode ser observado ao longo de toda a história da filosofia, desde Platão até os seus contemporâneos no início do século XX, e que só recentemente começava a ser superado (GnB, 1921, p. 164).<sup>5</sup>

Em qualquer de suas configurações históricas, a teoria da cópia redundava num regresso infinito que não tem nenhuma utilidade na explicação da construção do conhecimento. Mesmo que a mente humana tivesse a fantástica capacidade de reproduzir a realidade em sua infinita complexidade extensiva e intensiva, essa reprodução não seria conhecimento, mas apenas uma duplicação inútil da realidade (ZWE, 1909, p. 175; GnB, 1921, pp. 163-164). O problema do conhecimento apenas mudaria de lugar, pois, em vez de explicar como se dá o conhecimento da realidade, seria preciso explicar como se dá o conhecimento desse reflexo da realidade e, depois, o conhecimento do reflexo do reflexo da realidade e assim sucessivamente, num regresso infinito.

Além disso, como comparar é uma atividade da consciência, no fundo, a teoria da cópia é uma tentativa de comparar dois tipos de representações: uma representação do que seria o objeto do conhecimento (coisas do mundo externo, impressões, percepções) e uma representação que funciona como reflexo ou tradução da primeira (imagens, ideias, símbolos) (GE, 1921, p. 113 e p. 116). Investigar a correspondência e a adequação entre esses dois tipos de representações é algo que leva a discussões estéréis e que pouco tem a ver com a natureza do conhecimento.

Conhecer a realidade não é um processo de “representação” (*Vorstellung*), mas sim de

<sup>5</sup> É somente a partir do final do século XIX que se observa uma maior movimentação para substituir o “realismo conceitual platônico” (GnB, 1921, p. 164) da teoria da cópia por algo de maior consistência teórica, movimento dentro do qual Rickert enquadra suas contribuições teóricas, sedimentadas especialmente na seção 5 do capítulo 5 de *Die Gegenstand der Erkenntnis* (GE, 1921, pp. 352-378) e no capítulo 5 de *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (GnB, 1921, pp. 474-563).

“apresentação” (*Darstellung*) (GnB, 1921, p. 211). Por meio de conceitos o contínuo heterogêneo é “demarcado” (*umgrenzt*) e apresentado sinteticamente nisto que entendemos por realidade (NuK, 1926, p. 91). Como escreve Rickert, numa metáfora arquitetônica: “Com conceitos só podemos construir pontes sobre a tempestuosa correnteza da realidade, mesmo que sejam pequenos os arcos dessas pontes” (NuK, 1926, p. 34).

O problema do conhecimento, portanto, não está na precisão com que conceitos reproduzem ou traduzem a realidade, mas na compreensão do processo de formação de conceitos cientificamente válidos que compõem isso que chamamos realidade.

## 7. Forma e conteúdo conceitual

Consideradas do ponto de vista da articulação entre forma (*Form*) e do conteúdo (*Inhalt*) (GE, 1921, pp. 124-131), as estruturas conceituais descritas por Rickert podem ser classificadas e analisadas nos seguintes termos:

Categorias constitutivas: compostas por “formas constitutivas” e “conteúdo singular” (GE, 1921, pp. 352-378).

Conceitos: compostos por “formas metodológicas” e “conteúdo sintético”.

### 7.1. Categorias constitutivas

O primeiro ponto a se observar na análise das categorias constitutivas é que elas são formações conceituais cujo conteúdo se encontra em sua irracionalidade contínua e heterogênea original, ou seja, sem nenhum tipo de seleção ou síntese. Por exemplo, num dado momento, diante do fluxo contínuo e heterogêneo de minhas percepções, digo “isto” (*Dies*) (GE, 1921, p. 329, p. 358 e p. 368). Tem-se aí um juízo, ou seja, um ato de tomada de posição afirmativo de um sujeito reconhecendo a singularidade do fluxo de suas percepções. “Singular”<sup>6</sup> aqui não significa que a percepção foi comparada com outras percepções e então reconhecida como diferente daquelas, pois isso seria um processo de síntese categorial típico de formas metodológicas. Em verdade, não há uma ou várias percepções nesse exemplo, mas apenas a constatação do contínuo heterogêneo irracional que caracteriza o fluxo das percepções. Aliás, a própria expressão “percepção” é imprópria, pois sugere um fenômeno psicológico. Como observa Rickert, a irracionalidade do contínuo heterogêneo não deve ser pensada nem em termos psíquicos (interno/temporal/espiritual) nem em termos físicos (externo/espacial/corporal), uma vez que a dicotomia psíquico-físico só se desenvolverá posteriormente por meio de formas metodológicas (GE, 1921, p. 369).

A forma constitutiva não seleciona nem sintetiza a continuidade heterogênea do conteúdo, mas apenas reconhece a sua irracionalidade, o que, heterologicamente, se traduz como singularidade. É essa singularidade o que caracteriza aquilo que vivenciamos fundamentalmente como “efetividade objetiva” (*objektive Wirklichkeit*) (GE, 1921, p. 352). Antes de ser delimitada para poder ser pensada em termos físicos, psíquicos, históricos ou de qualquer outro tipo, a efetividade objetiva só pode ser entendida como singular. Note-se que essa singularidade é uma forma essencialmente contraditória, pois se caracteriza por remeter a um conteúdo inabarcável por ela, por isso a expressão de Rickert *hetero*-lógica (SdP, 1921, p. 57). O conteúdo da categoria constitutiva permanece bruto, sem nenhum trabalho de seleção ou síntese.

<sup>6</sup> Rickert usa vários termos, de modo não muito preciso, para caracterizar o sentido de singularidade da efetividade objetiva, por exemplo, *individuell*, *Einmaliges*, *Individualität*, (GnB, 1926, pp. 145-157). Para evitar confusões com a “individualidade” (*Individuellen*, *Individuum*) dos conceitos históricos (GnB, 1926, p. 166), e visando enfatizar o sentido qualitativo da noção - e não quantitativo - optou-se por traduzir apenas pelo termo “singular”.

Além de “isto” (*Dies*), outros exemplos de categorias constitutivas oferecidos por Rickert são: “dado” (*gegeben*), “efetivo” (*wirklich*) (GE, 1921, p. 362), “dadidade” (*Gegebenheit*), “facticidade” (*Tatsächlichkeit*), “único” (*Einmaliges*), “individual” (*individuell*) (GE, 1921, p. 358) e “causalidade” (*Kausalität*) no sentido de um “arranjo específico [singular] de fatos” (*bestimmte Anordnung von Tatsachen*) (GE, 1921, p. 358).<sup>7</sup> Segundo o filósofo, até seria possível elaborar uma frase dotada de sentido usando apenas categorias constitutivas, mas seria algo muito limitado e ainda distante do mínimo sintético necessário para formar algum tipo de conhecimento (GE, 1921, p. 362, nota 1). Mas independente de sua formulação, todas as categorias constitutivas são constitutivas do conceito de “efetividade objetiva” (GE, 1921, p. 348), pois todas expressam seu sentido de singularidade. Se, do ponto de vista da forma, tem-se uma diversidade de termos genéricos, do ponto de vista do conteúdo todas remetem à sua irracionalidade original, contínua e heterogênea.

Como não há seleção nem síntese do conteúdo, as categorias constitutivas não formam propriamente um tipo de conhecimento. Na verdade elas estabelecem o limite último do conhecimento (GE, 1921, p. 368). Esse limite é vivenciado como uma singularidade que, indiretamente, aponta para o contínuo heterogêneo e irracional da efetividade objetiva, que é “aquilo que não pode ser subsumido em conceitos das ciências naturais” (GnB, 1921, p. 143), e, por outro lado, não pode ser confundido com a “individualidade” (*Individuellen*) que caracteriza os conceitos das ciências culturais (GnB, 1926, p. 166), como se verá adiante.

Como se pode observar, as categorias constitutivas em Rickert têm apenas um papel negativo na construção do conhecimento. Elas não contribuem nem para a formação dos conceitos pré-científicos nem dos científicos. Aliás, elas podem ser dispensadas no trabalho científico de formação conceitual.

Para entender porque Rickert gastou tanta energia desenvolvendo essas categorias, a princípio inúteis do ponto de vista cognitivo, é preciso ter em conta que se tratava, em boa parte, de uma resposta ao intuicionismo defendido na época pelas filosofias da vida, especialmente, Dilthey, Bergson, Nietzsche, Schopenhauer e Simmel (PL, 1920). Para Rickert, não passaria de um devaneio místico a crença desses intuicionistas na possibilidade de um conhecimento imediato da efetividade objetiva dispensando as construções conceituais (GE, 1921, p. 373). As categorias constitutivas seriam então uma tentativa de Rickert de, por um lado, mostrar a ilusão e o equívoco desses pensadores e, por outro lado, demonstrar o que efetivamente seria uma relação cognitiva com o irracional.

## 7.2. A formação dos conceitos pré-científicos e científicos

Os conceitos se dividem em pré-científicos e científicos. Em seu processo de formação, eles partem do mesmo conteúdo das categorias constitutivas, ou seja, o conteúdo da “efetividade objetiva” (*objektive Wirklichkeit*), entretanto, por meio de formas metodológicas, esse conteúdo é transformado num conteúdo sintético, artificial, que Rickert também chama de “não-efetivo” (*Unwirklichen*) em oposição ao original (GE, 1921, p. 366). Essa transformação sintética do conteúdo acontece em função do “valor cognitivo” (*Erkenntniswert*) que estrutura o ato judicativo (GnB, 1921, p. 166). O valor cognitivo é o modo como o ato judicativo visa o valor verdade, podendo ser generalizante ou individualizante, e é ele que estabelece o critério para a seleção

<sup>7</sup> Rickert distingue três tipos de causalidade: como categoria constitutiva, como conceito natural (legalidade da natureza) e como conceito cultural (dependência histórica) (GE, 1921, p. 368). Apesar deste trabalho não ser o lugar para essa discussão, Rickert acredita ser essa distinção uma de suas grandes contribuições filosóficas, algo que permite solucionar problemas milenares, como o conflito entre liberdade e natureza, e cuja inobservância seria responsável por enredar grandes pensadores, como Kant e Windelband, em contradições. Para Rickert, é possível compreender a singularidade da efetividade objetiva causalmente sem que isso implique “regularidade natural”. A regularidade da natureza é apenas o efeito do tipo específico de causalidade utilizado na construção dos conceitos científicos naturais, a qual também não deve ser confundida com a dependência temporal das construções conceituais históricas. Sobre este ponto, veja-se *Husserl und Kant* (Kern, 1964, pp. 396-399).

daquilo que é essencial (*Auswahl des Wesentlichen*) na heterogeneidade contínua do conteúdo, permitindo sua ruptura e síntese em todo tipo de conceito (GnB, 1921, p. 166).

São os conceitos pré-científicos e científicos que compõem os patrimônios de bens científicos das culturas humanas. Normalmente são sedimentados em formações linguísticas (fonética, escrita, simbólica, gestual), mas também em outras coisas que permitam a vivência do sentido científico, como ferramentas, monumentos, instituições sociais, etc. Em *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1926) e principalmente em *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1921) Rickert procura elaborar uma classificação sistemática dos conceitos pré-científicos e científicos, o que resulta na distinção entre “ciências naturais” e “ciências culturais”.

### 7.2.1. Conceitos pré-científicos

Os conceitos pré-científicos, também chamados por Rickert de “elementos conceituais” (*Begriffselemente*) (KuN, 1926, p. 39), são os bens científicos mais simples. São formados principalmente nas linguagens naturais humanas como nomes comuns. O valor cognitivo que orienta a formação desses conceitos é generalizante, de modo que o juízo, em seu visar o valor verdade, promove uma seleção do que é considerado essencial no contínuo heterogêneo, formando, assim, um conteúdo genérico. Pense-se, por exemplo, num conceito como “rio”. Apenas o que é essencial para formar o conceito “rio” é selecionado no contínuo heterogêneo.

Aqui é preciso ter cuidado para não cair no realismo ingênuo da teoria da cópia. A expressão “seleção do essencial” (*Auswahl des Wesentlichen*) (GnB, 1921, p. 166) utilizada por Rickert é enganosa, pois sugere que o contínuo heterogêneo é dotado de características que podem ser identificadas, comparadas e, por fim, selecionadas para formar o conceito pré-científico. Mas na verdade, nenhuma característica é dada, mas sempre construída judicativamente, como qualquer conceito pré-científico. Tanto conceitos específicos de rios particulares (“caudaloso”, “estreito”, “largo”, “profundo”, “azul”, “poluído”) quanto os nomes desses rios (“Tietê”, “Pinheiros”, “Madeira”, “Cubatão”, “Nilo”) e o próprio conceito geral “rio”, são igualmente produzidos por meio de uma seleção do essencial dentro do contínuo heterogêneo. O conceito “rio” não é produto da seleção de características que seriam comuns a todos os rios particulares, mas apenas uma outra forma de apresentação (*Darstellung*) (GnB, 1921, p. 211) do que entendemos por realidade, tão sintética quanto “azul”, “caudaloso”, “Madeira” ou “Cubatão”.

Apesar de parecer contraintuitivo, para Rickert nomes próprios (*Eigennamen*) também têm conteúdo geral. Se não fosse assim eles não seriam inteligíveis a qualquer pessoa. Para que sejam capazes de apresentar (*Darstellung*) um objeto histórico, caracterizado por sua individualidade, nomes próprios precisam da ajuda de outros nomes comuns (conceitos pré-científicos) para que o conteúdo individual possa ser sintetizado, o que, como se mostrará, está ligado com a identificação de um “valor geral”. Como escreve Rickert: na apresentação de um objeto histórico, um nome próprio aparece apenas “como um substituto de um complexo de palavras de significação geral” (GnB, 1921, pp. 231-232).

Além de normalmente não poderem ser analisados e reduzidos a outros conceitos, o que caracteriza os conceitos pré-científicos é a ausência de uma preocupação sistemática no valor cognitivo generalizante que estrutura a sua formação. Aparentemente, para Rickert, não há uma explicação do porquê dessa preferência pela perspectiva generalizante, e o que se observa em suas análises é apenas a constatação de que é assim que as linguagens naturais humanas se desenvolveram.

### 7.2.2. Conceitos científicos

Depois que os conceitos pré-científicos são formados nas linguagens naturais humanas, eles podem ser retrabalhados e/ou combinados para formarem conceitos científicos. Independente do número de termos utilizados, o que essencialmente caracteriza os conceitos

científicos é a sistematicidade que estrutura o valor cognitivo em seu processo judicativo de formação. Por “sistematicidade” entende-se aqui a articulação do valor cognitivo entre as perspectivas generalizante e individualizante. Diferente dos conceitos pré-científicos, que são formados unidirecionalmente numa irrefletida perspectiva generalizante, nos conceitos científicos acontece uma combinação das perspectivas generalizante e individualizante.

Ecoando o discurso reitoral de Windelband de 1894, *Geschichte und Naturwissenschaft*, para Rickert, o geral e o individual não têm efetividade, são apenas pontos focais, limites teóricos que balizam os valores cognitivos, por meio dos quais o contínuo heterogêneo é recortado e sintetizado, permitindo toda a construção científica do mundo. Nenhuma ciência trabalha apenas com conceitos gerais ou apenas com conceitos individuais. A cognição científica, em verdade, oscila entre esses dois polos combinando os dois modos de conceituação (GnB, 1921, p. 330).

Nas ciências em que prevalece a tendência generalizante, o procedimento individualizante funciona como meio acessório na produção dos conceitos científicos, de modo que o conteúdo sintetizado é um conteúdo geral. O conjunto dessas ciências constitui o que se convencionou chamar de “ciências naturais” (GnB, 1921, pp. 330-331).

Já nas ciências em que prevalece a tendência individualizante, o procedimento generalizante, instrumentalizado principalmente com os conceitos pré-científicos, funciona como meio acessório na produção dos conceitos científicos, de modo que o conteúdo sintetizado é um conteúdo individual (GnB, 1921, pp. 330-331). O conjunto dessas ciências constitui o que Rickert propõe chamar de “ciências culturais” (*Kulturwissenschaften*) (GnB, 1921, p. 413).<sup>8</sup>

Observe-se que Rickert não está sugerindo que generalização e individualização são as duas únicas formas possíveis de produção de conceitos científicos. Trata-se, mais uma vez, apenas de uma constatação de que foi assim que as ciências se desenvolveram na história da humanidade (um conhecimento histórico, portanto!). Nada impede, entretanto, que outras perspectivas possam ser estabelecidas, de modo que outros valores cognitivos possam estruturar a produção de outros tipos de conceitos científicos que escapam da polaridade geral/particular.

## 8. A função dos valores gerais na formação dos conceitos científicos

O elemento chave para se compreender a formação dos conceitos científicos no pensamento de Rickert é o “valor geral” (*allgemeiner Wert*) (GnB, 1921, 246), também chamado de “valor cultural” (*Kulturwerte*) (GnB, 1921, p. 394). O valor geral não é um tipo específico de valor, mas sim o reconhecimento geral, por parte de uma comunidade humana, de um valor instanciado num bem cultural específico, por exemplo, uma escultura, um prédio, uma guerra antiga, um lugar sagrado, uma religião, uma comida, uma família, um livro, uma personalidade viva ou morta (GnB, 1921, p. 384; NuK, 1926, p. 96). Esse bem cultural pode ser “valorado” (*Wertung*) positivamente e/ou negativamente pela comunidade (GnB, 1921, p. 250; KuN, 1926, p. 86). O importante, contudo, é que seja valorado de modo geral pela comunidade, pois é o valor geral o que permite a apresentação conceitual do objeto como uma “individualidade”.

Para ilustrar a função do valor geral, Rickert dá como exemplo a figura histórica de Lutero

<sup>8</sup> Ao invés de expressões como “ciências do espírito”, “ciências humanas”, “ciências históricas” ou “ciências idiográficas”, sugeridas ao longo do séc. XIX por autores como Hegel, Ernst Troeltsch, Windelband, Dilthey, Wundt, Droysen, Bernstein, Rickert prefere a expressão “ciência cultural”, porque os objetos históricos se constituem a partir do “valor geral”, que é uma valoração coletiva, por parte de comunidades humanas em relação a bens culturais específicos, ou seja, são objetos essencialmente culturais (GnB, 1921, pp. 404-413).



(GnB, 1921, p. 251). Dentro da comunidade germânica, Lutero é valorado positivamente e negativamente. Mas independente do viés da valoração, é a presença do valor geral que individualiza a personalidade de Lutero em oposição às outras pessoas da comunidade germânica.

Essa individualidade conferida pelo valor geral não deve ser confundida com a singularidade que caracteriza as categorias constitutivas. Como se mostrou, nas categorias constitutivas a singularidade é o sentido vivenciado por meio de uma forma que não seleciona nem sintetiza, mas apenas indica, heterologicamente, o material bruto do contínuo heterogêneo (GE, 1921, p. 352). Já no processo de formação dos conceitos científicos culturais, o valor geral é o elemento que é selecionado no contínuo heterogêneo permitindo a síntese de um conteúdo com forma individual.

Observe-se que a característica que confere individualidade ao conceito não é dada no contínuo heterogêneo, como se fosse um traço exclusivo dele que pudesse ser descoberto. Como destacado anteriormente, para Rickert, nenhuma característica é dada, mas sempre formada judicativamente. No caso da formação da individualidade, o elemento selecionado é o valor geral, que é instanciado pela ação axiologicamente coordenada de comunidades humanas.

Como se mostrará na sequência, é a “consideração” ou “desconsideração” do valor geral o que produz as diferentes direções (generalizante/individualizante) de formação de conceitos científicos.

### 8.1. A consideração do valor geral nos conceitos científicos culturais

Quando o valor geral é considerado pelo cientista, tem-se um procedimento individualizante que produz conceitos científicos históricos, os quais formam o conhecimento das ciências culturais (sociais, humanas, históricas).

O trabalho do cientista que adota o procedimento individualizante consiste em identificar o que Rickert chama de “relação a valor” (*Wertbeziehung*) (GnB, 1921, p. 212), ou seja, a presença de uma valoração coletiva (valor geral) de um bem cultural. Não cabe ao cientista participar dessa valoração, isto é, se posicionar positiva ou negativamente em relação ao bem cultural, sob pena de perder a perspectiva científica (KuN, 1926, p. 86). Independente de suas preferências valorativas, o cientista historiador deve apenas tomar uma posição judicante em relação ao valor verdade, de modo que, uma vez constatada em suas pesquisas a presença do valor geral, ele *deve* julgar afirmativamente, o que resulta num conceito histórico-cultural, caracterizado por sua individualidade.

Como se pode observar, o cientista historiador se relaciona de dois modos diferentes com o valor: primeiro, orientado pelo valor verdade no seu ato de tomada de posição judicativo. Em segundo lugar, usando o ato judicativo para constatar um valor geral, que é o critério de seleção que orienta a formação dos conceitos individualizantes (histórico-culturais) (GnB, 1921, p. 251).

A individualidade do conceito histórico não significa isolamento, mas a sua especificação no contínuo heterogêneo como parte (*Gliede*) constitutiva de um todo, que também é individualizado num conceito histórico como parte de outro todo, e assim sucessivamente, de modo intensivo e extensivo, no que Rickert chama de “contextura histórica” (*historische Zusammenhang*) (GnB, 1921, pp. 271-272).

Para ilustrar essa contextura, pode-se analisar o exemplo de Maquiavel, citado por Rickert. *Intensivamente*, um personagem histórico como “Maquiavel” pode ser conceitualmente compreendido como um todo constituído de muitas partes. Cada “aspecto do seu destino” e cada “ato seu” são partes individuais que, em função de um valor geral, são unificadas na constituição de sua personalidade individual e historicamente significante. Por outro lado, *extensivamente*, “Maquiavel” é um personagem histórico que só pode ser compreendido como parte do “Renascimento Italiano”, que, por sua vez, só pode

ser compreendido como parte da “Europa”, que, por sua vez, só pode ser compreendida como parte da história de “migração da espécie humana pelos continentes”, que, por sua vez, só pode ser compreendida como parte da história evolutiva da “vida na Terra”, que, por sua vez, só pode ser compreendida como parte da história “geoquímica da Terra”, e assim sucessivamente até chegar ao “universo efetivo” (*wirkliche Weltall*) observável, o qual, na época de Rickert, estava limitado ao “sistema solar” (*Sonnensystem*) (GnB, 1921, pp. 273-277). Mesmo que hoje as novas técnicas observacionais tenham permitido colocar o sistema solar como parte da “Via Láctea”, e esta como parte de “redes de superaglomerados de galáxias”, quando se chega a este todo último, que por enquanto não pode ser colocado como parte de outro todo por falta de “conhecimento do conteúdo dos valores orientadores de seleção” (GnB, 1921, p. 277), tem-se uma entidade isolada, sem significação histórica, que, como se analisará na sequência, só pode ser conceitualmente compreendida como um objeto natural.

## 8.2. A desconsideração do valor geral nos conceitos científicos naturais

Quando o valor geral é desconsiderado pelo cientista, tem-se um procedimento generalizante que produz os conceitos científicos naturais, os quais formam o conhecimento de todas as ciências que trabalham com regularidades e leis.

O trabalho de formação de conceitos nas ciências naturais começa com a desconsideração dos valores gerais que, originalmente, organizam a realidade numa tessitura histórica de eventos individuais. Ao deixar de lado os valores gerais, os bens culturais perdem a sua individualidade de evento histórico. Deixam de ser partes (*Gliede*) ordenadas (*Einordnung*) em um todo e se convertem em meros exemplares (*Exemplare*) subordenados (*Unterordnung*) de conceitos genéricos (*allgemeinen Gattungsbegriff*) ou leis naturais (*Naturgesetz*) (GnB, 1921, p. 272).

Num conceito científico generalizante como “animal”, a individualidade histórica do objeto é desconsiderada, de modo que ele não é visto como uma parte constitutiva de um todo real, mas simplesmente como um exemplar homogêneo de qualquer objeto que possa validamente ser tomada como “animal”. Diferente do realismo platônico, que concebe as ideias como objetos de existência genérica, o conceito geral de Rickert não tem nenhum tipo de existência ou efetividade. Cada exemplar de um conceito geral não é uma “instanciação” desse conceito, mas sim o próprio conceito, em outros termos, trata-se de um outro modo (genérico) de apresentação (*Darstellung*) disso que entendemos como realidade (GnB, 1921, p. 164).

No ato de tomada de posição do cientista natural em função do valor verdade, o critério de seleção é o “comum”, mas isso não é uma característica encontrada no contínuo heterogêneo, mas sim a desconsideração do valor geral, ou seja, é um critério negativo, que inverte a perspectiva do valor cognitivo do ato judicativo, que ao invés de individualizante, passa a ser generalizante. Assim, no exemplo do conceito “animal”, diante da homogeneidade do objeto, produzida pela desconsideração do valor geral, o cientista *deve* julgar que é um “animal”.

Como se pode notar, para Rickert não há uma diferença qualitativa entre “conceitos científicos naturais” e “leis naturais”. Uma lei natural é apenas um conceito geral com validade científica maior, o que pode ser medido por sua capacidade de previsão de regularidades, como se mostrará na sequência.



## 9. Validade dos conceitos científicos

No caso das ciências naturais, a validade científica do conceito é determinada por sua capacidade de fornecer orientações e predições sobre a realidade (GnB, 1921, p. 154), o que as ciências naturais entendem como a descoberta de regularidades. Trata-se de um processo de tentativa e erro, que começa com a formação dos nomes comuns (conceitos pré-científicos) e se desenvolve sistematicamente com os conceitos naturais. Quanto maior a capacidade de um conceito científico natural de fornecer orientações e predições, mais ele se aproxima do que se chama de lei natural (GnB, 1921, p. 272). Observe-se que essa capacidade de previsão nunca é absoluta, dada a impossibilidade de se esgotar conceitualmente o contínuo heterogêneo, logo, “lei”, entendida como regularidade absoluta, é apenas um conceito limite, que não pode ser alcançado, mas que é buscado e orienta a formação dos conceitos científicos naturais (GnB, 1921, pp. 269-271).

Ressalte-se que essa capacidade de fornecer orientações e predições sobre a realidade não pressupõe uma concepção mecânica da realidade. Toda mecânica, seja clássica, quântica ou outra, é apenas uma construção conceitual, o que não impossibilita o desenvolvimento de outros modelos conceituais de regularidade, que podem ser tão bons ou melhores em fornecer orientações e predições sobre a realidade.

Já nas ciências culturais, a validade científica do conceito se dá pela acuidade com que consegue determinar os valores gerais cultivados por comunidades humanas (GnB, 1921, pp. 269-271). Como os conceitos histórico-culturais se caracterizam pela individualidade, não há que se falar em regularidade, logo, não é possível o critério de tentativa e erro para se mensurar a sua validade. Isso fica evidente quando se considera uma ciência individualizante como a história, na qual simplesmente não faz sentido a ideia de prever um evento passado. Isso, entretanto, não implica uma inferioridade dos conceitos individualizantes em relação aos generalizantes, mas apenas um tipo distinto de objetividade científica. Mesmo não sendo possível experimentos randomizados, duplo cego e com grupo de controle nas investigações culturais, ainda assim existem técnicas (pesquisa documental, arqueológicas e entrevistas), e outras podem ser desenvolvidas, capazes de identificar com segurança e precisão os valores gerais de modo a garantir o máximo de validade dos conceitos histórico-culturais.<sup>9</sup>

## 10. Conclusão

Partindo do emaranhado dos textos epistemológicos e metodológicos de Rickert, buscou-se no presente artigo apresentar a sua “teoria da formação de conceitos científicos” do modo mais claro e sistemático possível. Não se pretende, obviamente, que esta seja a última palavra sobre o assunto, mas que pelo menos sirva para identificar e organizar os principais elementos da teoria.

Em específico, talvez a principal contribuição do artigo tenha sido mostrar o equívoco de uma interpretação recorrente entre os comentadores de Rickert, segundo a qual a principal diferença entre “conceitos naturais” e “conceitos histórico-culturais” estaria na ausência ou presença de valores. Como se procurou mostrar, a coisa é um pouco mais complicada. Na verdade, conceitos histórico-culturais se estruturam numa dupla relação a valores: em primeiro lugar, judicativamente orientados pelo valor verdade, com qualquer tipo de conceito; em

---

9 Um ponto que vale a pena ser investigado, mas que escapa ao escopo deste trabalho, é o problema do “viés de confirmação”. Aparentemente, nas ciências culturais, a validade científica do conceito depende inteiramente da boa-fé do cientista, que deve se abster de “valorar” os valores gerais. A princípio, só haveriam mecanismos para combater o viés de confirmação nas ciências naturais. Contudo, seria interessante investigar, à luz da teoria de formação de conceitos de Rickert, se seria possível o desenvolvimento de alguma estratégia para lidar com este problema nas ciências culturais.

segundo lugar, tomando o valor geral, cultivado por comunidades humanas, como critério de seleção do conteúdo do conceito. Por outro lado, conceitos naturais colocam entre parênteses os valores gerais, de modo que o conteúdo dos conceitos é homogeneizado com o ato judicativo se orientando exclusivamente pelo valor verdade.

Interessante notar que essa desconsideração (ou colocação entre parênteses) dos valores gerais desempenha uma função lógica na formação generalizante dos conceitos naturais. Tanto as ciências naturais quanto as ciências histórico-culturais só podem se desenvolver sobre uma realidade primitivamente apresentada numa tessitura de valores gerais. Isso mostra que, para Rickert, há uma primazia da história sobre a natureza, apesar de, do ponto de vista da história das ciências, observa-se o contrário, com as ciências naturais se desenvolvendo sistematicamente muito antes das ciências histórico-culturais.

Por fim, um ponto que também chamou atenção, diz respeito ao papel quase insignificante desempenhado pelas categorias constitutivas na formação dos conceitos científicos. Apesar de serem responsáveis pela constituição da “efetividade objetiva”, que é o material para a elaboração dos conceitos científicos, não há qualquer contribuição dessas categorias na seleção ou síntese dos conteúdos conceituais. Como se viu, essa heterodoxa posição de Rickert dentro da tradição kantiana parece se explicar pelo fato dele desenvolver as categorias constitutivas como uma resposta axiológica ao intuicionismo defendido na época pelas filosofias da vida.

## Referências Bibliográficas

BRENTANO, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Bd. I. Leipzig: Dunker & Humblot, 1874.

KERN, I. *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

KRIJNEN, C. ‘The juridico-political in South-West neo-Kantianism: methodological reflections on its construction’. In: BRYAN, I. LANGFORD, P. MCGARRY, J. (ed.). *The Foundation of the Juridico-Political: Concept Formation in Hans Kelsen and Max Weber*. New York: Routledge, pp. 61-76, 2016.

MARTIN, W. *Theories of judgment: Psychology, Logic, Phenomenology*. Cambridge University Press, 2005.

RICKERT, H. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.

RICKERT, H. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Vierte und fünfte verbesserte Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.

RICKERT, H. *Der Gegenstand der Erkenntnis: ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Vierte und fünfte verbesserte Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1921.

RICKERT, H. “Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik”. *Kant-Studien*, n. 14, v. 1, pp. 169-228, 1909.

RICKERT, H. *System der Philosophie. Teil 1: allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen: J. C.

B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.

RICKERT, H. 'Vom System der Werte'. In: *Logos*, Heft 3, pp. 295-327, 1913.

RICKERT, H. 'Vom Begriff der Philosophie'. In: *Logos*, Heft 1, pp. 1-34, 1910-11.

RICKERT, H. *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920.

STAITI, A. 'Husserl and Rickert on the Nature of Judgment'. In: *Philosophy Compass*. 10/12, pp. 815-827, 2015.

WINDELBAND, W. *Geschichte und Naturwissenschaft*. Rede zum Antritt des Rektorats der Keiser-Wilhelms-Universität Straßburg gehalten am 1. Mai 1894.

# Natorp's Neo-Kantian Mathematical Philosophy of Science

[A filosofia matemática da ciência no neokantismo de Natorp]

Thomas Mormann<sup>1</sup>

(Tsukuba, Japan)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90396

## Abstract

This paper deals with Natorp's version of the Marburg mathematical philosophy of science characterized by the following three features: The core of Natorp's mathematical philosophy of science is contained in his "*knowledge equation*" that may be considered as a mathematical model of the "transcendental method" conceived by Natorp as the essence of the Marburg Neo-Kantianism. For Natorp, the object of knowledge was an infinite task. This can be elucidated in two different ways: Carnap, in the *Aufbau*, contended that this endeavor can be divided into two distinct parts, namely, a finite "constitution" of the object of knowledge and an infinite incompleted empirical description. In contrast, and more in the original spirit of Cohen and Natorp, the physicist and philosopher Margenau in *The Nature of Physical Reality* (Margenau, 1950) conceived the infinity of this "Aufgabe" as an infinite dialectical process, in which relative "data" and "conceptual constructs" determine each other. This dialectical process eliminates the dichotomy between *Anschauung* and *Begriff* that distinguished the Marburg Neo-Kantianism from Kantian orthodoxy, namely, the abandonment of the difference between intuition and concept. Finally, the paper deals with the non-Archimedean geometrical systems that played a central role in Natorp's defense of Cohen's "infinitesimal" metaphysics.

**Keywords:** Natorp's mathematical philosophy of science; Cohen; Cassirer; Natorp's knowledge equation; Non-archimedean geometry; infinitesimal metaphysics.

## Resumo

Este artigo trata da versão de Natorp da filosofia matemática da ciência de Marburgo caracterizada pelas seguintes três características: O núcleo da filosofia matemática da ciência de Natorp está contido em sua "equação do conhecimento" que pode ser considerada como um modelo matemático do "método transcendental", concebida por Natorp como a essência do neokantismo de Marburgo. Para Natorp, o objeto do conhecimento era uma tarefa infinita. Isso pode ser elucidado de duas maneiras diferentes: Carnap, no *Aufbau*, sustentou que esse esforço pode ser dividido em duas partes distintas, a saber, uma "constituição" finita do objeto de conhecimento e uma descrição empírica infinita incompleta. Em contraste, e mais no espírito original de Cohen e Natorp, o físico e filósofo Margenau em *The Nature of Physical Reality* (Margenau, 1950) concebeu a infinitude desse "Aufgabe" como um processo dialético infinito, no qual "dados" relativos e "construções conceituais" determinam-se mutuamente. Esse processo dialético elimina a dicotomia entre *Anschauung* e *Begriff* que distinguia o neokantismo de Marburgo da ortodoxia kantiana, ou seja, o abandono da diferença entre intuição e conceito. Finalmente, o artigo trata dos sistemas geométricos não arquimedianos que desempenharam um papel central na defesa de Natorp da metafísica "infinitesimal" de Cohen.

**Palavras-chave:** filosofia matemática da ciência de Natorp; Cohen; Cassirer; equação do conhecimento de Natorp; geometria não arquimediana; metafísica infinitesimal.

<sup>1</sup> thomasarnold.mormann@ehu.es

## 1. The Mathematical Philosophy of Science of the Marburg Neo-Kantianism

According to classical wisdom, the most exact science of all sciences is mathematics. Thus, it is hardly surprising that in the Marburg account of philosophy of science mathematics played a preeminent role. It should be noted that from the beginning, however, the Marburg account of philosophy of science in general and philosophy of mathematics in particular had some rather specific features that distinguish the account from contemporary mainstream ideas about philosophy of mathematics. From the Marburg Neo-Kantian perspective, any philosophically acceptable “perspective on mathematics” must take into account not mathematics alone but mathematics and the exact sciences, particularly physics. This was succinctly expressed by Cassirer in his early programmatic paper *Kant und die moderne Mathematik* (1907):

Der Blick der Philosophie darf – wenn man dieses Verhältnis einmal schroff und paradox ausdrücken will – weder auf die Mathematik noch auf die Physik gerichtet sein; er richtet sich einzig auf den Zusammenhang beider Gebiete (Cassirer, 1907, p. 48).

When dealing with the issue of what is to be understood by the “mathematical philosophy of science of the Marburg Neo-Kantianism”, first of all, it is expedient to point out that the Marburg perspective is characterized by some specific features that distinguish it from the contemporary understanding of philosophy of science and from philosophy of mathematics in particular.

For the philosophers of the Marburg School, mathematics was the constitutive method of exact empirical sciences überhaupt. Mathematics was the guarantor and the expression of the scientific character of these disciplines. At the same time, for the Marburg philosophers, this insight secured the scientific status of philosophy (of science) itself. From a Neo-Kantian perspective, any philosophically acceptable “perspective on mathematics” had to take into account not mathematics alone but mathematics and the exact sciences, in particular physics. This “paradoxical” stance was not Cassirer’s idiosyncrasy; all members of the Marburg school subscribed to a similar conception, in particular, Cohen and Natorp. In the following, I would like to show that this stance gave the Marburg philosophy of science a peculiar flavor that justifies its characterization as a “mathematical philosophy of science”.

In this paper I would like to deal with Natorp’s version of the Marburg mathematical philosophy of science, which has until now been a rather neglected topic in the (history of) philosophy of science.<sup>2</sup> First, a trivial clarification must be made: Mathematical philosophy of science is not the philosophy of mathematics. Indeed, a mathematical philosophy of science is to be understood in a more complex way:

- (1) Philosophy of mathematics proper is only one part of a comprehensive mathematical philosophy of science in general.
- (2) The application of mathematics in the empirical sciences is a central issue for the mathematical philosophy of science.
- (3) The methods of mathematical philosophy of science are inspired by mathematics.

Although all members of the Marburg school subscribed to a mathematical philosophy of science in this sense, the Marburg school mathematical philosophy of science was not a monolithic doctrine that remained constant over the whole existence of the school and that was interpreted in the same way by all of its members.

---

<sup>2</sup> Arguably, Cassirer’s version of the Marburg school of mathematical philosophy of science is the best known, Cohen’s is the most obscure, and Natorp’s is the most ignored version of the Marburg school’s mathematical philosophy of science. As I would like to show in the following, this does not entail that Natorp’s version is the least interesting version.

True, the Marburg philosophers attempted to make this impression on nonmembers of the school. However, a closer look reveals that from early on, there existed more or less subtle differences and inconsistencies between the various versions of the Marburg mathematical philosophy, as put forward by Cohen, Cassirer, and Natorp. In this paper, I would like to concentrate on Natorp's version, but this clearly requires dealing with Cohen's and Cassirer's versions to some extent as well.

Somewhat paradoxically, from the very beginning, the Marburg mathematical philosophy of science had a rather tense relationship with contemporaneous mathematics. This situation may be compared with an unhappy love-affair – on the side of the Marburg school. While the Marburg philosophers never became tired of emphasizing the fundamental importance of mathematics for the sciences and for reason in general, mathematicians and logicians used to have a negative attitude toward the advances of the Marburg philosophers – often criticizing them as mathematically incompetent (cf. Frege (1885), Cantor (1884), Fraenkel (1967)). This ranged from the harsh criticisms that Cohen's *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* (1883) received from most mathematicians to the rejection of Natorp's intended "synthese" of Cantor's and Veronese's accounts (cf. Natorp (1910)) by mathematicians such as Abraham Fraenkel and Abraham Robinson in the 1960s (cf. Fraenkel (1968), Robinson (1966)).

To some extent, these criticisms were justified; in other respects, they were unfair and overstated, ignoring the different intentions of mathematicians and philosophers. One reason for these sharp disagreements was that at the turn of the previous century, the concepts of the infinitely large and the infinitely small (infinitesimal) were hotly discussed within the field of mathematics itself, and the Marburg school in some sense clashed with the concepts that were to become mainstream in 20th century mathematics. In an oversimplified way, this mainstream conception can be characterized by the thesis that the concept of the infinitely small is, as Russell put it, an inconsistent pseudoconcept that had to be eliminated from the discourse of mathematics. In contrast, Hermann Cohen in *Das Prinzip* (1883) proposed the bold claim that the concept of the infinitesimal is the central notion in philosophy of science überhaupt.

For a long time, the generally accepted conviction of mathematicians and philosophers was that the adversaries of infinitesimals were the winners of this dispute. However, the situation has become more complicated: The concept of the infinitesimal has been rehabilitated in mathematics. It is a recognized topic in the disciplines of non-Archimedean mathematics, in particular in nonstandard analysis, and smooth analysis, where systems containing infinitesimals of different kinds are studied. Today, infinitesimals are recognized as mathematically respectable objects with the same ontological dignity as finite or infinitely large magnitudes.

In hindsight then, Natorp's *Logische Grundlagen* (1910) may be considered as having been ahead of its time, insofar as it is one of the very few treatises on philosophy of science that at least partially understood the relevance of non-Archimedean mathematics. This is not to deny that Natorp's account was deeply flawed insofar as it got the relation between infinitely small and infinitely large (Cantorian) numbers quite wrong.

Natorp's *Grundlagen* was published in the same year as Cassirer's *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, namely, in 1910. Since then, the work has always stood in the shadow of Cassirer's more brilliant opus. It would be unjustified, however, to consider the work as straightforwardly obsolete: In certain respects, Natorp's *Grundlagen* was more modern, more mathematically profound and certainly more faithful to the original spirit of the Marburg neo-Kantianism than Cassirer's *Substance and Function*. More precisely, Natorp intended to elucidate and make more precise Cohen's often obscure approach and, at the same time, he attempted to preserve the conceptual essence of Cohen's approach.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Natorp was well aware of the fact that he did not fully succeed in this respect. In a letter to Görland (November 21, 1902) (Holzhey, 1986, p. 302), he characterized Cohen's way of philosophizing as follows: "Er ist u[nd] bleibt Poet in der Art seines Philosophierens, obwohl in sehr vielen Fällen die Ergebnisse sich nachher auch auf logischen Wegen



The outline of the paper is as follows: In section 2, *The Transcendental Method and Natorp's Knowledge*, we deal with Natorp's "knowledge equation", a mathematical model of the "transcendental method" that Natorp considered the core of the Marburg. Section 3, *The Object of Knowledge as an Infinite Task: Two Opposing Elucidations*, deals with two opposing elucidations of how science copes with this "infinite task": As Carnap contended in the *Aufbau* (Carnap, 1928), this endeavor can be divided into two quite distinct parts, namely, a finite "constitution" of the object and an infinite incompleted empirical description. In contrast, and more in the original spirit of Cohen and Natorp, the physicist and philosopher Margenau in *The Nature of Physical Reality* (Margenau, 1950) conceived the infinity of this "Aufgabe" as an infinite dialectical process, in which relative "data" and "conceptual constructs" determine each other. Section 4, *Eliminating the Dichotomy between Anschauung and Begriff*, deals with one of the most important features that distinguishes the Marburg Neo-Kantianism from Kantian orthodoxy, namely, the abandonment of the crucial difference between intuition and concept. Section 5 is concerned with the non-Archimedean geometrical systems that played a central role in Natorp's defense of Cohen's "infinitesimal" metaphysics. Section 6, *Infinitesimals: the Revolution of Rigor and Natorp's Failed Synthesis*, discusses Natorp's attempted synthesis of Carnap's and Veronese's account of infinitely large and infinitely small (infinitesimal) numbers.

## 2. The Transcendental Method and Natorp's Knowledge Metaphor

The Neo-Kantian approach to epistemology and philosophy aimed to be faithful to the spirit but not necessarily the letter of Kant's philosophy. For Natorp, this meant restituting the "transcendental method" as the true core of the Kantian approach and to give up all ingredients of Kant's system that did not sit well with that method. The transcendental method deals with the problem of the possibility of experience. The Neo-Kantians interpreted Kant as contending that the object of experience is determined by the laws and methods of the knowing subject. Therefore, the object is no longer something given ("gegeben") but something "posed" ("aufgegeben") (cf. Kinkel, 1923, p. 405). Conceiving Neo-Kantian philosophy as based on the transcendental method has two implications:

(i) Philosophy recognizes the historical, societal and scientific context in which it exists. It is aware that it is rooted in the specific theoretical and practical experiences of its time and refuses to build "high towers of metaphysical speculations" (cf. Natorp, 1912, p. 195, Kinkel, 1923, pp. 402/403).

(ii) Philosophy accepts the facts of science, morality, art and religion. The task of philosophy is to carry out a *deductio iuris* of these facts, i.e., to provide a kind of "logical analysis" that shows the reasons why these facts are possible, thereby revealing what is their "quid iuris". In other words, and going beyond the epistemological sphere, philosophy has to show the lawfulness and reasonableness of the cultural achievements of humankind.

Therefore, the critical idealism of the Marburg school (as the self-proclaimed true heir of Kant's philosophy) led to a "genetic" epistemology and theory of science that regarded the ongoing process of scientific and cultural creation as essential, and its temporary results were considered of secondary importance. As Natorp famously put it with respect to scientific knowledge, the fact of scientific knowledge is always a "becoming fact" ("Werdefaktum") and is never "closed" or "finished". There never is something "given" that is not transformed in the

---

darstellen lassen; in einigen aber vielleicht nicht, wenigstens reichen die mir zugänglichen Pfade der Logik nicht zu allen seinen Resultaten, obwohl zu recht vielen". Natorp's admitted inability to fully reformulate Cohen's "poetic way of philosophizing" in a more sober logical way had the consequence that he did not publish a fuller account of Cohen's *Logik* in his *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (Natorp, 1910)) as he had originally planned (cf. Holzhey, 1986, Section II).



ongoing and, strictly speaking, infinite process of cognition.

The rejection of a nonconceptual given in any form brings the Marburg brand of Neo-Kantianism into open conflict with some of the cornerstones of Kant's epistemology: namely, the dualism of "scheme" and "intuition" and related dualisms such as that of the "spontaneity" and "receptivity" of thinking. Natorp was well aware of this fact: "Maintaining this dualism of epistemic factors (receptivity and spontaneity, T.M.) is virtually impossible if one takes seriously the core idea of the transcendental method" (Natorp, 1912, p. 9).

Subscribing to a "genetic" account of knowledge that emphasizes the process character of knowledge gives the relation of knowledge priority over its relata, namely, the knowing subject and the object of knowledge. Both are constituted in the ongoing process of knowledge. Taken in themselves, the subject and object are just abstractions from the more basic relation of knowledge. Although it may sometimes be expedient to treat the subject of knowledge and the object of knowledge separately, this separation is to be considered only a methodological device by which one may distinguish between two complementary accounts: an account in which the object occupies center stage and an account that emphasizes the role of the cognizing subject. In a Kantian framework, object-oriented accounts emphasize the role of the receptivity of cognition, in particular perception, while subject-oriented, epistemic accounts are inclined to stress the constructive aspects of cognition. According to the Neo-Kantian doctrine, both accounts are incomplete and therefore mistaken. For Neo-Kantianism, ontology and epistemology are two sides of the same coin. Ontology without epistemology would be some kind of magic, which would leave unexplained how knowledge accesses its object, while epistemology without ontology would be without content, since it would deny the objectual character of cognition. Expressed in Kantian language, object-oriented approaches tend to emphasize the receptivity of cognition. According to these approaches, cognition is essentially a passive and receptive behavior. The thinking mind is confronted with something that is outside and independent of the sphere of reason. Ignoring more subtle differences, this amounts to some kind of "copy theory" or "mirror theory" of knowledge. Subject-oriented approaches, on the other hand, emphasize the spontaneity of cognition. According to these approaches, cognizing is essentially a creative activity. Such a conception does not admit a "given" as a mind-independent presupposition in the cognizing process. Rather, the given ("das Gegebene") is to be conceived of as the product ("Ergebnis") of the immanent determination of thought. Therefore, subject-oriented approaches are in danger of underestimating the resistant power of the real world in favor of the unrestricted creative power of the knowing mind. According to Natorp, critical idealism, which employs the "transcendental method" as its fundamental guideline, avoids the shortcomings and deficits of both the subject-oriented and the object-oriented accounts.

Natorp famously (or notoriously) used to elucidate the transcendental method with the aid of a metaphor, namely, the metaphor of the "knowledge equation" (cf. also Kinkel, 1923, p. 405). The metaphor compared the evolution of science with the solution of numerical equations. More precisely, the "x" of a polynomial equation  $a_n x^n + a_{n-1} x^{n-1} + \dots + a_1 x + a_0 = 0$ . According to this metaphor, coming to know an object—the "Erkenntnisobjekt"—is analogous to the process of solving such a numerical equation, i.e., determining the "unknown x". To be specific, consider a numerical polynomial in an equation such as

$$x^3 + x^2 + x + 1 = 0$$

The equation has the solutions  $x = (-1, +i, -i)$ . In line with Natorp's didactic intentions, this equation sought to convey several ideas concerning knowledge and its objects.

1. The fact that the equation has several different solutions indicates that the process of research may not lead to unique results.

2. The fact that two of the knowledge solutions, namely,  $+i$  and  $-i$ , are imaginary reflects the fact that the research process may lead to an expansion of the original fundamental concepts

that one started with: The admission of complex numbers as solutions to an equation with only real parameters transcends the conceptual space in which the equation was originally formulated insofar as all these parameters are real numbers – even integers.

According to Natorp, the structure of the knowledge equation, namely, its peculiar interweaving of determined and yet to be determined ingredients, has important consequences for the concept of knowledge:

If the object is to be the  $x$  of the equation of inquiry, then it must be possible to determine the meaning of this  $x$  by the nature of this equation (i.e., by the inquiry itself) in relation to its known factors (our fundamental concepts). From this, it must follow whether and in what sense the solution of this problem is possible for us. This is the very idea of the transcendental or critical method (Natorp, 1903, p. 10).

The transcendental method does not aim to extend our knowledge beyond the limits of the scientific method. Rather, the method seeks to clarify the limits of scientific knowledge. The method is called “transcendental” since it goes beyond the cognition that is immediately directed toward the objects but aims to obtain information about the general direction of the path to be taken. The method does not provide us with any specific knowledge about an object beyond experience. Hence, following the established Kantian terminology, the method is transcendental but not transcendent.

Natorp and his fellow philosophers of the Marburg school viewed the object of knowledge not as an unproblematic starting point of the ongoing process of scientific investigation but rather as its ideal limit. For the Marburg Neo-Kantians, the object was not given: the object was a problem to be solved. In various versions, this equational account of knowledge can be found in virtually all of Natorp’s epistemological writings (cf. Natorp, 1902, 1910, 1912, 1927).

One might object that Natorp’s equational model of scientific cognition is too simple, in the sense that empirical objects hardly ever show up as solutions to a finite equation such as the one considered above. Hence, what is still missing in this version of the metaphor is the “infinite character” of the knowledge equation. Natorp was aware of this shortcoming and tried to remedy it by emphasizing the knowledge equation as an infinite *Aufgabe*. Elaborating the equational model, he pointed out that the knowledge equation was not to be understood simply as a finite *Aufgabe* (problem) but as an infinite *Aufgabe* (problem) that could be solved only approximately by finite creatures such as us. Thereby, Natorp sought to escape from the trap of an overstated “Hegelian” rationalism in which all problems were merely conceptual problems.<sup>4</sup> Against Hegel’s intellectualism, he wanted to characterize the Marburg approach as a more modest approach as follows:

Although we conceive of the object of knowledge ( $= x$ ), similarly as Hegel does, only in relation to the functions of knowledge itself, and consider it...as the  $x$  of the equation of knowledge, ...we have understood that this equation is of such a kind that it leads to an infinite calculation. This means that the  $x$  is never fully determined by the parameters  $a, b, c, \dots$  of the equation. Moreover, the sequence of the parameters is not to be thought of as “closed” but rather as extendable further and further (Natorp, 1912, pp. 211-212).

According to Natorp, the transcendental method was the point of departure (from Kant) and the guideline for the scientific philosophy of the Marburg school. The method distinguished the transcendental approach of the Marburg philosophers from other rival approaches that Natorp characterized as using psychological, metaphysical, and logical methods (cf. Natorp, 1912, pp. 194ff).

<sup>4</sup> For a contemporaneous critical discussion of the affinities between Hegelianism and the Marburg school from the point of view of Southwest Neo-Kantianism, see (Marck, 1913).

### 3. The object of knowledge as an infinite Task: Two opposing elucidations

The members of the Marburg school were not the only philosophers to consider the “knowledge equation” a characteristic and convenient metaphor for the epistemology of the Marburg school: philosophers who did not belong to the school also used the equation as an expedient means to separate their own approach from that of the Marburg philosophers. A good example is provided by Carnap's *The Logical Construction of the World (Aufbau)* (Carnap, 1928). One of Carnap's aims in this work was to separate the empiricist account of the *Aufbau* from the Marburg Neo-Kantianism by dismissing the knowledge equation as follows:

According to the conception of the Marburg School (cf. Natorp's *Grundlagen*, pp. 18ff) the object is the eternal X, its determination is an incompleteable task. In opposition to this, it is to be noted that finitely many determinations suffice for the constitution of the object – and thus for its univocal description among the objects in general. Once such a description is set up, the object is no longer an X, but rather something univocally determined – whose complete description then certainly still remains an incompleteable task (*Aufbau*, § 179).

In *A Parting of the Ways* (2000), Michael Friedman argues that Carnap's attempt to dissociate himself from the Marburg school fails, since due to certain technical difficulties of the *Aufbau* (as already noted by Quine), it can be shown that Carnap did not succeed in constructing stable physical objects at a definite rank in the type-theoretical hierarchy of the quasi-analytical reconstruction of the world (cf. Friedman, 2000, p. 83). Thereby, Friedman concludes that:

Carnap's construction of the physical world therefore appears never to close off at a definite rank in the hierarchy of types ... . And this means, of course, that the Marburg doctrine of the never completed “X” turns out to be correct, at least so far as physical (and hence all higher level) objects are concerned (Friedman, 2000, p. 84).

Whether this argument against Carnap's finite constructivism is thus definite, as Friedman claims, need not be discussed here. The more modest point I want to make is that in any case Carnap himself admitted that he did not escape the “infinite” character of the task of determining the “knowledge object” claimed by the Marburg school. Carnap simply divided the process of determining the object into two essentially different parts: a finite formal part, namely, that of constitution, and an infinite part, namely, empirical determination. How these two parts are related Carnap does not say. Rather, Carnap is content to invoke the metaphor of determining the geographical coordinates of the location of a physical object and the open-ended, infinite process of determining its empirical properties. Metaphorically, it may be obvious that the former can be determined without the latter, but on a second thought, this is revealed as being far from obvious.

In some sense then, the *Aufbau* falls back onto a Kantian position that conceives of cognition, i.e., the determination of the object of knowledge, as a bipartite process consisting of two separate ingredients, namely, empirical determination and conventional constitution. Arguably, the Marburg Neo-Kantian account of scientific knowledge, which denied any kind of Kantian dichotomy, was much farther away from traditional Kantianism and closer to what is truly occurring in science than Carnap's early logical empiricism. The *Aufbau*'s unintended (and by its author vigorously denied) accordance with the original Marburg account concerning the infinite character of the determination of the knowledge object indicates that this feature is well entrenched in our understanding of the knowledge process. This does not mean, of course, that the Marburg description of this process is fully satisfying.

One of the very few attempts to improve and elaborate the original Marburg account was the approach taken by the physicist and philosopher Henry Margenau in his various works from the middle of the 1930s onwards (cf. Margenau, 1935, 1950). Margenau's work is particularly interesting, since he was one of the very few "working physicists" who was sympathetic to and knowledgeable about Neo-Kantian philosophy of science. As far as I know, he was the only philosopher-scientist who ever took notice of Cohen's *Die Logik der reinen Erkenntnis* (Cohen, 1902). Margenau attempted to elucidate Natorp's "infinite task" of determining the knowledge object in an unending process in terms of a dialectics between the perceptual and the domain of conceptual constructs. In contrast to Kantian orthodoxy, according to Margenau, percepts (*Anschauungen*) and concepts (*Begriffe*) were to be distinguished, but they nevertheless belonged to the same connected realm:

Sensation as part of the process of knowledge is not wholly *sui generis* and a passage from the qualities that signify an act of clear perception to those characterizing pure thought may well be gradual. ...

On the one hand, many *concepts* have sensory-empirical aspects because of their reference to the immediately given...and...on the other hand, *sensory data* require concepts for their interpretation. Torn out of its context in experience, the immediately given becomes as grotesque as its counterpart, the rational, has often been when nourished in seclusion. Unless one is careful not to disturb the natural setting of data and thought, one's philosophy is artificial and certainly unrepresentative of science (Margenau 1950, p. 55).

Margenau explicitly and approvingly mentioned Cohen's basic "thesis of the origin" (*Die These des Ursprungs*): "Only thinking can generate what can be considered as being". Even more remarkable, Margenau claimed that this thesis, usually considered evidence of Cohen's extravagant and overstated idealism, was fully compatible with Locke's empiricist *dictum* "nihil est in intellectu, quod prius non fuerit erat in sensu". Going beyond Natorp, Margenau was not content to explain the infinite determination of the knowledge object by the metaphor of a mathematical equation; rather, he relied on a detailed "dialectical" description of the historical evolution of theories. In its most elementary form, the description went like this:

We observe a falling body, or many different falling bodies, we then take the typical body into mental custody and endow it with the abstract properties expressed in the law of gravitation. It is no longer the body we originally perceived, for we have added properties which are neither immediately evident nor empirically necessary. If it be doubted that these properties are in a sense arbitrary, we need merely recall the fact that there is an alternate, equally or even more successful physical theory – that of general relativity – which ascribes to the typical bodies the power of influencing the metric of space, i.e., entirely different properties from those expressed in Newton's law of gravitation (Margenau 1935, p. 57).

Margenau continued by explaining the general process of the dialectical generation of knowledge in the empirical sciences as follows:

The full course of physical explanation...begins in the range of perceptible awareness, swings over into what we shall now term the field of symbolic construction, and returns to perceptible awareness, or as we have said nature... The essential feature of physical explanation is evidently the transition from nature to the realm of construct, and the reverse (ibid., p. 59).

This kind of dialectic determination of the object of knowledge, in Margenau's terms, the ongoing process of the explanation of the physical object, can already be found in Natorp's knowledge equation, although in more abstract, mathematical terms. In Natorp's Neo-Kantianism, this dialectic between "percept" and "concept" also affected the Kantian dichotomy

between intuition (*Anschauung*) and understanding (*Begriff*), leading the Marburg account to collapse the architectonic of the original Kantian system.

#### 4. Eliminating the dichotomy between *Anschauung* and *Begriff*

For Natorp, one of the all-important consequences of the transcendental method was that the Kantian dualism between intuition and thought had to be given up. Natorp, like all members of the Marburg school, considered Kant's philosophy a promising starting point for modern epistemology and philosophy of science but not a doctrine that had to be followed literally. Like all Neo-Kantians, Natorp emphatically subscribed to the slogan of 'going with Kant beyond Kant'. The most important deviation from Kantian orthodoxy was to give up Kant's sharp separation between understanding and sensibility as two faculties of the mind. Beginning with Cohen, the Marburg philosophers replaced Kant's two faculties of the mind by a single comprehensive activity of 'pure thought' (*reines Denken*).<sup>5</sup> Pure thought primarily expressed itself in the progressive evolution of the mathematized empirical sciences. According to Cohen's well-known slogan, philosophy had to take 'the fact of science' as the starting point in its considerations. This attitude was but a consequence of the 'transcendental method' considered by the Neo-Kantians to be the core of Kantian philosophy. According to it, philosophy of science, such as philosophy in general, did not operate in empty space but had to rely on the historically established facts of science, ethics, art, and religion that provided it with its proper content (cf. Natorp, 1912, pp. 196–197). The task of philosophy was to 'justify' these facts by elucidating their reasonableness and thereby give a real sense to them. In other words, philosophy had to explicate the meaning of human culture and, in particular, the meaning of science.

In a nutshell, for Cohen, Natorp, and Cassirer the task of the philosophy of science was to make explicit the method of science as 'the method of an infinite and unending creative evolution of reason. Fulfilling this task was the indestructible core of Kant's philosophy' (Natorp, 1912, p. 200). In line with this dynamic concept of science, the Marburg school did not conceive the 'fact of science' as something static to be found "out there". Rather, science was to be conceived as a 'fact in becoming' (*Werdefaktum*). This led to a genetic epistemology that regarded the process of scientific evolution as essential and not so much its temporary results.<sup>6</sup> Thus, on the one hand, Natorp fully endorsed Cohen's elimination of the Kantian dualism between understanding and sensibility:

Sob bleibt "Anschauung" nicht länger als denkfremder Faktor in der Erkenntnis dem Denken gegenüber – und entgegenstehend, sondern ist Denken, nur nicht blosses Gesetzesdenken, sondern volles Gegenstandsdenken; Anschauung verhält sich zum Denken des Begriffs, wie zum Gesetze der Funktion die Funktion selbst in ihrer Ausübung, im Vollzug (Natorp, 1912, p. 204).

However, the original Kantian distinction between understanding and sensibility reappears or is maintained in an attenuated form as the distinction between two aspects of "*Denken*", namely, between "*Gesetzesdenken*" and "*Gegenstandsdenken*". Interestingly, Natorp attempted to elucidate this contrast by relying on the notion of function. According to Natorp, the relation between intuition and understanding can be considered analogous to the relation between two aspects of a function, namely, the aspect of a function as an object and the aspect of a function as a tool (for calculation). Whether this attempt to save some version of the

<sup>5</sup> As has been observed by many scholars, giving up the Kantian dualism between a logical or conceptual faculty of pure understanding and an intuitive or nonconceptual faculty of pure sensibility amounts to an important difference between Kantian and Neo-Kantian philosophy (cf. Edel, 1991, pp. 60ff; Friedman, 2000, p. 27f).

<sup>6</sup> Cf. Mormann & Katz, 2013.



traditional Kantian dichotomy is successful seems dubious.

## 5. Archimedean and Non-Archimedean Systems

Let us now consider in some more detail what may be considered one of the characteristic features of the Marburg mathematical philosophy of science, namely, the philosophical attention that it paid to certain non-Euclidean geometries. Today, virtually every philosopher agrees with Cassirer's thesis:

In all the history of mathematics, there are few events of such immediate and decisive importance for the shaping and development of the problem of knowledge as the discovery of the various forms of non-Euclidean geometries (Cassirer 1950, p. 21).

This does not entail that all philosophers are seriously interested in the existing multiplicity of non-Euclidean geometries. Many acknowledge this multiplicity just as a fact, without paying much attention to its consequences. Actually, this is the attitude of most philosophers today, who take into account only Riemannian, i.e., locally Euclidean, geometry – due to its relevance to Einstein's general theory of relativity.

Most other types of non-Euclidean geometries are ignored or at least considered philosophically uninteresting. They are considered a topic of technical and formal interest for mathematicians only. One of the very few exceptions to this general philosophical attitude was Natorp. More precisely, in *Die logischen Grundlagen*, Natorp pointed out that the Marburg account of philosophy of science, which ascribed a central role to the concept of the infinitesimal, had to make philosophical sense of a “highly non-Euclidean” and even non-Riemannian geometries, namely, non-Archimedean geometries. Today, for philosophers, “non-Euclidean geometry” usually means “non-Euclidean Riemannian geometry” as it is used in Einstein's theory of general relativity. This amounts to a considerable restriction on what may be understood as a possibly empirically meaningful general concept of space. This view not only excludes many examples of non-Euclidean geometries but *a fortiori* dismisses modern general mathematical theories of spatial concepts such as topology as philosophically irrelevant.

In mathematics, systems of magnitudes that contain infinitely small magnitudes are called non-Archimedean systems, and systems of magnitudes with only finite elements are called Archimedean systems. A paradigmatic example of an Archimedean system is the system of natural numbers  $(\mathbb{N}, <)$ , with the relation  $<$  defined as  $a < c := \exists b \in \mathbb{N}(a + b = c)$ . A non-Archimedean system would be a system that contains magnitudes that are – absurdly – infinitely close to 0 but nevertheless distinct from each other and 0, to borrow a definition from Quine.<sup>7</sup>

The “official” characterization of geometrical Archimedean magnitudes can be found in Hilbert's *Foundation of Geometry* (1899): “The Axiom of Archimedes: If AB and CD are any segments, then there exists a number  $n$  such that  $n$  segments CD constructed contiguously from A, along the ray from A through B, will pass beyond the point B” (Hilbert, 1899, V.1, p. 26).

To those people who believe that we live in a Euclidean world, this axiom seems very natural. Infinitesimals, i.e., magnitudes that do not satisfy this axiom appear to be absurd. If CD were a magnitude that did not satisfy the axiom of Archimedes with respect to AB, then CD would be infinitesimally small with respect to AB, or, from the opposite perspective, AB

<sup>7</sup> (Quine, 1976, §51, p. 428).

would be infinitely large with respect to CD, since no multiple of CD could ever be larger than AB. The nonsatisfaction of the Archimedean axiom asserts that there are infinitely small and infinitely large lines, i.e., exactly the kinds of magnitudes that Russell, Carnap, Quine and many others considered “absurd”, probably because we have difficulties imagining them and because they allegedly contradict ordinary imagination.

Since 1880s, it was well known that non-Archimedean systems were mathematically possible. In §12 of the *Foundations of Geometry* Hilbert, there existed models of geometry that satisfied all axioms of Euclidean geometry except Archimedean geometry. As a mathematician, Hilbert was very open-minded with respect to non-Archimedean systems. He explicitly pointed out that these systems may be interesting not only for mathematical reasons but also from a philosophical point of view. The independence of the Archimedean axiom from the other geometrical axioms could also be of principal interest to physics:

[The logical independence of the Archimedean axiom] leads to the following result: the fact that we reach by concatenating terrestrial distances the dimensions and the distances of celestial bodies, i.e., that we can determine lengths in space by terrestrial measures, as well as the fact that the distances in the interior of atoms can be expressed by the yardstick, is not at all a logical consequence of the theorems on triangle congruences and geometrical configurations, but only a result of empirical investigation. The validity of the Archimedean axiom in nature requires confirmation by experiment in the same familiar sense as the theorem on the sum of angles in the triangle (Hilbert, 1917, pp. 408-409).

Additionally, Poincaré, with a somewhat different focus, emphasized several times that non-Archimedean systems might be interesting for the empirical sciences (cf. Poincaré, 1906). Already in *Science and Hypothesis*, Poincaré pointed out that psycho-physical continua determined by sensations had quite a different structure from punctiform mathematical continua (Ibid., p. 22f.). Giovanelli has shown that Cohen himself obtained important impulses for his non-Archimedean “metaphysics of infinitesimals” from Fechner’s experiments concerning very small differences in psycho-physical continua.<sup>8</sup> (cf. Fechner, 1860). This means that Cohen’s approach did not emerge solely from mathematical and philosophical speculations but that from its very beginnings, the approach was not unrelated to considerations concerning the empirical sciences (cf. Giovanelli, 2016).

To ensure the mathematical meaningfulness of non-Archimedean structures, it is sufficient to consider general systems of magnitudes. Already the later logical empiricist Hans Hahn had done this in his trail-blazing paper *Über die nichtarchimedischen Grössensysteme* (Hahn, 1907). Hahn defined “systems of magnitudes” (*Grössensysteme*) as linearly ordered commutative groups,  $G = (G, +, <, 0)$ , endowed with an associative and commutative addition “+” and a linear order “<” that satisfy the familiar axioms, as they hold, for example, for the system of integer numbers  $\mathbb{Z}$ . If the neutral element of  $G$  is denoted by 0, the elements  $a$  of  $G$  that satisfy  $0 < a$  are called positive, and the elements  $b$  that satisfy  $b < 0$  are called negative. A system of magnitudes satisfies the Archimedean axiom if the following holds:

The Archimedean axiom for algebraic systems of magnitudes. Let  $a$  and  $b$  be positive elements of a system of magnitudes  $G$  and  $a < b$ . The system  $G$  is an Archimedean system iff there is a natural number  $n$  such that  $na > b$  ( $na = a + a + \dots + a$  (n-times)).

Obviously, the system of integers  $(\mathbb{Z}, +, <, 0)$  is an Archimedean system. It is quite elementary, however, to construct from this Archimedean system non-Archimedean systems: Let  $(\mathbb{Z} \times \mathbb{Z}, +, 0)$  be the Cartesian product of pairs of integers  $\{(a, b); a, b \in \mathbb{Z}\}$ , and this system may be endowed with a non-Archimedean order by the following recipe:

$$(a, b) < (a', b') := a < a' \text{ or } a = a' \text{ and } b < b'$$

<sup>8</sup> Cf. Giovanelli, 2016, p. 10.



Then, for all  $n$ , the pairs one has  $(0, n) < (1, 1)$ , i.e., relative to  $(1,1)$ , the elements  $(0, n)$  are infinitesimally small; vice versa,  $(1,1)$  is infinitely large relative to  $(0, n)$ . One may object that the system of magnitudes  $(Z \times Z, +, <, 0)$  is rather “artificial”. However, this is hardly a strong argument against the mathematical meaningfulness of non-Archimedean systems. It must be admitted, however, that these kinds of systems do not provide any better understanding of the infinitesimal magnitudes  $dx, dy$ , etc., on which traditional infinitesimal calculus is based. At least, systems such as  $(Z \times Z, <, 0)$  and its type show that the concept of an infinitesimal magnitude is not openly “absurd”, as many of its foes have contended. Rather, the system’s “absurdity” is the result of an uncritical adherence to an obsolete criterion of “imaginability”. Moreover, Hahn was completely clear about the possible empirical relevance of non-Archimedean systems.<sup>9</sup> In a popular lecture, Hahn explicitly pointed out:

Spaces can be devised in which the Archimedean postulate is replaced by its opposite, that is, in which there are lengths that are greater than any multiple of a given length. Hence, in these spaces infinitely large and infinitely small lengths can exist... In a “non-Archimedean” space, lengths can be measured, and a system of analytical geometry can be developed. Of course, the real numbers of ordinary arithmetic are of no help in this geometry, but one uses “non-Archimedean” number systems, which can be interpreted and applied in calculations as well as the real numbers of ordinary arithmetic (Hahn, 1934, p. 99).

Hahn pointed out, however, that until now, there was no evidence that non-Archimedean systems could have applications outside mathematics. This is reminiscent of the situation at the end of the 19th century when the analogous question of the applicability of non-Euclidean but nevertheless Archimedean geometries was on the agenda. Similar to Hahn, who around 1930 did not see any possibility of a real, i.e., empirical, application of non-Archimedean systems, around 1900, Poincaré saw no options for applying non-Euclidean, Riemannian geometries, but did not exclude this possibility once and for all. As is well known, a few years after Poincaré’s death, non-Euclidean (Archimedean) geometry turned out to be an essential conceptual tool for general relativity theory.

Although the mathematical meaningfulness of infinitesimal magnitudes could hardly be denied after Hilbert’s *Foundations of Geometry* and Hahn’s *Non-Archimedean Systems of Magnitudes*, nevertheless, there seemed to remain an unsurmountable weakness in non-Archimedean systems which had already been formulated by Felix Klein in 1908. Klein asked whether the non-Archimedean systems of magnitudes could be used to reformulate the traditional infinitesimal calculus in such a way that it would satisfy the modern standards of rigor put forward by Dedekind and Weierstraß. Surveying the results obtained so far, Klein resignedly concluded that this was not the case (cf. Klein, 1908, 2016, p. 236). Twenty years later, Hermann Weyl, in his *Philosophy of Mathematics and Natural Sciences*, arrived at the same negative conclusion (cf. Weyl, 1928).

This shortcoming of non-Archimedean theories was overcome only in the 1960s by Abraham Robinson (Robinson, 1966). Robinson constructed non-Archimedean systems of magnitudes for which the basic results of classical infinitesimal calculus could be proved in a rigorous manner.

In a sense then, one may say that Natorp was ahead of his time in *Grundlagen* (1910). Natorp was one of the very few philosophers who realized that non-Archimedean mathematics might be philosophically and scientifically relevant beyond the realm of pure mathematics. In *Grundlagen*, Natorp even (unsuccessfully) attempted to bring about something like a synthesis of

<sup>9</sup> Hahn’s recognition of the possible empirical (and philosophical) relevance of non-Archimedean systems remained a maverick position in logical empiricist philosophy of science. The logical empiricist mainstream, represented by Carnap, adhered to the verdict that the concept of infinitely small magnitudes is simply a meaningless pseudoconcept (cf. Carnap, 1928; Quine, 1976).

the various accounts of the infinitely large and the infinitely small being discussed at the turn of the 20th century.

## 6. The Infinitesimal, the Revolution of Rigor, and Natorp's Failed Synthesis

The origin of the Marburg school of mathematical philosophy of science was Cohen's *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* (1883). The central claim of *Das Prinzip der Infinitesimalmethode* was that the infinitesimal was the central concept of philosophy of science überhaupt:

The foundation of the concept of the infinitesimal is an issue of philosophy in a double sense. First, the conscience of traditional logic is not soothed until this basic notion of mathematized natural science has not been characterized and explained philosophically as far as possible. Further, there remains an irretrievable gap in the foundations of knowledge as long as this fundamental instrument as a presupposition of the mathematical and thus empirical knowledge has not been recognized and demarcated (Cohen, 1883, §1).

For Cohen, the philosophical elucidation of the concept of the infinitesimal was of utmost importance for any philosophy of science worth its salt. From *Das Prinzip* (1883) until the end of his philosophical career, Cohen unflinchingly held onto this thesis. Few followed him on this road. The logicians, mathematicians and philosophers who did not belong to the Marburg school harshly criticized *Das Prinzip*.

Recently, Giovanelli characterized *Das Prinzip* as a remarkably “unsuccessful book” (cf. Giovanelli, 2016). In a sense, this verdict is correct, particularly if one takes into account the book's negative reception on the part of mathematicians; however, in another sense, this verdict needs to be qualified. “Unsuccessful” books are usually forgotten and do not leave a trace. This, however, was not the fate of Cohen's book. In contrast, all members of the Marburg school defended it – admittedly, with more or less energy. Cassirer dissociated his account from Cohen's *Das Prinzip* rather early, without ever criticizing it explicitly<sup>10</sup>. In contrast, Natorp kept faith with Cohen and defended Cohen's infinitesimal-centered philosophy of science against all attacks from the outside, for instance, against Russell's fierce criticism in the *Principles of Mathematics* (Russell, 1903). Russell's violent attack on Cohen was not original; actually, it relied on arguments put forward by the mathematicians Cantor, Weierstraß and others. In general, the concept of the infinitesimal saw hard times in the last decades of the 19th century, when the “great revolution of rigor” took place.

The received historical narrative concerning infinitesimals in that period runs as follows. The idea of infinitesimals has been with us since antiquity. Mathematicians have used one or another variety of infinitesimals or indivisibles without truly understanding what they were doing. Eventually, infinitesimals fell into disrepute for logical and philosophical reasons, as enunciated by Berkeley and others. Despite Berkeley's allegedly devastating criticism, mathematicians continued to use infinitesimals in the 19th century with more or less good intellectual conscience. Finally, according to the traditional narrative, Cauchy, followed by Cantor, Dedekind, and Weierstraß, succeeded in formulating a rigorous foundation for calculus

<sup>10</sup> In *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Cassirer, 1910), the infinitesimal calculus is only mentioned in passing as one calculus among many others. This implicit betrayal of one of the central dogmas of the Marburg school did not go unnoticed by Cohen. In a letter to Cassirer, he praised Cassirer's *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* in general but criticized that the concept of function instead of the infinitesimal occupied center stage in this work (cf. Mormann & Katz, 2013, p. 272f).

in terms of the epsilon-delta approach. Thereupon, infinitesimals were “officially” expelled from the realm of legitimate mathematics once and for all.

Natorp neither clung to the obsolete, intuitive, and logically dubious approach of infinitesimals that Cohen had proposed in *Das Prinzip* (Cohen, 1883) nor did he consider infinitesimals “inconsistent fictions”, as Vaihinger proposed, nor did he whiggishly subscribe to the new orthodoxy of the “great triumvirate” (Cantor, Dedekind, Weierstrass) that insisted on the elimination of infinitesimals from any respectable mathematical discourse in favor of an approach based on Weierstrass’s epsilon-delta. Instead, in *Grundlagen*, Natorp attempted to do justice to infinitely large numbers, infinitesimals and limit concepts. More precisely, Natorp attempted to reconcile the various doctrines of the infinitely large and the infinitely small put forward by Cantor, Dedekind, Weierstraß, Stolz, du Bois-Reymond, Veronese and others in one comprehensive synthesizing Neo-Kantian framework.

In an orthodox Neo-Kantian vein, Natorp argued as follows: If one takes the transcendental method seriously, the concept of the infinitesimal cannot be founded on any kind of intuition, as Cohen had claimed in *Das Prinzip*. Rather, the infinitesimal has to have its origin in “pure thought”. Thus, Cohen had been right when he had changed his mind in *Die Logik der reinen Erkenntnis* (Cohen, 1902) and when he claimed that the infinitesimal is to be grounded in the principle of the origin. One of the aims of Natorp’s *Grundlagen* was to elucidate Cohen’s revised account based on a rather obscure “principle of the origin”.

More precisely, Natorp undertook the bold attempt to reconcile Cantor’s and Veronese’s accounts (Veronese 1894), in the sense that he ascribed to Veronese the merit of having completed Cantor’s work by extending his work on infinitely large numbers to the infinitely small. Thereby, Natorp presented Veronese as the perfecter of the Cantorian revolution (cf. Natorp, 1910, p. 184, p. 200).<sup>11</sup>

Natorp’s argument for his thesis was based on a vague and intuitive “Gedanken-experiment”, according to which the infinitely large numbers and the infinitesimal are somehow “dual” with each other: Clearly, for any  $n \in \mathbb{N}$ , the unit interval  $[0,1]$  can be divided into  $2^n$  subintervals  $[k/2^n, (k+1)/2^n]$  of length  $1/2^n$ . Without any further argument, Natorp assumed that this process could somehow be extended to infinity (“ $\infty$ ”), such that  $[0,1]$  could be divided into infinitely many subintervals of infinitesimal length  $1/2^\infty$ . Thus, according to Natorp,  $1/2^\infty$  might be considered infinitesimally small with respect to 1. This process could be continued, starting with an infinitesimal interval  $[0, 1/2^\infty]$ , to yield a magnitude even infinitesimally small with respect to  $1/2^\infty$ , and so on. Thereby, one could obtain a series of infinitesimals directly corresponding to Cantor’s ordinals (cf. Natorp, 1910, p. 195). Natorp’s reconstruction of Cantor is, of course, a gross mathematical blunder. There is no direct correspondence between Cantor’s infinite ordinals and the various non-Archimedean systems of infinitesimals of Veronese and others.<sup>12</sup>

Natorp’s immature attempt at synthesis was severely criticized by mathematicians. Abraham Fraenkel is an example. In his *Lebenskreise. Aus den Erinnerungen eines jüdischen Mathematikers* (1967), Fraenkel harshly criticized the mathematical philosophy of science of the Marburg school:

In Cohen’s reference to the “fact” of mathematics and the mathematical natural sciences, I missed any discussion of consistency ... In particular, I was deeply concerned with how the Marburg school treated the infinitely small,

<sup>11</sup> This is, in every respect, quite an untenable interpretation. Cantor himself vigorously denied that Veronese’s various kinds of infinitesimals had anything to do with his infinitely large (ordinal or cardinal) numbers. For a discussion of Veronese’s philosophical background, see Cantú (2010).

<sup>12</sup> For a modern account of the rise of non-Archimedean mathematics in general and systems of non-Archimedean magnitudes in particular, see Ehrlich (1994, 2006). Natorp’s mathematically simplistic philosophical discussion of non-Archimedean systems in *Grundlagen* does not require a discussion of these issues in any detail here.

beginning with Cohen's "Prinzip der Infinitesimalmethode (1883) up to Natorp's "Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften" (1910), where the infinitesimal was directly correlated with Cantor's transfinite numbers" (Fraenkel, 1967, p. 107).

To be sure, Fraenkel did not militate (as Cantor did) against infinitesimals in general. Rather, he rightly rejected Natorp's mistaken "synthesis". Moreover, Fraenkel enthusiastically welcomed the quite unexpected achievement of his former student Abraham Robinson:

A quite different, legitimate and surprising rehabilitation of the actual infinitely small has recently been achieved – from 1960 onwards – by my former student Abraham Robinson, now professor at the University of California in Los Angeles (ibid.).

## 7. Concluding Remarks

Natorp's mathematical philosophy of science may be considered the most radical version of the Marburg mathematical philosophy of science. Natorp understood mathematical philosophy of science as a philosophy in which mathematics occupied center stage in philosophy of science and epistemology, and even in wider sense, namely, as a representative of reason in general.

*Grundlagen* was the last serious defense of Cohen's "infinitesimal metaphysics" that was centered around the concept of the infinitesimal. For this purpose, in *Grundlagen*, Natorp used all logical and mathematical means available at that time, in particular, the various theories of contemporaneous theories of infinity. In this sense, Natorp's philosophy of science attempted to be a truly timely philosophy of science.<sup>13</sup> To be sure, mathematically, the philosophy was deeply flawed, but it seems to me this was a failure that does not deserve to be completely forgotten.

## Bibliographic References

CANTOR, G. 1884. 'Review of Cohen, Das Princip der Infinitesimal-Methode (Cohen 1884)'. In: *Deutsche Literaturzeitung*, 5, pp. 266–268, 1884.

CARNAP, R. *Der Logische Aufbau der Welt*. Hamburg, Meiner Verlag, 1961.

CARNAP, R. *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*. herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Thomas Mormann, Hamburg, Meiner Verlag, 2004.

CASSIRER, E. *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Hamburg, Meiner, 1902.

CASSIRER, E. 'Kant und die moderne Mathematik'. In: *Kant-Studien* 12, pp. 1–49, 1907.

CASSIRER, E. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der*

<sup>13</sup> For instance, Natorp's *Grundlagen* was the first Neo-Kantian work in philosophy of science that dealt with Einstein's (special) theory of relativity – Cassirer's *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, which was published in the same year of 1910, only dealt with classical physics.

*Erkenntniskritik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.

CASSIRER, E. 'Hermann Cohen und die Erneuerung der kantischen Philosophie'. In: *Kant-Studien* 17, pp. 252–273, 1912.

CASSIRER, E. *The Problem of Knowledge. Philosophy, Science, and History since Hegel*. New Haven and London, Yale University Press, 1950.

COHEN, H. *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Berlin, Dümmler, 1883.

COHEN, H. *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur „Geschichte des Materialismus“ von F.A. Lange*. edited by H. Holzhey, Hildesheim, Olms, 1984.

CANTÚ, P. 'The role of epistemological models in Veronese's and Betazzi's theory of magnitudes'. In: M. D'Agostino, G. Giorello, F. Landisa, T. Pievani and C. Sinigaglia (eds.). *New Essays in Logic and Philosophy of Science*. College Publication, pp. 229–240, 2010.

EDEL, G. 'Kantianismus oder Platonismus?, Hypothesis als Grundbegriff der Philosophie Cohens'. In: *Il Cannochiale, Revista di studi filosofi*, 1-2, pp. 59–87, 1991.

EHRlich, P. *Real Numbers, Generalizations of the Reals, and Theories of Continua*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994.

EHRlich, P. 'The Rise of non-Archimedian Mathematics and the Roots of a Misconception I: The Emergence of non-Archimedian Systems of Magnitudes'. In: *Archive of the History of Exact Sciences*, 60, pp. 1–121, 2006.

FECHNER, G.T. *Elemente der Psychophysik*. Leipzig. Breitkopf und Härtel, 1860.

FRAENKEL, A.A. *Lebenskreise. Aus den Erinnerungen eines jüdischen Mathematikers*. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1967.

FREGE, G. 'Review of Cohen, Das Princip der Infinitesimal-Methode (Cohen 1884)'. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 87, pp. 324–229, 1885.

GIOVANELLI, M. *Reality and Negation – Kant's Principle of Anticipations of Perception: An Investigation of its Impact on the Post-Kantian Debate, Studies in German Idealism volume 11*. Berlin, Springer, 2011.

GIOVANELLI, M. 'Hermann Cohen's Das Princip der Infinitesimal-Methode: The History of an Unsuccessful Book'. In: *Studies in History and Philosophy of Science*, 58 A, pp. 9–23, 2016.

HAHN, H. 'Über die nichtarchimedischen Grössensysteme: Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften'. In: *Mathematisch-Naturwissenschaftliche Klasse, Abteilung Iia*, pp. 601–655, 1906.

HAHN, H. 'Gibt es Unendliches?' (1934). In: HAHN, H., pp. 115–140, 1988.

HAHN, H. 'Die Krise der Anschauung' (1933). In: HAHN, H., pp. 86–114, 1988.

HAHN, H. *Empiricism, Logic and Mathematics*. Philosophical Papers. smus, Logik, Mathematik,

Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag, 1980.

HEIS, J. "Critical philosophy begins at the very point where logistic leaves off: Cassirer's response to Frege and Russell". In: *Perspectives on Science*, 18, pp. 383–408, 2010.

HILBERT, D., *Grundlagen der Geometrie*. Leipzig, Teubner, 1899.

HILBERT, D. 'Axiomatisches Denken'. In: *Mathematische Annalen*, 78, pp. 405–415, 1917.

HOLZHEY, H. *Cohen und Natorp. Der Marburger Neukantianismus in Quellen*. Band 2, Basel, Schwabe, 1986.

KINKEL, W. 'Paul Natorp und der kritische Idealismus'. In: *Kant-Studien*, 28, pp. 398–418, 1923.

KLEIN, F. *Elementary mathematics from a Higher Standpoint. Arithmetic. Algebra, Analysis, vol. I*, Berlin, Springer, 2016.

MARCK, S. 'Die Lehre vom erkennenden Subjekt in der Marburger Schule'. In: *Logos IV*, pp. 364–386, 1913.

MARGENAU, H. 'Methodology of Modern Physics'. In: *Philosophy of Science* 2(1), pp. 48–72, 1935.

MARGENAU, H. *The Nature of Physical Reality*. New York, McGraw Hill, 1950.

MORMANN, T., KATZ, M. 'Infinitesimals as an Issue of Neo-Kantian Philosophy of Science'. In: *HOPOS* 3 (2), pp. 236–280, 2013.

MORMANN, T. 'Zur mathematischen Wissenschaftsphilosophie des Marburger Neukantianismus'. In: DAMBÖCK, C. (Hrg.), *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen*. Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis, Bd. 28, Springer, pp. 101–132, 2018.

NATORP, P. 'Zu Cohens Logik, Manuskript'. In: HOLZHEY, H. *Cohen und Natorp*. Band 2, Der Marburger Neukantianismus in Quellen, pp. 41–78, 1986.

NATORP, P. 'Brief an Albert Görland, 21. November 1902'. In: HOLZHEY, H. *Cohen und Natorp*. Band 2, Der Marburger Neukantianismus in Quellen, pp. 299–303, 1902.

NATORP, P. 'Logik (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft)'. In: *Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, 2. Auflage, N.G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg, 1910.

NATORP, P. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig, Teubner, 1910.

NATORP, P. 'Kant und die Marburger Schule'. In: *Kant-Studien* 17, pp. 193–221, 1912.

NATORP, P. 'Philosophische Propädeutik (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik, und Psychologie)'. In: *Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, 5. Auflage, N.G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg, 1927.

POINCARÉ, H. *The Value of Science*. New York, Dover Publications, 1906.

QUINE, W.V.O. *Word and Object*. Cambridge/Massachusetts, MIT Press, 1980.

ROBINSON, A. *Non-Standard Analysis*. Amsterdam, London, North-Holland, 1966.

RUSSELL, B. *The Principles of Mathematics*. London, Routledge and Kegan Paul, 1903.

VERONESE, G. *Grundzüge der Geometrie von mehreren Dimensionen und mehreren Arten geradliniger Einheiten in elementarer Form entwickelt*, aus dem Italienischen übersetzt von Adolf Schepp. Leipzig, Teubner, 1894.

WEYL, H. *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, München, Oldenbourg, 1928.



# Analytical Method and Synthetic Method in Marburg Neo-Kantianism

*[Método Analítico e Método Sintético no Neokantismo de Marburgo]*

Laura Pelegrín<sup>1</sup>

Universidad Diego Portales - Leiden Universiteit (Santiago, Chile)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90398

## Abstract

Kant distinguishes between two methods in philosophy: the analytical method and the synthetic method. According to the analytical method, philosophy starts from a given fact to find its conditions of possibility. On the contrary, the synthetic method starts from an obscure and confused representation to provide clarity and distinction to each concept in order to show its necessary relation with other concepts. Marburg Neo-Kantianism holds that philosophy must begin with the fact of science. These claims have led numerous commentators to identify the Neo-Kantian method as a regressive method. I will show that, according to Paul Natorp's approach, the progressive method is the fundamental method of philosophy while the analytical method is a second step in the investigation.

**Keywords:** Kant; Neo-Kantianism; analytical method; synthetic method.

## Resumo

Kant distingue entre dois métodos em filosofia: o método analítico e o método sintético. Segundo o método analítico, a filosofia parte de um fato dado para encontrar suas condições de possibilidade. Ao contrário, o método sintético parte de uma representação obscura e confusa para dar clareza e distinção a cada conceito a fim de mostrar sua necessária relação com outros conceitos. O neokantismo de Marburg defende que a filosofia deve começar com o fato da ciência. Essas alegações levaram vários comentaristas a identificar o método neokantiano como um método regressivo. Mostrarei que, de acordo com a abordagem de Paul Natorp, o método progressivo é o método fundamental da filosofia enquanto o método analítico é um segundo passo na investigação.

**Palavras-chave:** Kant; Neokantismo; método analítico; método sintético.

---

<sup>1</sup> lauraalejandrapelegrin@gmail.com

## Introduction

Kant distinguishes between two methods in philosophy: the analytical method and the synthetic method. According to the analytical method, philosophy starts from a given fact to find its conditions of possibility. What is conditioned is taken as a fact and the conditions are sought. On the contrary, the synthetic method starts from an obscure and confused representation to provide clarity and distinction to each concept in order to show its necessary relation with other concepts. Kant considers the proper method of philosophy is the synthetic method.

Marburg Neo-Kantianism holds that philosophy must begin with the fact of science. The direction of philosophical argumentation is regressive. It goes from a given fact and looks for conditions of possibility. The starting point is the fact of experience. Experience is the science of nature. These claims have led numerous commentators to identify the Neo-Kantian method as a regressive method.

However, Paul Natorp, one of the representatives of the Marburg school, holds that the method of inquiry must begin with the fact of thinking. Philosophy, as an autonomous science, cannot be grounded on anything other than itself. There can be no extrinsic legitimation. The starting point is the very concept of thinking. The categories, which are the ways in which thinking exhibits its legality, must be deduced from the concept of thinking.

The problem is how to reconcile these two methodological prescriptions, how to reconcile the analytical method with the synthetic method. The aim of this presentation is to clarify this distinction. I will focus on Natorp's approach. I will show that the progressive method is the fundamental method of philosophy while the analytical method is a second step in the investigation.

First, I will briefly analyze the distinction between the analytic method and the synthetic method in Kant. Second, I will show the reasons for considering the Neo-Kantian method as an analytical method. Finally, I will explain why the Neo-Kantian method is synthetic.

## 1. Analytic and Synthetic method in Kant

The problem of method is one of the central problems of modern philosophy (Caimi, 2009, p. 75). Kant works on this issue from very early periods of his production. For Kant, the analytical method is regressive<sup>2</sup>. Kant describes the analytic method as one going from consequences to principles. According to the analytical method, philosophy starts from certain facts that must be elucidated. The fact is accepted, and the conditions of the fact are investigated. The objective validity of the fact is not questioned. The method is regressive because it starts from something known as a starting point. Then, one examines the conditions on which this fact depends. It starts from the fact and returns to the conditions of possibility that allow the fact in question to be possible. The analytical method "... starts from what is sought as if it were given" (Prol, AA 04:277). The analytical method is the exposition method of the *Prolegomena*. The facts that *Prolegomena* takes as a point of departure are the a priori synthetic judgments of pure mathematics and of pure science of nature<sup>3</sup>. Examples of these judgments in mathematics

<sup>2</sup> Certainly, the Kantian conception of the difference between analytic and synthetic method is much more complicated, as Kant's view shifted over the years (Caimi, 2014, p. 13 n49). Moreover, some scholars identify a broad and a narrow sense of the distinction (Gava, 2013, esp. 5ss). We will only focus on Kant's approach as he develops it in the *Prolegomena*. An account of Kant's views of analytic method can be found in: Falkenburg, Brigitte (2018). (Caimi, 2007, pp. xxi-xxiv).

<sup>3</sup> Kant states: "*Prolegomena* should by contrast be preparatory exercises; they ought more to indicate what needs to be done in order to bring a science into existence if possible, than to present the science itself. They must therefore rely on something already known to be dependable, from which we can go forward with confidence and ascend to the

are in geometry: “in a triangle two sides together are always greater than the third” (KrV, A25/B39)<sup>4</sup>, “the straight line between two points is the shortest” (KrV, B15; Prol, AA 04:269); in arithmetic:  $7 + 5 = 12$  (KrV, B16; A164/B205. Prol, AA 04:268). Examples of these judgments in the science of nature are: “in all alterations of the corporeal world the quantity of matter remains unaltered”, “in all communication of motion effect and counter-effect must always be equal” (KrV, B17). The a priori synthetic judgments do not stand in need of proof. These judgments are data that the method assumes.

As has been pointed out, the *Critique of Pure Reason* was unfavorably received on several occasions. The *Critique* was criticized for its length and complexity<sup>5</sup>. For this reason, Kant writes the *Prolegomena* in a more popular style (Logik, AA 24:639). The proper method of philosophy is the synthetic method. The synthetic method is the method that Kant follows in the *Critique*. The synthetic method is progressive. It starts from a first representation that is perceived as confused and obscure and seeks to gain clarity and distinction. In this process, the elucidation of the elements that constitute each part of the representation leads to an elucidation of the other parts. Reason is a system (KrV A835/B863). The way in which each part of reason operates determines the operation of the remaining areas. This systematic conception of reason demands a synthetic method of exposition. The synthetic method allows exhibiting this systematic structure of knowledge (Prol, AA 04:263ss). This method starts from the original germs without assuming anything. Nothing is put as a foundation, but a confused representation of what thought is. It is a progressive path because it advances by gaining determinations as they are required by the investigation, i.e., by the elucidation of the representation that is being analyzed<sup>6</sup>. Kant states:

In the *Critique of Pure Reason*, I worked on this question *synthetically*, namely by inquiring within pure reason itself, and seeking to determine within this source both the elements and the laws of its pure use, according to principles. This work is difficult and requires a resolute reader to think himself little by little into a system that takes no foundation as given except reason itself, and that therefore tries to develop cognition out of its original seeds without relying on any fact whatever. *Prolegomena* should by contrast be preparatory exercises; they ought more to indicate what needs to be done in order to bring a science into existence if possible, than to present the science itself. They must therefore rely on something already known to be dependable, from which we can go forward with confidence and ascend to the sources, which are not yet known, and whose discovery not only will explain what is known already, but will also exhibit an area with many cognitions that all arise from these same sources. The methodological procedure of *prolegomena*, and especially of those that are to prepare for a future metaphysics, will therefore be *analytic* (Prol, AA 04:274).

In the synthetic method, nothing is presupposed as given except reason itself. It starts from a fact that initially appears in an obscure and indistinct way, to gradually provide it with clarity and distinction. The organic structure of reason makes this procedure possible. Each element of reason is organically connected to other elements in such a way that when one takes an element of reason and clarifies it, this element leads to another necessary element. Each element, being clarified, introduces the one that follows. The elements are part of an organic whole and, therefore, lead to another element that is in a necessary connection with it. This new element is endowed with clarity and distinction and thus leads to another new element. Thus, increasingly complex syntheses are obtained. This is the method of philosophy. As Mario

---

sources, which are not yet known, and whose discovery not only will explain what is known already, but will also exhibit an area with many cognitions that all arise from these same sources. The methodological procedure of *prolegomena*, and especially of those that are to prepare for a future metaphysics, will therefore be *analytic*” (Prol, AA 04:274).

<sup>4</sup> We follow Paul Guyer’s translation of the *Critique of Pure Reason* (Kant, 1998).

<sup>5</sup> (Cf. Kuehn, 2007).

<sup>6</sup> Mario Caimi show how this method is carried out in the *Transcendental Aesthetic* (Caimi, 1996) and in *B Deduction* (Caimi, 2014).

Caimi explains, it can be described as an isolation-integration method (Caimi, 2007, pp. xxi-xxiv). It is not based on definitions<sup>7</sup> but on an obscure representation<sup>8</sup>. I will show below that this is the method followed by Natorp.

## 2. Analytic Method in Neo-Kantianism

In *Kant and the Marburg school*, Natorp introduces the pillar of the Neo-Kantian proposal. Neo-Kantianism proposes to undertake the task started by Kant. The aim is not to dogmatically follow the results achieved, but to return to the spirit of the critical system. Philosophy consists of a method of investigation. This method is called the transcendental method. Philosophy is the concept of a method. The central task of philosophy as a first science is the establishment of the fundamental truth. However, this task does not consist of a definitive task, but rather it is a perennial effort aimed at its development. For this reason, Natorp points out, the Marburg school does not dogmatically provide a philosophical doctrine but rather a method of philosophizing. The transcendental method represents the true return to Kant. The task is to establish a *deductio juris* for a *quid factum*<sup>9</sup>. The first requirement of the method demands a clear and intrinsic relationship to the facts to be elucidated; that is, “the firm correlation with the patent and historically determinable facts of science, morality, art, religion” (Natorp, 1912, p. 196). Natorp, following Cohen’s indications, rejects purely speculative approaches. Philosophy must find the first element to begin its task in the fact of culture. Philosophy must discover the conditions that make this fact under consideration possible.

Cassirer follows the same guidelines. In his debate with Heidegger at Davos, Cassirer argues that Neo-Kantian philosophy should not be understood as a finished theory but functionally<sup>10</sup>. Philosophy starts from a fact to find the conditions that make it possible. According to this method, philosophical research must start from a certain *factum* and proceed by searching for its conditions of possibility. Cassirer states:

I interpret the Kantian question of transcendence as Cohen has formulated it again. He saw the essence of the transcendental method in that said method begins with a fact, before which the following general definition: “Begin with a fact in order to ask about the possibility of that fact ...” (Heidegger, 1975, p. 294).

Cassirer’s and Natorp’s positions follow the guidelines introduced by Cohen. Those conditions that make a given experience possible must be found. Knowledge is not a modality of consciousness but a *factum* that is achieved in science (Cohen, 1883, p. 5). The fact is the experience, and the conditions of its possibility must be found. Experience is the science of nature. Cohen considers this to be the method followed by Kant. Kant departs from Newton’s principles of science as his starting point (Cohen, 1885, p. 1). In this regard, Cohen maintains: “...experience is given; the conditions on which its possibility rests must be discovered. (...) This is the whole business of transcendental philosophy. Then, the experience is given in

<sup>7</sup> In mathematics, the starting point is the definition, while in philosophy, the definition is the final result. (Cf. Martínez, 2019, esp. 683).

<sup>8</sup> As Caimi explains: The concept investigated in the *Critique of Pure Reason* is that of pure reason itself, taken as a faculty of metaphysical knowledge. But the starting point is the notion of representation, not taken as a psychological event but as a logical fact. That Kant will apply the method of isolating the elements is already announced in the title “Transcendental Doctrine of Elements” (KrV, A 17/ B 31) and leads, first of all, to a study of sensibility (in the Transcendental Aesthetic) (Caimi, 2014, p. 12).

<sup>9</sup> As Dufour remarks: Le néokantisme se caractérise par la repense et l’approfondissement de la distinction kantienne entre la question de droit et la question de fait (Dufour, 2003, p. 10).

<sup>10</sup> „Man muß den Begriff „Neukantianismus“ nicht substantiell, sondern funktionell bestimmen. Es handelt sich nicht um die Art der Philosophie als dogmatisches Lehrsystem, sondern um eine Richtung der Fragestellung“ (Heidegger, 1975, p. 274).

mathematics and in the pure science of nature” (Cohen, 1877 p. 24).

Marburg neo-Kantianism calls this method the transcendental method. For very sound reasons, this research method has been qualified as regressive<sup>11</sup>. According to this conception, the Neo-Kantian method “...begins with ‘the fact of science’, that is, the acceptance of mathematical physics as a *datum*; it then explains how that fact is possible, specifying the conditions for a mathematical knowledge of nature” (Beider, 2014, p. 498.). Marburg’s method of Neo-Kantianism is identified with Kant’s regressive method. Certainly, the Neo-Kantian proposal seems to lead in this direction.

However, we find in the proposal of Neo-Kantianism an indication that leads in another direction. In the next section, we will explain the reasons why the Neo-Kantian method can be considered synthetic or progressive.

### 3. Synthetic Method in Neo-Kantianism

#### 3.1. The task of Philosophy

According to Natorp, the object of investigation determines the method that should be employed in every specific field of knowledge. It is not possible to carry out the study on a certain scope of objects without considering that each scope of objects demands a peculiar method of study. The investigation is based on a minimum of assumptions, and these assumptions determine the method that will be used in the investigation. This is the way to ensure that the method that we employ is consistent with the purpose of the investigation.<sup>12</sup> For this reason, the first step of the philosophical investigation is to determine the object of philosophical research. Natorp defines the task of philosophy following the delineations of the classical tradition (Natorp, 1921, p. 460). For him, philosophy is the science that has the task of unfolding the fundamental principles of thinking. Philosophy is the first science on which all others depend. This science is the fundamental science of thinking and knowledge<sup>13</sup>.

Sciences relate to each other and to philosophy in a specific way. Natorp uses an analogy to explain such a relationship. Natorp claims that if we consider knowledge as a circle, the particular sciences go from the centre to the periphery while philosophy goes from the periphery to the centre (Natorp, 1911, p. 3)<sup>14</sup>. The multiplicity in which knowledge is branched is the field of particular sciences, which study the peculiarity of each region of knowledge. On the contrary, the task of philosophy is to find the centre that originates the periphery. Centre and periphery are two directions of the same path. However, as a centre of

11 Existing scholarship considers that the Neo-Kantian method consists in departing from the fact of science. Helmut Holzhey, Jünger Stoltenberg, Frederick Beiser, Alan Kim, Éric Dufour, Hernán Pringe, among others, claim that the Neo-Kantian transcendental method takes the science of nature as a point of departure of the investigation. (Dufour, 2003), (Kim, 2015, p. 48), (Holzhey, 2010, p. 34), (Stolzenberg, 2010, p. 133), (Beiser, 2014, p. 466, p. 23), (Pringe, 2021, p. 186).

12 For Natorp: „Durch die Eigenthümlichkeit des zu untersuchenden Gegenstandes muss die Eigenthümlichkeit der Untersuchungsmethode zum Theil bedingt sein; es lässt daher über die letztere sich nicht eher etwas feststellen, als das Gebiet der zu erforschenden Gegenstände mit Sicherheit bestimmt ist“ (Natorp, 1888, p. 2).

13 „Philosophie ist nach ihrem historischen Begriff die Grundwissenschaft, d. h. diejenige Wissenschaft, welche die Einheit der menschlichen Erkenntnisse durch den Nachweis des gemeinsamen letzten Fundaments, auf dem sie alle ruhen, sicherstellen soll“ (Natorp, 1904, p. 3). As we will see later, there is no qualitative difference between thinking and knowing. The most concise development of this issue is found in the summary of its logic lessons (Natorp, L, §2).

14 Hans Schneider explains this analogy. Cf. Schneider, 1936, p.13.

origin, philosophy guarantees the unity of knowledge. Centre and periphery are co-involved. However, it is the centre that guides and determines the periphery. This centre, observes Natorp, should not be conceived as a mere empty midpoint but rather is the origin of the periphery, its law of formation<sup>15</sup>.

In this sense, philosophy is the most abstract and general science (Natorp, 1888, p. 49, p. 54). Particular sciences study a particular domain of objects. Philosophy studies the conditions of all objectivity. It is the science of the principles of the conformation of the object in general (Natorp, 1888, p. 48)<sup>16</sup>. Therefore, this general science cannot be identified with any particular field of objects, but it is the foundation of any position of objects. The general form of knowledge determines the form of each particular cognition. A particular cognition can properly be knowledge because it obeys the rules of what in general can be legitimately called knowledge. The philosopher's task is to find this general legality that determines all particular cognitions.<sup>17</sup> The task of the philosopher is not to find *a* specific "logos" (τις λόγος) - the legality of a certain domain of knowledge - but *the* logos itself (αὐτός ο λόγος) - the general legality of knowledge. The study of logos is the task of philosophy. This method is called transcendental philosophy. In contrast to the fundamental laws of philosophical thinking, the legality of sciences is derived because it is based on relative determinations of thinking. The particular cognitions expressed in the laws of specific sciences are conditioned positions of thinking. On the contrary, philosophy aspires to find the original legality. Philosophy does not seek *a* law but *the* law, not actual laws but the lawlikeness.

Consequently, philosophy guarantees the systematicity of knowledge in general, making sciences a coherent whole, and not a mere aggregate of specific cognitions<sup>18</sup>. The particular cognitions are not merely juxtaposed but coordinated as a whole. Philosophy is the articulating unity that enables this unification<sup>19</sup>. In this sense, philosophy is a fundamental science because it determines the place that all particular cognitions occupy and the relations among them. Thus, philosophy guarantees the systematic unity of science. Thanks to this systematic unity of thought, science is "one and indivisible"<sup>20</sup>. Knowledge is, in general, systematic knowledge<sup>21</sup>. Philosophy must find a system of concepts in which the analysis of

15 „Dabei hat man sich aber das „Zentrum“ nicht als leeren Mittelpunkt, sondern als zentrale Kraft, ganz im Ganzen und ganz in jedem Teil, lebendig schöpferisch das All durchwaltend und eben zum Ganzen zusammenschließend zu denken“ (Natorp, 1921, p. 512).

16 Aristotle would have recognized in his *Metaphysics* this fundamental task of philosophy. However, Aristotle identified the science of being in general with the science of substance. Plato's approach was superior in this regard (Natorp, 1888, p. 40). This would be one of the reasons to consider Aristotle's book K of *Metaphysics* to be inauthentic. Natorp thinks that there is a contradiction in considering philosophy as a science of being in general and then identification of this science as the science of God, a particular being (Natorp, 1888, esp. 49ss), (Natorp, 1888b, esp. 180ss).

17 The fundamental task of the philosopher is the "knowledge (*Wissen*) of the form of knowledge (*Erkenntnisform*)" since we generally call knowledge to a certain cognition only because it conforms to the general form of knowledge. "Aber das Wissen von der Erkenntnisform darf nicht getrennt bleiben von dem Wissen um das bestimmte Objekt, es muß in diesem zugleich liegen und zwar als es bestimmend, denn nur dem Formgesetz des Erkennens gemäß ist es überhaupt Wissen" (Natorp, 1921, p. 28). (Natorp, 1903, p. 26).

18 Geer Edel considers that the Neo-Kantians are the last philosophers who defend the idea of systematic philosophy. He holds: "Wie der Neukantianismus insgesamt, so ist in den Zwanziger Jahren des nun endenden Jahrhunderts bekanntlich auch der Systemgedanke in Mißkredit geraten" (Edel, 2001, p. 110).

19 "...die Begründung aller besonderen Wissenschaften in einem Systemzusammenhang, in welchem sie in bestimmter Ordnung, nach ihrer wechselseitigen Abhängigkeit und Verwandtschaft, sich zuletzt zurückführen auf eine gemeinsame Grundwissenschaft, die Wissenschaft von der Methode..." (Natorp, 1903, p. 75). (Natorp, 1921, p. 76).

20 For Dufour, this is one of the ruptures of Natorp's thinking with that of Cohen, for whom the science division is a *factum* found a posteriori. Cohen takes the science division as a given fact. Natorp believes that this division is exhibited *a priori* in the foundation of science in the logical law (Dufour, 2003, p. 104).

21 "Es wird also im Begriff einer (besonderen) Wissenschaft ein erschöpfender systematischer Zusammenhang aller möglichen Besonderheiten, je innerhalb eines durch einen generellen Begriff abgegrenzten Problemgebietes, und



one concept refers to the rest of concepts so that the elucidation of one of them leads to the understanding of others. This analysis will be executed by logic. Logic is another name for philosophy because it is the discipline that carries out its task. Philosophy is logic because it is the science of *logos*.<sup>22</sup>

In this sense, philosophy can be defined also as method, as it marks the path that thinking takes to become knowledge, and “the method is precisely what makes science a science”<sup>23</sup>. Philosophy is a grounding science as a science of the method. Therefore, philosophy should not be defined by its content but by its method.

According to this conception, philosophy is the first science. Philosophy, as the ultimate basis of all knowledge, cannot depend on any other science. In this sense, philosophy is independent. As an independent science, philosophy must be autonomous. Autonomy is the first general methodological prescription of philosophy. This first science must be grounded on itself and provide the foundation to the other sciences<sup>24</sup>. Philosophy must be grounded on itself to then ground the remaining areas of knowledge. This is what Natorp calls in the *Philosophical Propaedeutics* the “formal criterion” that philosophy must satisfy to become the first science. To this formal criterion of autonomy, and consequently of self-grounding, a “material criterion” is added. This discipline, as the centre of knowledge, must delimit the regions of the remaining objects of knowledge. However, it cannot contribute to the content of the particular sciences, but philosophy can only provide the ultimate principles of thought in general and, consequently, the elementary normativity in which the other areas of human knowledge unfold. That is, philosophy will not determine the material content of science but, rather, it will give the fundamental logical principles of its procedure. To accomplish this goal, philosophy must be able to have an internal foundation. Philosophy requires immanent legitimation. The circularity of foundation is introduced from the beginning as a primary methodical prescription because it is demanded by the purpose pursued. Therefore, there is a virtuous circularity internal to the method; philosophy, as a general science of knowledge, must have immanent legitimation. This requirement arises as an initial prescription in order to guarantee the epistemic status of a first science. This is the only way to guarantee that knowledge is raised upon secure foundations.

From this analysis, we can demarcate the following fundamental features of the conception of the philosophy of Natorp. First, philosophy is the science of the first principles. Philosophy must search for the most fundamental principles of knowledge, its fundamental concepts. Its goal is not to know a particular object but the unity of knowledge in general. Secondly, and as a consequence of its peculiar goal, philosophy

---

zwar mitsamt ihren wechselseitigen Beziehungen und Verknüpfungsweisen (wie oben die „Systeme“ von Intervallen), gedacht” (Natorp, 1903, p. 303). (Natorp, 1921, p. 319).

22 Christian Krijnen highlights that this aspect has not always been sufficiently emphasized: “Philosophie wird also keineswegs auf Erkenntnistheorie reduziert, sondern die Erkenntnistheorie fungiert im Neukantianismus als philosophia prima. Als solche hat sie nicht nur eine spezifische Thematik, sondern zugleich eine darüber hinausgehende Bedeutung für das System der Philosophie, dessen Methode und Grundbegrifflichkeit sie vorzeichnet. Entsprechend ausführlich und umfassend haben die Neukantianer sich mit der Erkenntnistheorie auseinandergesetzt. Erkenntnistheorie ist für sie allerdings weder bloss ‚Epistemologie‘ anderer, nicht-philosophischer Erkenntnisse, sondern bezieht ihre eigene Erkenntnis mit ein, noch ist sie bloss Wissenschaftstheorie handelt es sich bei der wissenschaftlichen Erkenntnis doch um einen spezifischen Erkenntnisinn” (Krijnen, 2014, p. 12).

23 “Es bedarf allgemein der Betonung, daß für Plato wie nur je für Descartes oder Kant der Gesichtspunkt der „Methode“ der oberste Gesichtspunkt der Philosophie und Wissenschaft überhaupt ist” (Natorp, 1903, p. 62). (Natorp, 1921, p. 63).

24 “Denn Philosophie will allerdings Wissenschaft sein, nicht aber besondere eines besonderen Gegenstandes: vielmehr eben, was allen Sonderungen der vielen Wissenschaften gegenüber der Einheit der Wissenschaft ausmacht und begründet: das ist ihre eigentümlich Frage und Ausgabe” (Natorp, 1911, p. 3). Also: (1887, p. 257).



cannot depend on any other science. It must ground itself and thus establish the unity of the multiple fields of knowledge. Thirdly, as philosophy is the general science of knowledge, it must provide the general principles of all objective knowledge. In this sense, it is normative with respect to all regional knowledge expressed in the particular sciences, even when it only determines the general principles and not the particular laws of each particular science. Then, a primary task is to explain the relation of thinking in general with its concretions: particular sciences.

### 3.2. The Unity of Thought as the Necessary Starting Point of the Deduction of Categories

As we observed, Natorp argues that the task of philosophy is to provide the general foundations of knowledge. However, this task cannot be carried out without assumptions. A justification devoid of any assumption is, in general, nonsense. A minimum of necessary assumptions must be accepted, that make possible the pursuit of what is proposed as the task of the investigation. All legitimation requires a minimum of initial premises that are accepted as valid. This starting point is essential for all foundational research. To provide a foundation for knowledge, it must already be available a general concept of knowledge to enable the task to be undertaken. A minimum concept of thinking is essential to allow the investigation to begin. The definition of thinking as correlation will be this basic assumption necessary to provide the conditions of possibility of knowledge<sup>25</sup>.

By taking the concept of thinking as a starting point, Natorp follows the guidelines introduced by Hermann Cohen. According to Cohen, the logic of pure knowledge must have the concept of thinking as a starting point. Natorp also maintains that thinking is the origin. For both Cohen and Natorp *Denken* is the *Anfang*. Thinking is the beginning and the origin, and the fundamental forms of knowledge are obtained from the analysis of the ways in which thinking operates. Thinking must be the starting point. Natorp fully agrees with Cohen on this point. Cohen argues:

Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst, wenn anders seine Reinheit uneingeschränkt und ungetrübt sein muß. Das reine Denken in sich selbst und ausschließlich muß ausschließlich die reinen Erkenntnisse zur Erzeugung bringen. Mithin muß die Lehre vom Denken die Lehre von der Erkenntnis werden. Als solche Lehre vom Denken, welche an sich Lehre von der Erkenntnis ist, suchen wir hier die Logik aufzubauen (Cohen, 1922, p. 11).

A doctrine of knowledge is obtained from a doctrine of thinking. Thinking cannot start from anything other than itself. The sovereignty of thinking is also expressed in the methodological aspect, thinking is the starting point of deduction. Regarding the general perspective, as we will exhibit, Natorp will follow the Cohenian prescription at this point.

In his first published writing, Natorp defines thinking as correlation. The concept of correlation is one of the most important within Neo-Kantian terminology. It is interesting to note that this way of conceiving thinking, which accompanies Natorp throughout his philosophical trajectory, appears for the first time in his first published writing in 1881. On the occasion of

<sup>25</sup> "Dass eine Deduction ohne alle Voraussetzungen beginne, wäre ein widersinniges Verlangen. Vorausgesetzt wird in jedem Falle, ausser dem, was zum Verständniss der Aufgabe gehört, irgend ein Letztes, woraus deducirt wird. Voraussetzungsglosigkeit kann nur in dem Sinne gefordert werden, dass nicht mehr als das Unerlässliche vorausgesetzt, nichts, was schon zur Lösung gehört, vorweggenommen werde. Es ist daher unser Erstes, dasjenige Minimum von Voraussetzungen festzustellen, welches zur verlagten Deduction nothwendig und hinreichend ist." [...] „Die allgemeine Aufgabe, der die unsrige such als besondere Problem unterordnet, ist: die letzten im vorher erklärten Sinne objectiven Grundlagen der Erkenntnis überhaupt festzustellen. Vorausgesetzt wird also jedenfalls ein allgemeiner Begriff von Erkenntnis" (Natorp, 1891, p. 2)

discussing the work of Wilhelm Herrmann, Natorp introduces the principle of correlation. This principle holds that the unity of the object is supported by the unity of consciousness and that, vice versa, the unity of consciousness is made explicit by establishing the unity of the object. The unity of the object only makes sense on the basis of the unity of consciousness. Natorp holds:

Die Wahrheit oder Realität dieser Art Erkenntnisse beruht darauf, daß die Objecte derselben Objecte unsrer Erkenntniß nur sind auf Grund eben der Einheit des Bewußtseyns, von deren Standpunkt allein wir über ihre Realität als Objecte urtheilen können. Die nothwendige Geltung einer so begründeten Einsicht beruht darauf, daß Object und Bewußtseyn nur in unauflöslicher Correlation zu einander bestehen, das Bewußtseyn seine Einheit nur behauptet in der Einheit des Objects und das Object nur in der Einheit des Bewußtseyns, dem es Object ist. Die auf diese nothwendige Correlation gegründete Erkenntniß hat allein Anspruch auf gegenständliche Wahrheit. Wofern man also mir diese im Auge hat, wird der Realitätscharakter unsrer Erkenntniß richtig bestimmt durch diejenigen Bedingungen, von denen die Einheit des Bewußtseyns in der Vorstellung seiner Objecte in unsrer Erkenntniß abhängt (Natorp, 1881, p. 245).

The unity of consciousness is the highest principle on which the reality of the object is grounded. The unity of the concrete object is only possible on the basis of the unity of the consciousness, and the unity of the consciousness is only possible in the unity of the object. This way of understanding the essence of thinking, the preeminence of the correlation, is maintained throughout his writings. In his inaugural lecture “Leibniz und der Materialismus” (October of 1881), published in 1985 by Helmut Holzhey, Natorp argues that the truth of the object is grounded in the peculiar form of unity constituted by consciousness. The unity of the concept, given by the unity of consciousness, is the truth of the object. Natorp maintains:

Schon Parmenides und Platon hatten erkannt, dass die Materie nichts völlig Reales sein könne, weil ihr diejenige Einheit mangle, welche zum Begriff der ousia, als des wahrhaften Seins, erfordert wird. Was diese verlangte Einheit sei, lässt sich durch nichts Sinnliches deutlich machen, hingegen versteht es sich sofort durch die Reflexion auf die Grundbeschaffenheit unsres Denkens, welches, wiewohl eine Vielheit von Objecten umfassend, doch diese stets in einer Einheit darstellt, in einer Concentration gleichsam, welche eben das ausmacht, was wir Denken oder Bewusstsein nennen. Leibniz sah ein, dass auf solcher formalen, ideellen, begrifflichen Einheit das beruht, was die Wahrheit der Phänomene, die Substanz oder das Wesen der Dinge im Unterschied von der blossen Erscheinung ausmacht (Natorp, 1881b, p. 9).

The conceptual unity and the concreteness of the object are just two sides of the same problem. This idea that appears in his early writings is developed and deepened in subsequent years. The methodological starting point in the research is pure thinking understood as unity and correlation.

In his Habilitation Thesis, *Descartes' Erkenntnistheorie*, the unity of apperception, as the starting point of deduction, is identified with the unity of the ‘I think’ of Descartes. Descartes recognized that objects depend on the form of conception of the understanding and, since the understanding is a perfectly articulated unity, it is possible to start a deduction of concepts from the unity of the understanding, taken as the leading thread of the knowledge of objects. For this reason, knowledge can be defined as a form of self-knowledge<sup>26</sup>. For Natorp, an element

26 “Bis ins Einzelne stimmt die Vorstellung Descartes’ zu dem kantischen Begriff einer Grenzbestimmung der Vernunft durch ihre Selbsterkenntnis (Kr. d. r. V., Kehrbach, S. 5), welche mit absoluter Gewissheit und Vollständigkeit muss erreicht werden können, weil die Vernunft eine vollkommene Einheit ist (6), und weil es sich hier nicht um die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern um den Verstand handelt, der über die Natur der Dinge urtheilt” (Natorp, 1882, p. 4).

that brings the philosophy of Descartes closer to that of Kant, and that can lead to thinking of Descartes as a precursor of critical philosophy is precisely the definition of thinking as an original synthetic unit. In *Descartes' Erkenntnistheorie*, Natorp shows that Descartes would have originally introduced into the unity of the 'I think' what would later be called by Kant the unity of apperception. The cartesian unity of the Cogito is the Kantian unity of the transcendental apperception. In the Cartesian system, it can be seen *in nuisance* the recognition of the fundamental synthesis as a condition of possibility of any specific synthesis expressed in each concept. The intuited object is the product of this conceptual synthesis, and the deduction of concepts must show how this construction is produced. The author of the *Metaphysical Meditations* exhibited that each particular synthesis supposes the articulation in the central unity of the apperception. According to Natorp, Descartes saw that the unity of reason was the foundation of the possibility of knowing the multiplicity of objects. The very concept of reason is the name of this unity<sup>27</sup>. In this sense, Descartes was very close to critical idealism, more than Kant himself was willing to accept. Descartes anticipated Kantian ideas. However, the interference of metaphysical and theological prejudices prevented Descartes from taking his thinking to the last consequences<sup>28</sup>. Descartes saw that it is by virtue of this immanent foundation of knowledge that knowledge of objects can be achieved. Therefore, the foundation of knowledge is obtained by an analysis of the principles of reason, starting from this conception of thinking. Only a study of the nature and legality of reason itself can provide knowledge of objects<sup>29</sup>. We can only have an integrated knowledge of objects taking as a starting point the path that thinking follows in the construction of its objects. According to Natorp, when Descartes claimed that the method of mathematics should serve as a model of cognition, this statement must be understood under the light of how Descartes defined mathematics: as a universal method of construction of objectivity. For this reason, the Cartesian method is the method of universal mathematics. Only starting from this highest point of view, the unity of knowledge can be guaranteed; that is, it can be ensured that a multiplicity of cognitions is brought together in a unified whole. Since the operation of thinking consists primarily in correlating, the principle of correlation is the starting point of deduction also for Descartes. For this reason, it can be argued that "the universal science of human understanding is the basis of knowledge".<sup>30</sup> Descartes warned that the beginning of the investigation can only take place starting from this unity. Only taking as a starting point the principle of correlation, can true knowledge be achieved. Descartes presupposes the unity of the foundation of all true knowledge. He considers that all true knowledge has its origin in the unity of the understanding. This unity is the unity of the foundation (*Die Einheit des Fundaments*). Without this unity, there would be a mere dispersion of separate groundless cognitions and not true knowledge. True knowledge can only be achieved from a certain form of self-knowledge, on the self-own insight of the understanding (*von der selbsteigenen Einsicht der Verstandes*). The point of departure of the investigation must be the unity of the understanding on which all

27 "Die Vernunft ist der Ausdruck der Einheit in unsrer Erkenntniss gegenüber der Mannigfaltigkeit ihrer Objecte; von ihr hängt alle Erkenntniss der Gegenstände ab, nicht sie von der Kenntniss der letzteren; und durch sie, nach dem Gesetze ihrer Einheit, giebt es allein Beziehung der Vorstellungen auf ein Object, Wahrheit und Falschheit" (Natorp, 1882, p. 19).

28 "Es fragt sich: hat Kant wohl ein Bewusstsein davon gehabt, dass das Ich, dessen Existenz Descartes begründen will, nothwendig nur das Ich sein kann, welches er selbst das Ich der reinen, transscendentalen Apperception nennt, nämlich jene rein intellectuelle Vorstellung, die Kant, mit Anlehnung an Descartes' Cogito, doch, wie gezeigt worden, nicht ganz in seinem Sinne, als den »Actus Ich denke« bezeichnet? – Es scheint nicht, dass Kant es so aufgefasst hat; es hätte ihm sonst nicht entgehen können, dass Descartes' Fundamentalsatz mit den tiefsten Grundlagen seiner Transscendentalphilosophie in genauer Beziehung steht, und den Grundgedanken seines „transscendentalen Idealismus“ – wiewohl ohne das Bewusstsein seiner entscheidenden Bedeutung – anticipirt" (Natorp, 1882, p. 37). See also: (Natorp, 1882, p. 83), (Cf. Tamb., p. 34, pp. 42ss, p. 83), (Natorp, 1897, p. 24).

29 "Der Ausgang von der Forderung einer Wissenschaft der menschlichen Intelligenz, d. h. einer unabhängig und für sich selbst feststehenden Gewissheit über den Begriff und das Fundament aller Wahrheit der Erkenntniss, welche deswegen erreichbar sein muss, weil sie nicht ausser uns in den Objecten, sondern in der Natur und Gesetzlichkeit der Erkenntniss selbst ihren Ursprung hat..." (Natorp, 1882, p. 21).

30 "Die universelle Wissenschaft des menschlichen Verstandes liegt allem Wissen, die universelle Mathematik näher aller Erkenntniss von Maass und Ordnung, endlich die besonderen Wissenschaften des Quantitativen aller Erkenntniss der Qualitäten zu Grunde" (Natorp, 1882, p. 23).

knowledge depends. According to Natorp:

Es braucht kaum noch darauf hingewiesen zu werden, dass diese Anschauungen mit denen der „Regeln“ genau zusammenhängen und im Einklang sind. Auch dort ging Descartes aus von dem Gedanken der Einheit alles Wissens im menschlichen Verstande, als von dem alle Erkenntnis abhängt und in dem sie ihre letzte gemeinsame Wurzel hat. Auf dieser Grundlage wurde auch dort eine völlig zweifellose Gewissheit gefordert für alle Erkenntnis, die diesen Namen in Wahrheit verdient; und behauptet, es müsse erreichbar sein, sich einmal für allemal wenigstens darüber Gewissheit zu verschaffen, was von jedem Gegenstande zu erkennen möglich ist und was nicht. Auch dort wurde aus diesem Grunde alles irgend zweifelhafte, bloss wahrscheinliche Wissen für nicht viel mehr als Täuschung, alle bloss historische, auf die Autorität der Ueberlieferung gegründete Erkenntnis für werthlos vor dem Anspruch der Vernunft erklärt (Natorp, 1882, p. 25).

The process of thinking cannot start from anything external to itself. All knowledge always depends on the unity of the understanding, and it is from that unity that it finds its foundation. The unity of the foundation guarantees the objectivity of its concretions. The study of the understanding and its principles underlies all knowledge. Therefore, the starting point of research is not the Transcendental Aesthetics with its study of the forms of sensibility—as it was for Kant—but the Transcendental Logic. The starting point of the investigation is not the point of view of the intuition in its concreteness. On the contrary, the departing point is the very operative of the concept which has its origin in the transcendental unity of the apperception. The beginning is the Logic and not the Aesthetics because the origin is the conceptual process rooted in the unity of the synthesis.

The task of philosophy is to show how thinking can build objectivity. The formation of the objective takes place in the relationship between the multiple that makes up the object and the unity that determines it as an object as such. This unity is provided by the activity of thinking and can be defined in terms of synthetic unity. This unity of the understanding guarantees that each of these expressions is always in an interconnection. The unity of thinking guarantees the unity of the principles that govern each particular field (Natorp, 1887, p. 257). The multiplicity of appearances must be subjected to the unity provided by a law that establishes how the parts are articulated. The law regulates the way in which the various appearances are brought together in unity. The fundamental law of thinking is the search for this unity. For this reason, thinking can be defined as a synthetic unity, as a principle of unity of diversity<sup>31</sup>. This synthetic unity is the law of legality. Synthetic unity is the highest principle (Natorp, 1887, p. 285).

These peculiarities of the definition of thinking will find a mature expression around 1890. *Quantity and Quality* (1891) is one of the first works in which Natorp presents its deduction of concepts and, thus also, a definition of the concept of thinking that begins to acquire its own characteristics, different from the notion of synthetic unity that is properly Kantian. Indeed, Kant defined thinking as synthesis as well. For Natorp, thinking is the starting point of the deduction of concepts. The deduction of the categories is established from the minimum assumption of thinking defined as synthetic unity or as correlation. The content of this concept of consciousness will be an indispensable minimum assumption for the deduction of the concepts of thinking. Consciousness is the unifying point of view of multiplicity. It is the unity of the correlation that allows the connection of the multiplicity. The deduction of concepts departing from thinking is not an analysis of the formation of representations in the mind. Thinking should not be understood in this context as mind. Rather, the definition of thinking as correlation lies in the need to think of an articulating unity that expresses the

<sup>31</sup> „Alle wissenschaftliche Erkenntnis nun zielt auf's Gesetz. Die Beziehung der Erscheinung zum Gesetze (die Beziehung des „Mannigfaltigen“ der Erscheinung auf die „Einheit“ des Gesetzes) muss daher die in aller Erkenntnis ursprüngliche Beziehung auf den Gegenstand erklären. Die gesetzmässige Auffassung des Erscheinenden gilt als die gegenständlich wahre“ (Natorp, 1887, p. 259).

“relation of a multiplicity to the central unity” (Natorp, 1891, p. 7).

The deduction of categories must be undertaken from the concept of thinking because the concept of thinking is the expression of the form of legality that underlies all particular legality. The deduction will allow showing how each particular position of thinking is carried out on the basis of the legality of thinking in general. All foundation is found in the law and thinking is the general expression of legality. Therefore, thinking is the foundation and beginning of deduction.

Starting from this guiding idea, Natorp undertakes the deduction of categories from a conception of thinking conceived as a unity of synthesis. The categories are the expression of the general principle of legality represented in the concept of thinking. They express the structure of being in general as a correlate of the positions of thinking. The Kantian synthetic method was precisely this one. More specifically, as Mario Caimi explains, Kant starts:

...with the observation of a blurred (confused and indistinct) concept, whose elements are then isolated and brought to clarity and distinction. In so doing, we will probably be compelled to admit new elements, which will in turn be joined to the foregoing ones, thus synthetically enriching the concept with which we started. Whereas the starting point of the *Critique* as a whole is, as we have already said, the very general notion of representation, in the particular case of the Transcendental Deduction, the starting point is the vague concept of synthetical thought related to a manifold, that is, the indeterminate concept of “Combination in General” (Caimi, 2014, p. 14).

Then, Paul Natorp’s method is closer to the Kantian synthetic method than to the analytical method. It starts from an obscure concept of thinking and advances by gaining new elements. This was the Kantian synthetic method, not the analytical.

In the first place, we studied the distinction between analytical method and synthetic method in Kant. Second, we showed that there are good reasons to consider the Neo-Kantian approach as an analytical method. However, we exhibited that for Natorp, the method of philosophy must be synthetic. This is required by the task of philosophy. Certainly, the conditions of possibility of experience cannot be entirely derived a priori. However, this does not undermine the progressive nature of the method. The synthetically introduced conditions of possibility of experience must be accredited in the fact of science. The analytical method is just the reverse of the synthetic method.

## Bibliographic References

BEISER, F. *After Hegel: German philosophy, 1840-1900*. Princeton University Press, Princeton, 2014.

BEISER, F. C. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford University Press, Oxford, 2014.

CAIMI, M. ‘Introducción y notas’. In: KANT, I. *Prolegomena*, trad. Caimi, Mario; Istmo, Madrid, pp. 7-10, 1999.

CAIMI, M. *Kant’s B Deduction*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2014.

CAIMI, M. ‘About the Argumentative Structure of the Transcendental Aesthetic’. In: *Studi Kantiani* 9, Pisa, pp. 27- 46, 1996.



- CAIMI, M. 'Introducción'. In: KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Colihue, Buenos Aires, 2007.
- COHEN, H. *System der Philosophie: Logik der reinen Erkenntniss*. Bruno Cassirer, Berlin, 1922.
- COHEN, H. *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und sein Geschichte*. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1883.
- COHEN, H. *Kants Begründung der Ethik*. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1877.
- COHEN, H. *Kants Theorie der Erfahrung*, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1885.
- DUFOUR, É. *Paul Natorp. De la psychologie générale à la systématique philosophie*, Vrin, Paris, 2010.
- DUFOUR, É. *Les Néokantiens. Valeur et vérité*. Vrin, Paris, 2003.
- EDEL, G. 'Der Zusammenhang der Systemteile in ihrer methodischen Verknüpfung'. In: MARX, W. & ORTH, E.W. (eds.). *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*. Königshausen & Neumann, 2001.
- GAVA, G. 'Kant's Synthetic and Analytic Method in the Critique of Pure Reason and the Distinction between Philosophical and Mathematical Syntheses'. In: *European Journal of Philosophy* 23 (3), pp. 1-22, 2013.
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975-ss.
- HOLZHEY, H. 'Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition'. In: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 25-40, 2010.
- KANT, I. *Critique of Pure Reason*. trans. A. Wood and P. Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- KANT, I. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*. Translated and edited by G. Hatfield, Cambridge University Press, 2004.
- KIM, A. 'Neo-Kantian Ideas of History'. In: WARREN, N. STAITI, A. (comps.). *New Approaches to Neo-Kantianism*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015.
- KUEHN, M. 'Kant's critical philosophy and its reception – the first five years (1781–1786)'. In: GUYER, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 630–665, 2007.
- NATORP, P. 'Über das Verhältniß des theoretischen und praktischen Erkennens zur Begründung einer nichtempirischen Realität'. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 79, Halle, pp. 242-259, 1881.
- NATORP, P. 'Die Entwicklung Descartes' von den „Regeln“ bis zu den „Meditationen“'. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 10, Issue 1-4, pp. 10–28, 1897.
- NATORP, P. 'Quantität und Qualität im Begriff, Urteil und gegenständlicher Erkenntnis'. In: *Philosophische Monatshefte*, Bd XXVII, Heidelberg, pp. 1–32; pp. 129–160, 1891.

- NATORP, P. ‚Aristoteles‘ Metaphysik K, 1–8, 1065a26‘. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1, pp. 178–193, 1888.
- NATORP, P. ‚Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Mathematik‘. In: PIETZKER, F. *Unterrichtsblätter Für Mathematik und Naturwissenschaften*. Verlag von Otto Sall, Berlin, 1902.
- NATORP, P. ‚Kant und die Marburger Schule‘. In: *Kant-Studien* 17, pp. 193–221, 1912.
- NATORP, P. ‚Leibniz und der Materialismus‘. In: Aus dem Nachlaß herausgegeben (Helmut Holzhey). *Studia Leibnitiana*, Bd. 17, H. 1, Franz Steiner Verlag, pp. 3–14, 1985.
- NATORP, P. ‚Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik‘. In: *Philosophische Monatshefte*, 24, pp. 37–65; pp. 540–574, 1888.
- NATORP, P. ‚Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis I.‘. In: *Philosophische Monatshefte*, Bd XXIII, Heidelberg, 1887.
- NATORP, P. ‚Zu den logischen Grundlagen der neueren Mathematik‘. In: *Archiv für systematische Philosophie*, Bd. 7, pp. 177–209/372–438, 1901.
- NATORP, P. ‚Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edm. Husserls ‘Prolegomena zur reinen Logik’‘. In: *Kant-Studien* 6, pp. 270–283, 1901.
- NATORP, P. ‚Nombre, temps, espace, dans leurs rapports avec les fonctions primitives de la pensée‘. In: *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie*, vol. 1, Philosophie générale et Métaphysique. Colin, Paris, pp.343–389, 1900.
- NATORP, P. *Descartes‘Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Elwert, Marburg, 1882.
- NATORP, P. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Berlin, 1910
- NATORP, P. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg i.B., 1888.
- NATORP, P. *Logik. Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaften in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. Marburg: Elwert. 1910.
- NATORP, P. *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme*. Göttingen. 1911.
- NATORP, P. *Philosophische Propädeutik*. Marburg, 1904.
- NATORP, P. *Platos Ideenlehre*. Meiner, Leipzig, 1903
- NATORP, P. *Platos Ideenlehre. Zweite, durchsehene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe*. Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1921.
- NATORP, P. *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), Stuttgart, 1899.
- PRINGE, H. ‚Infinitesimal Method and Judgment of Origin‘. In: *Kant e-Prints*, Campinas, serie 2, Vol. 16, n.2, pp. 185–199, 2021.



SCHNEIDER, H. *Die Einheit als Grundprinzip der Philosophie P. Natorps*. Bottrop i W., Buch- und kunstdruckerei W. Postberg, 1936.

STOLZENBERG, J. 'The Highest Principle and the Principle of Origin in Hermann Cohen's theoretical philosophy'. In: MAKREEL, R. LUFT, S (eds). *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Indiana University Press, pp. 132-149, 2010.



# Elementos kantianos na filosofia da matemática de Ernst Cassirer

[*Kantian elements in Ernst Cassirer's philosophy of mathematics*]

Lucas Alessandro Duarte Amaral<sup>1</sup>

Pontifícia Universidade Católica - SP (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90399

*“Querer resolver todos os problemas e responder a todas as interrogações seria atrevida filáucia e presunção tão extravagante que isso bastaria para se tornar indigno de toda confiança”*

(KrV, A 476 – B 504)

## Resumo

A tarefa deste artigo é explicitar algumas influências kantianas na filosofia da matemática do neokantiano da escola de Marburgo, Ernst Cassirer. Conforme argumentamos, em sua primeira obra sistemática, *Conceito de Substância Conceito de Função: uma investigação sobre as questões fundamentais da Crítica do Conhecimento* (1910), certos pressupostos da filosofia transcendental de Kant (tais quais, e.g., seu compromisso anti-metafísico manifesto e sua ideia de “lógica transcendental”) desempenharam papéis importantes na filosofia da matemática de Cassirer, servindo enquanto conceitos complementares ao logicismo-estrutural defendido pelo neokantiano.

**Palavras-Chave:** Kant; neokantismo; Cassirer; filosofia da matemática; filosofia transcendental.

## Abstract

The aim of this article is to discuss some Kantian influences that were present in the philosophy of mathematics of the Neo-Kantian from the school of Marburg, Ernst Cassirer. As we argue, in Cassirer's first systematic book, *Concept of Substance Concept of Function: investigations on the Fundamental Questions of Critique of Knowledge* (1910), some specifics presuppositions of Kant's transcendental philosophy (such as, e.g., his anti-metaphysical commitment and his idea of “Transcendental logic”) played important roles in Cassirer's philosophy of mathematics, serving as complementary concepts to the structural-logicism defended by the Neo-Kantian.

**Key-words:** Kant; Neo-Kantianism; Cassirer; Philosophy of mathematics; transcendental philosophy.

<sup>1</sup> lucasadamara@gmail.com

# 1. Introdução

Já se passaram mais de cem anos da publicação da primeira obra sistemática de Ernst Cassirer (1874-1945): *Conceito de Substância Conceito de Função: uma investigação sobre as questões fundamentais da Crítica do Conhecimento* (1910).<sup>2</sup> Felizmente, *SF* é um livro que vem sendo estudado nas últimas décadas. É notável o número crescente de trabalhos que surgiram nesse período, sejam aqueles mais específicos: que tratam de temas pontuais abordados pelo neokantiano em sua obra; ou secundários: que propõem um diálogo, com os mais diversos fins, entre o texto de 1910 com outros escritos ou autores.

Com efeito, seria simplesmente impossível fazer aqui uma resenha minimamente razoável de cada um dos trabalhos que temos conhecimento a respeito da obra de Cassirer. Entretanto, acreditamos que uma lista,<sup>3</sup> ordenada em três eixos, contendo trinta estudos sobre esse momento da filosofia de Cassirer, pode ser interessante para que se tenha uma ideia do que a literatura vem trabalhando, bem como do lugar específico de nosso trabalho dentro desse amplo contexto.<sup>4</sup> Teríamos, portanto:

1. Filosofia da ciência/método: Lovrenov (2006); Porta (2010); Pringe (2014); Ferrari (2010 e 2015); Biagioli (2018).
2. Filosofia da matemática: Ihmig (1999); Mormann (2008); Maco (2010); Porta (2011); Katz and Mormann (2013); Heis (2011 e 2015); Biagioli (2015 e 2020); Schiemer (2018); Reck and Keller (no prelo).
3. Interfaces (ciência/método/matемática/lógica) entre Cassirer e outros autores: Ryckman (1991); Friedman (2000); Pulkkinen (2001); Richardson (2006); Porta (2007); Heis (2010); Makrell (2010); Neuber (2013); Yap (2014); Edgar (2015 e 2018); Mormann (2015); Matherne (2018).

Apesar dessa densa e qualificada gama de estudos, ainda existem temas que merecem ser investigados e aprofundados. Um dos fatores para que isso ocorra, assim acreditamos, pode ser encontrado no próprio desenvolvimento intelectual de Cassirer. E isso pelo fato de que é algo realmente notável o modo através do qual o neokantiano navega e articula sua filosofia com os múltiplos desdobramentos do “*Faktum* da ciência físico-matemática”<sup>5</sup> de seu tempo. Portanto, tendo em vista essas interfaces do pensamento de Cassirer, é quase natural que ainda existam agendas de investigação para nós, enquanto estudiosos de sua filosofia, executarmos a tarefa de explicitar e reconstruir seus ensinamentos e, eventualmente, oferecer uma leitura que possa contribuir aos estudos vindouros de seu pensamento. Como adiantamos em nosso título, neste artigo resgataremos alguns elementos de matriz kantiana que se fizeram presentes na filosofia da matemática do neokantiano.<sup>6</sup>

Argumentamos que, além dos traços logicistas e estruturalistas encontrados na filosofia da matemática de Cassirer, a ideia de uma “lógica transcendental” e o compromisso anti-metafísico<sup>7</sup>

2 Usaremos as iniciais *SF* – como é de praxe em trabalhos especializados – quando nos referirmos a essa obra de Cassirer.

3 Traremos, na lista a seguir, dos trabalhos publicados a partir dos anos 1990.

4 Todos os estudos das autoras e autores mencionados a seguir constam na bibliografia deste artigo, em conjunto com os demais textos aqui utilizados.

5 O século dezenove ficou conhecido como “o século das ciências”, mas, para sermos mais criteriosos, no caso específico de Cassirer, ao invés de “*Faktum* da ciência”, deveríamos falar do “*Faktum* da cultura”. No item 3 deste trabalho, vamos nos dedicar um espaço para tratar disso.

6 A literatura recente, sobremaneira a de origem estadunidense, trabalha numa tendência a fazer de Cassirer um precursor de programas alheios aos interesses específicos de seu tempo. Por isso falamos desse resgate de “elementos kantianos” em sua filosofia.

7 Como será dito logo em seguida, mostraremos aqui que esse compromisso anti-metafísico de Cassirer teve como bandeira inimiga o “platonismo matemático” de Frege e Russell.

desempenham papéis importantes nesse particular e também merecem ser levados em conta.

Ainda de acordo com o que defendemos, essas notas podem ser consideradas enquanto conceitos complementares, no horizonte do logicismo-estrutural defendido pelo neokantiano em sua filosofia da matemática. E que, por fim, são relevantes para que se tenha um entendimento adequado de momentos-chave da obra de Cassirer, como no caso da crítica ao “platonismo matemático”, defendido por autores da estirpe de Frege e Russell.

Para levar adiante este plano, optamos por proceder da seguinte maneira: inicialmente, trataremos do contexto anti-intuicionista do século dezenove (a origem de toda essa narrativa que estamos entrando); feito isso, partiremos para discussão dos pressupostos filosóficos da escola de Marburgo (da qual Cassirer fez parte e cuja proposta metodológica condiciona praticamente toda sua filosofia); em um próximo passo, traremos os elementos kantianos presentes na filosofia da matemática de Cassirer.

## 2. No princípio era a intuição, e a intuição estava com Kant e ele era um intuicionista:<sup>8</sup> alguns aspectos do tônus anti-intuicionista no século dezenove

A fundamentação da matemática mais corrente no início do século dezenove era aquela encontrada na filosofia kantiana. Como se sabe, a ideia de base proposta pela teoria de Kant tinha como fio condutor sua teoria da intuição pura. Sem entrar em pormenores, retomemos que de acordo com ela, era preciso recorrer às intuições puras de espaço (na geometria) e de tempo (na aritmética) para garantir a fundamentação da disciplina em questão. Nesses termos, o proceder em uma demonstração matemática se fazia a partir da construção – outra das noções-chave em sua filosofia da matemática – de seus conceitos na medida em que lhes são fornecidas as intuições correspondentes.

Embora seja inegável o valor de importância assumido pela proposta de Kant a seu tempo, já no início do século dezenove vinha surgindo uma concorrente, que, cada vez mais, ganhava respaldo entre os autores da época. Seu objetivo básico dizia respeito a uma fundamentação da matemática em que não fosse levado em consideração o caráter intuitivo, mas uma em que, tão somente, os encadeamentos lógicos entrassem em cena.<sup>9</sup>

De Bolzano<sup>10</sup> (no início do século dezenove) até Russell (no início do vinte), muitos autores se dedicaram ao esforço de tornar a disciplina em pauta um tanto quanto mais rigorosa. Todavia, esse projeto sofreu desdobramentos em cada um dos autores que fizeram parte desse *tour de force*: seja por conta de reformas curriculares no ensino das universidades – como ocorreu no caso da Alemanha, com Humboldt – em que a matemática foi desvencilhada do campo da física teórica; seja no intuito de oferecer respostas a questões mais pontuais, como no problema da aprioridade da intuição geométrica nas geometrias não-euclidianas; ou até mesmo para dar uma nova roupagem a problemas levantados por autores que vieram antes desse período, como foi o caso de Gauss, que

8 Apenas um pequeno esclarecimento aqui: intuicionista deve ser entendido no sentido de Kant (século dezoito) – como exploraremos a seguir – e não no de um autor mais contemporâneo (século vinte), como, por exemplo: Brouwer. Sabe-se que, embora ambos sejam considerados “intuicionistas”, cada um leva a efeito tal programa à sua maneira. Sobre esse último, retenha-se, nada falaremos a respeito neste trabalho.

9 Para que se tenha ideia, isso se fez presente inclusive entre os neokantianos.

10 O primeiro texto publicado sobre isso foi o “apêndice” do livro de Bolzano, *Beyträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*, intitulado, *Über die Kantische Lehre Von der Construction der Begriffe durch Anschauungen*, publicado em 1810.

colocava como suspeita a independência do postulado das paralelas.<sup>11</sup>

Tal projeto de emancipação das matemáticas (i.e., aritmética e geometria) da intuição no século dezenove teve, pelo menos, dois momentos<sup>12</sup> importantes: a aritmetização da análise e o logicismo.

A aritmetização da análise foi um dos programas que surgiram no panorama científico do século dezenove com um objetivo básico, qual seja, o de tornar a “análise” uma disciplina de caráter autônomo. Em sua forma mais elementar, essa ideia veio à tona no intuito de resolver o problema relativo à falta de rigor existente no cálculo.<sup>13</sup> E uma das origens desse problema era, justamente, o conceito de intuição.

Além do projeto de aritmetização da análise, outro programa foi central dentre os autores que trabalharam em filosofia da matemática – ou da matemática simplesmente – no século dezenove: o programa logicista.

O termo logicismo, em sua forma mais elementar, foi utilizado para fazer referência ao programa que defende a tese de que a matemática faz parte da lógica. Isso quer dizer, explicitamente, que tanto os seus conceitos, quanto seus teoremas podem ser reduzidos àqueles conceitos ou teoremas da lógica. Entretanto, o programa logicista não seria possível sem uma profunda transformação dessa disciplina, algo que ocorreu também em meados do século dezenove.

É usual encontrarmos na literatura que Frege e Russell foram os primeiros proponentes de tal visão,<sup>14</sup> bem como os nomes responsáveis pela reforma da lógica nesse momento da história. Quanto a esse último ponto, retomemos o trabalho de Frege.<sup>15</sup> Ele, como se sabe, é uma figura-chave na história da lógica por conta de ser o responsável pela mudança de paradigma na disciplina, mudança essa jamais ocorrida desde os tempos de Aristóteles. Um dos passos mais revolucionários dados pelo filósofo alemão diz respeito à sua teoria da quantificação: com ela a silogística é totalmente reformulada e a lógica torna-se muito mais potente do que aquela disciplina disponível nos tempos de Kant, por exemplo.<sup>16</sup>

---

11 Todos esses casos, cada um à sua maneira, colocaram em evidência o ponto em comum em que vimos insistindo: o uso problemático e o papel desempenhado pelo conceito de intuição. Tais narrativas, acreditamos, cumprem um papel mais decisivo, e menos anedótico, quanto ao esforço imprimido por essa geração de teóricos que partilharam desse objetivo comum. Cf. Ferreirós (1999), especialmente o capítulo I da obra, sobre esse aspecto contextual da matemática no início do século dezenove.

12 Sabemos que além do intuicionismo de Kant, esse mesmo grupo de autores teve ainda um outro adversário: a vertente empirista de Mill, sobre a qual não vamos tratar neste momento.

13 Esse projeto também surgiu com o intuito de deixar mais rigoroso os conceitos básicos introduzidos pelo cálculo diferencial e integral, tais como aqueles de: função, limite e infinitesimal, que foram inicialmente trabalhados, em considerações geométricas, por Newton e Leibniz. Central para tais preocupações era a noção de uma quantidade infinita, ou indefinidamente pequena, a saber, a de infinitesimal, que tinha essa propriedade equivocadamente definida: algumas vezes era zero e outras diferente de zero. Para também sanar esse problema surgiu o projeto da aritmetização.

14 Leia-se a propósito: “Logicismo é a tese que afirma que a matemática pode ser reduzida à lógica, sendo, pois, parte dela. Frege foi o primeiro a expor tal visão. No majestoso livro, *Principia Mathematica*, os matemáticos ingleses A. N. Whitehead e B. Russell produziram uma sistematização da lógica a partir da qual eles construíram a matemática” (Carnap, 1931, p. 91).

15 Em 1879, Frege criou um sistema formal inteiramente sistemático e universalmente aplicável codificando todos os conceitos e processos lógicos: a *Conceitografia*, em que o filósofo alemão caracterizou nos termos de “uma linguagem formular do pensamento puro decalcada sobre a Aritmética”. Além dela, também nos *Fundamentos da Aritmética* (1884) e nos volumes das *Leis Fundamentais da Aritmética* (1893/1903), Frege se propôs explicitar, dentro da estrutura de tal sistema formal, como os números cardinais podem ser definidos. No entanto, nos volumes de suas *Leis Fundamentais da Aritmética*, noções tais como a de “classe” e de “correspondência” não seriam assim tão usuais na lógica ou redutíveis às noções lógicas reconhecidas – cf. Frege (1893, 1903).

16 Portanto, aquela passagem emblemática de Kant em que ele afirmava que a “lógica, desde os tempos de Aristóteles, encontrava-se completa e acabada”, lá no prefácio à 2ª edição da *Crítica da Razão Pura* (Cf. KrV, B VIII), cai por terra nesse momento da história.



Consideremos a afirmação universal do tipo “todo A é B”. A partir de Frege ela é interpretada não mais em termos de sujeito e predicado, como em Kant, mas em termos de função e argumento, *i.e.*, reinterpretando tais sentenças como o preenchimento de uma função por um certo argumento. Assim, a proposição “todo ser humano é mortal” passa a ser considerada, da seguinte maneira: “para todo x, se x é ser humano, então x é mortal”. Originariamente, essa teoria visava compreender o modo através do qual a noção de quantificação se dá na linguagem matemática e posteriormente em sua aplicação à filosofia da linguagem enquanto teoria independente. Graças a Frege, o raciocínio matemático se fez realizável sob as formas lógicas de argumentação reconhecidas. Não fosse isso, a plausibilidade do ensinamento de Kant de que o raciocínio matemático não é puramente discursivo, mas, como já sabemos, depende de construções fundamentadas na intuição,<sup>17</sup> permaneceria em voga por algum tempo ainda.

### 3. O movimento neokantiano: as origens da escola de Marburgo

O que a *Crítica da Razão Pura* intencionava não era corrigir o conhecimento filosófico de uma vez por todas, em um determinado sistema dogmático de conceitos, mas abrir o “caminho estável da ciência”, no qual pode haver pontos de detenção e repouso sempre relativos, nunca absolutos.<sup>18</sup>

Acreditamos que essa passagem textual de Cassirer seja um bom ponto de partida caso busque-se compreender o sentido do surgimento do movimento neokantiano. Dessa forma, vale enfatizar já no início dessa parte do artigo algo bem simples, mas que está longe de ser uma trivialidade: não é pelo fato de que os neokantianos tiveram seu marco de referência estabelecido em torno de um movimento de retorno a Kant que eles sejam kantianos, no sentido de afirmar unicamente, e de modo simplista, que eles defenderam as mesmas teses de seu predecessor.<sup>19</sup> Se fosse assim, então os acontecimentos do século dezenove haveriam de ser deixados de lado e os neokantianos soariam como repetidores de Kant *tout court*<sup>20</sup> e não enquanto pensadores originais.

O primeiro ponto decisivo aos marburgueses e sua relação positiva com Kant refere-se ao conceito e ao modo de fazer filosofia. A filosofia é entendida como uma atividade, e tal atividade é a reflexão. Essa nota característica condicionou boa parte do desenvolvimento teórico desses filósofos,<sup>21</sup> com a diferença específica do objeto de reflexão em cada um dos casos. A fim de

17 Também por isso que não podemos simplesmente desmerecer o trabalho de Kant no século dezoito: ele fez o que pode – e fez de modo bastante engenhoso, diga-se – com as ferramentas que possuía a seu tempo.

18 ERT, p. 355.

19 Inclusive mencionamos no item anterior que os neokantianos não defendiam o papel desempenhado pelo conceito de intuição pura nas matemáticas.

20 Lembremos de que a epistemologia kantiana teve como objeto de investigação a ciência da época de Kant (e seus modelos de ciência eram: a geometria euclidiana e a mecânica newtoniana – cf., KrV, B XI-XII). Já a epistemologia neokantiana teve como objeto de investigação a ciência de seu tempo, contemplada nas mais diversas teorias, tais como: (i) termodinâmica; (ii) geometrias não-euclidianas; (iii) o processo de logicizar a aritmética; (iv) eletromagnetismo; (v) teoria da evolução das espécies. Sendo assim, não poderia ser o caso de que eles defendem as mesmas coisas.

21 Isso vai em um sentido bem diferente de um autor como Hegel. Retomemos que ele propôs mudanças decisivas em conceitos centrais utilizados em filosofia, outrossim, seu *modus operandi*. Uma delas se refere à própria noção de filosofia: etimologicamente conhecida pelo ‘amor à sabedoria’, com Hegel ela passa a ser entendida enquanto a sabedoria mesma. Em outras palavras, a filosofia não seria uma disciplina entre outras tantas, senão que a mais importante delas, ou seja, a filosofia é a ciência por excelência – um reflexo disso pode ser encontrado na *Habilitationsschrift* (1801) de Hegel, em que ele efetua uma dura crítica à física Newton. Dessa maneira, não mais a mecânica de Newton, como entendia Kant no século anterior, mas na própria filosofia que contemplaria o modelo de ciência (cf. o Prefácio da *Fenomenologia do espírito*). Além de propor uma nova roupagem à filosofia e redefinir a disciplina

levarmos a efeito alguns desses acontecimentos e sua relevância dentro do contexto teórico de Cassirer, é preciso voltar a atenção a outro capítulo do século dezenove, a saber, aquele referente à relação entre filosofia e as ciências.

Nessa época, a relação mencionada acima era problemática. Como se sabe, o século dezenove ficou conhecido como o século das ciências, dado que nesse período tanto as ciências naturais/formais quanto as ciências humanas vinham apresentando inovadores resultados e a autonomia dessas disciplinas da alçada da filosofia era iminente. Esse fenômeno, inclusive, deu ensejo para que uma das principais tarefas em vigência naquele tempo fosse aquela de distinção metodológica e justificação epistemológica desses ramos do conhecimento.<sup>22</sup> Em ambos os casos, as chamadas disciplinas particulares (como, por exemplo, a psicologia) buscam investigar seus métodos e objetos próprios de estudo,<sup>23</sup> com o objetivo de alcançar sua emancipação da alçada da filosofia. Desse modo, a filosofia, que outrora havia atingido o estatuto de disciplina fundamental, é posta em questão. Mais ainda, aquela aspiração da filosofia enquanto um sistema – em que são trabalhados os diversos âmbitos do saber – vai se tornando algo pouco viável. É, pois, com intuito de restituir o diálogo entre ambas, que surge o movimento neokantiano.<sup>24</sup>

### 3.1 O método transcendental

Se a disputa do método esteve novamente presente no cenário filosófico, só que agora no contexto do século dezenove, seria esperado que os neokantianos contribuíssem, de alguma forma, ao debate.<sup>25</sup> Pois bem isso ocorre e os neokantianos propõem, justamente, o “método transcendental”.

Embora possa ser uma tendência quase natural relacionar diretamente esse método com o nome e a filosofia de Kant, o filósofo de Königsberg jamais se valeu de tal expressão.<sup>26</sup> E o personagem a quem devemos reconhecer nesse exato ponto é Hermann Cohen (1742-1918). De acordo com Cohen,<sup>27</sup> o ponto de partida da filosofia transcendental é o *Faktum* da ciência matemática da natureza.<sup>28</sup> Esse fato exige uma análise que descubra as condições de sua possibilidade, quer dizer, revelando os princípios e os fundamentos epistemológicos da própria

---

modelo de ciência em sua época, Hegel estabelece ainda dois critérios, a saber, (i) Totalidade e (ii) sistematicidade. Nesses termos, uma filosofia que se preze deverá conter esse exato caráter de sistema.

22 A distinção entre as *Naturwissenschaften* (ciências naturais) e as *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito), foi inicialmente problematizada por Wilhelm Dilthey (Cf. sua *Introdução às ciências do Espírito*, de 1883).

23 Vale lembrar aqui do caso de Franz Brentano, que, em 1874, publica sua *Psicologia de um ponto de vista empírico*, cuja tarefa básica foi, justamente, investigar qual o objeto e qual o método da psicologia.

24 Seria preferível falar em ‘neokantismos’, dado o caráter não monolítico do movimento. As três escolas e os principais nomes do neokantismo foram: a escola de Marburgo (Cohen, Natorp e Cassirer); a escola de Baden (Windelband, Rickert e Lask); e o realismo de Riehl. Mencionamos isso pelo fato de que um autor como F. Beiser (2014), que vem estudando a gênese do movimento neokantiano, propõe um uso demasiado flexível do termo neokantiano: ele identifica por “neokantiano” todos aqueles que, a partir da morte de Hegel (1831), se mostraram anti-idealistas. Embora seja correto que as três escolas que mencionamos acima sejam também reações ao idealismo especulativo, não é certo que elas sejam unicamente isso. Nesse sentido, somos mais inclinados a posição de um autor como Köhnke (1991), que vê e categoriza – com razão, a nosso ver – os neokantianos enquanto os representantes das três escolas acima e cuja herança da filosofia transcendental de Kant é inequívoca.

25 Retenha-se que além do “método transcendental” dos neokantianos, outros métodos foram propostos nessa mesma época, e.g., o método especulativo (de matriz idealista/hegeliana), o método psicológico (com Fries, Herbart, Beneke e, sobretudo, Brentano e sua escola) e o método fenomenológico (Husserl).

26 Cf. a respeito Baum (1980).

27 O trabalho de Cassirer está intimamente relacionado com o compromisso metodológico/transcendental do neokantismo de Marburgo, ou seja, as filosofias de Hermann Cohen e Paul Natorp (1854-1924) representaram os pilares fundamentais do projeto intelectual de Cassirer. Apesar das diferenças que surgiram gradualmente em seu caminho – i.e., desde o início dessa escola até a publicação de sua obra maior, a *Filosofia das Formas Simbólicas* –, Cassirer sempre foi fiel a essa premissa metodológica.

28 Cf. no livro de Cohen, de 1877, *Kants Begründung der Ethik*, especialmente as páginas 24-25, a passagem canônica do “*Faktum* da ciência”.

ciência matemática.<sup>29</sup>

Posto assim, a filosofia transcendental não lida com a constituição do próprio sujeito – como era pensado na filosofia moderna, com um forte apelo subjetivo, *i.e.*, em que o ponto de partida seria o sujeito e, eventualmente, suas vivências –, nem com sua capacidade de conhecer. Trata-se, portanto, de uma reflexão de segunda ordem sobre as condições *a priori* do conhecimento científico. No sentido de considerar a ciência unicamente enquanto uma classe de proposições, ou de um sistema mesmo: aquele referente ao campo da “experiência científica”.<sup>30</sup>

Cassirer leva essa concepção coheniana de “método transcendental” aplicando este método para as novas teorias das ciências físico-matemáticas<sup>31</sup> de seu tempo. Nesse sentido, ele entende que, a partir de uma orientação inicialmente matizada de kantismo, é possível levar a investigação filosófica além do estágio alcançado por Kant.<sup>32</sup> Este avanço, insiste Cassirer, é apenas uma reafirmação do espírito da filosofia de seu antecessor, pois de acordo com o que vimos na citação de abertura desta parte do artigo, ele afirma que o projeto da “crítica do conhecimento” (*Erkenntniskritik*) dos neokantianos visa descobrir as pressuposições e fundamentos *a priori* do pensamento científico, começando com o “fato” historicamente determinado da ciência natural. Portanto, o tratamento de sua condição de possibilidade, deve ser caracterizado por um dinamismo fundamental, que seja intrínseco à formação do método transcendental e possibilite sua extensão a todas as áreas de formas objetivas culturais.<sup>33</sup>

## 4. Filosofia transcendental em 1910: sobre a influência kantiana na lógica e a crítica de Cassirer a Frege e Russell

A partir dos aspectos centrais da revolucionária proposta metodológica dos neokantianos no século dezenove e seus matizes kantianos, agora é chegado o momento de tratarmos de outro conceito chave a esse grupo de autores: noção de lógica.

<sup>29</sup> Cf. Richardson (2003).

<sup>30</sup> Cf. Ferrari (2015).

<sup>31</sup> Retenha-se que os três membros da escola de Marburgo dedicaram-se a esse projeto: desde a análise histórica do método infinitesimal no livro de Cohen (*Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, de 1883); passando por Natorp e seu trabalho sobre os fundamentos das ciências exatas (*Die logischen Grundlagen der Exakten Wissenschaften*, de 1910), até Cassirer, quem mais publicou sobre o tema. Para citar apenas alguns ensaios de Cassirer sobre a ciência, leve-se em conta: 1. *Kant und die moderne Mathematik* (KMM), de 1907; 2. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (SF), de 1910; 3. *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen* (ERT), de 1921; 4. *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis* (PSF Vol. III), de 1929; 4. *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (DI), de 1936.

<sup>32</sup> Partindo daquela argumentação de Kant, em seu “tribunal crítico” (KrV, A XII), entre a *quid iuris* e a *quid facti* (KrV, B 116).

<sup>33</sup> Quanto a isso, na “Introdução” ao primeiro volume de *O Problema do Conhecimento*, Cassirer escreve: O “fato” da ciência é, e naturalmente permanecerá, em sua natureza, um “fato” historicamente em desenvolvimento. Se esse insight ainda não aparecer explicitamente em Kant, se suas categorias ainda puderem aparecer como “conceitos centrais da razão” em número e conteúdo, o desenvolvimento moderno da lógica crítica e idealista tornou este ponto perfeitamente claro. Pelas formas de julgamento entendem-se as motivações unificadas e ativas do pensamento que percorrem as múltiplas formações particulares e são continuamente utilizadas na geração e formulação de novas categorias” (EP, Vol. I, pp. 14-15).

## 4.1 Sobre o conceito de Lógica

Assim como Kant defendeu, para Cohen, Natorp e Cassirer a “verdadeira” lógica é a “lógica transcendental”. E isso, em sua essência, quer dizer que a lógica é compreendida enquanto uma “teoria do conhecimento”. Inicialmente, acreditamos que três passagens textuais são bastante pertinentes e endossam o que acabamos de enunciar com respeito à influência de Kant. Uma de Barone, outra de Natorp e, por fim, uma de Cassirer.

1. [a lógica transcendental é] uma única lógica abrangente que deve lidar com a possibilidade da experiência: a lógica transcendental. Ela deve buscar aqueles conceitos e os juízos que constituem as condições necessárias e suficientes de conhecimento e também dos objetos da experiência, e deve legalizá-los em sua origem da razão (Barone, 1953. p.194).

2. Estamos tomando uma posição basicamente não muito distante da de Kant; de fato, acentuamos a essência de sua visão se negamos que uma lógica exclusivamente “formal” possa servir como uma teoria adequada do conhecimento e não apenas como uma técnica. De acordo com Kant, não existem leis de verdade puramente formais que não tenham suas raízes nas leis da verdade objetiva. Não há, portanto, uma lógica formal que não esteja fundamentada na lógica “transcendental”. Se ambos estão relacionados da mesma maneira que a lei encontrada nas funções analíticas e sintéticas, e se toda análise pressupõe a síntese (porque o entendimento não pode analisar algo que não tenha sido sintetizado), tudo o que a lógica formal pode ensinar deve ser fundamentado transcendentemente (Natorp, 1887, p. 557).

3. Uma verdadeira lógica “geral” pode, portanto, apenas basear-se em uma lógica transcendental, isto é, basear-se numa lógica de pensar um objeto. É essencial estudar sua estrutura, seu caráter, sua relação multifacetada e sua conexão necessária. Em minha análise em *Conceito de substância Conceito de Função*, eu estava essencialmente objetivando essa e nenhuma outra tarefa. [...] Assim, deve-se enfatizar desde o início que a discussão aqui não deveria, de maneira alguma, ser apenas a “forma” do conceito, mas sim seu valor para o conhecimento, seu “sentido objetivo” e sua “validade objetiva” (Cassirer, 1928, p. 131).

Mesmo que Kant seja, de fato, o autor que antecede a noção neokantiana de lógica, nem tudo defendido pelo autor da *Crítica da Razão Pura* a respeito disso é partilhado pelos neokantianos de Marburgo.

Do ponto de vista desses autores, o conceito de “lógica” se define dentro de uma oposição, de matriz essencialmente epistemológica – e, portanto, não formal<sup>34</sup> – entre o pensar e a intuição;<sup>35</sup> ou, em sentido mais amplo, entre entendimento e sensibilidade.<sup>36</sup> Para eles, incluindo Cassirer, a sensibilidade não se trata de uma fonte autossuficiente de conhecimento, mas está subsumida ao pensar.<sup>37</sup> Nesse sentido, o primeiro aspecto dissonante entre os neokantianos e Kant nesse particular refere-se àquela distinção clássica, proposta na *Crítica da Razão Pura*,<sup>38</sup> entre uma estética transcendental, por um lado, e uma lógica transcendental.

Por outro lado, quanto ao papel do pensar, os neokantianos defenderam que sua função

34 E, dessa forma, diferente da discussão levada a efeito por Frege e Russell, que estavam estritamente ocupados com a discussão formal.

35 Também por isso eles rejeitavam a tese kantiana de que as intuições – de espaço e tempo – desempenham aqueles mesmos papéis centrais da *Crítica da Razão Pura*.

36 Cf. a respeito desse ponto: Natorp (1910). Nesta obra, o neokantiano resgata esse debate de matriz kantiana e discute, amplia e aprofunda esse ponto.

37 Um clássico exemplo contra o monismo metodológico do ideal clássico de partir da base empírica, adotado por parte de alguns vienenses, pode ser encontrado na própria letra de Cassirer. Tanto em *Filosofia das Formas Simbólicas* (Cf. o volume III, em especial o capítulo 5 da terceira parte, “Os fundamentos do conhecimento científico”), como, de modo mais incisivo ainda, em seu texto de maturidade que data do ano de 1942, intitulado *A lógica das ciências da cultura*, o filósofo sempre se mostrou crítico a uma posição na qual se aceite como algo primário o “dado sensível”. Desde 1910, Cassirer compreende que a ciência não é uma cópia imediata do real, pois, segundo nosso autor, toda forma de contato com o real supõe uma mediação, que será de natureza simbólica.

38 Cf. K<sub>V</sub>B 29-30.

mais essencial não se refere ao pensar puro (como pensaria um autor estritamente preocupado com as questões clássicas da lógica – suas leis, etc.), mas que deve estar a serviço da objetivação dos fenômenos. Portanto, a consideração do pensar em si, e consequentemente a ideia de uma espécie de “autonomia” da lógica formal que fosse desvincilhada da “lógica transcendental” tampouco seria de grande valia aos neokantianos.<sup>39</sup>

Os neokantianos sempre trabalham a partir dessa perspectiva mais abrangente, por isso seu tratamento das matemáticas (aritmética/geometria) ou da lógica pode soar um tanto quanto heterodoxo, dado que se encontra em desacordo com o estilo articulado pelos filósofos analíticos contemporâneos de Cassirer.<sup>40</sup>

Depois de sua histórica polêmica com Frege e Russell, o neokantiano iria se deparar com outros nomes, importantes para a história da filosofia, que se mostraram em desacordo. Por exemplo, tal como foi no caso da sua relação com Hans Reichenbach, aluno de Cassirer em Berlim. Hoje sabemos que suas filosofias se mostraram bem diferentes: Reichenbach rejeitou de princípio o estilo histórico empregado no trabalho do neokantiano, ao defender que uma das tarefas da filosofia era, grosso modo, a de fornecer uma análise estritamente lógica das ciências, ou seja, uma análise que se vale de determinadas técnicas lógico-matemáticas para tratar da estrutura epistemológica de uma teoria científica.<sup>41</sup>

Como temos visto, o neokantiano, em sua abordagem metodológico-transcendental, está mais alinhado com uma visão de reconstrução racional dos temas e problemas que vinham surgindo na história da ciência. Essa abordagem, mais hermenêutica, prezava muito mais a compreensão das teorias científicas, em um primeiro momento, deixando em um segundo plano a tarefa de fundamentação ou de justificação de tais teorias.<sup>42</sup>

## 4.2 A crítica ao “platonismo” de Frege e Russell e a solução (dedekindiana) de Cassirer

Cassirer, em momentos diversos de sua carreira intelectual, ressaltou a importância desse fazer filosófico, aos moldes de Kant, e defende essa espécie de unidade da ciência (*i.e.*, física e matemática),<sup>43</sup> bem como a atividade a ser realizada pelos filósofos: reflexão sobre ela. Para ilustrar com duas passagens textuais de Cassirer sobre esse ponto, levemos em conta estas:

39 No próximo item, veremos que isso também implica no ponto crucial de crítica de Cassirer ao logicismo de Frege e Russell (o platonismo por eles defendido).

40 E aqui nos deparamos com outra das grandes diferenças entre os representantes do neokantismo e os filósofos analíticos. Endossando esse exato ponto, leiamos novamente Barone: “O interesse do neokantismo pela matemática é, no entanto, como o de Kant, concentrado na sua função à “física”, e não se detém nas estruturas formais que constituem sua essência interior, independentemente de qualquer aplicação à objetivação de uma multiplicidade sensível” (Barone. 1953, p. 197).

41 Desse modo, tanto o emprego da argumentação matemática de Reichenbach, quanto sua adoção do estilo das ciências matemáticas como um paradigma filosófico marcaram uma clara ruptura com Cassirer e tal ruptura foi um dos eventos seminais do século vinte.

42 Essa abordagem retoma aquela distinção entre ciências naturais e humanas, que esteve em debate no século dezanove. Uma maneira de entender isso é voltar novamente à figura de Dilthey e sua distinção entre explicar (*Erklären*) e compreender (*Verstehen*). A partir dessa distinção, duas abordagens se diferenciavam quanto ao estudo da ação humana. Uma abordagem digamos mais “positivista”, que investia na compreensão de significados a partir de uma reconstrução lógica das intenções ou propósitos dos atores. Assim, o aspecto científico, torna possível a construção de hipóteses explicativas que deveriam ser incorporadas às teorias gerais sobre e verificadas ou testadas através de métodos seguros de observação. Uma outra abordagem, dita mais compreensiva, argumenta que tais acontecimentos não poderiam ser adaptados unicamente à lógica das ciências naturais, porque a compreensão interpretativa tem um papel diferente nas ciências. Assim, compreender um fenômeno, uma dada ação ou credo é um trabalho científico que precede a explicação do porquê da ocorrência da ação. A construção de hipóteses explicativas e seus testes empíricos, se tornaram problemas de interpretação dependentes de uma pressuposição específica de como é o evento a ser explicado e, portanto, de como ter acesso ao significado.

43 Cf., a respeito da ideia de aplicação da matemática na física, Cantù (2018).

1. Se alguém pudesse expressar a relação entre filosofia e ciência de forma contundente e paradoxal, pode-se dizer: O olho da filosofia não deve ser dirigido nem sobre a matemática nem sobre a física; deve ser dirigido unicamente na conexão dos dois reinos (KMM, p. 44).

2. O mundo da lógica, o mundo da matemática, assim como o mundo dos objetos empíricos, todos eles possuem um fundamento comum, na medida em que todos eles estão enraizados em um mesmo estrato primordial das puras formas relacionais. Sem essas formas, sem as determinações categoriais como a unidade e a diversidade, bem como a identidade e a distinção, não seria possível conceber um conceito genérico de objetos matemáticos ou uma ordem de objetos empíricos (PSF, vol. III, p. 653).

De acordo com isso, e apesar de todas as novidades nos novos sistemas da física, matemática e também na lógica do século dezenove, a marca característica essencial do “*Faktum da ciência*” – para usar o jargão neokantiano – é que a ciência pode ser reduzida a um sistema de relações. Basicamente o que a física faz é colocar de maneira ordenada, em lugar de uma multiplicidade do sensível, uma nova multiplicidade coerente com as condições teóricas preestabelecidas.<sup>44</sup>

Embora Cassirer tenha trabalhado em seus escritos de juventude,<sup>45</sup> com as recentes teorias matemáticas de seu tempo (Frege, Russell e, principalmente, Dedekind), já sabemos que ele praticamente não usa métodos matemáticos. Além disso, mesmo que exista o reconhecimento de Cassirer da promissora lógica formal de Frege e Russell,<sup>46</sup> o neokantiano tampouco aceita que exista algum tipo de supremacia com respeito a essa disciplina. Com isso chegamos ao último, e talvez principal, ponto de divergência entre a filosofia da matemática de Cassirer, frente a proposta de Frege e Russell: o platonismo matemático.<sup>47</sup>

De início, essa tese “platônica” defende dois aspectos complementares:

1. números são objetos lógicos abstratos<sup>48</sup> e
2. que é possível conhecimento *a priori* deles.

Dentro do horizonte interpretativo de Cassirer em sua filosofia da matemática, essa concepção de Frege/Russell peca por, justamente, defender em um tipo de “objetificação”<sup>49</sup> do número, uma vez que, como mencionado acima, o número passa a possuir uma existência em si mesmo: ele é um objeto lógico abstrato.

No limite, isso seria algo indesejado ao neokantiano, pois tal visão está comprometida com uma posição metafísica ou substancial da ciência físico-matemática. Contra isso, Cassirer advoga por uma posição que hoje chamamos de “estruturalismo” na filosofia da matemática.

44 Leia-se a propósito: “Na linguagem kantiana, a atividade sintética do conhecimento é um processo que gera relações, isto é, conhecer é relacionar, e relacionar, assim Cassirer continua, é introduzir ordem em uma multiplicidade ou séries (...) O idealismo lógico e crítico mantém, em resumo, que nada há de mais último para o pensamento do que pensar a si mesmo, e pensar consiste em estabelecer relações (*das Beziehungsetzen*)” (Smart, 1949. p. 244).

45 Em particular os textos: 1. *Kant und die Moderne Mathematik* e 2. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*.

46 Leia-se a propósito: “Aparece, de fato, um novo e frutífero ponto de vista, introduzido por Russell em seu tratamento da lógica formal. (...) Reconhece-se, a esse respeito, o valor e a necessidade do novo alicerce sobre o qual Russell está procurando colocar a lógica” (KMM, p. 7).

47 Cf. SF, pp. 54-55.

48 Por exemplo, o número um pode ser definido como a classe de todas as classes unitárias (de objetos); o número dois como a classe de todas as classes de pares (de objetos), e assim por diante. Cf. em Frege, seus *Fundamentos da Aritmética*, (especialmente o § 68), ao definir o número natural em termos de extensões de conceitos. Já em Russell, confira o capítulo XI de seus *Princípios da Matemática*.

49 E isso vai em sentido contrário ao que Cassirer considera adequado. Lembremos, pois, que em 1910, o neokantiano está trabalhando na contraposição entre “Substância” (ou seja, uma coisa/objeto em si) e “Função” (ou seja, uma relação).



Para tanto, ele se vale da figura do matemático alemão Richard Dedekind.<sup>50</sup> Quanto à importância de seu papel na filosofia de Cassirer, leia-se:

Em seu trabalho, *Was sind und was sollen die Zahlen*, Dedekind mostrou como a construção completa da aritmética e a exaustiva exposição do seu conteúdo científico são possíveis partindo desses princípios simples. Não traçaremos em detalhes o desenvolvimento matemático desse pensamento, nos contentaremos meramente em enfatizar sua *tendência* essencial, uma vez que não estamos interessados no conceito de número em si mesmo, mas como um *exemplo* da estrutura de um “conceito funcional” puro (SF, p. 36).

Desse modo, em vez de defender que números são objetos abstratos, Dedekind defende que números são unicamente posições em estruturas: todas as propriedades essenciais de um número natural particular são propriedades exclusivamente relacionais irreduzíveis entre ele e os outros números naturais.

Um exemplo que corrobora essa exata expressão seria a relação básica “sucessor de”.<sup>51</sup> Tal exemplo só reforça a tese (“funcional”) de seu projeto epistemológico: o número não é uma coisa – tal qual os objetos abstratos de Frege e Russell –, ele é uma posição determinada funcionalmente dentro de uma certa estrutura numérica. Leia-se a propósito:

O sentido específico de “quatro” ou “sete” nunca poderia resultar de uma mera justaposição de grupos “quatro” ou “sete” elementos; os grupos individuais devem primeiramente ser determinados enquanto sequências ordenadas de elementos, portanto como números no sentido da teoria dos ordinais. Nenhuma reinterpretação lógica pode transformar o “quantos” dos elementos, no sentido comum, em uma simples afirmação a respeito de “igual a quantos”. Isso permanece como um problema independente e como tarefa do conhecimento. A consideração dessa tarefa, entretanto, conduz a uma oposição metodológica mais profunda entre as duas interpretações de número. É a especificidade fundamental da teoria ordinal que nela o número individual não significa nada em si mesmo, que um valor fixo é atribuído a ele apenas através de sua posição no sistema total (SF, p. 48).

Cassirer interpreta esse “estruturalismo” de Dedekind como um tipo *sui generis* de logicismo;<sup>52</sup> e o opõe radicalmente àquela posição defendida anteriormente por Frege e Russell.<sup>53</sup>

#### 4.2.1 O compromisso anti-metafísico

Mencionamos acima que a escolha por Dedekind em vez de Frege ou Russell tratou-se de uma tomada de posição estratégica por parte de Cassirer, em que tinha como finalidade evidenciar o que o estruturalismo tinha de maior valor: o caráter de uma teoria inteiramente funcional, frente a teoria “substancial” do logicismo de Frege e Russell. Esse estado de coisas cumpria inteiramente com o que Cassirer pretendia com a tese de seu livro de 1910.

Ademais, seu tratamento das matemáticas e, conseqüentemente, sua concepção de número, que se trata em “termos de relações, e como tais não pode ser ‘dado’ isoladamente, mas apenas em comunhão ideal com cada uma das demais relações”,<sup>54</sup> se deu, portanto, em âmbito epistemológico – e no limite metodológico, cujo “método transcendental” da escola de

50 Leia-se a propósito: “Em seu trabalho, *Was sind und was sollen die Zahlen*, Dedekind mostrou como a construção completa da aritmética e a exaustiva exposição do seu conteúdo científico são possíveis partindo desses princípios simples. Não traçaremos em detalhes o desenvolvimento matemático desse pensamento, nos contentaremos meramente em enfatizar sua *tendência* essencial, uma vez que não estamos interessados no conceito de número em si mesmo, mas como um *exemplo* da estrutura de um “conceito funcional” puro” (SF, p. 36).

51 Este é o segundo, dos cinco “Axiomas Dedekind/Peano”. Cf. Ferreirós (1999), Capítulo III.

52 Erich Reck também defende que exista esse logicismo *sui generis* em Dedekind. Em seus trabalhos (e.g., Reck, 2013 e em Reck and Keller, no prelo), ele o designa enquanto um “logicismo-estrutural”. E ainda, defende que Cassirer também interpreta o trabalho do matemático alemão dessa maneira, algo com respeito ao qual estamos de pleno acordo.

53 Cf. SF, pp. 44-54.

54 SF, p. 36.

Marburgo foi maior expressão –, e não em âmbito lógico-formal ou ontológico, como em Frege e Russell.<sup>55</sup>

Para o Neokantiano, o logicismo de Frege e Russell – a tentativa de explicar o caráter *a priori* da matemática através de sua redução a seus novos sistemas lógicos – nem sequer levanta a questão apropriada sobre o *status* epistêmico da matemática. E o verdadeiro caráter epistêmico dessa disciplina é exibido na maneira em que a especificação funcional dos detalhes que vemos primeiro na matemática é estendida nas ciências matemáticas da natureza: as relações dadas por funções matemáticas também objetivam o mundo físico. Para um Neokantiano, a matemática sempre está em função da física e isso é inegociável.

Essa visão da matemática é um aspecto central do projeto que Kant estabeleceu para si mesmo, que, segundo argumenta Cassirer, Frege e Russell não consideram. Ainda, um último aspecto desse kantismo em Cassirer refere-se à rejeição da metafísica da transcendência, ou em outros termos a existência absoluta de coisas-em-si. Isso porque, tanto Kant quanto Cassirer defendem que o único conhecimento *a priori* possível é aquele relativo às condições de possibilidade da experiência e nunca aos objetos transcendentais. Fechando esse momento, uma última passagem do neokantiano em SF:

As tendências lógicas encontradas no conceito de experiência da visão ordinária do mundo são agora conscientemente tomadas e levadas adiante com um propósito metódico. As “coisas” que surgem daqui em diante provam que, mais distintamente, seu significado real é compreendido, expressões metafóricas de conexões permanentes de fenômenos de acordo com a lei e, portanto, expressões da constância e continuidade da própria experiência. Essa fixidez e continuidade nunca são plenamente realizadas em nenhum objeto sensorialmente perceptível; assim, para alcançá-lo, o pensamento é levado a uma subestrutura hipotética do ser empírico, que, no entanto, não tem outra função senão representar a ordem permanente deste próprio ser. Assim, há um desenvolvimento ininterrupto dos primeiros estágios de objetivação à sua forma científica completa. O processo seria completado assim que conseguíssemos avançar para as constantes últimas da experiência em geral, as quais, como vimos, constituem tanto o pressuposto quanto o objetivo da investigação. O sistema desses elementos imutáveis constitui o tipo de objetividade em geral, na medida em que esse termo é puramente limitado a um significado totalmente compreensível ao conhecimento (SF, pp. 276-277).

## Conclusão

Como vimos, SF é um livro que pretende abarcar um campo muito mais amplo, tendo em vista a distinção em seu título, “Conceito de substância Conceito de função”, do que unicamente as teses lógico-metafísicas Frege-russellianas. Isso refletiu em diversos aspectos da filosofia de Cassirer, que eram alheios aos dois contemporâneos mencionados acima, como, por exemplo, sua concepção *sui generis* de lógica. Ela inclui tópicos que não são os mesmos, e extrapolam o escopo, da lógica “formal”. Isso possivelmente foi o maior diferencial entre ele (e neokantismo em geral) e os autores que fizeram parte da tradição analítica.

Se, por um lado, não há como duvidar que as influências de Kant permeiam todo o arcabouço teórico dos neokantianos, por outro, não são poucas as mediações que devemos levar em consideração entre eles. Da mesma maneira que seria um exagero considerar que os neokantianos sejam, sem mais, kantianos, não podemos negligenciar o fato de que Cassirer (Cohen e Natorp) são legatários de concepções quase esquecidas no período de passagem entre

---

<sup>55</sup> Leia-se a propósito: “A tese essencial sobre a natureza do número está intimamente vinculada a uma tese sobre a própria natureza das matemáticas, e ambas confluem para o mesmo ponto. Números não são outra coisa que relações porque a matemática não se ocupa de outra coisa que de relações e números não são outra coisa que o objeto das matemáticas” (Porta, 1996. p. 216).

os séculos dezenove e vinte.

E tal caso é paralelo na filosofia de Cassirer: de certo modo ele amplia<sup>56</sup> o programa transcendental de Kant. Entretanto, isso não se dá em uma passagem de um autor a outro, mas através dos vários movimentos que se deram nos autores e temas do século dezenove. Cada um à sua maneira, foram decisivos e colaboraram para que Cassirer pensasse e fizesse o que fez.

Quanto ao tratamento da matemática, o cuidado a ser tomado é de tamanha seriedade. Vimos que é correto afirmar – como geralmente faz a literatura – que o ponto de partida da filosofia da matemática de Cassirer se encontra no campo dos “críticos de Kant”, pois de acordo com o que tratamos aqui, principalmente no primeiro momento desse artigo e um pouco no último, os neokantianos nunca endossaram a posição “intuicionista” de matriz kantiana. Todavia, vimos que apesar disso, era preciso levar em consideração a existência de aspectos centrais da filosofia de Kant, preservados pelos neokantianos.

Todo esse percurso foi feito em vistas de explicitar o arcabouço teórico pressuposto por Ernst Cassirer nos primeiros anos do século vinte. E de particular importância aos nossos interesses aqui, a filosofia da matemática trabalhada em seu texto de 1910 (SF). Nele, o filósofo expôs o seu tratamento peculiar do programa logicista, que, por um lado, critica os “logicistas clássicos” (Frege e Russell), e, por outro, sua defesa da versão de Dedekind desse programa, que levamos a efeito aqui enquanto um “logicismo-estrutural”.

Por fim, graças aos “elementos kantianos” presentes na filosofia de Cassirer – tais como: seu modo de fazer filosofia (i.e., filosofia transcendental), sua ideia de filosofia (entendida enquanto atividade essencialmente reflexiva) e, por fim, a recusa de qualquer resquício de uma metafísica da transcendência – o neokantiano efetua suas críticas às filosofias de Frege e Russell. Sendo assim, não haveria melhor maneira de finalizar o artigo com um sonoro “Voltemos a Kant!”<sup>57</sup>

## Referências Bibliográficas

BARONE, F. *Logica Formale e Logica Transcendentale*. Vol. I-II. Edizioni di filosofia. Torino, 1957.

BAUM, M. ‘Methode, tranzendente’. In: Ritter, J., Günder, K. (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1980.

BEISER, F. *The Genesis of Neo-Kantianism. 1796-1880*. Oxford University Press, 2014.

BENACERRAF, P. and PUTNAM, H. *Philosophy of Mathematics*. Second Edition. Cambridge U. Press, 1983.

BIAGIOLI, F. ‘Articulating space in terms of transformations groups: Helmholtz and Cassirer’. In: *Journal for the history of analytic philosophy*, vol. 6 n° 3., pp. 115-131, 2018.

\_\_\_\_\_. ‘Cassirer’s view of the mathematical method as a paradigm of symbolic thinking’. In: GIEL, J. (Hrsg.) *Ernst Cassirer: Zwischen Mythos und Wissenschaft*. Lectiones & Acroases Philo-

<sup>56</sup> Cf. o “Prefácio” ao Primeiro volume da *Filosofia das formas simbólicas*. Nele, Cassirer afirma que seu projeto filosófico é uma “ampliação” (*Erweiterung*) do programa filosófico transcendental de Kant.

<sup>57</sup> O fechamento deste artigo com o apelo de “Volta a Kant!” tem como inspiração o livro *Kant und die Epigonen* (1865), de O. Liebman. Sempre no final de cada capítulo o autor alemão finaliza seu raciocínio com um “Zurück zu Kant!”

sophicae, VIII, 1. pp. 193-223, 2015.

\_\_\_\_\_. 'Ernst Cassirer's transcendental account of mathematical reasoning'. In: *Studies in History and Philosophy of Science* 79, pp. 30-40, 2020.

BOWNE, G. D. *Philosophy of Logic (1880-1908)*. London, 1966.

CANTÙ, P. 'The epistemological question of the applicability of mathematics'. In.: *Journal for the history of analytic philosophy*, vol. 6, n° 3, pp. 94-114, 2018.

CARNAP, R. 'Die logizistische Grundlegung der Mathematik'. In: *Erkenntnis*, vol. 2, 1931.

CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit. B. II*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.

\_\_\_\_\_. 'Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik'. In: *Erkenntnis, Begriff, Kultur*. Ed. Rainer A. Bast. Hamburg: Meiner. pp. 1-76, 1993.

\_\_\_\_\_. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

\_\_\_\_\_. *Filosofia das formas simbólicas. Primeiro Tomo: A linguagem [1923]* São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Filosofia das formas simbólicas. Segundo Tomo: O pensamento mítico [1925]* São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Filosofia das Formas simbólicas. Terceiro Tomo: Fenomenologia do conhecimento [1929]* São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. 'Kant und die moderne Mathematik – Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik'. In: *KANTSTUDIEN*, Zwölfter Band. Berlin, pp. 1-49, 1907.

\_\_\_\_\_. 'Substance and Function' [1910]. *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*. Chicago: Open Court, 1953.

COFFA, A. *The semantic tradition from Kant to Carnap*. Cambridge University Press, 1991.

COHEN, H. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1887.

\_\_\_\_\_. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1871/1885.

DEDEKIND, R. *Was sind und was sollen die Zahlen?* Braunschweig: Vieweg, 1888.

EDGAR, S. 'Intersubjectivity and physical laws in Post-Kantian theory of knowledge: Natorp and Cassirer'. In: FRIEDMAN, J. T. and LUFT, S. (eds.) *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, pp. 141-162, 2015.

\_\_\_\_\_. *Journal for the history of analytical philosophy*. Vol. 6, N° 3. Special issue: Method, Science and Mathematics: Neo-Kantianism and analytical philosophy, 2018.

FERRARI, M. 'Ernst Cassirer and the history of science'. In: FRIEDMAN, J. T. and LUFT, S.

(eds.). *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, pp. 11-29, 2015.

\_\_\_\_\_. 'Is Cassirer a Neo-Kantian Methodologically speaking?' In: LUFT, S. And MAKRELL, R. (eds.) *Neo-Kantianism in contemporary philosophy*. Indiana University Press, pp. 293-314, 2010.

FREGE, G. *Collected papers on Mathematics, Logic and Philosophy* – edited by Brian McGuinness. Basil Blackwell Publisher, 1984.

FRIEDMAN, J. T. and LUFT, S. (eds.). *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, 2015.

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

GABRIEL, G. und SCHLOTTER, S. *Frege und die kontinentalen Ursprünge der analytischen Philosophie*. Münster: Mentis Verlag, 2017.

HEIS, J. 'Arithmetic and number in the 'Philosophy of Symbolic Forms''. In: FRIEDMAN, J. T. and LUFT, S. (Eds.). *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, pp. 123-140, 2015.

\_\_\_\_\_. 'Critical philosophy begins at the very point where logistic leaves off: Cassirer's Response to Frege and Russell'. In: *Perspectives on Science*, vol. 18, no. 4, by The Massachusetts Institute of Technology, pp. 383-408, 2010.

\_\_\_\_\_. 'Ernst Cassirer's Neo-Kantian philosophy of geometry'. In: *British journal for the history of philosophy*. Vol. 19, n° 4, pp. 759-794, 2011.

IHMIG, K-N. 'Ernst Cassirer and the structural conception of objects in modern science: the importance of the 'Erlanger Programm''. In: *Science in Context*, 12, 4., pp. 513-529, 1999.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura* [1ª Ed. 1781 – 2ª Ed. 1787] Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.

KATZ, M. And MORMANN, T. 'Infinitesimals as an issue of Neo-Kantian Philosophy of science'. In: *The journal of the international society for the history of philosophy of science*. Vol. 3, n° 2, pp. 236-280, 2013.

KÖHNKE, K. *The Rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*. [1986] New York, Cambridge University Press, 1991.

LOVRENOV, M. 'The role of invariance in Cassirer's interpretation of the theory of relativity'. In: *Syntesis Philosophica*. 42, pp. 233-241, 2006.

MACO, R. 'Philosophy of Mathematics in Early Ernst Cassirer'. In: *FILOZOFIA* 65, No 1, pp. 27-39, 2010.

MAKREEL, R. *Neo-Kantianism in contemporary philosophy*. Indiana University Press, 2010.

MATHERNE, S. 'Cassirer's Psychology of Relations: From the Psychology of Mathematics and Natural Science to the Psychology of Culture'. In: *Journal for the history of analytical philosophy*.

Vol. 6, Nº 3. Special issue: Method, Science and Mathematics: Neo-Kantianism and analytical philosophy. Ed. Scott Edgar and Lydia Paton. University of Massachusetts, pp. 133-162, 2018.

MORMANN, T. 'Idealization in Cassirer's Philosophy of Mathematics'. In: *Philosophia Mathematica*. Vol. 3, nº 16, pp. 151-181, 2008.

\_\_\_\_\_. 'Mathematics to Quantum Mechanics – On the Conceptual Unity of Cassirer's Philosophy of Science (1907–1937)'. In: FRIEDMAN, J. T. and LUFT, S. (eds) *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, pp. 31-63, 2015.

NATORP, P. (1910). *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig und Berlin Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1910.

\_\_\_\_\_. 'Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis'. In: *Philosophische Monatshefte*, 23, pp. 257–286, 1982.

NEUBER, M. 'Treffpunkt Struktur – Cassirer, Schlick und Carnap'. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 95 (2), pp. 206-233, 2013.

OLIVA, L. 'Kant and the Neo-Kantians on Mathematics'. In: STAITI, A. and WARREN, N. (eds.) *New approaches on Neo-Kantianism*. Cambridge University Press. pp. 285-306, 2015.

PARSONS, C. 'The structuralist view of mathematical objects'. In: *Synthese*, 84, pp. 303-346, 1990.

PORTA, M. A. G. 'A teoria do número em Natorp e Cassirer (1898-1910). Uma contribuição histórica ao estruturalismo matemático e às origens do 'semantic turn''. In: *ESTUDOS NEOKANTIANOS*. São Paulo: Loyola, pp. 103-144, 2011.

\_\_\_\_\_. 'Cassirer e Kant'. In: *Crítica*. V. 12, pp. 183-218, 2007.

\_\_\_\_\_. 'De Newton a Maxwell. Uma contribuição à compreensão do projeto cassireriano de uma 'Filosofia das Formas Simbólicas''. pp. 71-102. In: *Kant e-prints*. v. 5, pp. 44-65, 2010.

PRINGE, H. B. 'The principle of causality and the coordination of concepts and space-temporal objects in Cassirer's philosophy'. In: *Idealistic studies*. Vol. 44, nº 1, pp. 51-66, 2014.

PULKKINEN, J. 'Russell and the Neo-Kantians'. In: *Studies in history and philosophy of science*, Vol. 32, No. 1, pp. 99-117, 2001.

RECK, E. 'Dedekind's Contributions to the Foundations of Mathematics'. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (originally published in 2008, revised in 2011), pp. 1-32, 2011.

\_\_\_\_\_. 'Dedekind, structural reasoning, and mathematical understanding'. In: VAN KERKHOVE, B. (ed.), *New Perspectives on Mathematical Practices*, Singapore: World Scientific. pp. 150-173, 2009.

RECK, E. and KELLER, P. (No prelo) 'From Dedekind to Cassirer: Logicism and the Kantian heritage'. In: POSY, C. and RECHTER, O. *Kant's philosophy of Mathematics, Vol. II: Reception and development after Kant*. Cambridge University Press.



RICHARDSON, A. “The Fact of Science’ and ‘Critique of Knowledge’: Exact Science as Problem and Resource in Marburg Neo-Kantianism’. In: FRIEDMAN AND NORDMANN: *The Kantian Legacy in Nineteenth-century Science*. Cambridge, MA: MIT Press. pp. 211-226, 2006.

RUSSELL, B. *Principles of Mathematics* [1903]. Routledge University Press, 2010.

RYCKMAN, T. A. ‘CONDITION SINE QUA NON?’ Zuordnung in the earlies epistemologies of Cassirer and Schlick. In: *Synthese* Vol. 88, No. 1, pp. 57- 95, 1991.

SHAPIRO, S. *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

SCHIEMER, G. ‘Cassirer and the Structural Turn in Modern Geometry’. In: *Journal for the history of analytical philosophy*. Vol. 6, N° 3. Special issue: Method, Science and Mathematics: Neo-Kantianism and analytical philosophy. Ed. Scott Edgar and Lydia Paton. University of Massachusetts, pp. 182-212, 2018.

SCHLIPP, P. A. *The Philosophy of Ernst Cassirer. The library of living philosophers*, Inc, 1949.

SMART, H. R. ‘Cassirer *versus* Russell’. In: *Philosophy of science*. Vol. 10, n° 3, pp. 167-175, 1943.

\_\_\_\_\_. ‘Review of “Substance and Function and Einstein’s Theory of Relativity” by Ernst Cassirer’. In: *The Philosophical Review*. Vol. 33, n° 4, pp. 398-406, 1924.

YAP. A. ‘Dedekind and Cassirer on Mathematical Concept Formation’. In: *Philosophia Mathematica*, pp. 1-21, 2014.



# Russell and Cassirer as Leibniz's Interpreters: On the Analytic and Synthetic Nature of Mathematical and Physical Knowledge

*[Russell e Cassirer como intérpretes de Leibniz: sobre a natureza analítica e sintética do conhecimento matemático e físico]*

**Luigi Laino<sup>1</sup>**

Università degli Studi della Basilicata (Potenza, Italy)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90412

## Abstract

In this paper, I aim to reconstruct the debate on Leibniz to which Russell's and Cassirer's monographs contributed eminently. This task is important both historically and epistemologically. In fact, their interpretations represented the apexes, at least at that time, of the logicist and the neo-Kantian philosophies of mathematics; on the other hand, they also paved the way for later developments of the discussion on the foundations of mathematics. The paper is divided into five sections. The first contains a brief introduction. In the second and third parts, I present Russell's and Cassirer's works to explain why they maintained that mathematics is synthetic. In the fourth section, I compare and contrast the reviews that they wrote about their books. Finally, in the fifth section, I propose a perspectivist interpretation of the dispute.

**Keywords:** Russell; Cassirer; Logicism; Neo-Kantianism; Leibniz.

## Resumo

Neste artigo, pretendo reconstruir o debate sobre Leibniz para o qual as monografias de Russell e Cassirer contribuíram eminentemente. Essa tarefa é importante tanto histórica quanto epistemologicamente. De fato, suas interpretações representavam os ápices, pelo menos naquela época, das filosofias logicista e neokantiana da matemática; por outro lado, também abriram caminho para desenvolvimentos posteriores da discussão sobre os fundamentos da matemática. O trabalho está dividido em cinco seções. A primeira continha uma breve introdução. Na segunda e terceira partes, apresento os trabalhos de Russell e Cassirer para explicar por que eles sustentavam que a matemática é sintética. Na quarta seção, comparo e contraste as resenhas que eles escreveram sobre seus livros. Finalmente, na quinta seção, proponho uma interpretação perspectivista da disputa.

**Palavras-chave:** Russell; Cassirer; Logicismo; Neokantismo; Leibniz

---

<sup>1</sup> luigi.laino@unibas.it

## 1. Introduction

Literature on the comparison between Russell and Cassirer is flourishing today, although scholars preferentially focus on the advanced state of the debate. Less attention is devoted to the dispute over Leibniz's work, which took place in the early years of the XX century. In this paper, I aim to fill this gap.<sup>2</sup>

As we will see, the matter of contention was the distinction between “analytic” and “synthetic” in “logic”.<sup>3</sup> This will be the object of the first two sections in particular. In the fourth section, I will address Russell's and Cassirer's reviews of their works, which were issued in 1902 and 1903 respectively. In the fifth section, I will expound the philosophical implications of the discussion, but only as concerns the period we are taking into consideration.

## 2. Russell on “Analytic” and “Synthetic” Tendencies in Leibniz's Philosophy

Russell's interest in Leibniz's philosophy had early roots: in January and February 1899, while McTaggart intended to be in New Zealand, Russell held lectures on Leibniz in Cambridge and wrote a draft which is now appended to the edition of the *Collected Works* under the title: *Leibniz's Doctrine of Substance as Deduced from His Logic* (1899-1900). In this section, I will discuss both this contribution and the book *A Critical Exposition on the Philosophy of Leibniz* (1900), which contains long excerpts taken from Russell's draft. But before that, it is necessary to contextualise Russell's work at the time.

At the end of the XIX century, Russell was committed to neo-Hegelianism and even to a peculiar recovery of Kantianism, which was the object of *An Essay on the Foundations of Geometry*, published in 1897. The *Essay* is interesting for two reasons. In the first place, it paves the way for the neo-Kantian defence of the apriority of space in light of non-Euclidean geometries by disclosing the *a priori* character of projective against metrical geometry (Russell, 1897, pp. 117-118; pp. 146-147; Cassirer, 1953, pp. 68-111). In the second place, it also endorses anti-psychologism, which was the manifesto of the School of Marburg. By the same token, Russell was dealing with the doctrine of internal relations, to wit, the idea that relations depend on the intrinsic features of the *relata* (Griffin, 2013).

It is thus surprising to see that in that text Russell surrenders to empiristic claims concerning the definition of “distance”.<sup>4</sup> While assuming that projective geometry is *a priori* for it simply tackles the “quality” of spatial relations and does not deal with the metric properties of space, he underlines that we cannot avoid setting up two given points and a straight line that *uncovers* what we call “distance”. In fact, if we need four points to determine differences in sets of points as regards projective geometry, among which the choice of two would be but “conventional” (Russell, 1897, pp. 30 ff.), we should not overlook the fact that we start from just two. In Russell's words:

<sup>2</sup> To the best of my knowledge one exception, though dated, is Ferrari, 1988, chap. 4.

<sup>3</sup> For reasons of space, I cannot delve into Kant's distinction (KrV, A6/B9ff.). Thus, in mentioning Coffa for further enquiry (Coffa, 1991, chap. 1-24), I limit myself to what follows. Analysis is given on the basis of the analogy of “representations” with “chemical compounds”, that is, of the idea that representations are made of components. Therefore, to know a representation means to identify its constituents. Coffa drew attention to the fact that Kant connected this method to analytic judgements, in order to suggest that this kind of judgements are the result of analysis. Given that a judgement is the relation of two concepts, we thus have analytic judgements when concepts are contained in the subject, and synthetic judgements when they are not. On this distinction and its post-Kantian history, see Hanna, 2001.

<sup>4</sup> This was the object, for instance, of Natorp's criticism to Russell (Natorp, 1910, p. 324).

If A, B, C, be three different points on a line, there must be *some* difference between the relation of A to B and of A to C, for otherwise, owing to the qualitative identity of all points, B and C could not be distinguished. But such a difference involves a relation, between A and B, which is independent of other points on the line; for unless we have such a relation, the other points cannot be distinguished as different. Before we can distinguish the two fixed points, therefore, from which the projective definition starts, we must already suppose some relation, between any two points on our line, in which they are independent of other points; and this relation is distance in the ordinary sense (Russell, 1897, p. 35).

Biagioli has efficaciously commented this point by stating that the distinctness of the pair “is not a result of the designation, but its condition” (Biagioli, 2016, p. 133). Hence, two points are set as distinct and their relation designated as independent from any other which will be merely possible. If this, as Biagioli shows, is but a misunderstanding of Klein’s standpoint in particular (*ibidem*), which Russell discussed among others in those pages, it nevertheless reveals what the British philosopher conceives of as relations and *relata* to be. As far as relations are concerned, it appears that he does not mean the pure possibility of the connection of whatever possible objects, but what specifically involves two elements at least. Hence a relation does not annihilate the particularity of its constituents because without them there would be no relation. In this way, both relations and *relata* are supposed to be real. This is why Russell’s philosophy was judged to be a commixture of Platonism and empiricism (Smart, 1943, p. 168; Di Francesco, 1991, p. 35).

However, the label “empiricism” is rather vague at the moment. It would be better to listen to Russell himself, when confessing to having been “a realist in the scholastic or platonic sense” (Russell, 1961, p. 44). If we couple the claim for the existence of relations with the proof that space, as a logical *a priori* form, presupposes “externality”, we obtain exactly the kind of “empiricism” here at play. That is, an empiricism related to the reform of Kant’s intuition. In fact, externality makes possible the “experience of diverse but interrelated things” (Russell, 1897, p. 179) and allows “identity in difference” (*ibidem*, p. 185). Nevertheless, it is hard to say that externality now stands for our outer sense. In fact, externality does not persist only in our mind: “The *ground* of necessity, we may safely say, arises from the mind; but it by no means follows that the *truth* of what is necessary depends only on the constitution of the mind” (*ibidem*). In practice, when Russell ventures to ground his neo-Kantian doctrine in pure logics, he finds that externality is essential and that it also deals with “a given element in sense-perception”, which can be revealed through “analysis” of the object of perception<sup>5</sup> (*ibidem*, p. 180).

Another important observation for our purpose stems from the insufficiency of one-dimensional forms of externality to account for diversity in relations. If we assume that things are only given in time, we will not be in the position to assume their plurality: in fact, there would only be things whose complexity is “merely adjectival”. In commenting such a puzzle, Russell states:

The chief difficulty of such a world would lie in the changes of the thing. What could cause these changes, since we should know of nothing external to our thing? It would be like a Leibnitzian monad, without any God outside it to prearrange its changes. Causality, in such a world, could not be applied, and change would be wholly inexplicable (Russell, 1897, 185).

<sup>5</sup> The apparent paradox concerning an approach to relations that is both Kantian and realist can be explained by Russell’s intent of disentangling intuition from subjectivity. Empiricism, for its part, may be also derived from Russell’s opposition to Bradley’s conceptual holism: Russell aims in fact to restore knowledge of local realities (Coffa, 1991, p. 89 and ff.; Di Francesco, 1991, chap. 3 and 4). Needless to say, this makes it harder to support Russell’s standpoint, which was based on the intention of conceiving of “extension” as a matter whose existence is postulated intellectually. One should ask, indeed, if it is true that “any vestige of thinghood” is removed if sense-perception is involved in a purely “hypothetical” presumption (Russell, 1897, pp. 134 ff.).

Russell cannot thus avoid presuming the existence of a plurality of things if there are to be relations in general. And once that plurality is given, relations must be external to the mind. It is also striking that this thesis is here upheld as opposed to Leibniz's monadism, which reveals to us that this might be related to the rejection of internal relations.

As reported by Di Francesco, 1991, and Griffin, 2013, before reading Leibniz, Russell was indeed working on one of the most controversial consequences of this theory, i.e., the "contradiction of relativity". This contradiction consists of the fact that in mathematics we face entities that are different but fall under the same concept. If the properties of relations are to be ascribed to the nature of *relata*, the contradiction is untenable since it cannot fulfil the requirement that the great part of mathematical relations is asymmetrical (Russell, 1898), to wit, that it is not possible to reverse the simple form  $aRb$ <sup>6</sup>. This depends on the fact that order and direction are pivotal in mathematics; if these elements vanished, there would not be important concepts such as "greater than", "less than" etc. However, there are objects that are identical and nonetheless appear to be plural, such as points. How would it thus become plausible that identical objects do not enable symmetrical relations?

It is generally acknowledged, and pinpointed by Russell himself, that in this period he accepted the contradiction, and tackled new concepts that superseded it in vaster definitions, in order to construct a sort of Hegelian encyclopaedia of sciences – the so-called *Tiergarten* Program (Russell, 1961, p. 43; Di Francesco, 1991, p. 41). Is this solution feasible in light of the distinction between the analytic and the synthetic, which comes into play in Russell's interpretation of Leibniz?

Let us start from the above-mentioned 1899-1900 draft on Leibniz's concept of substance. Russell's idea is that in philosophy one should begin with the analysis of propositions and that Leibniz was one of the most respectable precursors of this trend. However, propositions are conceived by Leibniz as implying the attribution of predicates to subjects, in a way that allows us to think that predicates themselves inhere in the subject – henceforth, I will refer to this as the *SP* thesis. Accordingly, the analysis of predicates unfolds the identity of subjects, except for "existence", which, if not referred to God, is excluded because of its "contingency": "There would be no contradiction if the subjects which actually do exist did not exist" (Russell, 1899-1900, p. 516). We thus encounter two types of propositions. In the first case, by discovering the properties of subjects, we address "analytic" judgements; in the second case, when dealing with existence, we have "synthetic" judgments. Russell recapitulates by saying that "necessary propositions are such as are analytic, and synthetic propositions are always contingent" (*ibidem*).

Both kinds of propositions are related to the concept of substance for, in the first case, we address the properties of given complexes, whereas in the second case we refer the states of a subject to its conditions over time, and need the presupposition of something permanent which exists under the surface of change. We will see that Leibniz differs from tradition on at least one important point, but it is important to notice that a subject-oriented representation does not favour the understanding of "propositions which employ mathematical ideas" (*ibidem*, p. 517). Evidently, the idea of a subject is moulded on the basis of that of an individual thing, but in mathematics we often take as "subject" concepts such as "three men". This means that we postulate unity as though it implies plurality, but also maintain the faculty to assign predicates to the whole term without dividing it into as many propositions as the number of subjects involved. It should thus be clear that the subject of a mathematical proposition cannot be one thing, and that it should rather involve whole expressions such as: "all men" or "some men", to be treated as "units" (Coffa, 1991, p. 104).

<sup>6</sup> Nevertheless, it is possible to express asymmetrical relations in the *SP* structure. For instance, if Paris loves Helen, we can conceive of the "being loved by Paris" as a property of Helen, thus assuming that "Paris is loving insofar as Helen is loved" (Anfray, 2017, p. 175).



However, what disturbs Russell the most is the idea that “propositions may acquire truth by being believed” (Russell, 1899-1900, p. 519). In particular, Russell addresses a famous passage from Leibniz's correspondence with Clark. In case of relations, say, of lesser and greater lines, we should abide by the view that either the ratio is of the greater to the lesser or of the lesser to the greater. The possibility that the relation would concern the purely logical link between the two contravenes the above-mentioned SP principle since we would presuppose two subjects in which the same accident partakes (Gerhardt, 1879, p. 486). Hence, trying to reduce each form of proposition to the SP, Leibniz condemns relations to be mere “ideal things” (Gerhardt, 1890, pp. 401-402).

This seems to have a crucial consequence. Russell draws our attention to the act of perception which is required by Leibniz for discovering relations. In fact, the “unity” of aggregates seems to be reached by “perception alone”, in such a manner as to presuppose “simultaneous perception as a predicate of the percipient” (Russell, 1899-1900, p. 518). In brief, relations are in the mind (Gerhardt, 1879, p. 517) and depend on the fact that we add something to what is simply sensed at the moment in which we sense it. This is particularly ambiguous as far as mathematical knowledge is concerned for, as we have seen, we are not supposed to think of subjects such as “numbers”, “all” or “some” as dividable. Therefore, in criticising this psychologistic inclination, Russell refuses to consider the abstractness of mathematics as purely “mental”. Moreover, he harshly disapproves the sole assumption that may legitimate this vision, i.e., that an actual world exists outside of us and causes perceptions in our minds (Gerhardt 1885, pp. 598-600).

That being said, I will now explain how such criticisms are expanded in *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, the book published in 1900. To begin with, it is worthwhile recalling that, for Leibniz, judgments in logic, arithmetic and geometry are analytic, while Russell, who was struggling against internal relations, still abided by the idea that mathematical propositions were synthetic (Russell, 2008: 2<sup>nd</sup> pref.; pp. 21 and ff.). But what does “synthetic” mean here?

Essentially, Russell thinks that a synthetic moment is involved in the general analysis that we make of subjects given that, in analytic propositions, these must be represented by complex ideas. Indeed, if we must reduce simple ideas to predicates, and if simple ideas obey the principle of non-contradiction and trace back to identical propositions, a question is posed about their compatibility which should be assessed as synthetic (ibidem, pp. 17-18). By way of example, if we take the idea of a round square, self-contradiction does not stem from the idea as such; rather, it is due to the proposition “square and round are compatible”. Contradiction thus emerges from the fact that the analysis of the predicates shows that the property of having corners is not consistent with the idea of something being round, which has conversely the property of having no corners. If it were not so, any complex idea would be possible. This very principle is also valid for arithmetical propositions (ibidem, p. 21). Russell writes:

Two simple ideas can never be mutually contradictory in Leibniz's sense, since mere analysis will not reveal any further predicate possessed by the one and denied by the other. Thus a self-contradictory idea, if it be not a mere negative, such as a non-existent existent, must always involve a synthetic relation of incompatibility between two simple notions. The impossible idea, in Leibniz's sense, presupposes the idea which is impossible on account of some synthetic proposition; and conversely, the possible complex idea is possible on account of a synthetic proposition asserting the compatibility of its simple constituents (ibidem).

As is clear, here judgements connect predicates that do not inhere in the same concept. Therefore, analysis elucidates the nature of single terms, but as to their possibility we need to jump out of subjects and point to synthetic judgements. In this sense, analysis is correct, but

the doctrine that discloses “primary principles” as analytic is wrong since the coexistence of predicates is given synthetically. It should be also remembered that the method puts the unity of a given subject between brackets (*ibidem*, p. 22), so analysis as such does not mirror reality as it is.<sup>7</sup>

Interestingly, Russell’s approach also affects the principle of non-contradiction. This law only states “that any proposition must be true or false, but cannot be both” (*ibidem*), hence in no way does it allow us to pick what specific proposition is true or false. The law does not even seem to give any indication about what a proposition is. Finally, Russell also recalls that in propositions such as “2 is a number” or “number is a concept” the subject is not even complex, so it would be meaningless to say that such propositions are analytic.

Therefore, Russell cannot agree with the statement that if there are any necessary propositions, these are analytic. Besides, he clarifies that even Leibniz’s thought is controversial since he considered the laws of motion as synthetic – they refer to the connection of parts in time (*ibidem*, p. 29). However, for Russell, the introduction of the law of sufficient reason secures at least a partial reduction of the contingent predicates to an analytical scheme.<sup>8</sup> Let us start, Russell comments, from the idea that in Leibniz there are two principles of sufficient reason, one concerning possible existents and the other dealing with actual existents. In the first case, we simply move within the law of causality and metaphysical necessity; it is only in the second case that we enter the reign of contingents, and in particular the idea “that all *actual* causation is determined by desire for the good” (*ibidem*, p. 30). In Leibniz’s parlance, this appears to imply that it is only in dynamics that we learn the difference between “truths of reason”, whose necessity is “*brute et geometrique*”, and “truths of facts”, whose value hinges on “convenience” and “final causes” (Gerhardt, 1887, p. 645).

To get an exemplification of that, we can think of two relations involving points and states of motion respectively (Griffin, 2013, pp. 4-5). If we merely consider mathematical points, we will only face abstractions from which “metaphysical points”, that is, monads, represent the universe. By supposing that such points stand for the places occupied by two bodies, it would be impossible to know which of them has moved, which is at rest, or if both of them have moved or are at rest. This is a perfectly understandable consequence in a relational theory of space, where “a change of relative situation is necessarily reciprocal” (Russell, 2008, p. 85). Nevertheless, if we shift from “mathematical” to “metaphysical” points, forces are judged to be causes of motions, and the principle of activity<sup>9</sup> allows us to render relations asymmetrical. In fact, in this way, we would discover in bodies which begin to move a force absent in bodies at rest (*ibidem*, p. 88). The distinction between primitive and derivative force serves to this purpose: while the former contains certain modifications of the terms of a series of states, the latter designates “the actual present state while tending to the future” (*ibidem*, p. 95).

As to our main concern, I think that our assessment might be stated this way: the assumption of force, which enables change, motion, and asymmetric relations, is the only way to provide with physical consistency the analytic conviction that complex substances are composed of simple substances. However, Russell himself notes that when we rely on the laws of motions, we exploit “hypothetical necessity”, which is not entirely metaphysical – the only one

7 In 1903, in his review of the recent works on the philosophy of Leibniz, which I will analyse in the fourth section, Russell is still convinced that to explain the incompatibility in complex ideas by addressing the simple ones is impossible in light of an analytic theory of truth (Russell, 1903, p. 182). Russell has both himself and Couturat in mind: like him (Russell, 2008, p. 19), for the French philosopher, there is no combination of simple ideas that is contradictory in the possible world (Couturat, 1961, p. 195).

8 Another way to defend analyticity goes through the infinite analysis of contingent predicates. In short, we can conceive of contingency as the impossibility to prove, in a finite number of steps, that a proposition is contradictory. Therefore, if we expand the reasons of contingents as we do with incommensurable magnitudes, there is no end in demonstrations (Arthur, 2014, pp. 94-96). According to Russell, this doctrine yields confusion between the truths “about the contingent”, which are necessary, and the “contingent truth” that substances exist (Russell, 2008, p. 62).

9 As is known, Leibniz refers to such an activity with the Aristotelian term *ἐντελέχεια* (Gerhardt, 1885, pp. 608 ff.).

to be called “necessary” *stricto sensu* — ; rather, in this case we have a consequence that “follows with metaphysical necessity from a contingent premiss” (ibidem, p. 69). In fact, Leibniz often points out that the principle of sufficient reason, which should explain the relation between contingent states, “inclines without necessitating” (Gerhardt, 1879, p. 56).

Before moving on, I will conclude this section with a general remark made by Russell about the insufficiency of Kant's position and a summary of what we have found thus far.

Russell is convinced that Kant's doctrine of synthetic judgments paves the way for the extension of necessity to all judgments. It does not matter whether the object of a given knowledge is mathematical or given by perception; of course, these are different, but in considering the modality of their presentation we are not allowed to make any relevant discrimination. As Russell states:

The distinction of the empirical and the *a priori* seems to depend upon confounding sources of knowledge with grounds of truth. There is no doubt a great difference between *knowledge* gained by perception, and *knowledge* gained by reasoning; but that does not show a corresponding difference as to what is known (Russell, 2008, p. 24).

The full explanation of this is in the sixth chapter of Russell's work. An explanation which is nonetheless paradoxical. Russell raises, indeed, the well-known criticism against the causal character of the thing-in-itself, which is due to a misleading extension of causality beyond experience. He ascribes this to the mistake of conceiving of the source of perceptions as being located elsewhere than in the mind, while Leibniz firmly held to the fact that perceptions are, as it were, spontaneous (Gerhardt, 1882, p. 362). Therefore, Russell thinks that “the ordinary grounds for assuming an external world were thus destroyed by Leibniz” (Russell, 2008, p. 74), although the latter did not maintain that the being external of the world is but “a faulty premiss” (ibidem, p. 75). Yet had not Russell stated that relations and *relata* are external?

I suppose that Russell solely aims to reject a naïve conception of externality, as though what exists outside the mind were a world of things affecting the individual and causing her perceptions. On the contrary, it is important that both relations and *relata* are external,<sup>10</sup> and this is not to say that an external world exists as such. It means that concepts and relations, as well as objects or *relata*, are not mental (Di Francesco, 1991, p. 35). We would inhabit such a world in which concepts, relations and objects coexist, and where there is no dualism between mind and reality, thought and being. Coffa labelled this approach “semantic monism”<sup>11</sup> (Coffa, 1991, p. 93).

In sum, although Russell learnt a lesson that Leibniz did not want to teach, it is undeniable that the study of Leibniz was crucial for him in shifting from Kantianism and neo-Hegelianism to the so-called “analytic realism”, to wit, such a philosophy that defends external existence as to relations and *relata*, and thus endorses what we would now call a “referentialist” position in semantics.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> According to Russell, in Leibniz that might be shown as regards the construction of simultaneity, which would not regard the perceptions within the monad, but simply the relations between monads (Russell, 2008, p. 130).

<sup>11</sup> Coffa has extendedly expounded on this aspect of Russell's theory showing that it consists of a reduction of Frege's concept of “sense” to that of “meaning”: in this way, there would be, in his intention, no room left for representation, and propositional terms may be assessed as real (Coffa, 1991, pp. 90 ff.).

<sup>12</sup> Indeed, the reality of terms will become an important claim of Russell's position in *The Principles of Mathematics* (Russell, 1951, § 50, pp. 46-47). In this work, “terms” are “entities”, not merely “thoughts” or “words”. Accordingly, for Russell, logic does not deal with inferences, but with what renders such inferences valid in the actual world; it is “the study of the implication between propositions” (Di Francesco, 1991, p. 105). It is thus not by chance that, among terms, Russell includes non-actual objects, to which he attaches some “reality” at least (ibidem, p. 190). According to Di Francesco, this implies the thesis that language works as the “transparent medium” of the everlasting reign of propositions (ibidem, pp. 107-108). As is known, though his detachment from Meinong, Russell will depart from such a position to even embrace, in *On Denoting* (1905), the opposite standing of “the intransparency of language” in his theory of descriptions. However, on closer inspection, Russell's strategy still aligns with confined aboutness

### 3. Cassirer on “Analytic” and “Synthetic” Tendencies in Leibniz’s Philosophy

This section is devoted to explaining the apparently obscure claim that relations “generate” their elements and how that impacts to the analytic/synthetic distinction.

The very premise of Cassirer’s endeavour consists of negating that analysis and synthesis merely pertain to propositions. For the sake of precision, it is better to say that only analysis seems to fit the *SP* structure, insofar as it is modelled upon the Aristotelian concept of abstraction. In short, Aristotle’s theory of knowledge is assumed as a prototype of any empiristic epistemology for it presupposes that universals arise “*via negationis*” from particulars, which are priorly given physically, to wit, in the actual world. In this way, according to Cassirer, logic is destined to always work, as it were, *a posteriori*: it should simply confine itself to remarking which attributes are compatible when the analysis of complex terms is accomplished (Cassirer 1902, pp.105-106).

Considering that such a tendency also characterised the development of Euclidean geometry, Cassirer is not content with developing the “synthetic” against this background. In fact, in contrast with the principle of non-contradiction, this is what we would need:

The principle which responds to the legitimacy of the logical passage between premises and consequences, seems to have to act, at the same time, as warranty for the value of the content of mathematical assumptions. Mathematical knowledge will be thus conceived of as the progressive and analytic development of an already given material, but not as a moment that, as foundation of a system of posited syntheses (*von Gesetzes-Synthesen*), let emerge from itself the content of being. In fact, the conflation which levels mathematics and logic equally entails that their relations with natural and empirical science loosen; for the latter, another principle must be introduced (*ibidem*, pp. 107-108).

In the first chapter of his work, Cassirer does not deal with this new principle directly – presumably the law of sufficient reason – , but he explains what is now requested to logic, and in which sense this task is not merely formal. We have seen, however, that Russell’s logic contains hypotheses upon the nature of reality, or rather, of what is real. In what sense might it be thus tenable that the debate revolves around the distinction between formal and transcendental logic (Heis, 2010; Amaral, 2017)?

Evidently, the adjective “formal” does not mean that logical relations do not imply hypotheses on the nature of reality. In fact, the contraposition is actually due to the ontological claims involved in the logicist position. These are of two kinds. On the one hand, we face the above-mentioned realistic stances that take place in Russell’s philosophy; on the other, we would encounter Couturat’s panlogistic assumption, according to which the conventional value of signs and definitions does entail the correspondence with an already given, and thus external reality (Couturat, 1961, p. 105). For this reason, even Cassirer’s letter to Natorp risks leading us astray.<sup>13</sup> The point is not that formal logic does not contain an assessment of the nature of reality; rather, it involves a false premise about it, which ultimately relates to the Aristotelean abstraction. At this point, we discover that the order of thought does not mirror reality as it is. Quite the opposite, reality is the product of scientific thought and nothing can be said about it before the application of scientific principles.<sup>14</sup> From this it follows that logic must be the

---

and transparency since what is given in *On Denoting* is a method to refer untransparent expressions to a subclass of sentences which are conversely transparent (Coffa, 1991, pp. 109-112).

13 For his part, Mahnke noticeably criticized Cassirer’s emphasis on functional concepts (Mahnke, 1925, pp. 351-353).

14 In fact Cassirer confessed to Natorp that Couturat’s work on Leibniz is “an excellent monograph”, which nonetheless mistakes logic and mathematics for mere “doctrines of forms”. Indeed, logic would so have no bearing on the “foundation of the content of physics and the problem of reality” (Cassirer, 2009, p. 5). In this letter sent on

“science of objective knowledge” (ibidem, p. 123), that is, a method for discovering the logical principles that regulate the formation of scientific objects, especially those of physics. This claim aligns with the neo-Kantian “purification” of Kant’s intuition, in such a way as to refuse the psychologistic prejudice that an external world exists as such. Therefore, the only manner for pointing at objects should be their production according to mathematical and theoretical laws.

Although Cassirer’s project will acquire a definite form only in a paper from 1907, i.e., *Kant und die moderne Mathematik* (Cassirer, 2001), in his *Leibniz’s System* he is already at work on the emergence of a logic of relations intended for coping both with the autonomy of mathematics, now independent of intuition, and its being a means for determining the objects of physics. To Cassirer, this is the actual meaning of “synthetic” and the very matter of contention:

As one sees, the thought that the *a priori* “synthesis” of concepts is, at the same time, the proof of the possibility of the objects, is reached. [...] “Causality”, to which the *A priori* is bound, does not address relations of physical becoming; rather, in the concept of causal definition<sup>15</sup> it is the expression of a grounding methodical *lawfulness* (*Gesetzlichkeit*), which is found in mathematical concepts as condition of their objectivity. Therefore, also the *A priori* becomes the expression of a law that does not derive from things, but from consciousness (ibidem, pp. 114-115).

Limiting ourselves to the comparison between Russell and Cassirer, it is clear that they are at antipodes: while Russell was compelled to embrace both the reality of relations and *relata*, Cassirer steps back from such a realism and, on the contrary, strives to actualise the process of thought, not its products. That is, the product is meaningful only in light of the process from which it develops. There are thus neither formless data nor relations that conjoin these data. Accordingly, the analysis of concepts, which focuses on constituents, is not decisive for it does not tackle “the original act of judgement” (ibidem, p. 117) as the source of the relation itself.<sup>16</sup> And Leibniz’s contribution can be expounded thus:

“Truth” can be appended to ideas only in the metaphorical sense that, with this, it is understood the “truth of the acts of judgments”, “which affirms the possibility of the objects of the idea”.<sup>17</sup> In this value as criterion, the judgment attains the deepest meaning, in which it does not designate a link, but the spontaneous ideation (*Entwerfen*) of contents. It is only in such a spontaneity that the true idea distinguishes itself from representation and becomes expression of what is “exact” in knowledge (ibidem, p. 118).

As a consequence, it would be a simple inconsistency to assume that mathematical propositions are synthetic and that the analysis reveals something about the reality of terms and relations to us.

Here Cassirer’s endeavour aligns with the Marburg neo-Kantian trend, which sees in the recovery of a certain Platonism the key point around which scientific knowledge must revolve. In adapting Plato’s terminology to this neo-Leibnizian context, we may say that the point is to conceive of identical propositions as though they mandate the construction of the objects which they try to define. In this way, we ensure both the arbitrariness of definitions,

---

9 September 1901, Cassirer also manifested the intention to review Couturat’s book with a focus on the comparison between “analytic” and “synthetic”, which parallels the comparison between “logic” and “critique of knowledge”.

15 For this concept, see Leibniz, 1890, p. 295.

16 For Cassirer, this is true even when we come to the definition of identity: indeed, we can conceive of the identity of concepts only when they are replaceable in all judgments in which they can surface as subjects (Cassirer, 1902, p. 131).

17 Cassirer cites Leibniz, 1882, pp. 377-379.



which stands but for the “freedom” of mathematicians (ibidem, pp. 120-121), and the fact that what we conceive of as real is always deduced from such positions. In Cassirer’s words:

We can thus assign an authentic “being” to a singly determined formation of intuition, when we have deduced it conceptually from the first synthetic positions. Nevertheless, these cannot be grounded in an absolute reality anymore, but only in the connection that they have with the immanent object of *knowledge*. The true possibility of the concept guarantees the application of the conceptual content to the object of nature (ibidem, p. 122).

In this type of idealism, we thus uphold: 1) the primitiveness of relations; 2) the production of *relata* according to the law that defines the relation; 3) the synthetic production of contents; 4) the maximum degree of creativity for the arbitrary choice of definitions.

I shall give but one very clear example on this. Cassirer refers to Leibniz’s demonstration of arithmetical truths (Gerhardt, 1880, pp. 401-404; Gerhardt, 1882, p. 394 and ff.). In contrast with Russell, Cassirer explains that, for Leibniz, mathematical propositions can be shown to be synthetic. Let us prove the proposition that “two and two is four”. Given the law of succession, according to which to count numbers we apply the rule  $n + 1$ , let us assume as definitions that “two is one and one”, “three is two and one”, and “four is three and one”. By also leveraging the axiom of substitution and the associative principle, we may prove that: “two and two is two and one and one”, “two and one and one is three and one”, and finally “three and one is four”. Since the original proposition is traced back to definitions, it is proved. Nonetheless, we should not be deceived: the truth of the proposition is produced by the definitions, it is not contained in them. Hence, mathematical truths are “the product of synthesis” (Cassirer, 1902, p. 133<sup>18</sup>).

Before coming to the general evaluation of the dispute, I now delve into two topics which were focal for Russell and allow us to tackle the relationship between mathematics and physics.

We have seen that Russell’s rejection of internal relations involved the discussion on the concepts of point and force. The dichotomy that surfaced in virtue of internal relations vanishes in light of Cassirer’s approach. Cassirer, in the wake of Cohen, conceives of points as genetic elements. Also exploiting Leibniz’s identification of points with “situations”, to wit, “localities” (Leibniz, 1768, p. 693), Cassirer pinpoints the criticism of the Aristotelian and Cartesian tradition, for which points seem to be determined as results of the analysis of extension. In practice, Cassirer states that the process which led from extension to points is inverted: by disclosing places, points are the origin of extension. No analysis can give a definition of what a point is. Accordingly, extension stems from the unextended (Cassirer, 1902, p. 147) and is synthetic. As is clear, the contradiction of relativity is not even pondered and terms, such as points, contain in themselves the possibility of difference.

To put it briefly, Cassirer thus believes in the *internality* of relations, and not in internal relations. Following this strategy, Cassirer establishes the primacy of topology over metrics by highlighting that spatial relations are prior to *relata*. Indeed, places are defined by the interplay of a given element with all others constituting a system of topological connections. Considering all members of such a system as constant except for one, we can imagine replacing the variable with another element. In this, nothing can be conceded to naïve realism: there are neither subjects which are extrinsic to relations nor relations are externalised as such. Cassirer even recalls the example on proportions from which Russell took Leibniz’s incoherence about the mental character of relations. Perhaps unaware of the weight of his words, Cassirer states:

The element presupposes the synthesis, not vice versa. In this sense, the relation utterly stands outside of subjects as something which is purely ideal.

---

<sup>18</sup> Leibniz, for his part, acknowledges that the relationship between axioms and examples is twofold. It may happen that the example merely embellishes the content of the axiom; nevertheless, it is also possible that what is stated in the example is not subsumable under the universal principles embodied in the axioms (Gerhardt, 1882, pp. 393-394). More or less, this is the distinction between analytic and synthetic judgments in Leibniz’s parlance.



It is interesting to follow up on this development and with which difficulties the conception of a pure, devoid of subjects relation has to struggle. In fact, it remains paradoxical to measure it with the demands of language and its logic: naïve thinking, as it concentrates in linguistic categories, calls for each proposition fixed and given starting points. [...] As we must make clear, scientific method conversely rests on the opposite conception: we can gain being solely in the law, the object only in the synthesis (ibidem, p. 255).

In light of such statements, there remains only one question: how to shift from mathematical abstractions, which especially pertain to space and time as topological forms of order, to experience.

Let us begin with the concept of inertia. According to Cassirer, who refers to Leibniz's correspondence with De Volder, any fixity of the world of substances is overcome with this notion. Each "*situs*" of a body, having a given velocity, cannot be addressed as a mere point in the topological order of relations. Indeed, each of these states is determined in respect of every successive moment (Gerhardt, 1879, II, p. 258). Now, we cannot be content with the mere abstractness of geometry for in thinking of substance as the "*lawfulness of temporal succession*" (Cassirer, 1902, p. 280), we should focus on each state as it does not stem from the law of identity – the states of a substance change over time. Therefore, a state is not a predicate homologous to others and a series is not a subject. Rather, since the "conservation of change" (ibidem, p. 281) is brought into play, particulars are always subjects to law.<sup>19</sup>

For this reason, we do not stick to any substantial or thing-like *relatum*, but only to a "conceptual" determination according to which each and every state is tied to foregoing and successive ones. In short, each state is expressed through relations between changes and each present "now" is dispersed, so as to negate any realism of states or terms. Accordingly, if we simply conceive of possible relations between points, we will lack any criterion for establishing reality in physics; at the same time, the latter does not involve objects as mere things.

Therefore, if we entertained the idea that, given the primacy of relations, these would either transpose the empirical world into an "apparent" one – for it is impossible to denote any content directly – or transform themselves into a part of the real world, we would be wrong either way (ibidem, p. 294). The essential idea is that relations do not annihilate the singularity of particulars, but also that the latter is not presupposed. Cassirer thus points out that the only way to shift from the possibility to the reality of the particular is to endow the law of generation with an additional feature, which works, as it were, as a completion of inertia. This property is to be found in the passage from the primitive to derivative force: while the first addresses the "general causes" of phenomena, the latter delves into a particular state and shows how this contains the mark of the general law.

Bearing in mind that it is difficult to render Leibniz's thought in modern parlance since there is no term which corresponds to primitive force, we can however assert that it is but the function describing the simple mathematical representation of motion. In this sense, the function may still be subject to analysis since it gives a global but static representation of a dynamical system. Nevertheless, we shall assume the reality of change

<sup>19</sup> Truth be told, the meaning of Leibniz's sentence from which Cassirer takes his thesis is slightly altered because of the translation of "*successio*" with "*Veränderung*" (change), which, in my opinion, bends the passage to Cassirer's interpretative purpose – that is, that of showing that logic naturally leans towards physics.

in considering force as variable from time to time. So, in each and every point we do not simply encounter the entire system as though it stopped at a given moment, but we will introduce variation which, in turn, would mirror an “external” action (ibidem, pp. 300-301). Therefore, after having limited analysis, we must now pay attention to the meaning of the word “external”, and the question of whether what we will find can be assessed as “synthetic”.

At first glance, it seems that Cassirer does not illustrate the point intensively. Essentially, we start from the situation in which there are different series of relations between phenomena. At the beginning, these series do not share anything. However, it is possible to suspend diversity and impose on different sets a common principle, which allows us to conjoin such heterogeneous fields. Leibniz would discover this principle in the concept of labour. Therefore, although phenomena remain qualitatively different, we can focus on the quantitative “equivalence” established by the commutation of equal causes into equal effects.

This sets Cassirer’s anti-realistic claim: indeed, if we assume that senses always provide our knowledge with diversity, what we establish as homogenous makes phenomenal reality the only one upon which physics imposes its jurisdiction. In this way, Cassirer notes, relations are simply separated from subjects. They rely, as it were, on “a different *logical* dimension”. Cassirer might not be any clearer than this: “In this deduction, force is truly the presupposition of homogeneity, although it is not homogeneous to the concrete physical phenomena, as little as the abstract number, which makes objects comparable, thereby becomes the object” (ibidem, p. 307).

Cassirer thus opposes to realism his *prescriptive* idealism. The concept of force can give a complex of “*latent judgements*”; together with the “postulate” of homogeneity introduced by labour, they tell us how to mould our experience. Hence, in Cassirer’s own words: “The existence of determined equivalents for given processes must be shown empirically; but the general standpoint of comparison, which strives for the search for stable quantitative relations, is not per se *given* through experience. Starting from it, as we have seen, it is conversely reached via a complex of intellectual operations” (ibidem, p. 308). In this respect, it is thus synthetic *a priori*.

In order to get a completely active generation of contents, we should only avert the possibility that “receptivity” is elsewhere in the system. For this very reason, I conclude my exposition on Cassirer’s interpretation of the mass point. In short, together with an active derivative force, we also have a passive derivative force. In fact, the construction of physical reality would be incomplete if we merely attained the description of the change of predicates over time: we also need to mean the unity of body as persistent through changes. However, this persistence is not, as it were, a piece of extension, and must be conceived of as a consequence of the law. Indeed, passive derivative force simply enucleates the countertendency to active derivative force, that is, the proclivity not to change of a state of motion, which we indicate with the symbol *m*.

Cassirer cites, at this stage, Leibniz’s *Examen des principes de Malebranche* once again (Leibniz, 1768, p. 693 and ff.). In a nutshell, Cassirer explains that mass is created as an “intensive” magnitude. Indeed, just as extension stems from the “diffusion” of locality, mass arises out of the “diffusion” of materiality. Leibniz is very clear about the fact that the process is the same in both cases. For this reason, we should equally conclude that matter is embodied in the point as well as in the body, and that its diffusion can be

traced through a “material line” which is but the motion of a point mass, and whose results do constitute the volume of bodies, whereas the diffusion of unextended points gave birth to space. We may thus infer, at least as to *Leibniz' System*, that physical reality is related to calculus and the definition of the “integral” and the “differential” (Cassirer 1902, pp. 342-343).

In conclusion, considering that physical reality is but the interplay of different levels of relations,<sup>20</sup> there is no room left for an explanation endorsing the existence of particulars outside of relations. By the same token, relations are not real for they are the means by which to determine the real, not the real itself. In a sense, each act of determination, as it descends from a logic of relations, is thus synthetic. Nevertheless, once the SP structure is discarded, we should doubt whether the distinction between analytic and synthetic judgements is tenable. It is based, in fact, on the “categorical” logic of language, which is called into question by the mathematical foundation of reality.

#### 4. When Russell and Cassirer were “Reviewers”

In the fourteenth footnote, I mentioned a letter that Cassirer sent to Natorp in which he promised to review Couturat's work and in particular to tackle the distinction between analytic and synthetic judgements. In the reviews appended to his *Leibniz' System*, it is nonetheless the enquiry into Russell's work which starts from this topic.

To begin with, I will recall Cassirer's definition of analytic and synthetic judgements. He points out that when the predicate is involved in the *concept* of the subject, judgments are analytic; when it is conversely set in the “existence” (*Existenz*) and “subsistence” (*Dasein*) of the subject, but is not derivable from the pure definition of the concept, judgements are synthetic (Cassirer 1902, p. 533).

Cut to the bone, Cassirer's idea is that we must not find it contradictory that Leibniz both upheld the analyticity of mathematical propositions and introduced the law of sufficient reason, and thus a synthetic principle, for contingents. Hence, he agrees with Russell that analysis conceals the synthetic evaluation about the compossibility of simple notions, but he does not find this to be ambivalent. As paradoxical as it might sound, Cassirer is in fact convinced that it would be incorrect to evaluate Leibniz's position through the comparison to Kant's later deliberation over analytic and synthetic judgements (see also *ibidem*, pp. VII-XI). Rather, it is confirmed that we encounter two trends:

The decisive aspect of the contrast between synthesis and analysis consists of the emphasis which is put on the function of freely and constructively forming the content, in contrast with the mere *a posteriori* (*nachträglich*) analysis of something which is given. However, in his doctrine of the “causal” definition as condition of possibility of the mathematical object, Leibniz discovered and moulded this concept of “synthetic” (*ibidem*, p. 534).

In short, Cassirer's strategy may be stated thus: being aware that Kant's logic does not avoid the SP structure, he points out that anachronisms would be *a fortiori* misleading. Beyond this conjecture, it is clear that the contraposition entails, on the one hand, the synthetic capacity of establishing any relation between contents, which are thus but contents of thought; on the other hand, the presupposition that something *is given* and only *then* analysed. In this respect, it is easy to see that to overemphasise the second claim, as Russell does, means to introduce the

<sup>20</sup> This assumption will become clear when Cassirer expounds his conception of the invariants of experience (Cassirer, 1953, p. 309 ff.).

naïve representation of substance as the simple correlate of a “thing” in the heart of scientific knowledge (ibidem, p. 537 and ff.).

Accordingly, Cassirer also tries to show that Russell’s attempt at presenting Leibniz as always busy with the reduction of relations and synthetic judgements to the *SP* structure is a stretch. Indeed, for Cassirer, once the discovery of the ideal character of relations has been accomplished, it would be nonsensical to defuse it. In particular, this entails that empirical reality is actually understandable, as I explained, only in relational terms for it presupposes “the necessity of the connection in the appearance” (ibidem, p. 536). In practice, Cassirer pushes forward with the considerations about Leibniz’s derivative force and the connection it allows between different states of motions over time, to affirm, against Russell, that this remains safe even though further enquiry into metaphysics will demand that we once again refer to the old-fashioned concept of substance.

This misunderstanding becomes manifest as to the relation of monads with space. We have seen that, according to Russell, it is impossible to conceive of an asymmetrical relation between mathematical points. However, in Leibniz, the relational conception of space is not antithetical to dynamics: they are simply different. The former, as we have seen, points to topology and simply refers to the order of possibility, where relativity and symmetry are admitted, while the latter encompasses the relations between states of motion, and thus asymmetry.

Therefore, Russell, who acknowledged Leibniz’s familiarity with relations, to the point that he underlined that “Leibniz could have got rid [...] of the appeal to subject and predicate, and have substituted the unity of the law or series for that of the logical subject” (Russell, 2008, p. 48), would not have understood Leibniz’s work as the *trait d’union* between the ancient, ontological meaning of substance, and the new logic of relations. In short, Russell lacked the historical awareness to perceive that, struggling with himself and tradition, Leibniz provided a “theory of *phenomena*” for which he assumed “a system of grounding relations that cannot be exhausted by the relation between subject and predicate” (Cassirer 1902, p. 537).

This very statement marks the distance between two different kinds of Platonism: the one, upheld by Russell, involves external relations and extrinsic *relata* as well; the other, defended by Cassirer, hinges on the Platonism of “saving the appearances”.<sup>21</sup> In this latter case, relations are applied to “generate” (*erzeugen*) *termina*. We give definitions arbitrarily; we then derive from them the law. Each single element is thus lawful and cannot stand for an isolated thing. At the same time, it is singularised as that given element within a series of terms unfolded by the law.<sup>22</sup>

I now come to Russell’s review. It was published in *Mind* in April 1903. Needless to say, it was also the year in which *The Principles of Mathematics* was published. It is thus not by chance that some criticisms raised in the review are pungent, to say the least, if compared with the positions of the book on Leibniz. In fact, although Russell maintains, as said, that mathematical propositions are synthetic, in the preface to the first edition he nonetheless assumes that logic is autonomous and that, if mathematics be reduced to it, then it is applied to “what exists” (Russell, 1951, p. XVII). Therefore, physical objects cannot be merely phenomenal. Rather, mathematics works, as it were, only insofar as existent objects share some general properties with mathematical ones. Perhaps, even in contrast to what was stated earlier about “semantic monism”, we now need dualism between mathematical concepts and something which we must consider as separated from them (Heis, 2010). Conceptual deduction, that is “implication”, thus involves “logical constants” and as regards their relation the real world may only participate. More clearly, on this kind of question it is only “the laboratory or the observatory” that makes a final decision (Russell, 1951, p. XVII).

<sup>21</sup> With this expression, Cassirer aims to show that the content of physical knowledge is phenomenal in a Kantian sense (Cassirer, 1906, pp. 262 ff.).

<sup>22</sup> This conception will eventuate in the doctrine of “concrete universality” defended in: Cassirer, 1953, p. 20 and ff.

With this in mind, it may appear strange that Russell wrote an incendiary comment on a passage of his copy of Cassirer's book (at 238), where Cassirer himself was discussing "induction" and the nature of experiment. Russell noted that: "You can't get over the notion that eternal truths are a kind of human excrement" (Russell, 1903, p. 535). Why, it should be asked, if logic deals with merely conceptual implications, are truths so "human"?

One supposition is that, to Russell, the idea that physical knowledge is only grounded in phenomena may enable both overstatement and misinterpretation of mathematics, which would have to perform too much. Russell's review opens, in fact, with the reference to a passage of Cassirer's work (Cassirer, 1902, p. 264), whereby the neo-Kantian philosopher explained that Kant's merit, in comparison with Leibniz, was to have turned a partial incongruence into a foundation: "Leibniz [...] says that the methods of knowledge, *though* ideal, are valid for the real: Kant's originality lay in turning *though* into *because* in this statement" (Russell, 1903, p. 551).

Russell later clarifies that the disentanglement of mathematics from empirical sciences, which would occur in the case of reduction of mathematics to logic, helps to protect mathematics from any violation or hybridisation. If am not mistaken, Russell seems to suggest that if we assume the neo-Kantian thesis that objects are generated through law, then we should think of an impact of empiricity on pure logic. He so relies on non-Euclidean geometry and current mathematics (Weierstrass, Cantor, Peano) to reinforce his view since it is clear that, in these cases, the transition from pure to applied mathematics demands the addition of supplementary assumptions, and does not touch pure mathematics.

Cassirer's approach would thus be trivial in particular for it overlooks the recent developments in analysis, and in particular the epsilon-delta method.<sup>23</sup> Simply put, the question is how to interpret the  $dx$  and its relation to the single "state" of motion in light of derivative force. We have seen that in Leibniz we should hold to the idea that we face inclinations and tendencies in determining the future, but Russell claims that this cannot be conceded: at present, we can solely maintain the concept of limit, not that of the infinitesimal. Therefore, Cassirer's interpretation is weakened by this metaphysical incongruence inherited from Leibniz. Provocatively, Russell even upholds, as he does in *The Principles*, that an arrow in motion is actually at rest at each and every moment (ibidem, pp. 557 ff.). And this bears witness to the profundity of change in Russell's mindset, who in his book on Leibniz even mentioned Cohen as to his explanation of Leibniz's idea that "the momentary increment was real in some way in which the whole sum of increments was not real" (Russell, 2008, p. 88).

Furthermore, the ambiguity encapsulated in the law of progression, as described by Cassirer, also intersects the definition of variable. Russell, in fact, explains that Cassirer's idea about what a term of a series is, is paradoxical. According to Russell, a variable is not something changeable, but a stable logical subject which stands for concepts such as "class", "any", etc. If not, the foundation of logic, which deals with implications, would be impossible since time would be involved in the definition of its objects (Russell, 1903, pp. 553 ff.).

However, as to the law of continuity, in Russell's view it seems nonsensical to focus on a single term of a relation, as the one implied in differential quotients. Rather, "the essential properties of continuity belong primarily to the relation, and belong to the terms composing its field not *qua* class of terms, but only *qua* field of a continuous relation" (ibidem, p. 554). As is clear, the realism of terms coexists with an utterly relationist position. Accordingly, Russell upholds that we should assume, on the one hand, the existence of terms which are "self-identical"; on the other, that the constancy of a law that determines changes in the values of a series is a constant relation, which

23 More or less, this is also Russell's criticism against Cohen (Russell, 1951, pp. 338 ff.). Of course, this point falls away when considering the further development of Cassirer's work, which encompasses, among other things, a critical evaluation of Cantor's transfinite arithmetic (Cassirer, 1953, pp. 54 ff.). In general, Cassirer later replaced Cohen's concept of the differential with the general relational form that he took from Russell's *Principles*, and declined it according to formalist theses (Oberdan, 2014).



is in turn expressed by “absolute timeless self-identity” (ibidem, p. 555).

In sum, as regards his review, and now according to Couturat,<sup>24</sup> Russell does not believe that to prove the possibility of a concept we need experience – as broadly as we can define it –, and that we should be content with the analysis of concepts, if this is complete. Surprisingly, there is nonetheless room for interpreting Russell’s claim as reviving Kant’s concept of the “synthetic”. I will briefly show how in the next section.

## 5. An Exercise of Perspectivism: Who is Kantian?

It is now time to grant an evaluation of our results. I will do this by asking who among Russell and Cassirer is the real Kantian philosopher.

Apparently, this is not a smart question: Cassirer is the neo-Kantian philosopher, and Russell the one who repudiated idealism. Nevertheless, Russell’s realism shares an important aspect with Kant’s philosophy. In Russell’s analysis there is something relatable to intuition. The point is fairly explicit in the review, and implicit in the book on Leibniz. As we have seen, a relation which holds between two terms urges us to consider the latter as existents. The point is that this claim alludes, above all, to the “acquaintance”<sup>25</sup> that we have with terms. In short, the meanings of terms “are as present to us as an object was for Kant, when given in sensible intuition” (Coffa, 1991, p. 98). Moreover, Russell will later express the idea that acquaintance also concerns the “universal truths” of logic (Russell, 1914, p. 78), thus reinforcing the conviction that primary definitions are available only for intuition (Russell, 2008, p. 171) and are synthetic.<sup>26</sup> Needless to say, this idea of “synthesis” differs from Cassirer’s.

Considering Cassirer’s criticism of the naïve conception of knowledge as a copy of reality, he could have never accepted such a view, as he would explain in his paper on Kant and mathematics (Ferrari, 1988, pp. 263 ff.; Heis, 2010). In fact, Russell’s statements would be untenable if his logic of relations had to be applied. For Cassirer, such logic would be inconsistent with any claim on the reality of objects or things, and thus with each modality that transmits this kind of knowledge receptively.<sup>27</sup> From this, Cassirer’s later criticism of Russell’s acquaintance naturally follows (Cassirer, 1953, p. 316).

<sup>24</sup> Nevertheless, the relationship between Russell and Couturat was not problem-free. In the first place, as we have seen, Russell’s early position was inspired by the rejection of idealism, while Couturat was engaged in showing that Leibniz was the very source of the algebraic logic. As a consequence, Couturat shares with Cassirer’s idealistic program the view about the importance of the *Characteristica universalis*, despite the fact that his panlogistic approach is unacceptable for Cassirer. In the second place, in his review, Russell corrects his standpoint and upholds that for Leibniz all truths are analytic, but he maintains that logic needs a synthetic foundation. The latter is derivable from the difference between “Universal Mathematics” and the “Logical Calculus”, that is, from the existence of logical constants from which synthetic truths originate (Russell, 1903, pp. 546-547). On this point, see: Ferrari, 1988, pp. 257-261; Anfray, 2017.

<sup>25</sup> The notion of “acquaintance” has been proved to animate even Russell’s early theory of denotation, expounded in his *Points on Denoting* (1903). Since it is maintained throughout Russell’s changes of mind, it is intended as a cause and not an effect of Russell’s shifts on denoting (Wahl, 2007).

<sup>26</sup> Hanna nonetheless noticed that this standpoint is in contrast with the “conceptualism” of the theory of descriptions (Hanna, 2001, chap. 4).

<sup>27</sup> In Russell’s proposal, this is the case of “*confined aboutness*”, to wit, the idea that there is a “link between intuition and propositional knowledge” (Coffa, 1991, p. 103). Russell defends this stance in several ways, but for us suffice it to mention the famous passage from *The Principles*, where it is written of the possibility “to designate a thing which is not a concept”. Therefore, “a man” is not the object of a proposition for this is an actual man walking the streets (Russell, 1951, pp. 53-54). In practice, Russell reintroduces existence as “position” (KrV, A592/B620 ff.), after having declared that the existence of an external world is merely a prejudice stemming from common sense. The contradiction was shown by Couturat, who admonished Russell in a letter sent on 4 October 1901. Couturat explained that, in Leibniz, existence cannot be conceived of as “position” since it is derivable from “essence”, as well as the infinite analysis of contingents (see *supra*, foot. n. 7; Anfray, 2017, p. 179 and ff.). However, among Russell’s scholars, it has been acknowledged that Russell’s logicism is intended to broaden our knowledge by shedding light on the structures underlying scientific theories (Patton, 2017). Will that not align with Cassirer’s structuralist program in the philosophy of mathematics?



Indeed, Cassirer thought that relations take place between elements of different series; therefore, we need relations of lower and higher sorts, in a way that does not allow us to conceive of any isolated “term”.<sup>28</sup> However, by changing perspective, it may be also said that Cassirer's philosophy is analytic, for everything hinges on logical relations (Smart, 1943). In fact Cassirer defends a concept of “synthesis” which excludes that “*Erweiterungsurtheile*” imply an extra-conceptual reference to “intuition”. With “synthetic”, as I showed, he means the “production” of contents by pure thought (Ferrari, 1988, p. 266).

In a footnote to *Kant und die moderne Mathematik*, where he refers to Couturat, Cassirer argues:

When he explains that all mathematical judgments are analytic since they are generated a priori and thus cannot involve but what the mind has put in themselves, then the misunderstanding becomes very clear. Indeed, just those acts of the original “putting in” (*Hineinlegen*) are what Kant – to whom we should at least recognise the right to fix and designate his problem – has progressively characterised as “synthesis” (Cassirer, 2001, p. 73, foot. n. 63).

In conclusion, depending on which aspect of Kant's philosophy we emphasise, our assessment of what is “analytic” and “synthetic” seems to change, together with our evaluation of Russell's and Cassirer's interpretations.

## Bibliographic References

AMARAL, L. *Ernst Cassirer's sui Generis Logicism: On the Reception of the Logician Thesis and its Role in Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. *Cognitio-Estudios*, 14(2), pp. 186-198, 2017. DOI: 10.23925/1809-8428.2017v14i2p29-41.

ANFRAY, J.-P. ‘Le Leibniz de Couturat et le Leibniz de Russell’. In: FICHANT, M., ROUX, S. (Eds.). *Louis Couturat (1868-1914). Mathématiques, langage, philosophie*, Paris: Garnier, pp. 161-188, 2017.

ARTHUR, R. T. W. *Leibniz*, Cambridge: Polity, 2014.

CASSIRER, E. *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg: Elwert, 1902.

CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I. Berlin: Bruno Cassirer, 1906.

CASSIRER, E. *Substance and Function (1910) and Einstein's Theory of Relativity (1921)*. Trans.: W. C. Swabey, M. C. Swabey, New York: Dover Publications, 1953.

CASSIRER, E. *Kant und die moderne Mathematik (1907)*. In: SIMON, M. (ed.). *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg: Meiner, pp. 37-82, 2001.

CASSIRER, E. *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*. In: KROIS, J. M. (ed.), *Nachgelassene Manuskripte und Werke*, Bd. 18, Hamburg: Meiner, 2009.

COUTURAT, L. *La logique de Leibniz d'après des documents inédits (1901)*, Hildesheim: Olm,

<sup>28</sup> Indeed, Cassirer's epistemology is holistic (Ihmig, 2001).

1961.

DI FRANCESCO, M. *Il realismo analitico. Logica, ontologia e significato nel primo Russell*, Milano: Guerini, 1991.

FERRARI, M. *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*. Milano: Franco Angeli, 1988.

GRIFFIN, N. 'What did Russell Learn from Leibniz?'. In: *Journal for the History of Analytical Philosophy*, vol. 2(1), pp. 1-11, 2013.

HANNA, R. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2004.

HEIS, J. 'Critical Philosophy Begins at the Very Point Where Logistic Leaves off: Cassirer's Response to Frege and Russell'. In: *Perspectives on Science*, 18(4), pp. 383-408, 2001.

IHMIG, K.-N. *Grundzüge einer Philosophie der Wissenschaften bei Ernst Cassirer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. „Akademieausgabe“, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., Bd. III, Berlin: Reimer, 1911.

LEIBNIZ, G. W. *Opera omnia*. In: ERDMANN, B. (ed.). Vol. II, Geneve: De Tournes, 1768. In part.: a) *Examen des principes du Malebranche*, pp. 690-697, 1711.

LEIBNIZ, G. W. *Die philosophischen Schriften*. In: GERHARDT, C. I. (ed.), Bd. II, Berlin: Weissman, 1879. In part.: a) *Briefwechsel zwischen Leibniz, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und Antoine Arnauld 1686-1690*, pp. 1-138; b) *Briefwechsel zwischen Leibniz und de Volder 1698-1706*, pp. 139-284; c) *Briefwechsel zwischen Leibniz und des Bosses 1706-1716*, pp. 285-522.

LEIBNIZ, G. W. *Die philosophischen Schriften*. In: GERHARDT, C. I. (ed.). Bd. IV, Berlin: Weissman, 1880. In part.: a) *en Schreiben über Judicium de argumento Cartesii pro existentia Die petito ab eius idea*, pp. 401-404.

LEIBNIZ, G. W. *Die philosophischen Schriften*. In: GERHARDT, C. I. (ed.), Bd. V, Berlin: Weissman, 1882. In part.: a) *Nouveaux Essais*, pp. 39-509.

LEIBNIZ, G. W. *Die philosophischen Schriften*. In: GERHARDT, C. I. (ed.), Bd. VI, Berlin: Weissman, 1885. In part.: a) *Principes de la nature et de la grace, fondé en raison*, pp. 598-607; b) *Monadologie*, pp. 607-623.

LEIBNIZ, G. W. *Die philosophischen Schriften*. GERHARDT, C. I. (ed.), Bd. III, Berlin: Weissman, 1887. In part.: a) *Briefwechsel zwischen Leibniz und Remond 1713-1716*, pp. 597-678.

LEIBNIZ, G. W. *Die philosophischen Schriften*, GERHARDT, C. I. (ed.), Bd. VII, Berlin: Weissman, 1890. In part.: a) *De Synthesi et Analysisi universali seu arte inveniendi et judicandi*, pp. 292-298; b) *Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke 1715-1716*, pp. 347-440.

MAHNKE, D. 'Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik'. In: *Jahrbuch für phänomenologische Forschung*, 7, pp. 305-609, 1925.

NATORP, P. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig und Berlin: Teubner,

1910.

OBERDAN, T. 'Russell's *Principles of Mathematics* and the Revolution in Marburg Neo-Kantianism'. In: *Perspectives on Science*, Vol. 22(4), pp. 523-544, 2014.

PATTON, L. 'Russell's Method of Analysis and the Axioms of Mathematics'. In: LAPOINTE, S., PINCOCK, C. (eds.). *Innovations in the History of Analytical Philosophy*, London, Palgrave, pp. 105-126, 2017.

RUSSELL, B. *An Essay on the Foundations of Geometry*. London: Cambridge University Press, 1897.

RUSSELL, B. *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, London: Allen & Unwind, 1914.

RUSSELL, B. *The Principles of Mathematics* (1903). London: Allen & Unwin, 1951 (repr. of the 2<sup>nd</sup> edition, 1937).

RUSSELL, B. *The Basic Writings of Bertrand Russell 1903-1959*. In: EGNER, R. E., DENNON, L. E. (eds.). London and New York: Routledge, 1961. In part.: *My Mental Development*, pp. 37-50.

RUSSELL, B. *The Collected Papers of Bertrand Russell*. Vol. 2. In: GRIFFIN, N., LEWIS, A. C. (eds.). *Philosophical Papers 1896-1899*. London and Boston: Unwin Hyman, 1990. In part.: a) *An Analysis of Mathematical Reasoning* (1898), pp. 163-238.

RUSSELL, B. *The Collected Papers of Bertrand Russell*. Vol. 3. In: MOORE, G. H. (ed.), *Towards "The Principles of Mathematics 1900-1902"*. London and New York: Routledge, 1993. In part.: *Lebniz's Doctrine of Substance as Deduced from His Logic* (1899-1900), pp. 511-534.

RUSSELL, B. *The Collected Papers of Bertrand Russell*. Vol. 4. In: URQUART, A. (ed.). *Foundations of Logic 1903-1905*. London and New York: Routledge, 1994. In part.: *Recent Work on the Philosophy of Leibniz* (1903), pp. 535-561.

RUSSELL, B. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900). Nottingham: Spokesman, 2008.

SMART, H. 'Cassirer versus Russell'. In: *Philosophy of Science*, vol. 10(3), pp. 167-175, 1943.

WAHL, R. 'On Denoting' and the Principle of Acquaintance'. In: *Russell: Journal of Bertrand Russell Studies*, 27, pp. 7-23, 2007.



# O conhecimento matemático na Crítica da Razão Pura e a interpretação de Jaakko Hintikka do método transcendental

*[Mathematical knowledge in the Critique of Pure Reason and Jaakko Hintikka's interpretation of the transcendental method]*

**Ericsson Venâncio Coriolano**

Universidade Federal do Ceará (Fortaleza, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90413

## Resumo

Este trabalho pretende analisar o conceito de conhecimento matemático encontrado na Crítica da Razão Pura no intuito de mostrar que a releitura de Jaakko Hintikka sobre esse tema desemboca em uma proposta de abandono da Estética Transcendental. Para isso, primeiramente, será feito um paralelo entre a Crítica da Razão Pura e os textos de lógica geral de Kant, com o objetivo de mostrar que as estruturas das doutrinas dos elementos e do método da Crítica são derivadas dos estudos de lógica geral. Depois, será apresentado o caráter extralógico da noção de intuição encontrada na Estética Transcendental. Com isso, mostrar-se-á que Hintikka propõe que a filosofia da matemática kantiana seja resgatada apenas por meio da Doutrina do Método, focando no aspecto representacionista do conhecimento. Conclui-se que a releitura de Hintikka, embora discutível, faz uma correção que é coerente com a própria essência do método transcendental.

**Palavras-chave:** Kant; J. Hintikka; conhecimento matemático; método transcendental; neokantismo.

## Abstract

In this paper, we intend to analyze the concept of mathematical knowledge found in the Critique of Pure Reason in order to show that Jaakko Hintikka's interpretation of this theme leads to a proposal to abandon the Transcendental Aesthetics. For this, first, a parallel will be made between the Critique of Pure Reason and Kant's texts on general logic, aiming to show that the structures of the doctrines of the elements and of the method of the Critique are derived from the studies on general logic. Then, the extra-logical character of the notion of intuition found in the Transcendental Aesthetics will be presented. With this, we will show that Hintikka proposes that Kant's philosophy of mathematics is saved only by the Doctrine of Method, by focusing on the representationalist aspect of knowledge. We conclude that Hintikka's interpretation, although debatable, makes a correction that is consistent with the very essence of the transcendental method.

**Keywords:** Kant; J. Hintikka; mathematical knowledge; transcendental method; neokantism.

## 1. Introdução

A matemática sempre despertou um interesse ímpar dentro da filosofia e a reflexão sobre esse tema é antiga. Porém, Kant se intitula o primeiro a fazer uma reflexão mais pormenorizada da matemática no âmbito filosófico<sup>2</sup>. Depois dele, vários foram os pensadores que partiram das questões postas na *Crítica da Razão Pura*<sup>3</sup> na tentativa de estabelecer novos paradigmas de compreensão sobre o conhecimento matemático. Warren e Staiti (2015, p. 15, tradução nossa), na apresentação do artigo de Luca Oliva, no capítulo sobre o neokantismo na matemática, afirmam: “A forma do conhecimento matemático dentro da estrutura da *Primeira Crítica*, bem como a relação com a intuição, foram tópicos de vigorosos debates entre as principais figuras do Neokantismo”.

Nesse sentido, Cassirer (2011), no volume III da *Filosofia das Formas Simbólicas*, já anunciava um problema de fundamentação do conhecimento matemático, em relação à representação matemática do real, que separaria radicalmente Kant e Leibniz: “Essa relação em si tão clara e tão simples entre a “razão” matemática, de um lado, e o “mundo sensível”, do outro; certamente se configura como mais difícil e mais complexa tão logo damos o passo que vai de Leibniz à Kant” (Cassirer, 2011, p. 614). Para Cassirer, Kant e Leibniz discordariam sobre a utilização de representantes singulares como entidades capazes de fundamentar a objetividade do conhecimento matemático. Nesse sentido, Kant estaria entre Locke e Leibniz, e nesse meio termo:

Kant vai tão longe que chega a declarar que os conceitos puramente matemáticos não seriam de modo algum conhecimentos apenas por si próprios, a não ser quando pressupomos que existem coisas que só podem ser representadas para nós na forma da intuição sensível pura. Com isso, a verdade das ideias matemáticas é intimamente associada à satisfação empírica, sendo assim vinculada a essa satisfação (Cassirer, 2011, p. 617).

Essa reivindicação de uma instância sensível como mecanismo de legitimação da matemática, para Cassirer, por um lado teria um ganho positivo, pois “(...) a metodologia da construção conquista um novo âmbito: de certo modo ela foi introduzida ao reino do conhecimento empírico” (Cassirer, 2011, p. 617). Mas por outro lado, “(...) a distância entre o conhecimento lógico e o matemático foi essencialmente ampliada” (Cassirer, 2011, p. 617). A sensibilidade pura torna-se assim um ponto a ser questionado por Cassirer, pois “(...) a intuição adquiriu valor de fundamentação e de legitimação” (Cassirer, 2011, p. 618). Com isso Cassirer propõe indiretamente uma tarefa para o neokantismo em relação ao conhecimento matemático, porque se “(...) do ponto de vista da matemática moderna, observarmos a oposição metódica que com isso é estabelecida; então teremos de dizer que tal matemática seguiu o caminho indicado por Leibniz mais do que aquele indicado por Kant” (Cassirer, 2011, p. 618) Essa tarefa deixada por Cassirer seria: como interpretar esse caminho não indicado por Kant e qual modo de revisar a filosofia kantiana da matemática em relação à utilização da intuição dada na percepção como mecanismo de introduzir um indivíduo capaz de instanciar um conceito geral e legitimar, desse

<sup>2</sup> Apesar de reconhecer o avanço da matemática e da lógica, Kant alerta para a necessidade de uma filosofia da matemática e da lógica. Ou seja, mostrar como se faria a passagem de um conhecimento meramente analítico dessas ciências para um sintético com compromisso de conhecimento objetivo alargado. Isso fica claro em diversas passagens da obra kantiana, principalmente, no estabelecimento de uma Lógica Transcendental. Kant, na Doutrina do Método da Crítica da Razão Pura, sobre a filosofia da matemática especificamente, afirma: “A grande fortuna, que a razão obtém pela matemática, leva muito naturalmente a presumir que, se não esta ciência, pelo menos o seu método daria resultado também fora do campo das grandezas, porque refere todos os seus conceitos às intuições que pode fornecer *a priori*, assim se tornando, por assim dizer, mestra da natureza, enquanto a filosofia pura, com os seus conceitos discursivos *a priori*, divaga na natureza, sem poder tornar intuitiva *a priori* a realidade desses conceitos e, precisamente por isso, sem os poder autenticar. Também aos mestres nesta arte parece não ter faltado confiança em si próprios, nem ao público grandes esperanças na sua habilidade, todas as vezes que se ocupavam dessa questão. De fato, como nunca filosofaram sobre a sua matemática (uma empresa difícil!) nunca lhes veio ao espírito a diferença específica entre um uso da razão e o outro. Regras correntes e empiricamente usadas, que extraem da razão comum, valem para eles como axiomas” (KrV, B753).

<sup>3</sup> Doravante, KrV. Indica-se também a paginação da primeira (A) e segunda (B) edições.



modo, o conhecimento sintético matemático?

Neste manuscrito sobre o conhecimento matemático na *KrV*, primeiramente, será apresentado de modo geral como Kant deriva de modo analógico a estrutura da *KrV* dos seus escritos de *Lógica*<sup>4</sup>. Depois será mostrado como a *Estética Transcendental* se torna alienígena à estrutura da lógica geral que serviu de parâmetro analógico. Para, enfim, expor o modelo de conhecimento matemático empreendido por Kant, o chamado método por construção de conceitos. Esse último momento, será realizado a partir de uma interpretação da *Doutrina do Método*. Além disso, será realizada uma análise sobre a importância da dimensão intuitiva no processo de fundamentação do conhecimento matemático.

Após os tópicos de apresentação preliminar da matéria kantiana, mostrar-se-á como Hintikka interpretará esse mesmo conteúdo teórico no intuito de fazer uma crítica à teoria kantiana da sensibilidade. Hintikka abandona o modelo construtivista kantiano a partir da recusa da noção de intuição operada por Kant. Para o intérprete, Kant teria se distanciado do espírito transcendental por cometer um erro de fundo aristotélico ao reivindicar uma base intuicionista ao conhecimento matemático. Nesse sentido, pode-se afirmar que Jaakko Hintikka propõe uma espécie de atualização do método transcendental kantiano em relação à fundamentação do conhecimento matemático por meio de uma revisão logicista, colocando-se em um projeto neokantiano de fundamentação do conhecimento matemático.

Para a exposição da proposta de revisão de Hintikka do método de construção de conceitos que Kant estabelece como sendo o adequado ao conhecimento matemático, pretende-se aqui articular três textos de Hintikka: *Kant on the Mathematical Method* (Hintikka, 1992a), *Kant's Transcendental Method and His Theory of Mathematics* (Hintikka, 1992b) e *Are Mathematical Truths Synthetic a Priori?* (Hintikka, 1968). Pode-se retirar dos três manuscritos uma linha de interpretação da *KrV* que denuncia um erro na construção do conhecimento sintético. Kant teria reivindicado uma prova por meio da percepção por não ter instrumentos lógicos disponíveis para expressar verbalmente instâncias existenciais. A correção do método transcendental proposta por Hintikka seria obtida por meio da substituição da dimensão da prova intuitiva por intermédio da percepção pela sua teoria de jogos de linguagem.

A obra *Logic, Language-Games and Information* (Hintikka, 1973), em que Hintikka apresenta amplamente sua teoria de jogos de linguagem, não será abordada diretamente aqui, pois o escopo desse artigo é expor uma linha de raciocínio interpretativa da *KrV* que possa mostrar a plausibilidade das reivindicações de Hintikka. Nas considerações finais deste artigo, serão apresentadas brevemente algumas posições que discutem negativamente a validade da interpretação desse autor.

## 2. O paralelismo entre a *Lógica* e a *KrV*

A segunda parte da *KrV*, a *Doutrina do Método*, contém a exposição de Kant das distinções entre os conhecimentos matemático e filosófico. O debate em torno do possível uso do método matemático aos conhecimentos filosóficos perpassou toda a modernidade e ainda apresenta questões que geram diversas discordâncias. Principalmente, porque a matemática e a lógica acabaram por se fundirem em diversos aspectos nos últimos séculos.

<sup>4</sup> Para o debate aqui exposto não será necessário a análise comparativa com toda obra de lógica geral kantiana. As aulas traduzidas para o português que ficaram conhecidas por *Lógica Jäsche* (Logik, AA 09) serão suficientes para o paralelismo que servirá como base interpretativa. Porém, para a produção desse artigo, também foram investigadas as demais aulas de lógica de Kant, encontradas na tradução inglesa da Cambridge: a *Lectures on logic* (Kant, 1992). A edição inclui: a *Lógica Blomberg*; a *Lógica Vienna* (complementada pela *Lógica Hechsel*); a *Lógica Dohna-Wundlacken*; e a *Lógica Jäsche*.

Na modernidade, várias foram as tentativas de propor um sistema filosófico fundamentado em um modelo lógico-matemático. Apesar de estar inserido nesse debate, Kant procura se distanciar dessa polêmica, pois sabia que havia uma questão de fundo que colocaria essa reflexão epistêmica de intercâmbio de métodos em outro patamar. No caso, essa fundamentação inicial se daria, no vocabulário kantiano, por uma reflexão transcendental que estruturaria uma ciência crítica.

Essa teoria crítica proporia um sistema de conceitos que expressaria uma reflexão sobre as condições gerais do conhecimento. Porém, não teria como foco alcançar toda extensão do conhecimento possível, mas apenas determinar o seu limite a partir de um certo modelo de justificação, ou como Kant prefere chamar: a partir de uma crítica transcendental (KrV, B25-26). Nesse ponto, é interessante notar que Kant realiza essa crítica ao conhecimento em geral, inclusive ao matemático, de modo analógico às estruturas teóricas das divisões internas dos estudos da lógica geral. Isso em relação a coluna estrutural expositiva da KrV e dos textos de lógica kantianos.

Na KrV, Kant estrutura sua teoria a partir de duas grandes reflexões gerais, a saber, uma sobre os elementos e outra sobre o método. Esse esqueleto das divisões internas da matéria, Kant toma, claramente, de empréstimo dos seus estudos de lógica. Tanto a ciência lógica, quanto a crítica se dividem em duas grandes doutrinas e esses tomos são de natureza sumária, sendo de fácil compreensão o paralelismo existente entre as doutrinas dos elementos e do método encontrados na Crítica e na Lógica.

Esse paralelo, encontrado entre as estruturas que estão dispostas as matérias dessas duas ciências, marca um caráter formalista da filosofia kantiana. No estabelecimento de uma Lógica Transcendental, que é segunda parte da Doutrina dos Elementos da KrV, com o intuito de determinar os conceitos que se referem *a priori* aos objetos, Kant estabelece um isomorfismo entre as regras gerais do pensamento, por meio de suas funções lógicas gerais, e os elementos do conhecimento puro do entendimento e os seus princípios. Na Analítica, parte primeira da Lógica Transcendental, Kant investiga os elementos derivados das funções dos juízos, elementos da lógica geral, para derivar as categorias como unidades sintéticas de um diverso dado em uma intuição em geral. Com isso, a reflexão transcendental aponta para os elementos da crítica em correspondência biunívoca com os elementos lógicos em geral. Afinal, em última análise, na Analítica, trata-se da exposição da aplicação das funções gerais do pensar, matéria da lógica geral, aos dados da sensibilidade.

Esse paralelismo não é encontrado só na dimensão da Analítica, pois a Dialética Transcendental também é estruturada a partir da investigação do uso lógico da razão. Nesse caso, o uso lógico é analisado em relação à capacidade humana de conhecer silogisticamente, o que Kant chama de conhecimento por princípios (KrV, B357), que é realizado por meio um conceito médio que permite a aplicação de uma lógica de predicados. Ou seja, os elementos da lógica geral (os conceitos, juízos e inferências) são as referências formais para a estruturação da KrV. Os dois primeiros elementos da Lógica são operados na Analítica, na segunda parte da Lógica Transcendental, e o último, que toma como referência a nossa capacidade de fazer inferências, é assunto da Dialética.

Na Dialética, Kant mostra que as regras de inferência, estudadas na lógica silogística e relacionadas com uma máxima da razão pura<sup>5</sup>, contêm a chave para desvendar as chamadas ilusões transcendentais. O escopo da Dialética Transcendental é justamente denunciar que as ilusões são oriundas de uma conversão dos elementos lógicos em objetos metafísicos, colocando

5 Essa máxima lógica é descrita da seguinte forma: “[...] princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade” (KrV, B364). Em um segundo momento, essa máxima é apresentada por Kant em uma variação como princípio da razão pura: “Esta máxima lógica só pode converter-se em princípio da razão pura, se se admitir que, dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada” (KrV, B364).

falsamente como possível o conhecimento metafísico objetivo no campo especulativo. Kant mostra que o mau uso da forma lógica silogística, tomada de modo hipostasiado e com referência a ilusórios objetos transcendentais, é o responsável pelo estabelecimento das grandes disputas vazias das metafísicas até então. As estruturas polisilogísticas (mais precisamente, os avanços em prossilogismos), que são elementos investigados na doutrina da lógica geral, são analogicamente investigados pelo modelo dialético kantiano para mostrar que o mau uso dessas formas lógicas resulta na permissão para expor conceitos transcendentais que representam o incondicionado objetivamente, resultando assim nos três grandes objetos que marcam o propósito final da razão em seu uso especulativo e transcendental: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus (KrV, B 826).

Além desse paralelismo em relação às doutrinas dos elementos, pode-se encontrar um paralelismo significativo entre as doutrinas do método. A grande diferença entre as duas doutrinas do método em questão, e isso é muito significativo, é que na KrV, Kant, principalmente, entre outros temas secundários, introduz uma reflexão sobre a relação entre os conhecimentos filosófico e matemático. Algo que é completamente estranho à lógica geral. Nos estudos de lógica geral, a doutrina do método investiga a forma lógica das ciências e tenta estabelecer as condições formais para alcançar a perfeição do conhecimento em qualquer esfera, independente do objeto do conhecimento. Nesse caso, a KrV exige um salto filosófico incapaz de ser produzido pelos instrumentos lógicos gerais, ou seja, a estrutura lógica se mostra limitada para os avanços reflexivos transcendentais. Assim, haveria uma limitação da lógica geral como modelo de fundamentação do conhecimento e o paralelismo entre as ciências da lógica e da crítica sofreria um desencontro em relação ao conhecimento matemático. Porém, apesar desse tema ser um assunto da Doutrina do Método, na reflexão sobre os elementos pertencentes à sensibilidade, dentro da KrV, já se estabelece, para Kant, uma forte limitação da lógica como fundamento do transcendentalismo.

### 3. A dimensão extralógica da KrV

Foi mostrado acima que as Doutrinas dos Elementos, assim como as Doutrinas do Método, da Lógica e da KrV possuem um paralelismo forte. Todavia, a introdução de uma teoria transcendental da sensibilidade dentro da Doutrina dos Elementos na KrV marca um distanciamento nesse processo de comparação estrutural e funcional. A ciência responsável por investigar esses elementos transcendentais foi intitulada por Kant de Estética Transcendental:

A teoria transcendental da sensibilidade deve formar a primeira parte da ciência dos elementos, porquanto as condições, pelas quais unicamente nos são dados os objetos do conhecimento humano, precedem as condições segundo as quais esses mesmos objetos são pensados (KrV, B30).

A KrV tem uma missão mais complexa que o mero estudo das regras formais do pensamento desenvolvido na lógica geral. Kant alerta para esse aspecto diversas vezes. Aliás, isso é a marca da distinção entre os conhecimentos analítico, dado pela mera aplicação do princípio de contradição, e o sintético, que precisa de princípios de ligação que não podem ser encontrados na lógica geral. Nesse contexto, Kant precisa de ciências que investiguem esses processos de ligação conceitual, com o objetivo de validar um conhecimento sintético. Para esse fim, a Estética Transcendental é fundamental para Kant.

Em relação ao paralelismo com a Lógica, as exposições metafísica e transcendental dos elementos da sensibilidade são completamente alienígenas ao estudo das regras do pensar em geral e aparecem como uma grande novidade na KrV. As investigações sobre o espaço e o tempo levam a filosofia kantiana a desembocar em um novo método de fundamentação do conhecimento. O modelo de conhecimento discursivo, produzido por meio de meros conceitos

e legitimado pelas regras da lógica geral, tornar-se-ia obsoleto para as novas pretensões de Kant. É importante pontuar que esse modelo de conhecimento discursivo já estava totalmente em declínio na modernidade, Kant, inclusive, usa a expressão “teatro de disputas infundáveis” (cf. KrV, AVIII) ao se referir a ele. A ratificação da superação desse modelo meramente discursivo só seria possível, todavia, porque Kant empreendeu uma mudança de paradigma na filosofia.

Para Kant, a única possibilidade para se estabelecer um caminho seguro para as ciências é partindo de uma distinção entre incondicionado (coisas em si) e fenômeno. O objeto do conhecimento deve possuir uma referência fenomênica, sendo o fenômeno apenas o resultado de uma operação representativa. Ou seja, todo conhecimento possível é representativo. Não havendo possibilidade de conhecimento objetivo do incondicionado. É a partir dessa fundamentação representacionista do conhecimento em geral que a KrV e o método transcendental são arquitetados.

Nos estudos de lógica geral<sup>6</sup>, Kant já fazia a distinção entre dois modos de representar os objetos. A clarificação das notas para expor o conceito de ciência da lógica já partia da separação das duas capacidades representativas humana: sensibilidade e entendimento (Logik, AA 09:11-12). Essa última, representaria os objetos por meio dos conceitos, sendo esses universais. E a primeira, por meio de intuições, que são representações imediatas e singulares.<sup>7</sup> Essa distinção dos dois modos de representar os objetos em geral são um assunto preliminar à exposição do conceito de lógica geral, contudo, essa exposição não traz nenhuma determinação sobre as regras de representação por meio das intuições. Como foi dito acima, a investigação sobre o espaço e o tempo não são assuntos derivados dos estudos de lógica. A Estética dentro da lógica geral é apresentada somente como uma crítica do gosto que serviria para determinar um modelo para juízos de apreciação<sup>8</sup>, não sendo compreendida como uma ciência possível<sup>9</sup>. Porém, dentro da arquitetônica da crítica do conhecimento, a capacidade de representar os objetos por meio das intuições ganha um papel central no estabelecimento do conhecimento em geral, principalmente, em relação ao matemático.

A determinação do espaço e do tempo como intuições puras, para Kant, marca um paradigma de fundamentação filosófica do conhecimento científico. Pois não é possível mais desenvolver uma análise sobre os métodos do conhecimento sem partir de uma reflexão propedêutica sobre a relação entre conceito e intuição. Esse espírito marca, em última análise, a distinção entre os dois modos de conhecimento: o matemático e o filosófico. A Estética

<sup>6</sup> A investigação sobre o caráter representacionista do conhecimento dentro do escopo da Lógica se limitada ao estabelecimento do uso negativo e meramente analítico das regras gerais do pensar, ou seja, de como o conhecimento não pode ser operado se pretende ter validade. Segundo Kant (Logik, AA 09:33-34): “Na Lógica, não vemos como as representações surgem e sim como concordam com a forma lógica. Em geral, a Lógica não pode tratar de modo algum das meras representações e de sua possibilidade. Deixa isso para a metafísica e ocupa-se apenas das regras do pensamento em conceitos, juízos e ilações (Begriffen, Urtheilen und Schlüssen), como aquilo por que procede todo pensamento. (...) Não há dúvida de que a Lógica também trata do conhecimento, porque o pensamento já está presente no conhecimento. Mas a representação ainda não é conhecimento, e o conhecimento é que sempre pressupõe a representação. Esta não pode ser de modo algum definida, pois, para definir o que a representação é, seria preciso sempre fazê-lo mediante outra representação”.

<sup>7</sup> “Todos os conhecimentos, isto é, todas as representações conscientemente referidas a um objeto, são intuições ou conceitos (Anschauungen oder Begriffe). A intuição é uma representação singular (einzelne Vorstellung, repraesentatio singularis); o conceito, uma representação universal (allgemeine Vorstellung, repraesentatio per notas communes) ou representação refletida (reflectirte Vorstellung, repraesentatio discursiva.)” (Logik, AA 09:91).

<sup>8</sup> “(...) a Lógica distingue-se essencialmente da estética (Ästhetik), que, como mera crítica do gosto (blosse Kritik), não possui um cânon (lei), mas somente uma norma (Norm), um modelo ou uma linha de reta para um mero juízo de apreciação (Beurtheilung), que consiste no consenso geral (allgemeinen Einstimmung). A Estética contém as regras do acordo do conhecimento com as leis da sensibilidade (...). A primeira [Estética] só possui princípios empíricos e não pode ser nunca uma ciência ou doutrina, na medida em que se entende por doutrina uma instrução dogmática a partir de princípios *a priori* (...)” (Logik, AA 09:15).

<sup>9</sup> “Um conhecimento pode ser perfeito segundo as leis da sensibilidade (...). A perfeição estética consiste no acordo do conhecimento com o sujeito e fundamenta-se sobre a sensibilidade particular (besondere) do homem. Não há, portanto, na perfeição estética nenhuma lei válida objetiva e universalmente, em relação à qual possa essa perfeição ser julgada *a priori* e valer universalmente para todo ente pensante em geral (...)” (Logik, AA 09:36).

com status transcendental é parte de uma estratégia crítica que terá consequências substanciais na determinação do conhecimento matemático. Essa exigência de uma referência dada na percepção como fundamento do conhecimento é bem exemplificada na seguinte citação:

Para cada conceito, exige-se primeiro a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral, e em segundo lugar a possibilidade de lhe dar um objeto a que se refira. Sem este último, não possui sentido, é completamente vazio de conteúdo, embora possa conter ainda a função lógica de formar um conceito a partir de certos dados. Ora, só na intuição se pode dar um objeto a um conceito e, embora uma intuição pura seja possível para nós *a priori*, mesmo anteriormente ao objeto, também essa intuição só pode receber o seu objeto, e portanto validade objetiva, por intermédio da intuição empírica de que é simplesmente a forma. Todos os conceitos, e com eles todos os princípios, conquanto possíveis *a priori*, referem-se, não obstante, a intuições empíricas, isto é, a dados para a experiência possível. Sem isso, não possuem qualquer validade objetiva, são um mero jogo, quer da imaginação, quer do entendimento, com as suas respectivas representações. Consideremos, por exemplo, os conceitos da matemática e mesmo, primeiramente, nas suas intuições puras: o espaço tem três dimensões, entre dois pontos só pode haver uma linha reta etc. Embora todos estes princípios e a representação do objeto, de que esta ciência se ocupa, sejam produzidos totalmente *a priori* no espírito, nada significariam, se não pudessemos sempre mostrar o seu significado nos fenômenos (nos objetos empíricos) (KrV, B298-299).

Dessa sorte, para Kant, a Doutrina do Método deve ser articulada com a teoria da sensibilidade arquiteta na Doutrina dos Elementos. Essa articulação entre o conceito e a intuição por meio de uma apresentação perceptível, distancia-se do formalismo lógico e aponta para uma fundamentação construtivista da matemática<sup>10</sup>. A exposição da distinção entre filosofia e matemática pode facilmente ser reduzida a uma afirmação: “O conhecimento filosófico é o conhecimento racional por conceitos, o conhecimento matemático, por construção de conceitos. Porém, construir um conceito significa apresentar *a priori* a intuição que lhe corresponde” (KrV, B741).<sup>11</sup>

Enquanto o modelo filosófico está comprometido ainda com um modo de conhecimento desenvolvido apenas pelos instrumentos dados na lógica silogística, a matemática caminha por meio de um desenvolvimento lógico-simbólico próprio que é fruto de uma atividade representacionista humana. Todavia, esse aparato lógico-simbólico da matemática, em geral figurativo, não se fundamenta em si, pois a matemática precisa, para expressar um conhecimento objetivo, que seus conceitos sejam apresentados *a priori* em uma intuição que os correspondam; o que Kant nomeou, como dito anteriormente, de construção de conceitos.

Por uma economia investigativa e expositiva, a Doutrina do Método, parte da KrV em destaque neste artigo, não será tratada de modo exaustivo, pois o que está aqui em foco é apenas a compreensão de uma certa dimensão da fundamentação do conhecimento matemático, que não é encontrada apenas na lógica geral e possui raízes em uma reflexão estética transcendental. No caso da matemática, a relação biunívoca deixa de ser entre as formas lógicas e os elementos transcendentais e passa a ser entre o conceito construído e sua figuração na experiência. Assim, a relação primordial encontrada na matemática é entre a sua forma lógica simbólica/figurativa e as formas da intuição. A matemática não pode ser considerada, nesse caso, resultado de

<sup>10</sup> Kant pode ser apontado como o precursor do construtivismo. Como bem afirma Silva (2007, p. 143): “(...) Kleper foi talvez o primeiro a dizer explicitamente que uma figura geométrica não construída não existe. Mas o pioneiro na elaboração de uma filosofia construtivista da matemática foi Kant e, de um modo ou de outro, todos os filósofos da matemática de orientação construtivista são seus herdeiros”.

<sup>11</sup> Para Kant, apresentar *a priori* significa que a figura ou diagrama construído expressa uma regra universal e necessária. Quando Kant afirma que a intuição não pode ser empírica, ele quer dizer que as relações de ligação envolvidas naquele processo não são contingentes. O que separa os aspectos contingentes dos universais é o pertencimento ou não ao conjunto das regras/condições inerentes à capacidade da sensibilidade, que é comum a todos seres humanos. As regras da sensibilidade são derivadas das propriedades do espaço e do tempo que Kant intitula de intuições puras. As exposições metafísica e transcendental do espaço e do tempo têm como escopo mostrar como essas duas noções são as condições de possibilidade de toda e qualquer representação intuitiva.



uma investigação meramente analítica. Embora, claro, continue valendo, inequivocamente, na matemática, todas as regras gerais do pensar, ou seja, da lógica geral.

#### 4. Conhecimento matemático na KrV

Na Doutrina do Método, Kant expõe precisamente o conhecimento matemático. De modo abreviado, o método de construção matemática se fundamenta, em última análise, na verificação empírico-figurativa do objeto construído seguindo o esquema encontrado no conceito. Desse modo, os conceitos matemáticos devem ser expostos imediatamente, sem mediação conceitual ou reflexiva, em casos *in concreto* para alcançar sua validação.

Nesse ponto, é importante determinar a distinção entre esses dois usos da razão pura especulativa: o discursivo e o construtivo. Enquanto o segundo possui as vias seguras da intuição para validar suas inferências, o primeiro, alcança sua validação no mero acordo com as regras da lógica geral (KrV, B 741). Com isso, a matemática pode passar do conceito à intuição para expor seu conhecimento *in concreto*.<sup>12</sup> Porém, o conhecimento discursivo, sem o auxílio do lastro intuitivo, teria que buscar uma outra dimensão de validade. Para Kant, pelo menos em relação à investigação sobre as capacidades representativas na dimensão especulativa que fundamentam todo conhecimento puro *a priori*, a solução crítica, propedêutica a toda metafísica, estaria em associar os conceitos puros às funções da lógica geral.

Aqui pode-se retirar uma distinção entre o conhecimento matemático e o filosófico que servirá de fundamento para o debate posterior com o Hintikka. Para Kant, os conceitos *a priori* têm como significado último processos/regras de representação. Todavia, os conceitos matemáticos têm referência direta na percepção, inclusive os derivados das relações puramente simbólicas encontradas na aritmética e na álgebra<sup>13</sup>. Porém, os conceitos puros não possuem referência direta na intuição sensível. As categorias são apenas classes de predicados que funcionam como unidades sintéticas a serem incorporadas ao múltiplo dado na sensibilidade. A filosofia, na dimensão crítica especulativa, então, poderia se comprometer apenas com conceitos que só expressariam as formas das sínteses das intuições<sup>14</sup>, não havendo possibilidade da exposição do conceito puro *in concreto*.<sup>15</sup>

Claro, isso não inviabilizaria o uso filosófico da razão no âmbito especulativo, pois Kant admite um horizonte formalista possível para o uso discursivo do conhecimento. Nesse caso, as categorias, como unidades sintéticas do diverso dado em uma intuição em geral,

12 “Porém, embora em tais casos possuam um objeto comum, o modo pelo qual a razão o trata é completamente diferente na meditação filosófica e na meditação matemática. A primeira mantém-se simplesmente em conceitos gerais, esta última nada pode fazer com o mero conceito, mas apressa-se a recorrer à intuição, na qual considera *in concreto* o conceito, embora não de modo empírico, mas simplesmente numa intuição que apresentou *a priori*, isto é, construiu, e na qual tudo aquilo que resulta das condições gerais da construção deve ser válido também de uma maneira geral para o objeto do conceito construído” (KrV, B743-744).

13 “Mesmo o método da álgebra, com as suas equações, das quais extrai, por redução, a verdade, juntamente com a prova, não é, sem dúvida nenhuma, uma construção geométrica, mas contudo uma construção característica, na qual, com a ajuda de sinais, se representam os conceitos na intuição, especialmente os de relação de grandezas e onde, sem mesmo considerar o aspecto heurístico, todas as conclusões estão garantidas contra o erro pelo fato de cada uma delas ser posta à nossa vista” (KrV, B762).

14 “A analítica transcendental deu-nos o exemplo de como a simples forma lógica do nosso conhecimento pode conter a origem de conceitos puros *a priori*, que, anteriormente a qualquer experiência, nos representam objetos, ou melhor, indicam a unidade sintética, única que permite um conhecimento empírico dos objetos. A forma dos juízos (convertida em conceito da síntese das intuições) produziu categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência” (KrV, B377-378).

15 “O conhecimento filosófico, pelo contrário, deve renunciar a esta vantagem, devendo considerar sempre o geral in abstrato (mediante conceitos), enquanto a matemática pode considerá-lo *in concreto* (na intuição singular), e contudo por meio de representação pura *a priori*, na qual todo o passo em falso se torna visível” (KrV, B762-763).



expressariam a aplicação das funções lógicas aos dados sensíveis<sup>16</sup>. Contudo, sua significação é sempre indireta. Assim, como não se pode representar *in concreto* o princípio de identidade, não é possível uma apresentação dessa natureza do conceito de substância ou causalidade, pois esses conceitos expressariam apenas uma função sintética, mas nunca um objeto diretamente. Tanto os conceitos transcendentais, quanto os matemáticos podem, e devem, ser expressos na experiência, mas apenas os segundos possuem as condições para desenvolver-se *in concreto*. Ou seja, desenvolver *in concreto* significa, para Kant, expor um indivíduo na experiência que atenda às condições encontradas no seu conceito.

Nesse contexto, um dos principais temas em debate é a reivindicação de um elemento extralógico para fundamentar a matemática. Como o conhecimento matemático não pode ser reduzido à dimensão lógica-analítica, ele, enquanto conhecimento sintético universal e necessário, precisa de princípios de ligação extralógicos também *apriorísticos*. Esses elementos são as intuições puras.

Em relação ao caráter *apriorístico* das intuições puras, Kant resolve esse problema mostrando que elas são regras de representação de objetos singulares que pertencem a nossa capacidade representativa. Por isso, são universais e necessárias somente para todos os seres humanos.<sup>17</sup> Ou seja, não está em discussão aqui o porquê das figuras ou diagramas singulares poderem expressar um conhecimento universal e necessário, pois isso é resolvido com a tese transcendental que afirma, em última análise, que os princípios sintéticos pertencem às capacidades representativas do sujeito cognoscente.

O problema é a necessidade ou não da participação da percepção na validação do conhecimento matemático, levando em consideração que as figuras e diagramas desenhados não são indivíduos que expõem com perfeição às exigências contidas nos conceitos. Um conceito de triângulo, por exemplo, não possui uma representação empírica perfeita. Por meio do conceito de triângulo, constrói-se uma figura de três lados composta por linhas retas limitadas por pontos. Porém, na experiência não existem indivíduos capazes de expressar as condições exigidas pelas definições de linhas e pontos. Pois não existe algo que só tenha largura, exigida pela definição de linha, e muito menos algo que não possua parte, exigida pela definição de ponto. O que põe em questão a necessidade ou não da mediação perceptiva nesse processo de validação do conhecimento sintético. No mínimo, caberia uma reflexão mais aprofundada de como Kant estava pensando essa etapa de demonstração *in concreto*. Para isso, seria necessária uma investigação sobre como as intuições puras operariam como espécies de regras de instanciações existenciais responsáveis pela validação do conhecimento matemático. Hintikka, em suas obras, permite uma conclusão plausível, embora discutível, sobre esse tema.

## 5. A proposta de atualização do método transcendental de Jaakko Hintikka

Jaakko Hintikka propõe uma espécie de atualização do método transcendental kantiano em relação à fundamentação do conhecimento matemático por meio de uma revisão logicista. Hintikka pretende fazer essa recuperação do método transcendental por meio de uma mudança

16 “Fora da intuição, não há outro modo de conhecer senão por conceitos. Assim, o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções. Entendo por função a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum” (KrV, B93).

17 “É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade. Conhecemos somente o nosso modo de os perceber, modo que nos é peculiar, mas pode muito bem não ser necessariamente o de todos os seres, embora seja o de todos os homens. É deste modo apenas que nos temos de ocupar” (KrV, B5).

de paradigma no processo de atividade representacionista. A partir de uma leitura da Doutrina do Método da *KrV*, ele tenta desvincular o método transcendental dos compromissos estabelecidos na teoria kantiana da sensibilidade pura. Para isso, a interpretação da filosofia kantiana da matemática seria inseparável de uma compreensão precisa do caráter ativo do sujeito cognitivo. Isso incluiria uma reelaboração das operações de permissão de generalização, que em Kant era obtida por meio da verificação intuitiva.

Em geral, Hintikka tenta isolar a atividade intelectual representadora humana e mostrar que ela por si só é suficiente para garantir a validação do conhecimento, dispensando as condições sensíveis e a validação por meio da percepção. Kant permite esse tipo de resgate de seu método, pois diversas vezes insiste que o conhecimento universal legítimo está vinculado com os processos representacionais e não com as coisas elas mesmas. Parafraseando Kant, só se conhece universalmente aquilo que nós mesmos colocamos nas coisas.<sup>18</sup> Ora, aquilo que nós colocamos nas coisas são os processos ou regras de representação em geral. Nesse caso, a conhecida “revolução copernicana” passa a ser emblemática como ponto de partida para investigar o conhecimento matemático e a essência do método transcendental para Hintikka.

Em *Kant's Transcendental Method and His Theory of Mathematics* (Hintikka, 1992b), a tese de que o método transcendental deve ser compreendido como uma atividade de produzir representações é o ponto central da interpretação de Hintikka. Embora haja uma ênfase clara dada às atividades cognitivas humanas representacionistas, não se pode concluir com isso que as teses de Hintikka desemboquem em uma interpretação do método transcendental de matriz psicológica ou antropológica. A matriz de fundamentação filosófica de seu projeto transcendental está muito mais próxima de uma iniciativa de viés idealista. Aliás, o próprio Hintikka, em determinado ponto de seus argumentos, pontua esse distanciamento das interpretações com viés psicológicos ou antropológicos. Inclusive, pode-se cotejar citações em que ele afirma que essa matriz interpretativa é falaciosa por tratar o processo transcendental como oriundo de condições externas e acidentais. Isso entraria, na visão dele, em contradição com o caráter lógico e universal da essência do transcendentalismo.

Frequentemente, na verdade geralmente, o tipo de ênfase que estou colocando nas atividades de busca de conhecimento da mente humana é posta de lado por filósofos que afirmam que levar Kant a enfatizar as atividades humanas significa transformar a teoria de Kant em algo com interesse meramente psicológico ou antropológico, pois estas atividades podem parecer estarem condicionadas, principalmente, pela natureza contingente dos agentes humanos individuais envolvidos nelas. (...) Esta falácia interpretativa tem uma bela contrapartida linguística na filosofia do século XX. Muitas vezes se supõe que todo estudo do uso da linguagem, chamado pragmática, é meramente uma parte da psicologia ou da sociologia (ou talvez da antropologia). Isto é falacioso, pois ignora completamente a possibilidade de que o uso da linguagem seja regido por leis que podem ser estudadas objetivamente desviando a atenção das idiosincrasias de determinados usuários da linguagem, da mesma forma que a sintaxe é estudada desviando a atenção das peculiaridades grafológicas e ortográficas dos usuários da linguagem (Hintikka, 1992b, pp. 343-344, tradução nossa).

Para revisar a capacidade/atividade de representação humana, essência do método transcendental, Hintikka denuncia em Kant um erro herdado de Aristóteles que o conduziu a uma leitura embotada dos fundamentos da geometria euclidiana. O problema estaria no modelo de representação de entidades particulares ou indivíduos que funcionaria como processos de instanciações de conceitos gerais. Para Kant, como já exposto acima, os conceitos devem ser expostos em casos *in concreto*. O termo “*in concreto*” significa, em última análise, que o conceito deve ser apresentado por meio da percepção. Esse pressuposto seria, para Hintikka, a herança aristotélica de Kant.

18 (Cf. *KrV*, BXVIII).

Nesse contexto, o conceito de intuição<sup>19</sup>, necessariamente, terá que ocupar um lugar mais formalista. Aliás, o conceito de intuição é central para a proposta de atualização do transcendentalismo apresentada por Hintikka. Ele esforça-se para sustentar uma dissociação da intuição pura do seu desdobramento na percepção, apontando para uma solução lógica da questão. A ideia dele é tomar o conhecimento por construção de conceitos não como um mero desenvolvimento *in concreto* das intuições, mas mostrar que os “objetos” matemáticos podem funcionar com instâncias ou representantes assumidos como conceitos gerais em argumentos também matemáticos. A construção de conceitos seria um método de produzir instâncias que funcionaria por meio de representantes de particulares (indivíduos) que expressariam um determinado esquema de produção de entidades de modo *a priori*.

Para Hintikka, a interpretação da Doutrina do Método pode ser realizada independente da Estética, pois o método de construção de conceitos deveria ser reformulado e dispensar suas bases de influência geométrica. Conforme Oliva (2018, p. 1348, tradução nossa): “Hintikka descarta a Estética. Aos seus olhos, a filosofia da matemática de Kant deriva exclusivamente de sua Doutrina do Método, onde intuições sensíveis representam instâncias lógicas”. Nesse caso, Hintikka defende que a fundamentação da matemática deve ser de caráter lógico e formal.<sup>20</sup> Para ele, o erro de Kant foi acolher os limites de fundamentação da geometria euclidiana:

Isso se devia ao fato de que o conjunto de axiomas e postulados de Euclides estava incompleto. A fim de provar todos os teoremas que ele queria provar, não era, portanto, suficiente que Euclides desenvolvesse um argumento lógico. Ele tinha que estabelecer um diagrama ou figura para que pudesse apelar implicitamente para nossa intuição geométrica que, desta forma, poderia suprir as suposições ausentes que ele havia omitido. A teoria da matemática de Kant, assim se alega, surgiu ao considerar-se como uma característica essencial de toda matemática algo que era apenas uma consequência de uma falha na axiomatização particular da geometria de Euclides (Hintikka, 1992a, p. 22, tradução nossa).

Esse modelo de interpretação parte da hipótese de que o método transcendental herda as limitações da lógica silogística usada por Kant. É indiscutível que a lógica de predicados articulada na *KrV* era limitada. A questão seria como essas limitações influenciaram a teoria kantiana sobre o conhecimento matemático. A tese de Hintikka é que a percepção ocupa um local de validação que poderia ser suprido pelo desenvolvimento das formas de axiomatização contemporâneas. Nesse sentido, ele realiza uma espécie de genealogia do erro aristotélico de Kant, com a finalidade de propor uma reformulação do método transcendental. Em Hintikka (1992b), na seção intitulada *Kant's Aristotelian mistake exposed*, a seguinte citação exemplifica bem esse paradigma de interpretação:

Este argumento kantiano depende essencialmente, não apenas de sua posição transcendental geral, mas também da suposição de que os objetos particulares aos quais a matemática se aplica são sempre dados pela percepção sensorial. Mas será que Kant estaria certo em assumir que o processo por meio do qual temos consciência da existência de indivíduos é a percepção sensorial? Apesar de sua plausibilidade e ampla aceitação, acredito que a suposição de Kant está profundamente errada. De fato, sugeri que essa é a falácia básica de Kant em sua primeira crítica (Hintikka, 1992b, p. 348, tradução nossa).<sup>21</sup>

19 Segundo Kjosavik: “O erro de Kant, de acordo com Hintikka, foi vincular a intuição no sentido de uma representação de um indivíduo à “sensibilidade”. Essa ligação pode ser quebrada, no entanto, e as inferências que envolvem  $\exists$ -instâncias ainda devem ser consideradas sintéticas, não analíticas, mesmo após o sucesso da lógica moderna” (Kjosavik, 2009, p. 3).

20 Casanave sintetizou bem essa posição de Hintikka: “A tese de Hintikka é que a intuição originalmente para Kant era tudo aquilo que representa um indivíduo, mas sem conexão com a sensibilidade (sem considerar a *Estética Transcendental*). O fio condutor dessa interpretação é uma reconstrução das teses de Kant do ponto de vista formal que o leva a enfatizar o papel das constantes de indivíduo ou dos parâmetros de quantificação, especialmente em relação à regra de eliminação do quantificador existencial” (Casanave, 2019, p. 146).

21 É importante notar que para Hintikka certas etapas do método de construção de conceitos em Kant não seriam apenas extralógicos, mas também antitranscendentais. Essa denúncia é notória quando ele afirma que a reivindicação de uma validação na dimensão da percepção vai além do horizonte transcendental.

Para retificar o método transcendental, Hintikka foca em uma crítica ao elemento puro dado na Estética a partir de uma leitura própria da geometria euclidiana em paralelo à lógica aristotélica. Para ele o problema está em uma etapa da construção de conceitos. Hintikka (1992a) resgata a noção antiga de *ekthesis* para investigar um modo de etapa do conhecimento matemático em que há a exibição de um conceito geral por meio de representantes particulares. Aristóteles, tomando de empréstimo a interpretação de Hintikka (1992a, pp. 29-30), sustentava que o termo singular introduzido na *ekthesis* seria dado pela percepção, e que a prova pela *ekthesis*, portanto, consiste em uma espécie de evidência perceptiva. Para Hintikka (1992a, p. 36), essa suposição geral aristotélica ecoaria pelos predecessores alemães de Kant.

O processo referido pelo termo *ekthesis* também é encontrado na geometria euclidiana. *Ekthesis*, em última análise, é uma etapa no processo de prova da geometria euclidiana, em que um indivíduo é apresentado por meio de figuras/diagramas como atendendo as condições postas no enunciado. Do ponto de vista kantiano, seria a etapa de expor *in concreto* um indivíduo que pode ser construído atendendo as condições de possibilidade encontradas no seu conceito. Para Hintikka, a solução seria substituir a etapa de diagramação/figuração imersa na dimensão da percepção por uma parametrização de generalização universal encontrada na lógica.

Como foi mostrado no subtópico acima, a relação das figuras ou diagramas com os conceitos gerais são sempre imperfeitos. Logo, o que estaria em questão no método de construção é a possibilidade de generalização das propriedades encontradas no estudo do indivíduo. Por isso, Hintikka insiste que o papel mais importante das intuições é desempenhado não na relação imediata com os objetos, mas na sua relação com os demais indivíduos ausentes, ou seja, com o processo de universalização. Como a forma lógica matemática é universal a todos seres humanos, o modelo de instanciação existencial poderia ser alterado sem prejuízo algum para o método transcendental. Nesse sentido, a Estética Transcendental seria um movimento anódino dentro da Doutrina dos Elementos. Atualizando o método transcendental para a lógica moderna, Hintikka sugere como solução substituir a esfera da percepção sensorial por métodos de instanciação existencial, em que são introduzidos um representante de uma entidade particular *a priori*, sem que haja tal entidade presente, ou seja, que as intuições puras se comportem como instancicações existenciais.

Em *Are Mathematical Truths Synthetic a Priori?*, Hintikka (1968) levanta uma questão interessante sobre a objetividade do conhecimento sintético derivado de instancicações independentes da percepção. A conclusão é a necessidade de relativizar o conceito de realidade. O real é o que está sob as regras postas pela atividade representativa do sujeito cognoscente. O real é uma representação humana. Nesse contexto, Hintikka, inclusive, propõe uma reflexão sobre o incondicionado (coisa em si), conceito articulado na Dialética Transcendental e matéria das chamadas ideias transcendentais. De fato, o incondicionado deve permanecer incognoscível, pois está fora das condições gerais de representação. No máximo, conforme a solução kantiana encontrada no apêndice da Dialética, teríamos um uso regulador desses conceitos transcendentais. Segundo Hintikka (1968, p. 649, tradução nossa):

A metáfora que inevitavelmente se sugere aqui é a seguinte: Não “tocamos” e não podemos “tocar” a realidade diretamente, mas somente através de um sistema conceitual. Este sistema funciona como um instrumento altamente complexo que conecta nosso conhecimento com a realidade sobre esse conhecimento. Este instrumento é tão intrincado que não sabemos quais de seus registros são devidos à influência da realidade que nos interessa e qual deles reflete meramente o modo de funcionamento do próprio instrumento. Quanto melhor conhecemos o instrumento, mais podemos desconsiderar os registros meramente aparentes. Isto também significa que podemos usar o instrumento com mais eficiência do que antes para conhecer a realidade daqueles que o acessam” (Hintikka, 1968, p. 649, tradução nossa).

É importante destacar que a interpretação da filosofia kantiana por Hintikka está intimamente ligada com as suas próprias teorias sobre lógica e intuição. De certa sorte, ele escolhe

os caminhos para revisar o método transcendental apresentando soluções que se conciliam com sua teoria de jogos de linguagem. A solução para o erro kantiano cometido na reivindicação da percepção como a dimensão capaz de introduzir um particular que possa instanciar um conceito geral é encontrada nas teorias de jogos de linguagem do próprio Hintikka<sup>22</sup>. Segundo Hintikka (1992b, p. 350, tradução nossa): “Além disso, o único erro cometido por Kant pode ser facilmente corrigido, como vimos, substituindo a percepção sensorial passiva, encontrada na linha de pensamento kantiana, pelas atividades de buscar e encontrar [*activities of seeking and finding*]”. Nesse mesmo texto ele escreve: “Podemos concluir que os semanticistas da teoria dos jogos são, portanto, os verdadeiros kantianos entre os teóricos contemporâneos da lógica. Isso deveria bastar para mostrar que os argumentos transcendentais não estão mortos (ou seja, sem interesse atual)” (Hintikka, 1992b, p. 351, tradução nossa).

Hintikka (1992a, p. 40, tradução nossa) deixa claro essa relação entre suas teorias e sua interpretação da filosofia da matemática de Kant:

Minha tentativa de reconstrução parcial do ponto principal da filosofia da matemática de Kant, conforme aplicada à lógica simbólica moderna em vez da matemática, dá assim origem a uma sugestão interessante para nossa atual filosofia da lógica. A sugestão é considerar a lógica da quantificação como sendo essencialmente a lógica das noções de buscar e encontrar (convenientemente generalizada). Parece-me que esta sugestão, provavelmente, dá origem a considerações interessantes e importantes, se realizada sistematicamente (Hintikka, 1992a, p. 40, tradução nossa).

## 6. Considerações Finais

Como mostrado, Hintikka tenta realizar uma atualização do método transcendental a partir de suas próprias teorias de jogos de linguagem. Todavia, não se pode negar o espírito crítico dos textos desse autor e a convicta posição de uma tentativa de interpretação legítima da filosofia da matemática de Kant. De fato, o raciocínio desenvolvido nas teses de Hintikka sobre o estatuto do conhecimento matemático em Kant não extrapolam as permissões de leitura encontradas na *KrV*, de acordo com o exposto acima. As divergências que podem surgir seriam sobre as pressuposições que fundamentam paradigmas do ponto de partida de sua interpretação.

Os dois principais pontos de partida Hintikka são: a crítica ao conceito de intuição a partir de uma releitura das bases geométricas do método transcendental e a denúncia da limitação da lógica silogística na fundamentação do conhecimento. Esses temas foram amplamente questionados por outros autores. Como por exemplo, J. Heis (2007), em *The fact of modern mathematics: geometry, logic, and concept formation in Kant and Cassirer*, faz severas críticas ao paradigma de denúncia, baseados em uma analogia com o método de construção de Euclides, realizada por Hintikka à Kant. Para Heis, a interpretação da geometria euclidiana de Hintikka é equivocada, pois ignora o papel das validações diagramáticas em Euclides. Com isso, Hintikka acabaria distorcendo questões centrais que auxiliam na compreensão da tarefa de Kant na *KrV*. Para Heis (2007, p. 41, tradução nossa): “Hintikka, porém, restringe sua leitura da intuição

22 Essa tese é amplamente apresentada na obra *Logic, Language-Games and Information* (Hintikka, 1973). Embora Hintikka trate nessa obra de questões contemporâneas, já que está empenhado em examinar alguns dos elos de conexão entre linguagem e realidade por meio do debate em torno das noções de analiticidade e informação, ele se coloca dentro de uma linhagem do pensamento kantiano. Segundo Hintikka: “Este livro é dirigido a duas questões inter-relacionadas: qual é a relevância da lógica formal para aquelas inúmeras atividades nas quais a linguagem é usada para algum propósito não linguístico? Que tipo de informação (se houver) a dedução (inferência lógica) pode nos fornecer? (...) Minhas respostas a ambas as perguntas que acabamos de mencionar estão intimamente conectadas – tanto por convergência quanto por contraste com algumas das principais ideias da filosofia da lógica e da matemática de Kant. O interesse intrínseco dessas visões kantianas me levou a ficar de olho nelas à medida que o argumento deste livro prossegue, e até mesmo a examinar brevemente alguns aspectos de seu pano de fundo histórico. Em certo sentido, um renascimento de certos temas caracteristicamente kantianos está ocorrendo como consequência de minhas observações, embora de forma consideravelmente modificada” (Hintikka, 1973, p. V, tradução nossa).

pura kantiana porque ele não compreende completamente o papel inferencial desempenhado pelo diagrama euclidiano”. Heis, nesse caso, refuta Hintikka por meio da reivindicação de uma dimensão anterior de debate gerada a partir da polêmica em torno do estatuto epistemológico dos diagramas em relação ao conhecimento matemático. De fato, não parece adequado reduzir a geometria em Kant somente ao nível axiomático, tendo como referencial teórico uma analogia a uma possível interpretação mais formal dos Elementos de Euclides. Esse é o ponto a ser sublinhado. A questão que se cristaliza é: uma atualização do método transcendental poderia ignorar esses aspectos “extra-axiomáticos” da fundamentação geométrica da matemática em Kant? Seria, no mínimo, curioso partir da hipótese que a Estética seria um passo anódino da Doutrina dos Elementos. Além disso, teria que ser pressuposto que Kant não conhecia o debate moderno sobre a relação entre a revisão do método euclidiano e a lógica silogística.<sup>23</sup> Heis, sobre a atualização do transcendentalismo de Hintikka, por meio de uma interpretação lógica do papel da intuição no estabelecimento do conhecimento matemático, escreve: “(...) a leitura de Jaako Hintikka falha por simplesmente entender mal a natureza da geometria euclidiana” (Heis, 2007, p. 39, tradução nossa).

Seguindo essa linha crítica, Casanave, embora reconheça que a interpretação de Hintikka seja idiossincrática, mostra que a questão de fundo dessa interpretação é uma tentativa de correção do paradigma axiomático. Hintikka apontaria apenas, em última análise, para uma insuficiência axiomática expressa na necessidade de uma verbalização na etapa de instanciações existenciais. Porém, isso não caracterizaria, necessariamente, uma deficiência no modelo de conhecimento por construção. Casanave recusa essa linha de interpretação que afirma que o método de construção de conceitos é apenas resultante de uma limitação do desenvolvimento da lógica geral da época de Kant. Para Casanave (2019, p. 148):

Ora, da mesma maneira que não há razão para dizer que o recurso à intuição se deve à impossibilidade de verbalizar princípios geométricos, também não há razão para afirmar que o recurso à intuição se deve à ausência de regras de eliminação-introdução, como pensa Hintikka ou, como pensa Friedman, que com o recurso à intuição se trata de omiti-las. Que Barrow, Borelli, Wolff e o próprio Kant considerem erroneamente que a forma lógica das inferências em questão é silogística é irrelevante para a discussão acerca da sinteticidade da matemática.

De toda sorte, pode-se concluir que a interpretação de Hintikka acompanha uma linha de raciocínio plausível e que não é estranha à KrV, como foi aqui mostrado. Dado que se aceite que a essência do método transcendental é o caráter representacionista do conhecimento. Todavia, o modelo de resgate de Hintikka do transcendentalismo é polêmico, pois envolve uma relação de fundamentação do conhecimento lógico e matemático em geral. Apesar do grande desenvolvimento do instrumental simbólico da lógica e da matemática, o problema da fundamentação de um conhecimento objetivo derivado desses grandes sistemas e métodos lógicos ainda é um local de grandes disputas.

## Referências Bibliográficas

CASANAVE, A. L. *Por construção de conceitos: em torno da filosofia kantiana da matemática*. Editora PUC-Rio, 2019.

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas. Terceira parte: fenomenologia do conhecimento*. Tradução: Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

HEIS, J. *The fact of modern mathematics: geometry, logic, and concept formation in Kant and Cassirer*.

<sup>23</sup> (Cf. Casanave, 2019, pp. 138-144).



PhD Dissertation, University of Pittsburgh, 2007.

HINTIKKA, J. 'Are Mathematical Truths Synthetic a Priori?'. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No. 20, Sixty-Fifth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, pp. 640-651, 1968.

HINTIKKA, J. *Logic, Language-Games and Information. Kantian themes in the philosophy of logic*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

HINTIKKA, J. 'Kant on the Mathematical Method'. In: POSY, C. J. *Kant's philosophy of mathematics. Modern essays*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, pp. 21-42, 1992.

HINTIKKA, J. 'Kant's Transcendental Method and His Theory of Mathematics'. In: POSY, C. J. *Kant's philosophy of mathematics. Modern essays*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, pp. 341-359, 1992.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KANT, I. *Lectures on logic: The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. Translated by J. Michael Young, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KANT, I. *Manual dos cursos de lógica*. Tradução: Fausto Castilho. 2. ed. bilingue. Campinas, SP: Editora UNICAMP; Uberlândia, MG: Edufu, 2002.

KJOSAVIK, F. 'Kant on Geometrical Intuition and the Foundations of Mathematics'. In: *Kant-Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, vol. 100, Issue 1. De Gruyter, pp. 1-27, 2009.

OLIVA, L. 'On Kantian Intuitions and Mathematics'. In: WAIBEL, V.L. RUFFING, M. & WAGNER, D. (eds.). *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. De Gruyter, pp. 1341-1350, 2018.

SILVA, J. J. *Filosofias da matemática*. São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

WARREN, N.; STAITI, A. 'Introduction: towards a reconsideration of Neo-Kantianism'. In: WARREN, N. & STAITI, A. (eds.). *New approaches to Neo-Kantianism*. Cambridge University Press, pp. 1-17, 2015.



# The Elasticity of Perception: Undermining the (Non-)Conceptualism Debate

*[A elasticidade da percepção: enfraquecendo o debate sobre (não) conceitualismo]*

Tobias Endres<sup>1</sup>

Technische Universität Braunschweig (Braunschweig, Germany)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90415

## Abstract

In the current philosophy of perception, a debate about whether concepts permeate perceptual states in constituting the perceptual object or not has been widely discussed. Analytic philosophers and phenomenologists participate in this debate likewise, but it is also a debate in Kantian scholarship since the conceptualists' thesis goes back to Kant's Criticism and neo-Kantians already discussing such theory against any philosophy of immediate experience long before Wilfrid Sellars had started his attack against the so-called myth of the given. In light of this historical panorama, the article reconstructs Ernst Cassirer's views on perception in order to systematically reject both Conceptualism and Non-Conceptualism. It can be shown that both positions are uncritical stances which make claims to either the absoluteness of language or perception and that much-discussed arguments such as the fineness of grain argument rely on a category mistake. The proposed solution is a view that upholds the criticism against the myth of the given, but replaces the idea of a conceptual mediation of perceptual experience with a symbolic mediation. As a consequence, perception must perform a paradoxical feat and has thus to be elastic. **Keywords:** Conceptualism; Nonconceptualism; Perception; Fineness of Grain; Cassirer; Kant; McDowell.

## Resumo

Na atual filosofia da percepção, um debate sobre se os conceitos permeiam, ou não, estados perceptivos na constituição do objeto perceptivo tem sido amplamente discutido. Filósofos analíticos e fenomenólogos também participam desse debate, mas também é um discussão na tradição kantiana, uma vez que a tese dos conceitualistas remonta à Crítica de Kant e os neokantianos já discutiam tal teoria contra qualquer filosofia da experiência imediata muito antes de Wilfrid Sellars ter iniciado seu ataque contra o chamado mito do dado. À luz desse panorama histórico, o artigo reconstrói as visões de Ernst Cassirer sobre a percepção para rejeitar sistematicamente tanto o conceitualismo quanto o não-conceitualismo. Pode-se mostrar que ambas as posições são posturas acríticas que reivindicam o caráter absoluto da linguagem ou da percepção e que argumentos muito discutidos, como o argumento da finura do grão, baseiam-se em um erro categórico. A solução proposta é uma visão que sustenta a crítica ao mito do dado, mas substitui a ideia de uma mediação conceitual da experiência perceptiva por uma mediação simbólica. Como consequência, a percepção deve realizar uma façanha paradoxal e, portanto, ser elástica. **Palavras-chave:** Conceitualismo; Não conceitualismo; Percepção; Fineza do Grão; Cassirer; Kant; McDowell.

<sup>1</sup> t.endres@tu-braunschweig.de

## 1. Introduction

The philosophy of perception is the perfect field for bringing Neo-Kantianism, especially that of Ernst Cassirer, into conversation with analytic philosophy. To this end, the paper's aim is to undermine the (Non-)Conceptualism Debate within this field by drawing on some of Cassirer's conceptual tools regarding perception. It can be shown that this debate rests on at least one category mistake and a not sufficiently complex concept of the concept. This leads to the effect that Conceptualists absolutize such an inadequate way of looking at concepts whilst non-Conceptualists absolutize the given by unnecessarily targeting this false understanding of concepts. Conceptualists hence have to defend an overly rationalist form of cognitivism whereas non-Conceptualists wrongly tend to think that any form of cognitivism is intellectualistic. Cassirer's concept of the symbol can correct those views and in light of it the whole debate can be rejected as an impasse.

The article starts with a reconstruction of the (Non-)Conceptualism debate as discussed in current analytic Kantianism and with particular consideration of John McDowell's views on perception (section 1). I will then present Cassirer's way of distinguishing thing and expressive perception (section 2) in order to gain a more encompassing conception of perception that can be termed 'elastic perception' (section 3). In the last section I will show how to identify the erroneous assumptions on both sides of the debate and debunk the fineness of grain argument as a category mistake.

## 2. Kantian (Non-)Conceptualism

In the *Critique of Pure Reason*, Kant gives us various definitions of perception that at first glance seem to contradict each other. In the deduction of the pure concepts of the understanding according to the A edition it says: "The first thing that is given to us is appearance, which, if it is combined with consciousness, is called perception" (KrV, A 119f). In §22 of the deduction according to the B edition, however, he defines perception only as "representations accompanied with sensation" (KrV, B 147). and specifies in the paralogism chapter that a given sensation, "which, if it is applied to an object in general without determining it, is called perception" (KrV, A 374). To elucidate and conciliate these definitions, it is worthwhile to look at Kant's model of representation, which he explains at the beginning of the Transcendental Dialectic as a progression (*Stufenleiter*): "The genus is representation in general (*repraesentatio*). Under it stands the representation with consciousness (*perceptio*). A perception that refers to the subject as a modification of its state is a sensation (*sensatio*); an objective perception is a cognition (*cognitio*)" (KrV, A 320). Furthermore, Kant defines intuitions as "singular" and "immediately related to the object", while concepts "by means of a mark" relate mediately to what "can be common to several things".<sup>2</sup> Kant so calls objective perception cognition. But our perception does not only deliver cognition, already the further term "perceptual experience" points to that.<sup>3</sup> The phenomenon perception is not only related to epistemic claims, but is first of all an experience *sui generis*, which is often described to have a certain content. How would this content be described and methodically grasped if it is - as we want to assume - more than a propositional content, such as a thought? It is along this problem of content or purport that the debate between conceptualists and non-conceptualists in contemporary Kantianism and the philosophy of perception runs. Strictly speaking, it is about similarities and dissimilarities of the

<sup>2</sup> All quotes *ibid*.

<sup>3</sup> Perception and perceptual experience are terminologically distinguished today. The former tends to be the focus of theories of perception, which ask about the status of perceptions in contrast to hallucinations and illusions. The latter takes into account the fact that perceptions normally give us reason to beliefs about the external world and therefore focuses on the nature of the relationship between perceptions and the totality of our experience.

structure of the content of concepts on the one hand and perceptual experiences on the other hand, and one asks primarily with reference to the dissimilarities of both, how they interact. Many interpreters, who orientate themselves on the concept of experience rather than on the strictly terminological concept of perception, overlook the fact that, as soon as they follow their intuition concerning the content structure of perception, they have skipped a more decisive question: For Kant asks about the conditions of objectivity of the intentionality of perceptual experiences. He asks what conditions must be met at all in order to have representational content. From a logical point of view, this precedes the question about the nature of the content of perceptual experiences, since first it has to be clarified what it means *objectively* to have content in a perceptual experience at all.

Conceptualists and non-conceptualists now agree on one thing: Perceiving is more than having sensory impressions; perception structurally is a relation between a perceiving subject and a perceived object. Perception thus has objects as its content. Impressions are merely instantaneous and perspectival. Objects, on the other hand, systematically unite perspectival impressions into a spatiotemporal unity. Consequently, the perception of objects in this respect of content is an awareness of unities. This brings us back to Kant's definitions at the beginning of this chapter: The content of perceptual experience are appearances or "objects in general", which we first sense by affection, however, as Kant also says, "without determining them". The determination of objects, on the other hand, is done by concepts, that is, by the understanding.

I would now like to briefly present the heterogeneity of sensibility and understanding and then collect the arguments that non-conceptualists adopt with reference to Kant.<sup>4</sup> The difference between thinking and perceiving can be made plausible on the basis of several aspects of discursivity and intuition. A basic idea of discursivity states that thinking is judging and operates conceptually. Concepts are thus (1) general representations, (2) classificatory, they instantiate something in its generality and (3) logically articulated as inferences. A standard view of intuitions is that they are perceptions in space and time. Perceptions are thus (1) singular intuitions, (2) completely determined in their presence and (3) spatiotemporally structured, i.e. they have objects in space and time as their content. From this follows directly the heterogeneity of sensibility and understanding, which Kant described in a prominent passage as follows: "Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind" (KrV, A 51/B 75).

Now, basic problems for conceptualists, that is, claims supporting the non-conceptuality of perception, are primarily the (a) fine-grainedness of perception, (b) the situation-dependence of perception, and (c) the commonality with animals and humans of pre-linguistic age with respect to perception. (A) states that concepts are more rough-grained than anything that takes place in perceptual experiences. This thesis allegedly goes back to Gareth Evans and Christopher Peacocke,<sup>5</sup> but can already be found in Schopenhauer<sup>6</sup> and Nietzsche<sup>7</sup> to name but two earlier philosophers. It can be easily illustrated if we imagine that we can perceive, e.g., color gradations in a much more differentiated way than *actual* concepts would be available to us. (B) states that in perception, content is *presented* rather than represented by actual perceptual instantiation. (C) states that children who do not yet have fully developed rational standards and language, or animals who do not have them in the first place, share at least a basal layer of perception with rational creatures, since they can also individuate objects in their environment, though not necessarily classify them further. Non-conceptualists such as Robert Hanna now endeavor to show, with reference to Kant, that the ability to locate objects in space and time can do without

<sup>4</sup> Cf. Land, 2012, pp. 202ff.

<sup>5</sup> Cf. Evans, 1982; Peacocke, 1998, pp. 381-388.

<sup>6</sup> Cf. Schopenhauer, 2010, §3, where he assigns conceptual knowledge to the 'abstract representations' and contrasts them directly with vivid 'intuitive representations', as well as §§8-14 for a deepening of this theory of concepts.

<sup>7</sup> Nietzsche's remarks on this can be found in (Nietzsche, 1999, pp. 143ff) and is most aptly summed up in the following sentence: "Every concept comes into being by making equivalent that which is non-equivalent" (Ibid., p. 145).

concepts.<sup>8</sup> Then again, in Enactivism, which also is part of this type of theorizing perception, one speaks of abilities and embodiment. Object perception is primarily understood as a purely sensory ability. Authors like Alva Noë try to describe this by including cognitive abilities, but the essential point is that these are non-conceptual abilities.<sup>9</sup>

If one refers these theories back to Kant, one is tempted to consider the Transcendental Aesthetics independent of the Transcendental Logic. But what point of view does one gain by this at all, apart from the assertion that also animals can identify objects of their environment and that humans are animals, too?<sup>10</sup> It could be denied at first that non-conceptualists touch Kant's problem at all. Kant wants to make existential or actuality statements and ultimately asks about the *epistemic* functionality of perceptual contents.<sup>11</sup> Kant does not ask for the *concrete* object of perception, but first wants to secure, against skeptical objections, knowledge transcendently by the idea that the *formal* object of perception is identical with the *formal* object of thinking. Because of this interest in knowledge, he is concerned with the question of in which way perception and thinking are made for each other, how perception and concept can 'fit together'. From the metaperspective, again - for all the difficulty of showing such fitting - the problem arises that if the object of perception and the object of thought matched only *contingently*, there would be no epistemic function in a true sense.<sup>12</sup> So that if objects can be content of knowledge at all, they must also be content of judgement. The sense of object here is: formal object of thought. If now, under a non-conceptualistic sign, the unity of the object is transferred to pure intuition, one needs an additional step to show that the objective unity of intuition and the objective unity of thinking are the same. Kant, however, asks directly for the conditions of possibility of this identity and determines thereupon the object of cognition. A Kantian non-conceptualism thus fails to ensure the objective unity of intuitions.<sup>13</sup> Without the involvement of concepts, intuitions cannot play an epistemic role; intuitions remain blind.

John McDowell has adopted this form of argumentation and thus objected to Gareth Evans' theory of informational states in *Mind and World* and most recently to Tyler Burge's theory of perception from *Perceptual Entitlement* in *Perception as a Capacity of Knowledge*.<sup>14</sup> McDowell's early 'hard propositionalism', however, also brings with it problematic theses that one would not want to follow easily. Relying on Kant, he wants to show that intuition has the same structure as judgment, or turned differently: that sensible synthesis, which Kant calls apprehension, is an act of judgment. McDowell later abandoned this form of hard propositionalism. He now only speaks of the fact that intuition must be conceptually *accessible* to judgment, but is not itself already conceptually articulated.<sup>15</sup> However, he argues the controversial thesis "that the

8 Cf. Hanna, 2005.

9 Cf. Noë (2004), who sees perceiving as grounded in a knowing-how as follows: "[O]ne of the main themes of this book has been that to perceive you must have sensory stimulation *that you understand*. But unlike Kant and the tradition spawned by him, the form of understanding I have taken as basic is *sensorimotor* understanding. Mere sensory stimulation *becomes* experience with world-presenting content *thanks to* the perceiver's possession of sensorimotor skills" (Ibid. p. 183). However, the problem with this initially attractive approach then already begins with the question of how to imagine the transition from this knowing-how to knowing-that, which presupposes conceptual competencies. Noë speaks further of "sensorimotor skills as themselves conceptual, or "proto-conceptual" skills" (Ibid.), however, the reader is left with no proof of how concepts develop from proto-conceptual abilities. In my opinion, one of the main problems of enactivism is the attempt to get along without the concept of representation. Concepts and other symbolic relations naturally arise from practices, but also from those that include the non-present, the re-presented in the practical-acting process.

10 Cf. Gabriel, 2022, pp. 67-69.

11 Cf. Land, 2012, pp. 207ff.

12 Thomas Pendlebury has recently connected this line of argument to the distinction between an essentialism regarding the unity of the mind in concept and intuition and an accidentalism (Cf. Pendlebury, 2022).

13 "But this means that, at the very least, we would need an additional argument showing that the unity exhibited by the pure form of sensibility is the same as, or conforms to, the objective unity that has its source in the understanding. Kantian Nonconceptualists do not provide such an argument" (Land, 2012, p. 210).

14 Cf. McDowell, 1996, pp. 46-65, Lecture III; 2011, pp. 18-36.

15 "Now intuiting is not discursive, even in the extended sense in which judging is. Discursive content is articulated. Intuitional content is not" (McDowell, 2009, p. 262).



world is conceptually structured” (McDowell, 2013, p. 144, note 18). McDowell is able to show convincingly that he is advocating a form of idealism that is at the same time an empirical realism in the Kantian sense. It is *prima facie* quite plausible that the world can only be objective in the sense in which we can conceptualize and articulate it. If one reconstructs the world on the basis of the idea that it is everything that is the case in the Wittgensteinian sense, one does not, after all, claim that it is a projection of subjective cognitive structures. Rather, one defends the idea that the objective reconstruction of the world must be conceptual in order to meet the claims of objectivity to the extent that one is expressing truthful propositions *about the world* and not a purely holding-to-be-true of a subject. But the question also arises to what extent one can refer to Kant with such a ‘factual world’ at all, for whom the world is considered a regulative ideal. The world in the Kantian understanding always shows - even if not in the sense of non-conceptualism - a surplus, which we cannot catch up by judging. In this sense, the result of the *Critique of Pure Reason* is not only a limitation of our powers of understanding, but primarily the insight that our *understanding* of the world reaches further than its cognition *sensu stricto*.<sup>16</sup> Ernst Cassirer developed this “surplus” or “more” on the basis of his theory of perception and in the course of this the debate about conceptuality and non-conceptuality of perception can be further undermined and ultimately rejected.

### 3. Cassirerian Expressive Perception and the Objectivity of Expression

Ernst Cassirer, as a philosopher of science, addressed the question of the theory-laden nature of observations in scientific experimentation, and in the process anticipated the epistemological holism associated with such names as Quine, Duhem, Hanson, Kuhn, and Davidson. As a result, in his early work *Substance and Function* he advocates a theory of perception in the sense of a hard propositionalism *à la* early McDowell.<sup>17</sup> According to this, the thesis that intuition always stands under the categories would mean that all content of perceptual experiences is completely conceptually structured. But in contrast to Kant, concepts, for Cassirer, are functional relations that arrange particulars into a conceptual series. Concepts are hence functional concepts or series concepts. For example, we do not judge “The bird flies” because in observation flying is conceptually abstracted from the bird (like for Aristotle), but because we can assign quite different things to the concept ‘flying’ such as birds, bees, bats, helicopters etc.<sup>18</sup> On the early Cassirer’s view, perceptual content always is suchlike structured. But just as McDowell, in the transition from *Mind and World* to his later writings, went over to loosening this determination in such a way that the contents of perceptual experiences must be merely conceptually *accessible* and thus linguistically *articulable*, the Cassirer of *The Philosophy of Symbolic Forms* analyzed perception in particular in the light of the symbolic forms of language and myth, which in his case led to the abandonment of the thesis of a purely conceptual synthesis. Understanding concepts functionally and no more along the lines of the copula, was just a first step to conceive of concepts, and concept formations symbolically. From this, Cassirer reconstructs the pluralization of world views such as the mythical, the empirical (i.e., the modern every day), and the scientific world view here in the starting point of the distinction between perception of things and of expression. The objectivity of the latter will be the subject of the following.

To say it in a nutshell, Cassirer holds that perception has a double countenance and that its most primitive layer is the perception of expression. Such expressions are *gestalts* of a figure-ground organization that are necessarily immersed in moods, feelings and emotions and that stand in kind of a magical or to say the least *unstable* relation to the perceiver. But not only that:

<sup>16</sup> Cf. Högrefe, 2016, p. 55.

<sup>17</sup> Cf. Cassirer, 1923, p. 111, p. 134, p. 245f.

<sup>18</sup> Cf. Matherne, 2021, p. 53f.

the relationship between perceiver and perceived is above all also interpersonal in nature, which is why Cassirer also calls it *thou* perception. The objects of expressive perception are hence rather persons than things, although such lines, as we will see, are fluid. The more advanced layer in perception is thing perception. It is constituted by language and hence conceptual. Its objects are stable entities that stand in empirical, i.e., causal relation to each other and the perceiver. Now, in order to link perceptual experiences to forms of knowledge that are located below the (neo-)Kantian judgment of experience and the natural object, Cassirer must show that not only thing perception but also expressive perception has an objective dimension in addition to the subjective component. Against this Cassirer sees two kinds of intellectual opposition, which generally deny the question “is something other than “thing perception” possible at all - is there such a thing as “expressive perception” as an originary-valid function of cognition?” (Cassirer, 2004, p. 70)<sup>19</sup>: “In philosophy: physicalism[,] in psychology: behaviorism” (Ibid.). For both camps it is a pronounced consensus that the experience of colors, feelings, other minds, i.e., the whole experience of the inner life of persons, are purely private, thus subjective, processes. Observable and thus objective are only behavioral patterns and physically measurable things. These assumptions have to be refuted in the following. With Cassirer, on this, we first bring to mind the difference between cultural and natural objects:

The entity “Goethe” can, for example, be described as the product of a certain “disposition”[,] this can again be traced back to a certain “hereditary disposition” – in addition to the ‘external’ conditions, especially the social conditions – grown up in a Frankfurt patrician home, Goethe as a poet of a ‘bourgeois culture’ (Thomas Mann) and this “bourgeois culture” can again be traced back to certain economic moments – e.g. the development of capitalism – That has its full right – without all this the appearance “Goethe” would not have been possible but even if with it the “causes” to this appearance would be completely shown, if a “Laplacian spirit” would be able to see through it completely, so the “sense” of Goethe, the sense of Buddhism, the “sense” of the Greek language or mythology would not be grasped with it yet – this rather constitutes itself in another mode of cognition – and with another means than that of the “thing perception”. [b)] We denote this new mode of cognition by the name of expressive perception – We claim that it is expressive perception that results in a new dimension of reality – and that this “dimension” is characteristic and determinative for all cultural objects – (ECN 5, p. 67f.).

The perception of expression is the starting point in the *functional* construction of all knowledge and understanding. Even if it opens up a ‘new’ dimension of reality (i.e. ‘new’ for philosophical reflection) compared to the perception of natural objects, namely that of purport, it is important to note that the natural object, despite its ‘empirical reality’, *in knowledge* is also reconstructed via the dimension of meaning mentioned by Cassirer. The intentional orientation towards the object is merely such that the cultural sense is eliminated. The cognition of the natural object is connected with the perception of a real thing, but cognition remains a cultural practice and as such is integrated into a system of meanings. The understanding of meaning, starting off expressively, hence is prior to the cognition of natural kinds. Nevertheless, every cultural object is also a natural object, because the meaning of e.g., Buddhism has to be realized *materially* by means of scriptures, practices, ritual actions etc. Cassirer thus consistently places the perception of purport alongside the perception *qua* sensibility. Presentation and representation are intertwined, but precisely not in a conceptual way, but in a symbolic way. And symbols, for Cassirer, are functions of different types, such as expressive, (re-)presentational, and relational types whereas the former is the most elementary type. Meaning in the broadest sense and signification in the strictest sense thus stand on two ends of a spectrum. Genealogically speaking, every cognition hence once has had to have started expressively in perception. *Expressive perception enables signification in sensibility*. It makes possible that something perceived

<sup>19</sup> My translation. From now on quoted as ECN 5 and always as my translation.

can become a sign and hence understandable in the broadest sense. The skeptical denial of the expressive function cannot be refuted in a strict sense. Referring to David Hume, Cassirer asserts, “All reality is always mediated to us by a-theoretical functions (by ‘experiences’)” (ECN 5, p. 105). He extends this basis to the expressive experiences and at the same time counters Hume that the latter is subject to a fallacy when he infers from the theoretical unprovability the pure subjectivity of perception, the external world and experiences of other minds.<sup>20</sup> The “objectivity claim of ‘perception’ and the experience of expression” is *given* and therefore “a moment of certainty that goes beyond all pale proof” (ECN 5, p. 107). This is not to say that perception is always objective or a receiving of truth<sup>21</sup>, but that the perception of expression directly testifies to a *contact with the real*, while the objectification of the perception of things leads to entities that are *capable of objectivity* (and thus fallible), namely propositions such as sentences of natural language as well as mathematically representable laws. The perceptual experience of a material relation, e.g., the tasting of wine together with cheese, is on the one hand a subjective experience (it tastes good to me or not) and on the other hand objective, e.g., in the sense that I can come to the conclusion that wine tastes more intense with cheese, *because* cheese partly consists of fat, which intensifies the taste. The objectification of thing perception aims consequently at regularities of the ‘external world’ in the sense of empirical causality.

To the question “Is there an analogon of these general laws also for the expressive function?” Cassirer answers surprisingly at first: “The question seems absurd – because the expressive function seems to be just that which belongs to the circle of the pale subjectivity, the inner world, the only-psychic reality” (ECN 5, p. 108). But the question just *seems* absurd, “because the opposition: subjective-objective (in the transcendental sense) is a “dignity”-opposition – which has nothing to do with the subject area as such – which therefore does not coincide at all with the opposition “physical-psychic”” (ECN 5, p. 108f.). Rather, it is an “error of a naive copy theory” to equate the “opposition inside-outside [...] with the opposition subjective-objective” (ECN 5, p. 109). On the one hand, this is due to the fact that the inner life of human beings is not a solipsistic private event, but expresses and forms itself intersubjectively in social life. The perception of expression is consequently connected with the laws of the intersubjective world of purport: of culture: “In the construction of the “inner world” we also must distinguish sharply between what is objectively-valid and only “subjectively-valid”” (Ibid.). We can illustrate this very clearly with colors: Phenomenally, colors are subjective, objectively, however, they are describable as wavelengths – but not only: For the mentioned reason it would be a fallacy to deduce from their appearance *as red*, *as blue*, etc., that they are mental in the sense of sense data and could not be found on external objects. Cassirer concludes: “there is physical-subjective and physical-objective [–] so there will also be psychic-subjective and psychic-objective” (ECN 5, p. 110) – and in contrast to the psychic-subjective he determines the “area of the psychic-objective” (Ibid.) as “the whole field of the so-called “spiritual”, of what can be grasped, objectified in “spiritual” acts, what can be represented by language, art etc” (Ibid.). The psychic-subjective is the “non-representable, the mere given ‘to me’ and known to me alone” (Ibid.) banished by physicalism and behaviorism. In an overly strict sense, a sceptic observer will never be able to judge whether another person *really* feels pain. Such skepticism cannot be refuted on the grounds of knowledge. But it does not follow from this that we cannot communicate *intersubjectively* about inner phenomena. Pain, for example, can be represented in art, be it pictorial or literary, and can even be perceived *directly* in the face of another person. When we speak about color, we speak about colored objects, not about mental sense-data, though we do not know if blue appears blueish to other minds.

Along the phenomenon of expression “a different degree of certainty” (ECN 5, p. 116) can be shown. Cassirer distinguishes “reflexive expression” (ECN 5, p. 117) such as blushing or

<sup>20</sup> Cf. ECN 5, p. 107.

<sup>21</sup> ‘Wahrnehmung’, German for perception, in the sense of ‘wahr-nehmen’ literally translates as ‘taking to be true’.

heartbeat from the perception of more specific signo-cultural expressions. Quite obviously, we interpret the former as “signs (symptoms) of another mind” (Ibid.) and orient ourselves to them in the “interaction from person to person, in a social group” (Ibid.), because we understand them “commonly in all their finest nuances” (Ibid.). Arguably, however, this form of certainty, which according to Cassirer we see “unhesitatingly” as “testimonies of psychic processes” (Ibid.) in the expressive movements of other subjects, is not sufficient to *objectively* demonstrate the world of intersubjectivity, because they are modes of *passive* expression. Reflexive or passive expression leaves doubts about a meaningfulness, since it can be proved e.g., also for the tropisms of the plants, to which, however, we want to ascribe the access to the space of the meaning still much less than to the animals. But cultural or *active* expression, on the other hand, is *geistig* in the sense that “I am related to another ‘being’, ‘living’ by representation” (ECN 5, p. 125), which is why “the reference to another mind [...] ‘given’ in the pure experience of expression [...] finds its confirmation, its objective ‘proving’ [...] in the construction of a ‘cultural world’ (language, art ... ) which is ‘common’ to all [...]” (Ibid.). The objectivity of the cultural world lies in the cognition of supra-individual nexuses, based on realized *works* in the intersubjective space of cultural exchange. That is why Cassirer also uses the term ‘objective spirit’ when he speaks of culture. The objectivity of the inner world, one might say, lies in its cultural expression, which is formable and perceptible. And the products of culture are above all objective, because they are realized in *material* things and consequently possess “an empirical substantiality, which must not be mixed up or confused with any metaphysical substantiality” (ECN 5, p. 126). Cassirer has also coined the term ‘symbolic pregnance’ for the objectivity of expressive perception, which gives a great deal of insight into what a ‘symbolic form’ is supposed to be: The manifestation of a cultural, and hence any, object lies not primarily in what constitutes it as a physical object, but in its *form*, which is objectively perceptible and intersubjectively formable. “We do not find and do not seek here any other ‘objectivity’” (ECN 5, p. 125).

#### 4. The Elasticity of Perception

As we have seen, Cassirer’s turn to expressive perception is a turn away from his early writings and hence from Marburg neo-Kantianism. One could say that in neo-Kantianism just as in any contemporary form of Conceptualism perception forfeits its status as an experience *sui generis* since it is investigated in regard to knowledge in a strict sense only. Undeniably, the concept of perception has been an integral part of every theory of knowledge, experience, and cognition since antiquity. But perception as something *given* is no less suspected of being a myth for Cohen, Natorp, and the early Cassirer than it is for Wilfrid Sellars or John McDowell. Their stance, according to which all conscious perception stands under the categories and thus exclusively has an object for a *knowing* consciousness, is expressed overly clear by Natorp as follows: “No object is given to us in *any* other way than in knowledge” (Natorp, 2015, p. 169, my emphasis). Cassirer breaks with this assumption at the latest in *The Philosophy of Symbolic Forms*, but then programmatically as I have shown in section two of this paper. In this section I want to deepen the determinations of thou- and thing-perception, present a transcendental argument for adopting the former and combine those views in a higher order definition of perception. To do so, I have to repeat some things already said and remind the reader of the general outlook of Cassirer’s *The Philosophy of Symbolic Forms*.

I have shown elsewhere (Endres, 2020, pp. 36-57.) that the *Phenomenology of Cognition*, the original title of all three volumes of Cassirer’s *magnum opus*, is a Phenomenology of Perception, or rather that those two projects are two sides of the same coin. Two main theses go along with this view, which Cassirer explicitly defends: (1) First, all forms of perceiving, intuiting and thinking are symbolically formed. Cassirer’s so-called thing-perception stands thus admittedly under the categories of language and thought. However, there is a deeper layer in perceptual

consciousness, which Cassirer calls perception of expression or thou-perception and which does not aim at enabling true propositions about the object of cognition, but which forms its objects emotionally, gestalt-like and truth-indifferently. (2) Secondly, there is a genealogical connection between perceiving, intuiting and thinking as expressed in the symbolic forms myth, language, and science. Perception is the most basic form of objectification, even the expressive perception. Pure thinking by contrast, as expressed in modern science, has completely detached itself from perception. The constancies of perception are no longer a prerequisite for formation of invariants in, for example, modern geometry or physics. Nevertheless, in the creation of pure relations on which these theories are based, *thinking has had a model in perception* and has overcome it exactly where neither perception nor language can no longer provide indications for modern scientific thinking.<sup>22</sup> Cassirer put this thesis most sharply as follows:

The function of simple sensation and perception is not merely “combined” with the basic intellectual functions of comprehension, judgment, and inference but is already such a basic function – it implicitly contains what emerges there in conscious forming [*Formung*] and in independent configuration (Cassirer, 2021, p. 278).

Now, I would like to show how Cassirer justifies the concept of perception as thing- and thou-perception transcendently and also how the transcendental method leads him to a more global determination that encompasses them both. First, we need again to look at what expressive perception is and what justifies its adoption. Expressive perception is a depth layer of perception that is intentionally directed not to things, properties, and empirical causality, but to moods, affects, emotions, figures, and mythic-magical cause-effect relations. Cassirer gains this determination from the analysis of myth, whose characteristics he determines as (1) polysynthetic, (2) fluid, (3) metamorphic, and (4) magical in terms of causality. In short, this means that in principle everything in myth can hang together with everything and that in principle everything can be caused by everything. Our today’s everyday understanding of genuine truth and falsehood, of being and appearance, of waking and dreaming, and so on does not find any application in myth.

The main argument for deducing thou-perception from myth is: If empiric and scientific thinking would not be an expression of a special direction of perception – namely of thing-perception – and would myth not originate from thou-perception – if there would be only thing-perception – then the way of thinking, the way of intuiting and the way of living myth would not only violate our empirical thinking, but also the world of perception of humans living in myth. The theoretical contradiction becomes a practical one. For example, a member of the Dieri tribe in South Australia, sees in the head of the tribe the incarnation of a certain plant. A Huichol Indian sees a deceased ancestor in a deer. This does not mean, of course, that the perceptual performance of man on the level of mythical consciousness has no stabilizing functionality. Of course, he can individuate plants, animals and other human beings, i.e. perceive them as entities existing for themselves. However, they are not distinguished genus-wise for him. The noticing of an animal can mean the encounter with a deceased ancestor, and according to Cassirer’s presuppositions this also means that the phenomenon of perception appears to the human being in exactly this way. The boundary lines that we draw through our empirical concepts of genus and species shift and evaporate to man in myth. This quality of the ephemeral would not be comprehensible, if already the direct perception, as it is present in expressive perception, before the formation of things through language, would include “the division and partitioning of the world into fixed classes” (Cassirer, 2021, p. 71). Ethnological, linguistic, and religious studies suggest, for Cassirer, that perceptual consciousness cannot be limited to

---

<sup>22</sup> Strawson makes a similar point when stating: “Of course, the scientific point of view is not, in one sense, a point of view at all. It is an intellectual, not a perceptual, standpoint. We could not occupy it at all, did we not first occupy the other. But we can perfectly well occupy both at once, so long as we realise what we are doing” (Strawson, 1979, p. 58). Unfortunately, Strawson nowhere tells us *why* we could never have adopted the scientific standpoint had we not first occupied the perceptual standpoint.



fixed genera and classes in the sense of linguistically formed perception of things. If one hence wants to be able to explain the real actions of people who live in myth, one must consequently describe their perception as ‘mythically pregnant’ along different than linguistic categories for the sensible synthesis and as accessible to expressive perception. According to this, the objects of thou-perception are *gestalts*, which by themselves reveal different expressive values. On the one hand, they are hence fixed in the sense of the supersummativity of a melody, the figure-background contrast, outlined forms, or in general: as individuated wholes. On the other hand, they burden human experience with the continuous collapse of stability by the life of affect. In myth, a change of direction or intensification of feeling is accompanied by the possibility of a change in the objective view. If the emotional ground of the subject changes, then the entire atmosphere in which the objects are shrouded changes at a stroke. A certain place may therefore be accessible by day, but off-limits by night. Just as in our perceptual world things take on a different color as soon as they move into a new illumination, so in the magical-mythical view objects change their nature when they are struck by a different ray of affect. This dynamic is only gradually pushed back by thing-perception. In the earliest forms of social life, man establishes rules to provide stability to the dynamics of affect beyond the perceived individuals. These limits provide a relative firmness, as long as man moves in the circle of everyday life. Furthermore, the development of language plays an essential role for tightening this firmness.

The objects of thing-perception, on the other hand, reveal in the light of language, instead of affect, their determining characteristic. Thing-perception sets certain limits in order to fix them as such. This does not mean that those objects would be fixed once and for all by being named for the first time. Cassirer’s point here is that, in contrast to the hardly controllable thou-perception, thing-perception knows a law of continuity which is the key to understanding the connection between perception and concept: the new perception does not appear abruptly and, as it were, eruptively; it joins the earlier ones and tries to *balance* itself with them. That is, thing-perception does not make a break with thou-perception in the construction of the empirical object, but establishes its boundaries *in relative agreement* with the object of thou-perception. This process can be conceptualized as an equilibrium of drawing and dissipating boundaries. From the relative agreement of the double countenance of perception the image of the empirical object is built up. This leads to the following conclusion and definition: Perception must perform a double and, at first sight, paradoxical feat by allowing the impermanence of expressive experiences and bringing it into balance with the stabilizing accomplishments of thing perception. For this, it must be, as it were, *fixed and mobile at the same time*. It overcomes this contradiction by an *elasticity* peculiar to it. In creating constancies, perception is thus elastic.

## 5. Undermining the Debate

This fourth and concluding section takes, from Cassirer’s views on perception, consequences for the (non-)conceptualism debate in contemporary Kantianism and the current philosophy of perception. As we have seen in section one, this debate mostly draws on the heterogeneity thesis, i.e., the distinct status of concepts and perception in regard to (1) their ‘fitting’, (2) different roles or functions they do fulfil, such as representing singular or general content. My aim is to undermine and reject the entire presentation of the problem by showing that, in relating aspects of non-conceptualism to the perception of things instead of that of expression, it is ill-posed.

As we have seen, there are good arguments for even hard propositionalism, that is, the (idealist) view that the world is essentially a factual world and concepts are ultimately real because they structure the world *as it is*, as well as its perception. If we assume that there is objectivity only in the sense of true statements about the world, propositionalism seems correct with respect to the philosophy of language and perception. Starting off from the objective



givenness of perception, the counterposition cannot show how perception and concept can correspond functionally, i.e., epistemically. Propositionalism, again, must assume that the content of perception is at least potentially conceptual, and it leaves no room for aspects of our world that escape the rationality of judgment and concept in the empirical sense.

With Cassirer, we can, on the one hand, catch up with the conceptualist thesis that every perception, as McDowell puts it, must be structured cognitively “all the way out” (McDowell, 1996, p. 69) in order to be a conscious perception about something, i.e., to have content or purport. On the other hand, with Cassirer, we can also claim that this way of structuring perception is not necessarily conceptual, but symbolic. With the latter claim we open the road for non-propositional aspects of perception that do not run either into the problem of what Thomas Pendlebury calls accidentalism, i.e., the problem of not being able to show that there is a necessary connection between the way we perceive things, if correctly perceived, and the way we bring this experience into concepts, nor into the problem of non-conceptualism, i.e., the problem of not being able to show how perception is accessible to concepts.

If we assume that both the perception of things and that of expressions are perceptual experiences *sui generis*, then the whole (Non-)Conceptualism debate takes another shape. We can then identify the (a) fineness-of-grain argument as an erroneous attempt to apply non-conceptual aspects of expressive perception to thing-perception and thus reject this attempt as a category mistake. If we understand perception in contexts of empirical considerations, i.e., that we for instance want to know under which empirical conditions, regarding illumination, perceptual mechanisms etc., a tomato appears light or dark red or even black, then it does not need to be a problem if we concede to the conceptualist claim that perception in this experimental scenario is conceptually structured; if and only if we also concede that there is another mode of perception where all this does not apply and where perception rather is as what it appears to be. In the latter case one can simply state ‘The object appears reddish’, or ‘The object appears threatening’, or ‘The object appears to tell me something I don’t know what’, or ‘The object appears to tell me that the sun is rising soon’ etc. The point would be that empirical thinking, the presupposed link between perceptual states and knowledge claims has to be relativized in favor of a view that makes room for perceptions that stand in a larger context, i.e., in a context of understanding, of feeling, of interpreting the world rather than of *sensu stricto* knowing it. From this follows that perception has purport only in that its object is present in relation to a mode of representation, or, as Cassirer also says, symbolic formation. The Non-Conceptualists’ either-or regarding (b) objects being presented or represented in perception is just another false alternative. And with Cassirer we can furthermore and finally address objection (c) in saying that (some) animals and humans in pre-linguistic age do master symbols at the pre-linguistic stage which makes the claim for a non-symbolic layer of perception obsolete.

Perception can tell us a lot. It gives us a feeling of situatedness, it allows us to notice the finest grammar of our world, it enables us to grow our senses into language and it is itself a model for objective knowing. In all that lies no contradiction since perception is elastic. Through perception we have access to the vaguest forms of noticing and understanding change in our environment and in the expressive behavior of our fellow human beings and also in that of animals. We undeniably can get into other minds and understand those and ourselves through perception in its interplay with our cognitive faculties, particularly with the symbolic ones that are at interest here. This entire field of human experience cannot be reduced to facts or propositions, since it exceeds the space of true or false statements like ‘I perceive that the apple is red’. Conceptualism has no conceptual means to address those phenomena. Cassirer on the other hand, by beginning with the larger concept of the symbol, can encompass aesthetic expressions, linguistic expressions, purely conceptual expressions etc. His genealogy of symbolic expression beyond that makes the important point that our ordinary concepts of everyday language and scientific concepts such as ‘field’, ‘electron’, ‘force’, ‘matter’ etc. are not at all on the same line, but still in some way linked. To be precise, concepts of modern physics, e.g.,

Cassirer conceives of as being purely relational, having originated from perception *as a model of objectivity*, but presupposing nothing at all that we can find in perception. This is a problem that we find never addressed in current philosophy of perception and in Conceptualism. We can therefore say that Conceptualism absolutizes concepts in a manner that neither does justice to non-propositional experiences such as ‘simple seeing/hearing...’, the perception of moods, vague meanings etc., nor to concepts in a demanding sense, since no one within the philosophy of perception, as far as I can see, investigates the differences, but also nexuses between distinct concept formations. Non-Conceptualism on the other hand absolutizes perception as some kind of pure givenness that rightfully has been criticized more than once. No perception can be attributed to myself as having this or that perception if it is not by some means ‘intellectually’ mastered, i.e., with Cassirer, symbolically structured and hence an objective experience for a subject. Furthermore, the three objections against Conceptualism raised by non-Conceptualism amount to (a) a category mistake in the sense that non-conceptual perceptual experiences are measured against a mode of perception that is constituted conceptually, to (b) a conflation in connection with the relationship between being present and being represented, and finally to (c) an unfounded idea of a brute, non-symbolic perceptual layer in infants and animals.

## 6. Conclusion

Cassirer’s philosophy of perception provides the conceptual tools to undermine an important strand within the current state of discussion in the philosophy of perception. The debate between Conceptualists and Non-Conceptualists is an impasse with no way out since the myth-of-the-given-objection absolutizes the concept of the concept in a manner that does not encompass all our symbolically structured experience and since the fineness-of-grain-objection absolutizes the senses in their givenness. Cassirer’s distinction between expressive and thing perception, on the other hand, gives rise to *elastic perception* which can deal with a much larger phenomenal domain than Conceptualists and Non-Conceptualists thematize and by bringing very different perceptual experiences in perspective.

## Bibliographic References

CASSIRER, E. *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Volume 5: Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929–1941, Hamburg: Meiner, 2004.

CASSIRER, E. *Substance and Function and Einstein’s Theory of Relativity*. Chicago: Open Court, 1923.

CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Volume 1: Language, London/New York: Routledge, 2021.

CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Volume 3: Phenomenology of Cognition, London/New York: Routledge, 2021.

ENDRES, T. *Ernst Cassirers Phänomenologie der Wahrnehmung*. Hamburg: Meiner, 2020.

EVANS, G. *The Varieties of Reference*, Oxford: OUP, 1982.

- GABRIEL, M. *Der Mensch als Tier. Warum wir trotzdem nicht in die Natur passen*. Berlin: Ullstein, 2022.
- HANNA, R. 'Kant and nonconceptual content'. In: *European Journal of Philosophy*, 13,2, pp. 247-290, 2005.
- HOGREBE, W. *Metaphysische Einflüsterungen*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2016.
- KANT, I. *Critique of Pure Reason*, Cambridge: CUP, 1998.
- LAND, T. 'Kantian Conceptualism'. In: ABEL, G. & CONANT, J. (eds.). *Rethinking Epistemology*. Volume 1, Berlin/Boston: DeGruyter, pp. 197-239, 2012.
- MATHERNE, S. *Cassirer*, London/New York: Routledge, 2021.
- McDOWELL, J. 'Avoiding the Myth of the Given'. In: *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge (Mass.): HUP, pp. 256-272, 2009.
- McDOWELL, J. 'Conceptual Capacities in Perception'. In: *Having the World in View*, pp. 127-144, 2013.
- McDOWELL, J. *Mind and World*. Cambridge (Mass.): HUP, 1996.
- McDOWELL, J. *Perception as a Capacity of Knowledge*. Milwaukee: MUP, 2011.
- NATORP, P. 'On the objective and the subjective' (1887). In: LUFT, S. (ed.). *The Neo-Kantian Reader*, London/New York: Routledge, pp. 164-179, 2015.
- NIETZSCHE, F. 'On Truth and Lying in a Non-Moral Sense'. In: GEUSS, R. & SPEIRS, R. (eds.). *The Birth of Tragedy. And other Writings*. Cambridge: CUP, pp. 139-153, 1999.
- NOË, A. *Action in Perception*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 2004.
- PEACOCKE, C. 'Review. Nonconceptual Content Defended. Mind and World by John McDowell'. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 58,2, pp. 381-388, 1998.
- PENDLEBURY, T. 'The Shape of the Kantian Mind'. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 104, 2, pp. 364-387, 2022.
- SCHOPENHAUER, A. *The World as Will and Representation*. Volume 1, Cambridge: CUP, 2010.
- STRAWSON, P. 'Perception and its Objects'. In: MACDONALD, G. (ed.). *Perception and Identity*. Essays Presented to A. J. Ayer with his Replies to them. London/Basingstoke: Macmillan, pp. 41-60, 1979.



# The rupture of French historical epistemology with neo-Kantianism: Bachelard and Canguilhem in the face of Brunschvicg and Alain

*[A ruptura da epistemologia histórica francesa com o neokantismo: Bachelard e Canguilhem diante de Brunschvicg e Alain]*

Caio Souto<sup>1</sup>

Universidade Federal do Amazonas / CAPES (Manaus, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90421

## Abstract

As well as neo-Kantianism, phenomenology and analytical philosophy, French historical epistemology also had its emergence in the context of the crisis of the sciences at the turn of the 20th century. Due to their own developments, the works of Gaston Bachelard and Georges Canguilhem broke, each in its path, respectively with the neo-Kantianism represented by Brunschvicg (in Bachelard's case) and by Alain (in Canguilhem's case). In this article, we propose to draw some epistemological, ethical, and political consequences of these two ruptures, briefly analyzing the particularities of each of the two cases.

**Keywords:** neo-Kantianism; epistemology; Bachelard; Brunschvicg; Canguilhem; Alain.

## Resumo

Assim como o neokantismo, a fenomenologia e a filosofia analítica, a epistemologia histórica francesa também surgiu no contexto da crise das ciências na virada do século XX. Por desdobramentos próprios, as obras de Gaston Bachelard e de Georges Canguilhem romperam, cada uma a seu modo, respectivamente, com o neokantismo representado por Brunschvicg (no caso de Bachelard) e por Alain (no caso de Canguilhem). Neste artigo, propomos extrair algumas consequências epistemológicas, éticas e políticas dessas duas rupturas, analisando brevemente as particularidades de cada um dos dois casos.

**Palavras-chave:** neokantismo; epistemologia; Bachelard; Brunschvicg; Canguilhem; Alain

---

<sup>1</sup> caiosouto@gmail.com

## 1. Introduction<sup>2</sup>

It is well known that neo-Kantianism influenced French thought at the turn of the 19th century to the 20th century in several ways. Thinkers such as Brunschvicg, Lagneau, Alain (Pseudonym of Émile Chartier), for example, were prominent in the pre-war and inter-war scenario, and their presence was noted in publications and in intellectual and philosophical circles of that time. As much as these works are, in many ways, distinct, they have in common the postulation of a necessary coordination of the conditions of knowledge in a unity of experience, differing in terms of the domains of experience analyzed and in terms of ways of thinking about the coordination of such a unity. With proposals that are also distinct from each other, some authors commonly considered as practitioners of the so-called French historical epistemology provoked a rupture with the neo-Kantianism of their masters. In this paper, I will briefly address two of these cases, with their specific differences, that offered an alternative to neo-Kantianism that rivals another strand of contemporary thought, phenomenology. In any case, like neo-Kantianism, phenomenology and analytic philosophy, French historical epistemology also had its emergence in the context of the *crisis of the sciences* at the turn of the 20th century. This paper only intends to attest that, when read together, the works of Gaston Bachelard and Georges Canguilhem, each of which investigates specific domains of rational experience (the sciences of nature and the sciences of life), constitute a field of knowledge that has original philosophical theories both in the epistemological and in the moral and political domains.

## 2. Bachelard beyond Brunschvicg's neo-Kantianism

The first of the two authors chosen here to illustrate how the rupture with neo-Kantianism by French historical epistemology occurred is Gaston Bachelard. In 1927, Bachelard defended his two doctoral theses, one supervised by Abel Rey, the other by Léon Brunschvicg. Although Bachelard's thinking matured, in accordance with his self-taught, somewhat far from university models, it is possible to find many points of contact with the philosophy of some of his predecessors, and notably of Léon Brunschvicg. As stated by Jean Wahl, it is possible to consider Bachelard "as the one who continued, although renewing in many points, the teaching of Léon Brunschvicg" (Wahl, 1962, p. 164). The assimilations that his epistemology makes in relation to that of his predecessor occur mainly in three points: 1) in the valorization of the internal progress of scientific rationality; 2) in characterizing the radicality of the difference between common experience and scientific experience; 3) in the role attributed to mathematization within the scope of scientific experience. However, while for Brunschvicg the historical transformations through which rationality passes would never affect its ultimate foundation, for Bachelard such transformations will come to be conceived as constitutive of the human cognitive capacity itself.

Thus, Bachelard will inherit from Brunschvicg the meticulous attention to the experience of the internal progression to scientific reason from the problems that it itself had posed in the course of its history, recognizing the fundamental role played by it in correcting immediate data necessarily "incomplete" or "illusory". But despite following the nuances of the examples taken from the history of science, Brunschvicg stopped at the path that he himself had glimpsed, as Lebrun anecdotes in his scathing style:

Let's consider Brunschvicg. Who could still dream, he insists, of

<sup>2</sup> This paper reformulates excerpts from my doctoral thesis defended at the Federal University of São Carlos/Brazil in 2019, supervised by Prof. Dr. Thelma Lessa da Fonseca, funded by CAPES, entitled "Georges Canguilhem: the becoming of a thought" (in Portuguese). As a paper, it was published in the Journal *Trans/Form/Ação*: Souto, C. (2022). "A ruptura da epistemologia histórica francesa com o neokantismo: Bachelard e Canguilhem". *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia*, 45(01), 69–86. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p69> (Original work published 02/17/2022).



prescribing to the sciences of today their categories and their methods? The philosopher's work is more modest. It will consist in analyzing – for example, taking “physics” as a sample – “the functioning of the human conditions of knowledge”. And, as such, there is no need to fear any usurpation of the scientist's territory. “One should not expect to find anything here that directly concerns history proper or the content of the physical sciences. Our task is not to know how the nature of things is made, but to say how the spirit of man is made.” What a commendable resignation... (Lebrun, 1977, pp. 132-133).

Therefore, recognizing the limitation of philosophical thought in entering the domain proper to scientific regionalization, a neo-Kantian epistemologist like Brunschvicg would follow the lesson of Kant himself in *What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff?*, who had already advised the philosopher to recognize that the scientist works very well without it (*apud* Lebrun, 1977, p. 136, footnote). However, even if this is apparently a confession of modesty on the part of the philosopher, by “resigning himself” to just “saying how the spirit of man is made” he insidiously restores his foundationalist claim, and he does so in two ways: by deducing *a priori* the conditions of possibility of all possible knowledge, which we would call a Kantianism of strict obedience, impracticable after the multiple developments of contemporary sciences; or by recognizing them in the plurality of constructed forms – be they scientific, artistic, mythological or linguistic. All these are figures that another neo-Kantian epistemologist contemporary with Brunschvicg – namely Ernst Cassirer – would define as “symbolic forms” – the expression of a unity of the human spirit, without giving up a certain conception of philosophy as a vocation, equally rooted in the human spirit, in raising it to the universal. This last position is the one that characterizes “neo-Kantianism”, whose exponents, in the field of epistemology in the first half of the 20th century, are Brunschvicg, in France, and Cassirer, in Germany.

Cassirer, since the essay *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), has attacked positivist claims by targeting the naturalist concept of “substance”, arguing how modern science could only develop when it started to establish a functional correlation between scientific symbolization and empirical objects. The history of Western scientific thought would have known a rupture between the substantial conception of the scientific concept, initially developed by Aristotle, and the functional conception of knowledge, developed by science since the beginning of the modern era, radicalizing itself from Leibniz. Having defended since then that scientific axiomatization is a mode of “symbolic formation” (*symbolische Formung*) and having admitted as inevitable that the era of the great philosophies that systematized all knowledge was behind us, nevertheless Cassirer did not consider as overcome the human need for a thought that synthesized all symbolic productions: language, arts, myths, religions, and even sciences. For this, he will extend the applicability of the Kantian concept of symbol, extracted from §59 of the *Critique of Judgment*, to scientific knowledge, making it a universal operator able to shape all possible objectification<sup>3</sup>. Cassirer will later consider, in his *Philosophy of Symbolic Forms*, contemporary science as a special case of objectification in general, and more specifically as a case that appeared at a late date in the history of humankind. And as in the other cases, it will follow the progressive path that starts from the sphere of expression towards the sphere of representation. Thus, a similarity with Brunschvicg is observed, as Jean Seidengart also noted:

3 In a recent thesis, Adriano Mergulhão (2018) demonstrates how Cassirer is not truly reached by the criticism that Heidegger directs at him, demonstrating how both share the same *common ground*, since the notion of the *whole*, contained in Cassirer, would not be a mere extension of the epistemological theses of the Marburg School (present in Cohen and Natorp, who would be Heidegger's real targets), for whom mathematical objectivity would have an almost absolute primacy over other forms of scientific knowledge. On the contrary, it would be the case, in Cassirer, of the effectuation of a fundamental function, the symbolic function as such, a concept that did not exist in his predecessors. In fact, Cassirer seems to be at this point, and especially with the formulation of his *Philosophy of Symbolic Forms*, closer to Heidegger's fundamental ontology than to the Marburg School. Furthermore, regarding contemporary natural sciences, Heidegger also understood them based on their regionalization, postulating the need for a search for their unity in the fundamental ontology. See, in this regard, also: Rheinberger (2015).

Cassirer and Brunschvicg certainly remain as the last representatives of optimism (heir of the Enlightenment), in the course of the first third of the 20th century, insofar as they expressly defend the idea that there is a “progress of consciousness”, not only in the sciences, but also in the various forms of Western culture (Seidengart, 1995, pp. 768-769).

And it will be up to Bachelard to go all the way on the path on which his master Brunschvicg still have hesitated. Dagognet interprets the difference between the two epistemologists as concerning a nuance, but recognizes that the degree of difference reached by it led to an inevitable rupture. Brunschvicg knew what would have to be done with epistemology, and would even have announced it, but only Bachelard would have effectively accomplished it, entering “undeniably the living of demonstration”, forcing “the laboratory door”, entering the domain of experimental science in exercise and, consequently, making rationalism something “regionalized and sedimented”, losing the traces still perceptible in Brunschvicg of its universality (Dagognet, 1965, p. 50). It is because in the place where Cassirer’s and Brunschvicg’s neo-Kantianism still saw a plurality of levels of expression of the spirit, although these functions were not conceived as a rupture with each other; in the place where the symbolic forms would be explained by an original force of the spirit that would confer to the sensible data a value of signification; in the place where, finally, only a projection of reason<sup>4</sup> was recognized, Bachelard will recognize an experience of approximation, because for him all scientific knowledge is approximation. However, in addition to simply refusing neo-Kantianism, Bachelard will say: “We must therefore access an open Kantianism, a *functional Kantianism*, a *non-Kantianism*, in the same style in which we speak of a non-Euclidean geometry. This is, I believe, the most beautiful tribute that can be paid to Kantian philosophy” (Bachelard, 1972, [1938-1939], pp. 27-28)<sup>5</sup>.

### 3. Canguilhem beyond Alain’s neo-Kantianism

Our second example is Georges Canguilhem. Author of a singular intellectual trajectory and who only approached Bachelard’s epistemological work a little late, Canguilhem began his intellectual trajectory under the strong influence of another branch of neo-Kantianism, the so-called “School of activity” (Lagneau, Lachelier, Hamelin, Le Senne, Reininger, Boutroux and above all Alain, his first master), linked to the developments of the *Wertphilosophie* formulated by the neo-Kantians of Baden and Heidelberg (namely, Windelband and Rickert). There will, therefore, be a fundamental difference between Bachelard’s rupture with Brunschvicg and this one that will occur, according to our understanding, between Canguilhem and Alain’s specific neo-Kantianism. In the first case, Bachelard’s refutation of neo-Kantian postulates corresponded above all to epistemological criteria: what Bachelard refuted in Brunschvicg was that the expansion of understanding, carried out in order to account for recent developments in science, preserved with it the sense of a progress of reason, thus restoring the primacy of philosophy over science, which Bachelard proposed to reverse. The establishment of a “non-Kantianism” by Bachelard proposed a coordination of Brunschvicg’s epistemology under a new epistemology, seeking to remain attentive to the developments of the natural sciences and evaluating the consequences of its effects for the theory of knowledge. As for the second case, since Canguilhem was under the initial influence of Alain and the “French School of activity”, which had sought to establish the unity of the experience in terms of the moral philosophy of the Second Kantian critique, the mutation that Canguilhem will produce in his own younger philosophy will come from a primarily political concern, which will not be devoid, however, of epistemological consequences.

<sup>4</sup> “Thus, from the intellectual self to the non-self that interests intelligence, there is not just a projection, there is active reciprocity” (Bachelard, 1972 [1945], pp. 175-176).

<sup>5</sup> For a comment on this passage, as well as on the main aspects of Bachelard’s “non-Kantianism”, see: Barsotti (2003).

As José Resende summarizes, the main characteristic of this branch of neo-Kantianism developed in Baden and Heidelberg is that:

For Baden's neo-Kantianism, unlike Marburg's, truth is a value, which implies a practical conception of judgment, so that the starting point of the investigation is simply the judgment's 'claim' to truth. Truth is not something that can be verified, but only the ultimate end of universal validity postulated in all judicative activity. All theoretical judgments, including those that make up skeptical theories, imply and are guided by such a pretension. Therefore, the starting point of Rickertian epistemology is the pretension to truth, and what is sought, the object of knowledge, is the foundation of this pretension (Resende, 2013, p. 46).

Indeed, among all the neo-Kantians of that generation, Rickert was the one who established a primacy of practical reason in the constitution of the object of knowledge. Such a proposal has its roots in Fichte, who in his reformulation of transcendental philosophy already argued for the existence, even in the theoretical domain of reason, of a practical dimension, affirming that this dimension would not be incompatible with Kant's epistemological philosophy. But Rickert (1929) goes beyond Fichte to say that not only is there a practical dimension to theoretical reason, but that there is a primacy of practical reason over theoretical reason even about the theoretical domain itself. For Rickert, as much as there is independence regarding the determination of the contents of knowledge within the scope of understanding, the conviction (*Überzeugung*)<sup>6</sup> invoked by such contents is always in the practical sphere of reason. It is about making morals the central problem of the constitution of knowledge, which will culminate in a precedence of axiology over ontology or epistemology.

In France, this aspect of neo-Kantianism was apprehended by the School of Activity, with Alain as one of its main representatives. Alain was the animator of a whole generation of young intellectuals, including Georges Canguilhem<sup>7</sup>. He maintained a periodical with good circulation, the *Libres propos*<sup>8</sup>, of which Canguilhem was one of the most assiduous contributors, having worked since 1930 on its editorial board<sup>9</sup>. Some of the texts published in the *Libres propos* had pamphleteering intentions, and even have militated in a very enthusiastic way in favor of political pacifism, which Alain continued to defend even after the Occupation in 1940. His "integral pacifism," as Raymond Aron (1933) would call it (1933), criticizing it for his servile posture, was rooted in Alain's theory of the passions concerning moral philosophy that he developed following the *Wertphilosophie*. Roughly speaking, what Alain defended in the book *Mars ou la guerre jugée* (1921), in which he critically took stock of the results of the First World War, is that wars would be like irritations of the social body that would arouse passions that would divert the human spirit of its rational nature. Canguilhem, who had adhered to this thesis during the 1920s and until the mid-1930s, will begin to distance himself from it as he perceives the rise of fascism across the European continent. Between 1934-1936, when Canguilhem was closest to Marxism, the author conducted an anonymously published empirical investigation into the conditions of the rise of fascism among French peasants (1935)<sup>10</sup>, in which he realized the effective needs of political resistance against fascism. In 1936 he published a critical review of René Maublanc's *Le pacifisme et les intellectuels*, which may have helped in his reconsideration

6 "The moral law is not a faculty of knowledge, it cannot establish its essence, namely its conviction, by itself, but this must be found and determined by the faculties of knowledge. In other words: the theoretical faculty follows its path until it finds by itself what must be approved, which, however, does not contain its criterion of correction, since this is found in the practical sphere, which is the first and highest in man, his true essence" (Rickert, 1899, p. 8 *apud* Resende, 2013).

7 On the generation of the "young Canguilhem" and the role played by Alain in its formation, see above all: Sirinelli (1994).

8 On Canguilhem's acting in the *Libres propos*, see above all: BRAUNSTEIN, 2011b, pp. 142-144.

9 For a better characterization of the influence exerted by Alain on Canguilhem, specifically in this period, see above all: Bianco (2012).

10 On the conditions under which such an investigation was conceived, see: Cammelli (2011).

of his master Alain's pacifism. Maublanc argued that pacifists intended to fight Hitler by giving in to him, underestimating Nazism as if it were just a mere nationalism among others: "Anti-fascists in internal policy, they ended up becoming pro-fascists in foreign policy" (Maublanc, 1936, p. 6).

It is difficult to pinpoint the exact moment when Canguilhem's rupture with Alain occurred, a rupture that did not erase certain traces of heritage that will remain throughout his whole work<sup>11</sup>. But there are at least two levels at which an ongoing transformation is clearly perceptible. At the political level, there was a clear break with pacifism; and at the philosophical level, there will be a refusal of the possibility of a unification of the experience. As for the two levels, the work *Traité de logique et de morale*, published in 1939 in co-authorship with Camille Planet<sup>12</sup>, already bears witness to a new consolidated position. In Chapter VIII of the first part, when the authors approach the theme of "theoretical systematization", there is a clear relativization of such systematizations, in the sense of an unlimited opening to the force of new "technical devices" or new phenomena that will also require new mechanisms of analysis, experimentation, action and, therefore, new epistemological postures. And as for the political field, that is, practical, and its necessary primacy, the *Traité de logique et de morale* culminates with a section precisely dedicated to the theme of pacifism, where the position defended by Alain is severely criticized, where the authors say that pacifism may end up being just a verbal contestation of war.

This work, which is part of a tradition of materials written by teachers to be used by their own students as a method, sought to constitute an example of what the authors would like the books used in the classroom in secondary education to be<sup>13</sup>. Sharing Alain's censure of the "Manuals" for "choking" the student's understanding<sup>14</sup>, the option for the title "Treatise" was consistent with the proposal to present, not a cut compilation of the philosophers of the past, but a cohesive text, in which the relationship between the parts and the whole had been thought through in all chapters and in all themes, with a notable effort at systematicity. And, in fact, this book, despite having been conceived as didactic material to be used in high school, goes far beyond the common descriptions or presentations of philosophers' theses, presenting true positions that denote a reflective and conscious writing of its objectives, not only didactics, but also epistemological and political. Divided into two parts, the *Traité de logique et de morale* begins with an analysis of the different logics present in philosophical systems, then moving on to an examination of scientific knowledge that starts from mathematics, passes through the natural sciences until it culminated in the moral sciences. Having insisted on a qualitative difference between the life sciences and the mathematical or mathematizable sciences, Canguilhem and Planet find examples of such a philosophical stance regarding the specificity of the life sciences in Bergson and Claude Bernard, the latter hailed for his contributions in the field of experimentation in biology (Comte will also appear, but especially in the second half, referring

11 See the summary provided by: Braustein (2011a).

12 Under the guidance of René Le Senne, Camille Planet, a high school philosophy teacher, wrote his two doctoral theses in which he defended a pluralist philosophy of values. Both these were rejected by the committee, which contributed to his leaving philosophy and dedicating himself to the activities of a painter and pianist. With a more speculative vocation than Canguilhem, it was, however, Planet who influenced the latter to resign his post in Toulouse in order not to serve Marshal Pétain. An admirer of the *Wertphilosophie*, Planet was also one of Canguilhem's sources of inspiration in the moral field. For a presentation of the *Traité de logique et de morale*, as well as a breakdown of the relationship between the two co-authors, see: Roth (2011).

13 One cannot fail to mention here the role that Canguilhem would play during most of his life in educational institutions as a professor, as president of the Agrégation jury, as inspector general of philosophy in France, and from 1955 onwards as president of the Institut da Rue de Four succeeding Bachelard, in addition to having directed dozens of theses and academic works. For some interventions in this sense, see: Canguilhem (2015 [1952], 2015 [1953] and 2015 [1991]), and the text by Patrice Vermeren (2020). Regarding the period of formation of the thought of Canguilhem and his contemporaries, see above all: Ferte, Jacquard & Vermeren (2013) e Sirinelli (1994).

14 Alain's influence as an educator, defender of a certain teaching model that aims to "raise man above any institution, prepare man to judge all values" (Canguilhem, 1933, p. 296), and that competes term by term with the military model of obedience and dogmatism is one of the traits he inherited from his master, who will never be extirpated from Canguilhem's thought.

to the moral and social sciences). At the end of the first half of the work, there is a chapter on “theoretical systematization” and then another on the “value of science,” where philosophy is assigned the task of valuing scientific research.

In this first part, the authors criticize philosophies that tend to judge the value of science pejoratively, or that end up reducing it to a mere value among others, not recognizing the originality of the value of science among other values. The coauthors qualify scientific truth as a value rather than a fact; on the other hand, it is not just any value, since science is the only discourse committed to the veridiction judgment. This does not make it superior to other judgments, but makes it undeniably distinct, and it is according to this distinction that science must be judged amid other values. Taking the case of William James’ pragmatism, for example, Canguilhem and Planet (2011 [1939], p. 798) recognize the merit of having reversed the classical order between ontology and axiology, which would have allowed two important advances in the theory of sciences: 1) a replacement of the problem of scientific truth from its meaning and value in relation to life, and not in relation to the mere epistemological criteria of a universally valid logic; 2) a change from the submission of science to judgments of existence to judgments of value. However, as Jacques Bouveresse rightly observes in a comment on this passage from the *Traité*, what Canguilhem and Planet criticized in pragmatism is that, by establishing use, interest or utility as a criterion for evaluating the truth, what would have been missed is the very difference of the scientific rationality, thus losing any condition to make an adequate judgment about its value among other values<sup>15</sup>. And it is only by assuring science of its irreducible role in the construction of truth that philosophy will also be able to recognize for itself another, equally irreducible, role: that of a synthesis or a normative judgment in relation to the plurality of values. And since utility, existence and scientific truth are values between values, the authors recognize the need for a reflective discipline that can take care to establish a judgment about these values, a role that will be attributed precisely to philosophy, this “reflection on unknown material”, as Canguilhem will say in *On the normal and the pathological*. Indeed, the theme of values permeates the entire text, and the opposition between fact and value constitutes the *leitmotiv* of this treatise:

If the word value has a meaning, it is insofar as it designates the opposite of the fact. By confessing the impossibility of fixing once and for all what the Good is, in fact, and what, in fact, human destiny is, we see in this very impossibility the essence of moral value. The moral value is to create unity where it does not exist (Canguilhem & Planet, 2011 [1939], p. 922).

In the second half of the book, the moral problem is broadly analyzed, and the text is ended with political questions that refer the reader directly to the exteriority of the events of that very time and the relationship between rationality and effective history. We follow here Xavier Roth’s instigating comment when he states that the inversion between intuition and understanding, which Canguilhem lends to Bergson but reconfigures in an original way (thus bringing Bergson closer to Alain’s axiological philosophy), allows one not to abandon the reflective task of philosophy *versus* science. Roth seeks to demonstrate from this how Canguilhem, after the transformations suffered in the second half of the 1930s, formulates a philosophy whose originality would reside in an opening to the outside (the political field, medicine, the historical becoming) that would, however, preserve the main elements of the moral theory inherited from neo-Kantianism from Alain and Lagneau and from the so-called “French School of Activity”. Nevertheless, since this opening to the outside is guided by a preconceived philosophical project, it is nothing more, as the commentator states, than a “means

<sup>15</sup> “According to them [Canguilhem and Planet], pragmatism did not truly recognize, but only glimpsed, that the real problem of values goes beyond that of scientific truth and what we can reproach him with is not to have not concluded by the obligation to reestablish the right of the most different ‘experiences’ (metaphysical or religious) to be regarded as equally valid, but to have concluded only that, and to have thereby authorized every belief which satisfies the one who judges, at a given moment and for a useful time, to be adopted as having an equal value to the beliefs that, like those of science, can claim a form of truth that cannot be reduced precisely to utility” (Bouveresse, 2011, p. 45, footnote).



of validating, through experience, certain philosophical intuitions” (Roth, 2010, p. 40). Roth is led to conclude that “Canguilhem never renounced the transcendental project” and “that his philosophy of life resembles an original treatment of the ‘conserved transcendental project’” (Roth, 2010, p. 218). In this sense, by affirming it, Roth – who has the merit of having clarified very revealing points of the philosophy of the first two decades and Georges Canguilhem – intends to refute the famous Foucauldian appropriation of Canguilhem and French historical epistemology made in his final text “La vie: la science et l’expérience” (1985). He reproaches Foucault for not taking into account the specificities of each author who would have been illegitimately linked by him to a same affiliation (Canguilhem, Koyré, Cavaillès, Bachelard, all in affiliation to A. Comte’s positivism)<sup>16</sup> and for considering as predominant in them the aspect of rationality, not having paid attention to the fact that the concept, at least in Canguilhem, would always be reworked through the experience of a subjectivity. But it is as if Canguilhem’s originality were restricted to coordinating *a posteriori* representations and accidents experienced subjectively, which would bring Canguilhem closer to a transcendental pragmatism. The break with Alain’s pacifism, as we have already said, was not limited to the political level. In fact, let us carefully read the injunction with which Canguilhem & Planet close this *Traité*:

What remains, under these conditions, to choose for today? It remains that the conflicts that tend to take on a quasi-universal amplitude, therefore contain the principle of their own resolution. For if wars are now waged between a small number of groups of nations, and no longer from one nation against another, it is because a new form of human association is in the making, and it seems difficult to prevent it from being violent and lasting. If we compare the data of the international problem with the data of the social problem in general, we will see that the two problems are not separated; war becomes what it naturally was, a struggle of forces between different human regimes. Despite the enormous complexity and intertwining of historical problems, they are types of political and social organization, in accordance with a general meaning and a value given to human life, which are facing each other. Depending on whether we adopt an idealistic or a realistic morality, we will choose the groupings that we consider defending from near or far, this or that conception of life. There is no longer any internal or foreign policy, war is waged with a view to organizing human society. An idealistic morality impels us to opt for groups that represent a progressive ideal. Here, like Shakespeare’s Hamlet, one must choose (Canguilhem & Planet, 1939, p. 922).

We see, therefore, how the historical experience of the rise of fascism significantly transformed Canguilhem’s perception of the phenomenon of war, leading him to break with Alain’s pacifism. More than that, such transformations took place at the level of his moral and epistemological philosophy, as they reached the heart of the conception of the uniqueness of value, henceforth perceived as impossible, as Braunstein asserts: “Since Nietzsche, at least, and also since the ‘polytheism of values’ by Max Weber, known to Canguilhem through Raymond Aron, it is no longer possible to consider the uniqueness of value” (Braunstein, 2011a, p. 134). From now on, what Canguilhem will most reject in Alain will be the subordination of the plurality of values to the unity of experience, which is linked to a certain conception of history as Eternal History<sup>17</sup>. Furthermore, he will also reject the opinion that philosophy was already once and for all realized in the work of the great thinkers, which Canguilhem will replace with the idea that it is necessary, in order to force thought to think, to approach foreign matters, which are considered as minor or even despised by philosophical knowledge. However, Canguilhem retains traits from Alain, even if reconfigured in terms of his own philosophy. The most important of all will be the primacy given to practical reason, that is, the primacy of judgment or value

<sup>16</sup> At this point, his thesis is also supported by the interventions of Michel Fichant and Yves Schwartz in the “Colloque Canguilhem” of 1990 organized by Étienne Balibar, published later in 1993.

<sup>17</sup> Even in the posthumous tribute that Canguilhem will dedicate to Alain (1952a), in which he recovers several themes related to aesthetics that will remain dear to him, this censorship will persist.



over being. To this will be linked a certain conception of aesthetic creation, a total repulsion to mere facts (and consequently to a certain way of practicing history, economics, sociology or psychology), a severe criticism of militarism and any systems of obedience or impediment of human reflection or judgment, as well as an attention dedicated especially to education and care, which will culminate, in the case of education, in the way in which Canguilhem exercised his office as a professor, as president of the Agrégation jury, as general inspector and others correlates roles, and in the specific case of medicine, in a philosophical proposal of a pedagogy of healing as medical deontology<sup>18</sup>.

Thus, even after his later meeting with Bachelard in the 1950s<sup>19</sup>, the historical epistemology developed by Canguilhem will reserve for itself the reflective and judgmental task proper to moral philosophy, albeit entirely reconfigured, while Bachelardian epistemology did not fail to submit philosophy to the science's own judgment. In our view, the consequences of Canguilhem's rupture with neo-Kantianism culminate in different results from those promoted by Bachelardian epistemology, although it is possible to think of them in their coordination. Canguilhem will increasingly address an axiological pluralism (according to the Nietzschean topic of the transvaluation of all values), substituting the transcendental subject for the adventure of the living beings. The "conserved transcendental project" is already the result of a total reconfiguration of Kantian philosophy, when Canguilhem recognizes that the Copernican Revolution was only completed when it became physiological (a task accomplished by Auguste Comte and Claude Bernard). The transformation of the subject's position inevitably throws us beyond all possible neo-Kantianism, which does not mean an absolute extirpation of the Kantian or neo-Kantian heritage.

## 4. Conclusion

In this paper, we described two examples of authors who, each in his own way, and from specific domains of scientific and philosophical rationality, assimilated certain assumptions from different strands of neo-Kantianism, asserting in what sense each of them made a rupture with his master. Bachelard, in the field of natural sciences, began his work by unfolding certain postulates of Brunschvicg's neo-Kantianism (in a way close to Cassirer's), but he put back in an original way the problem of the historicity of rationality; Canguilhem, who began his intellectual trajectory under the influence of Alain and the French School of Activity, in his turn influenced by the *Wertphilosophie* developed by the School of Baden-Heidelberg (that of Windelband and specially Rickert), by politically breaking with the pacifism of his master, also reformulating some moral and epistemological assumptions that were implicit in such a political stance. As we have seen, the philosophical motivation that separated Canguilhem from Alain is due to the lack of historical sense of Alain's philosophy, which is expressed in these terms: "Historical, that is, not deducible only from its objective conditions" (Canguilhem, 2018, [1988], p. 1137). When old age arrived in Canguilhem, in one of the many tributes that were paid to his work and to his person, on the occasion of receiving a medal at the "Centre national de la recherche scientifique" (CNRS), in 1987, the author did not forget to evoke the political events that silenced Cavailles, Lautman, Paul Reiss and many others, to the contingency to which he too was subjected. There is no doubt about the relationship he wanted to create

<sup>18</sup> See, in this regard, our book "Towards a pedagogy of healing: an introduction to Georges Canguilhem's philosophy" (in Portuguese): Souto (2022).

<sup>19</sup> In 1955, under the guidance of Bachelard, Canguilhem defended his main doctoral thesis in philosophy under the title *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles*, assuming in the same year the direction of the Institut da Rue de Four, which had overseen from Bachelard since 1940. From then on, there will be a great profusion of historical-epistemological studies in his work, in addition to the borrowing of operative concepts such as "epistemological rupture", "phenomenology", "epistemological experience" (to differentiate of "common experience"), "psychoanalysis of objective knowledge", all of them from a Bachelardian heritage.

between the knowledge of life and the unstable conditions on which this knowledge is, or even must be, established, if life (in this singular living being that is man) is to be led to its own conditions of possibility.

## Bibliographic References

ALAIN, É.C. *Mars ou la guerre jugée: de quelques-unes des causes réelles de la guerre entre nations civilisées* [1921]. Paris: Gallimard, 1921.

ARON, R. 'Réflexions sur le pacifisme intégral' [1933]. In: CANGUILHEM, Georges *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*. Paris: Vrin, pp. 999-1005, 2011.

BACHELARD, G. 'La psychologie de la raison'. In: \_\_\_\_\_. *L'engagement rationaliste* [1938-1939]. Paris: PUF, 1972.

BACHELARD, G. 'La philosophie scientifique de Léon Brunschvicg' [1945] . In: \_\_\_\_\_. *L'engagement rationaliste*. Paris: PUF, 1972.

BALIBAR, É.; CARDOT, M.; DUROUX, F.; FICHANT, M.; LECOURT, D.; ROUBAUD, J. (org.) *Georges Canguilhem: philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*. Paris: Albin Michel, 1993.

BARSOTTI, B. 'The 'non-kantism' of Bachelard: towards the transcendental sense of the epistemological break' [2003]. Tradução inglesa Davir Reggio e Eduardo Rêgo. In: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 10, n° 2, pp. 89-102, 2005.

BIANCO, G. 'Pacifisme et théorie des passions: Alain et Canguilhem'. In: WORMS, Frédéric; MURAT, Michel (dir.). *Alain, littérature et philosophie mêlées*. Paris: Éditions Rue d'Ulm, pp. 129-150, 2012.

BOUVERESSE, J. 'Préface aux Œuvres Complètes de Georges Canguilhem'. In: CANGUILHEM, Georges, *Œuvres Complètes, vol. 1: écrits philosophiques et politiques, 1926-1939*. Paris: Vrin, pp. 7-66, 2011.

BRAUNSTEIN, J.F. 'Canguilhem avant Canguilhem'. In: *Revue d'histoire des sciences*, t. 53, n. 1, jan-mar, pp. 9-26, 2000.

BRAUNSTEIN, J.-F. 'À la découverte d'un 'Canguilhem perdu''. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*. Paris: Vrin, pp. 101-137, 2011a.

BRAUNSTEIN, J. F. 'Présentation – articles, discours, lettres et conférences (1926-1938)'. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*. Paris: Vrin, pp. 141-146, 2011b.

BRUNSCHVICG, L. *L'expérience humaine et la causalité physique*. Paris: Alcan, 1922.

CAMMELLI, M. 'Présentation – Le fascisme et les paysans (1935)'. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*. Paris: Vrin, pp.

518-523, 2011.

CANGUILHEM, G. 'Alain. *Propos sur l'éducation*'. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*. Paris: Vrin, pp. 446-448, 2011.

CANGUILHEM, G. 'Le fascisme et les paysans' [1935]. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*. Paris: Vrin, pp. 535-593, 2011.

CANGUILHEM, G. & PLANET, C. 'Traité de logique et de morale' [1935]. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*. Paris: Vrin, pp. 633-924, 2011.

CANGUILHEM, G. 'Réflexions sur la création artistique selon Alain' [1952a]. In: *Œuvres Complètes, vol. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*. Paris: Vrin, pp. 415-435, 2015.

CANGUILHEM, G. 'Besoins et tendances' [1952b]. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes, vol. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*. Paris: Vrin, pp. 437-524, 2015.

CANGUILHEM, G. 'L'enseignement de la philosophie' [1953]. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes, vol. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*. Paris: Vrin, pp. 529-600, 2015.

CANGUILHEM, G. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: Vrin, 1977.

CANGUILHEM, G. 'Le cerveau et la pensée' [1980]. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Paris: Vrin, pp. 895-932, 2018.

CANGUILHEM, G. 'La problématique de la philosophie de l'histoire des années 30' [1988]. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Paris: Vrin, pp. 1123-1141, 2018.

CANGUILHEM, G. 'Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui' [1991]. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Paris: Vrin, pp. 1209-1222, 2018.

CASSIRER, E. *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaft* [1923]. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

DAGOGNET, F. 'Brunschvicg et Bachelard'. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 70e Année, No. 1, Janvier-Mars, pp. 43-54, 1965.

FERTÉ, L.; JACQUARD, A.; VERMEREN, P. (org.). *La formation de Georges Canguilhem: un entre-deux-guerres philosophique*. Paris: Hermann, 2013.

FOUCAULT, M. 'Introduction in *On the Normal and Pathological*' [1978]. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Gallimard, pp. 429-442, 2001.

FOUCAULT, M. 'La vie: l'expérience et la science' [1985]. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Gallimard, pp. 1582-1595, 2001.

LEBRUN, G. 'A ideia da epistemologia' [1977]. In: \_\_\_\_\_. *A filosofia e sua história*. Tradução Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Cosac Naify, pp. 129-144, 2006.

LIMOGES, C. 'Introduction: La confirmation de l'historien des sciences et la mise à l'épreuve de sa philosophie biologique: Georges Canguilhem 1966-1995'. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes*, vol. V: *Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Paris: Vrin, pp. 7-60, 2018.

MAUBLANC, R. *Le pacifisme et les intellectuels*. Paris: Publications du Comité mondial contre la guerre et le fascisme, 1936.

MERGULHÃO, A. *Enigma do tempo: o problema da objetividade na contraposição entre Heidegger e Cassirer*. Tese de Doutorado. São Carlos: UFSCar, 2018.

PEDEN, K. *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavaillès to Deleuze*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

RESENDE, J. *Em busca de uma teoria do sentido: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*. São Paulo: Educ, 2013.

RHEINBERGER, H.J. 'Heidegger and Cassirer on Science after the Cassirer and Heidegger of Davos'. In: *History of European Ideas*. Volume 41, pp. 440-446, 2015.

RICKERT, H. *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie: eine Säkularbetrachtung*. Berlin, Reuther & Reichard, 1899.

RICKERT, H. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* [1929]. Tübingen: Mohr, 1921.

ROTH, X. *Georges Canguilhem et l'école française de l'activité* [publicada posteriormente como *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*. Paris: Vrin, 2013]. Tese de Doutorado. Université du Québec, 2010.

ROTH, X. 'Présentation du *Traité de logique et de morale*'. In: CANGUILHEM, Georges. *Oeuvres complètes*, tome I. Paris: Vrin, pp. 597-630, 2011.

SEIDENGART, J. 'Cassirer et la philosophie des sciences en France'. In: *Rivista di Storia della Filosofia*. Vol. 50, No. 4, pp. 753-783, 1995.

SIRINELLI, J.F. *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*. Paris: PUF, 1994.

SOUTO, C. *Para uma pedagogia da cura: uma introdução à filosofia de Georges Canguilhem*. São Paulo: Dialética, 2022.

VERMEREN, P. 'Georges Canguilhem et les professeurs de philosophie'. In: *Le Télémaque: Réformes de la philosophie et de l'Université : contextes français et latino-américain*, n° 54. Caen: Presses universitaires de Caen, pp. 67-84, 2018.

WAHL, J. *Tableau de la philosophie française*. Paris: Gallimard, 1962.

# On the Neo-Kantian Revision of the Apriori

*[Sobre a revisão neokantiana do a priori]*

Kurt Walter Zeidler<sup>1</sup>

University of Vienna (Vienna, Austria)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90422

## Abstract

This paper tries to outline the historical background as well as the systematic guidelines of Neo-Kantianism.

**Keywords:** transcendental method; analytical vs. synthetical mode of teaching; objectivism of validity; the three directions of Neo-Kantianism.

## Resumo

Este artigo tenta delinear o pano de fundo histórico, bem como as diretrizes sistemáticas do Neokantismo.

**Palavras-chave:** método transcendental; modo de ensino analítico vs. sintético; objetivismo de validade; as três direções do neokantismo.

---

<sup>1</sup> kurt.walter.zeidler@univie.ac.at

Even in the heyday of Neo-Kantianism the unsolved problem that was soon to be his undoing was pointed out by Paul Natorp, when he emphasised the “decisive demand of the transcendental method”, which consists in working out not only relations “to the existing, historically demonstrable facts of science, morality, art, religion” but also the “creative ground of all such act of object formation (Objektgestaltung)”: i.e., the

primordial law (Urgesetz), which is still understandably enough called that of the *logos*, of *ratio*, of *reason*. And this is now the second, the decisive [!] demand of the transcendental method: to prove to the fact the ground of ‘possibility’ and thus the ‘legal ground (Rechtsgrund)’, that is to say: to show precisely the ground of law, the unity of logos, of ratio in all such creative act of culture and to work it out to purity (Natorp, 1912, pp. 196sq).

And Natorp rightly rejected the reproach that could be expected in this context from an orthodox Kantianism, that with “all these investigations, which still need to be deepened, and on which our most intensive work is now directed, [...] we now seem to be steering completely back into the paths of *Fichte* and *Hegel*”, by asserting: “But still we do not go further together with them [sc. with *Fichte* and *Hegel*] than they in turn have striven to fulfil the demands which lay in the fundamental idea of the transcendental method, but which Kant himself obviously had not fulfilled” (Ibid., p. 210).

With these remarks on “transcendental method”, Paul Natorp reminds us – whether consciously or unconsciously can be left open – of an important methodological distinction made by Kant himself. Taking up the classical distinction between analytical and synthetic methods, Kant emphasised in his *Prolegomena* (1783) that these “preparatory exercises” in the critique of reason follow the *analytical* or *regressive mode of teaching*, since from the outset they take advantage of the fortunate circumstance that pure mathematics and pure natural science are two sciences in which “pure synthetic cognition *a priori* is real and given” (Prol, AA 04:§4). Thus presupposing the reality of pure synthetic cognition *a priori*, the *Prolegomena* first try to answer the questions ‘How is pure mathematics possible?’ and ‘How is pure natural science possible?’, before turning to the main question ‘How is metaphysics possible as a science?’ (Prol, AA 04:§5). On the contrary, Kant had approached this question in the *Critique of Pure Reason* (1781):

*synthetically*, namely by inquiring within pure reason itself, and seeking to determine within this source both the elements and the laws of its pure use, according to principles. This work is difficult and requires a resolute reader to think himself little by little into a system that takes no foundation as given except reason itself, and that therefore tries to develop cognition out of its original seeds without relying on any fact whatever” (Prol, AA 04:§4).

As the history of post-Kantian philosophy teaches, there initially was no lack of resolute readers who, following the *synthetic* or *progressive doctrine* of the *Critique of Pure Reason*, gradually thought their way into Kant’s system and soon also attempted to develop their own philosophical systems and theories from *reason itself*. Albeit, how this was to be achieved and what was to be understood by ‘reason’ in this context, was a subject on which views differed early on, with the difference in views manifesting itself above all in the sharp contrast between a speculative-idealist line of succession (*Fichte-Schelling-Hegel*) on the one hand and an anthropological-psychological line of succession (*J. F. Fries, F. Beneke*) on the other. In the middle of the 19th century, however, post-Kantian philosophy suffered a crisis of identity and legitimacy. The proliferation of idealistic systems had ebbed away and empirical psychology took over the legacy of the anthropological-psychological interpretations of Kant. Facing a wealth of new disciplines establishing themselves at the universities, academic philosophy thus found itself in a crisis of identity and legitimacy, which Neo-Kantianism countered by returning to Kant’s *analytical mode of teaching*.



Forming in the 60s and 70s of the nineteenth century, Neo-Kantianism praised Kant as the theoretician of scientific knowledge, who had linked philosophy to the “‘fact’ of science (‘Factum’ der Wissenschaft)” and thus secured for it both its own ‘object’ and its indisputable claim to scientificity. This argumentation is very clearly expressed by Kuno Fischer in his influential interpretation of Kant’s philosophy:

I see only one way out for philosophy to escape its seemingly inevitable decline and gain a new, completely independent and indisputable position. Its position is independent as soon as philosophy distinguishes itself from all other sciences; its position is indisputable when its peculiar object is just as factual as the objects of the sciences that call themselves exact. And how is this possible? Only by philosophy taking up an object which none of the other sciences investigates, none of which can investigate according to its limited position, but which is no less factual than any object of exact and empirical research. Is there, then, a fact which is recognised as such by all the other sciences, but which is not investigated by any of them? How this question is decided is how the vital question of philosophy is decided. To answer the question raised at once; yes, there is such a fact! It exists in the exact sciences themselves. [...] Kant discovered this point of view, which is fundamental for philosophy (Fischer, 1860, pp. 12sqg)<sup>2</sup>.

The interpretation of Kant’s philosophy as a theory of the exact sciences provided academic philosophy with a highly successful strategy for legitimisation and professionalisation. It opened up the most obvious way out, by which philosophy could escape its seemingly inevitable dissolution into particular disciplines and at the same time assert itself as a science and a stronghold against all unscientific ‘speculation’. However, to the extent that this basic Neo-Kantian consensus shaped the self-understanding of academic philosophy, it contributed to renewed uncertainty and ultimately to the decline of Neo-Kantianism. If one follows Ernst Cassirer’s reflections in retrospect on the recent history of the problem of knowledge, then ‘Neo-Kantianism’ was not so much the overcoming as the expression of the crisis in which philosophy found itself in the nineteenth century because of the fragmentation of scientific reason into an unmanageable variety of individual disciplines.

In his introduction to *The Problem of Knowledge* (1950) Ernst Cassirer describes the “fateful [!] dismemberment of knowledge” as the process

that dominated all scientific research in the second half of the nineteenth century and, more than any other thing, stamped its character upon it. Even the development of the problem of knowledge could not escape this tendency towards specialized isolation. [...] Thus, to recall but one single characteristic example, in the development of neo-Kantianism, the teaching of Cohen and Natorp is sharply opposed to that of Windelband and Rickert: a dissimilarity that flows of necessity from their general orientation, determined in the one case by mathematical physics, in the other by history. [...] But everyone pretends to speak not only for his own department of knowledge but for the whole of science, which he believes himself to represent and to embody in an exemplary fashion. Thus arise ever new discords and constantly sharper conflicts, and there is no tribunal that can compose these quarrels and assign to each party its respective rights (Cassirer, 1950, pp. 10sqg).

Since “a universalistic way of thinking no longer obtains in the second half of the nineteenth century”, Cassirer finally even asks himself whether there is “really any such thing as ‘knowledge’ after all”, or whether we do not rather

fall into a spurious and inadmissible abstraction in advancing such a concept? Is it not the right and the duty of each science to go its own way, unconcerned with all the others, and to develop its own concepts and methodology? But in such a case philosophy and science present a difficult

<sup>2</sup> Cf. Trendelenburg, 1862, p. 10; Cohen, 1883, pp. 5sq; Riehl, 1876, pp. 1sqg.

problem for the historian of the theory of knowledge, since there is no longer a uniform theme upon which he can lay hold and by which he can orient himself (Ibid., p. 15sq.).

As Ernst Cassirer's remarks prove, this difficult problem arises not only for the historian of the theory of knowledge, but also for the Neo-Kantian epistemologists: equating 'pure' knowledge with scientific knowledge and basing their epistemological analyses on the "'fact' of science", they oriented themselves on a 'fact' that more and more became a problem itself.

In view of the binding of neo-Kantian epistemology to the scientific objectifications of knowledge, the question arises as to what extent neo-Kantianism may be considered a legitimate heir to Kantian philosophy at all. This is a systematic question, the answer to which ultimately depends on which concept of 'transcendental philosophy' one takes as a basis. In any case, the question cannot be answered by philological means alone, because for Kant neither the "fateful dismemberment of knowledge" (Cassirer) nor the historical changes of the object 'science' did yet become a problem in this way. Rather, the historical Kant was of the opinion that in his epoch – after a long period of collecting and merely rhapsodic systematisation of knowledge – for the first time it was possible "to glimpse the idea [of an all-encompassing system of human knowledge] in a clearer light and to outline a whole architecturally, in accordance with the ends of reason" (KrV, A 834/B 862). Confident in the *universalism of scientific reason*, that now seemed to have been achieved for the first time, Kant was therefore able to link the questions about the conditions of the possibility of metaphysics and scientific experience, without thereby opting for any form of scientific reductionism. For Neo-Kantianism however, after committing itself to an interpretation of Kant's work as it can be read above all from the *Prolegomena* and from the second edition of the *Critique of Pure Reason*, it is beyond doubt that "Kant equates the concept of science in the Critique of Pure Reason with that of natural science and allows presuppositions of natural science, i.e. methodological forms, to become categories of objective reality" (Rickert, 1904, p. 210). It is not this presupposition, but merely the consequences that result from this presupposition for the concept of 'objective reality' and the methodology of the sciences that are at issue between the different schools and thinkers of Neo-Kantianism.

Therefore – Cassirer's remark about the perhaps lacking "profundity" of the manifold investigations of the problem of knowledge<sup>3</sup> can be understood as a cautious hint in this direction – there has never been a lack of voices accusing Neo-Kantianism of scientific reductionism. This accusation – especially in the form of a nebulous criticism of the allegedly one-sided epistemological orientation of the Neo-Kantians – has always been part of the standard repertoire of critics of Neo-Kantianism, but it misses the crucial point. From a systematic point of view – which, however, is not to be pursued in greater detail here – the crucial point is that Kantianism of the 19th century could still think that the regularities of the pure forms of perception and thought, which Kant had elicited, were guaranteed by mathematical natural science. After non-Euclidean geometries, relativistic physics and quantum mechanics had invalidated the exclusive validity of the concept of perception, object and experience of classical physics, Kantianism in the 20th century should have tackled a fundamental revision of the *a priori*. However, due to the neo-Kantian presuppositions, it was not in a position to do so, which is why Neo-Positivism (and subsequently Analytical Philosophy), by virtue of their decidedly one-sided orientation towards the 'fact' of science, were able to oust Neo-Kantianism from its very own domain with its own arguments.<sup>4</sup> Accordingly most of his critics are not able or willing to engage with the *philosophical problem of knowledge*, and thus it remains completely unclear what the specific nature of the problem reductions subsumed under the term 'Neo-Kantianism' is supposed to be. The unanimity and loudness of the criticism, not to say the contempt, that has been directed

<sup>3</sup> "Never before in the history of philosophy has the problem of knowledge stood so in the limelight; never before have such manifold and searching investigations [...] been devoted to it. Yet it is highly questionable whether this vast extension of the problem has gone hand in hand with an equal profundity" (Cassirer, 1950, p. 10).

<sup>4</sup> Cf. Zeidler, 1992, p. 34; 2006, pp 8sqq.

at Neo-Kantianism for more than a century, is therefore matched by an equally characteristic and far-reaching perplexity as soon as the simple question is asked as to what is actually meant by *Neo-Kantianism*. Listing individual Neo-Kantians (which ones?) or the naming of some ‘schools’ does not answer this question, and if it is stated without further ado that “a systematic delimitation that pays tribute to all currents subsumed under Neo-Kantianism is utterly impossible”,<sup>5</sup> then the spirit of our time (*Zeitgeist*), to which all ‘systematic delimitations’ are repugnant anyway, may be reassured by this statement, but this reassurance contradicts the systematic claim that constituted the impetus and the scientific ethos of Neo-Kantianism.

If one wants to do justice to the claim and self-image of Neo-Kantianism, then one must not reassure oneself with the comfortable information that the term ‘Neo-Kantianism’ is, after all, an expression of embarrassment that confronts us with insurmountable definitional difficulties. Certainly, the generic term ‘Neo-Kantianism’ is an expression of embarrassment, insofar as it – like all other philosophical and historical labels – initially only can serve as a provisional orientation in the labyrinthine thicket of philosophical tradition. But if we want more than just provisional orientation, then we can no longer avoid a more precise definition of the term and thus the systematic question which, with regard to the term ‘Neo-Kantianism’, seems to impose itself: we have to ask *what the ‘new’ actually consists of that allows us to speak of a Neo-Kantianism*. If one surveys the history of post-Kantian philosophy in the light of this question, then the characteristic that distinguishes Neo-Kantianism from other post-Kantian positions is undoubtedly to be seen in its double opposition against psychologism and against metaphysics. As Neo-Kantianism sees itself as a counter-position to all positivist, empiricist and single-scientific psychologism, as well as to all ‘unscientific’ metaphysics and speculation, it differs from the ‘speculation’ of German Idealism as well as from Herbartian ‘realism’ or Schopenhauer’s metaphysics of the will, and from the anthropological and psychological succession to Kant (Fries, Beneke) as well as from Kant himself. From the confrontation with the two systematically most significant positions, the Kantian and the speculative-idealist, it is also easy to see how this constellation leads, as it were, inevitably into an *objectivism of validity* (*Geltungsobjektivismus*): for on the one hand, Neo-Kantianism eliminates all the faculty-psychological (*vermögenspsychologischen*) building blocks of Kant’s architectonics, but on the other hand, unlike German Idealism, does not attempt to replace these building blocks with a speculative logic, i.e. a logical foundation of the Kantian a priori. Consequently, Kant’s systemic construction, which is essentially based on the parallelisation of logical and psychological structures, collapses. To be more precise, it shrinks to the much-invoked “consciousness in general (*Bewußtsein überhaupt*)”. But objectivism of validity compensates for this loss of systematics. The loss is compensated – at least superficially – by the identification of ‘consciousness in general’ with a so-called *normal consciousness* (*Normalbewußtsein*, Windelband) or *cultural consciousness* (*Kulturbewußtsein*, Cohen), which allows to understand transcendental philosophy as theory of science and culture, i.e. as a theorisation of the stocks of validity in which *normal* or *cultural consciousness* objectifies itself. At the same time, the systematic claim is maintained in this context through the emphasis on the *question of validity* (*Geltungsfrage*). The claim to a theory of value (*Werttheorie*) or validity (*Geltungstheorie*) is the neo-Kantian correlate to Kant’s Transcendental Deduction: Once the faculty-psychological struts of Kant’s architectonics of reason have been removed and fused into the quasi-psychological epitome of a transcendental lawfulness, into ‘consciousness in general’, inevitably, transcendental deduction is also reduced to a (value- or validity-theoretical) epitome of transcendental justification, since transcendental deduction in the Kantian sense is ultimately about nothing other than the justification of the parallelism of logical and psychological structures Kant initially presupposed in a merely traditional way. The claim to validity theory is therefore, along with ‘consciousness in general’, the most important motif that connects Neo-Kantianism with Kant’s transcendental philosophy. It is therefore also the motif that allows to reconstruct the systematically relevant differences between the main directions of New Kantianism, insofar as one pursues the question of how

<sup>5</sup> Häußler, 1989, p. 16.

the claim to validity could be held on to and possibly also redeemed under the given objectivist conditions.

The most obvious and systematically undoubtedly most fruitful path in the light of Kant's epistemological critique is to consistently orient oneself towards the "fact" of science" by declaring the 'synthetic principles' to be the "lever of critique" and, in a systematic continuation of this interpretation, identifying 'pure cognition' with the cognition of science. As is well known, the *Marburg School* (Cohen, Natorp, Cassirer) took this path of an objectification of the a priori.<sup>6</sup> Instead of objectifying an a priori, which is oriented towards the respective facts of science and culture, one can also objectify the claim to validity by separating validity or the supra-temporally valid values from being and reality and thus constructing a transcendent world of ideas and values. This Platonist approach to a solution, which can refer above all to corresponding formulations in Kant's practical philosophy, is pursued by the *Southwest German School* (Windelband, Rickert, Lask). Thirdly, there is also the possibility of objectifying validity as a whole. According to this, the objectivity of the a priori would not first be sought in the achievements of cultural manifestations or in a transcendent realm of values, but in reality itself. This third variant of neo-Kantian *objectivism of validity*, a *realist criticism* (Liebmann, Riehl), finds its most succinct formulation in Otto Liebmann's thought of an objective logic of the world, a "logic of facts (Logik der Thatsachen) [...] by means of which the objective connection of things and the course of events must harmonise throughout with the subjective logic of concrete human thought" (Liebmann, 1904, pp. 214sq.).

Consequently, one could, with some justification, assign the three 'critiques' to the three directions of Neo-Kantianism. As harmless and superficial as such a classification may seem at first, it reveals to a deeper view the common problem horizon that unites the problem consciousness of the Neo-Kantians across the school boundaries or, to put it more precisely, unites them precisely in that it draws these boundaries for them. For the common problem of all three critiques is the question of the *unity of reason*, i.e. "the unity of practical with speculative reason in a common principle" whose formulation Kant had striven for in vain in the mid-1780s in a 'Critique of Pure Practical Reason'.<sup>7</sup> If we look again at the three main directions of neo-Kantianism from this point of view, we see that they each absolutise one of the three approaches that Kant has taken since the mid-1780s in (temporary) circumvention of his aim to formulate a common principle of reason: the emphasis on the scientific facticity of the a priori in his *Prolegomena* and the second edition of the *Critique of Pure Reason*, the two-world theory of the *second Critique* and the rehabilitation of the onto-theological *ordo idea* in the *Critique of Judgement*. Seen in this light, neo-Kantian objectivism of validity in its various manifestations is the result of unresolved foundational problems of transcendental philosophy that come to light in Kant's own conception of his system.

Those who blame neo-Kantianism for neglecting the foundational problems of transcendental philosophy must therefore also admit that Kant entangles these foundational problems in a highly opaque tangle of the most diverse strategies of proof. As is well known, post-Kantian transcendental philosophy is therefore fully occupied with the search for the Ariadne's thread in a tangle of metaphysical and scientific-theoretical and logical and psychological approaches. If, in view of these complexes of problems – irrespective of any systematic or ideological evaluation – one takes note as a philosophical and historical fact that apparently neither Reinhold's 'elementary philosophy' nor the subsequent idealistic (Fichte, Schelling,

<sup>6</sup> This scientific objectification of the a priori manifests itself most emphatically in Hermann Cohen's founding of his 'Ethics of Pure Will' in the 'fact' of jurisprudence; for the 'transcendental method', which for Cohen is essentially defined by reference to the 'fact' of science, "cannot be taken up for logic, but can be rejected for ethics. As logic is contained in physics, so it must be determined from physics. And as physics is rooted in logic, so law must have its root in ethics; so ethics must be determined from jurisprudence and founded in it. [...] Not only is law dependent on ethics, but ethics too must go back to the science of law, recognise the fact of a science for the continuation of the transcendental method in it" (Cohen, 1907, pp. 227sq.).

<sup>7</sup> GMS, AA IV:391; cf. KpV, AA 05:91.

Hegel) and anthropological (Fries) philosophers succeeded in a more binding foundation or a more transparent derivation of the categorial systematics, that, in addition, the natural philosophical attempts at a systematic redemption and speculative ‘suspension’ of the rationalist metaphysics of science have also been overtaken by the rapid differentiation of the globus intellectualis into individual scientific research programs, then one has formulated the essential preconditions that determined the validity-objectivist approach of New Kantianism in the 1860s. In the light of these presuppositions, and in opposition to the positivism, materialism and historicism that had in the meantime grown out of them, it could indeed appear in the middle of the 19th century as if the independence and scientificity of philosophy could only be saved by assigning to it – in recourse to the scientific-theoretical aspects of Kant’s argumentation – the “fact of exact science” as the ‘object’ peculiar to it and consequently fixing ‘idealism’ to the equation of *pure thinking* or *transcendental consciousness in general* with the *thinking of science* or with *normal* or *cultural consciousness*.

With these determinations, the labyrinthine ramifications of Kant’s architecture of reason and the dangers of speculative natural philosophy might seem equally overcome. At any rate, they could seem to have been overcome as long as contemporary European science and culture could be interpreted as objectifications of validity and values that were beyond time. With this restriction, the decisive point is already fixed from which it can be made understandable why the “directions of ‘Neo-Kantianism’ [...] sank into the mass grave of the German hopes left over from the Wilhelminian era” in the First World War (Glockner, 1958, p. 997). They perished with these hopes because, as a part of these hopes, they were carried by the conviction in the compatibility of technical-scientific civilisation and the idea of progress with the traditional humanistic educational values and because they based their belief in the value of ‘culture’ and in the meaning of their own cultural creation on this conviction. In his book *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur* (*The Meaning of Contemporary Culture*, Leipzig 1914), published immediately before the outbreak of the First World War, the New Kantian Jonas Cohn summed up this conviction and belief in the happily chosen term “cultural piety (*Kulturfrömmigkeit*)”: for Cohn, *cultural piety* denotes the “belief (Glaube)” that “in cultural work we experience a meaning to our existence” not “merely as a direction, as a demand”, but that “this direction leads to a goal, that this demand can be fulfilled” (Cohn, 1914, p. 270).

The Neo-Kantian “cultural piety” was the motivating background and the legitimizing basis for a reconstructive-scientific interpretation of Kant, which understands Kant as a “Newtonian”, ties transcendental logic to the “fact” of natural science and therefore sacrifices the claim to completeness of Kant’s systematics to the “necessary thought of the progress of science” (Cohn, 1902, p. 342), but could nevertheless understand itself as a theory of ‘pure’ knowledge. Cultural piety also explains why Wilhelm Windelband and Heinrich Rickert seek to determine “values” from “historical cultural objects” (Rickert, 1921, pp. 320sq.), and only against the background of an unbroken belief in the eternal value of one’s own culture we can understand Windelband’s remarks in his essay *Vom Prinzip der Moral* (*On the Principle of Morality*, 1883), according to which “we watch not only unhesitatingly but with resolute applause when European society, through the spread of its civilisation, through our missions and conquests, through firearms and firewater, one by one of the ‘savage’ societies is physically and spiritually ruined and in time driven from the face of the earth”. This consent to the physical and psychological destruction of the ‘savages’ does not, according to Windelband’s self-understanding, sanction “the brutal right of violence”, but is based on the conviction “that the victorious society represents the higher ethical value” (Windelband, 1919, p. 176).

The First World War shook this conviction and the historical and ideological experiences of the 20th century have irritated ‘cultural piety’ so much that today the term itself seems ridiculous or offensive. It is therefore easy today to be amused or morally indignant about the cultural idealism of the Wilhelminian era and related manifestations of imperialism



and social Darwinism in the ‘civilised world’ of the 19th century. On the other hand, it is difficult to expose the contemporary costumes of cultural piety as such; for example, to recall a particularly characteristic example, in the context of a comparison between Neo-Positivism and Neo-Kantianism, “it is not at all clear why exactly and precisely that which in one case is regarded as proof of philosophical honesty, indeed as a criterion for the seriousness of philosophical endeavour, [...] in the other case suddenly be a result of the Wilhelmine belief in progress, thoroughly destroyed by the First World War, even more: a philosophical renunciation” (Edel, 1993, p. 192). If it is difficult to expose the respective fashionable adaptations of cultural piety, especially since one can expect little applause this way, it is even more difficult to point out an alternative that could escape relativism and reason-defeatism. If one draws the lesson from the history of Neo-Kantianism, then this alternative would have to be sought nowhere else but in reason itself. This means that a task would have to be fulfilled that since the so-called ‘breakdown’ of German Idealism is considered almost unanimously unachievable: one would have to “develop cognition out of its original seeds” without basing this synthetic development “on any fact whatever” (Kant).

## Bibliographic References

CASSIRER, E. *The Problem of Knowledge. Philosophy, Science, and History since Hegel*. New Haven, 1950.

COHEN, H. *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Berlin, 1883.

\_\_\_\_\_. *System der Philosophie: Erster Theil: Logik der reinen Erkenntniss*. Berlin, 1902.

\_\_\_\_\_. *System der Philosophie: Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*. Berlin, 1907.

COHN, J. *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*. Leipzig, 1914.

EDEL, G. ‘Cohen und die analytische Philosophie der Gegenwart’. In: BRANDT, R. & ORLIK, F. (eds.). *Philosophisches Denken - Politisches Wirken. Hermann Cohen Colloquium Marburg 1992*, Hildesheim, 1993.

FISCHER, K., *Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 3: Kant’s Vernunftkritik und deren Entstehung*. Mannheim 1860.

GLOCKNER, H. *Die europäische Philosophie*. Stuttgart, 1958.

HÄUSSER, D.H. *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendental-philosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformationen des Kritizismus*, Bonn, 1989.

KANT, I. *Kant’s gesammelte Schriften (=AA)*. hg. von der Kgl. Preuß. (Dt.) Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900sq.

\_\_\_\_\_. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge, 2002.

LIEBMANN, O. *Gedanken und Thatsachen*. Bd. 2, Straßburg, 1904.



NATORP, P. 'Kant und die Marburger Schule'. In: *Kant-Studien* 17, 1912.

RICKERT, H. *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen, 1904.

\_\_\_\_\_. *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen, 1921.

RIEHL, A. *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. 1. Bd., Leipzig 1876T.

TRENDELENBURG, F.A. *Logische Untersuchungen*. 1. Bd., Leipzig, 1862.

WINDELBAND, W. *Präludien*. Bd. 2, Tübingen, 1919.

ZEIDLER, K.W. *Grundriß der tranzendentalen Logik*. Cuxhaven, Wien, 2017.

\_\_\_\_\_. *Prolegomena zur Wissenschaftstheorie*. Würzburg, 2006.



# A Filosofia do Renascimento e a fundação do pensamento moderno em Ernst Cassirer

*[The Philosophy of the Renaissance and the foundation of modern thought in Ernst Cassirer]*

Ivânio Lopes de Azevedo Júnior<sup>1</sup>

Universidade Federal do Cariri (Juazeiro do Norte, Brasil)

Rafael Rodrigues Garcia<sup>2</sup>

Universidade Estadual de Campinas (Campinas, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90545

## Resumo

O presente artigo tem como objetivo apresentar os elementos centrais da compreensão de Cassirer acerca do Renascimento como meio para a interpretação do desenvolvimento do pensamento moderno. Fundamental e presente ao longo de praticamente todos os períodos de produção intelectual do autor da *Filosofia das formas simbólicas*, o período do Renascimento fornece um ponto de vista privilegiado para a reconstrução das ideias e teorias que se estabelecem na modernidade, de modo que o retorno a elas é fundamental para compreender os desdobramentos deste período e explorar os potenciais de atualização destas ideias em face do cenário de crise que se apresenta nas primeiras décadas do século XX. Para levar a cabo essa tarefa, apresentaremos o legado programático que Cassirer encontra no pensamento Renascentista, destacando especialmente o papel atribuído à obra de Nicolau de Cusa.

**Palavras-chave:** Renascimento; Ernst Cassirer; Nicolau de Cusa; matematização; crítica da cultura.

## Abstract

This paper aims to present the central elements of Cassirer's understanding of the Renaissance as a means of interpreting the development of modern thought. Fundamental and present throughout practically all periods of Cassirer's intellectual production, the Renaissance period provides a pivotal viewpoint for the reconstruction of the ideas and theories that are established in modernity, so that returning to them is fundamental to understanding the unfoldings of modernity and exploring the potentials for updating these ideas in the face of the crisis scenario that presents itself in the first decades of the twentieth century. To carry out this task, we will present the programmatic legacy that Cassirer finds in Renaissance thought, highlighting especially the role attributed to the work of Nicolaus of Cusa.

**Keywords:** Renaissance; Ernst Cassirer; Nicolaus of Cusa; mathematization; critique of culture.

<sup>1</sup> ivanio.azevedo@ufca.edu.br

<sup>2</sup> raroga@unicamp.br

## 1. Introdução

O núcleo propositivo do pensamento de Cassirer, o conjunto de teses que compõe a originalidade de sua obra, os traços definidores de sua crítica da cultura, pode ser interpretado como sendo uma resposta à problemática filosófica fundamental deixada pelos renascentistas<sup>3</sup>. Como afirma Krois: “Para Cassirer, a Renascença não é um mero rejuvenescimento do passado filosófico, mas um novo começo genuíno” (1987, p. 76)<sup>4</sup>. E, na medida em que a filosofia de Cassirer pode ser entendida como uma ampliação da filosofia transcendental de Kant para o âmbito da cultura, consequentemente, uma aproximação programática entre esta e o renascimento filosófico a nós parece ser o caso. O objetivo geral neste artigo consiste, basicamente, em apresentar, nos termos propostos por Cassirer, qual o legado programático da filosofia do renascimento e como ele já anuncia a filosofia crítica de Kant. Para tanto, apresentaremos e comentaremos aqui alguns dos traços do pensamento de Nicolau de Cusa, o primeiro filósofo moderno, nas palavras de Cassirer (2001, p. 18), inserindo na recepção do neokantismo no Brasil a discussão em torno da obra *Indivíduo e Cosmos na filosofia do Renascimento*, texto publicado em 1927 e ainda pouco trabalhado pelos especialistas no pensamento de Cassirer. Em uma coletânea dedicada aos cem anos da *Filosofia das Formas Simbólicas*, parece oportuno um retorno a uma obra que foi oferecida ao público exatamente no período de elaboração dos três volumes que, por sua vez, compõem a obra magna do filósofo neokantiano.

Nicolau de Cusa foi um pensador de fronteira. Ao mesmo tempo em que herdou o debate medieval em torno de questões teológicas, muitas delas de caráter especulativo, reposicionou o pensamento humano em um período que marcou a passagem para a modernidade, fazendo com que esta fase da história, muito marcada pelo avanço do espírito científico, herdasse do *Quattrocento* tanto a tarefa epistemológica de estabelecimento dos limites do conhecimento humano quanto a orientação matemática como diretriz metodológica. Diferentemente de historiadores como Jacob Burckhardt, Cassirer reconstrói o renascimento por dentro do debate propriamente filosófico, revisitando os textos da época, ao invés de partir da caracterização de aspectos meramente historiográficos (2001, pp. 10-11). Tendo sido exatamente esta abordagem mais histórica e não filosófica que explicaria, ao menos em parte, porque o renascimento foi muitas vezes negligenciado como uma fase do pensamento desprovida de uma assinatura propriamente filosófica. Cassirer procurou justificar que o renascimento consiste em um momento fundamental e determinante para a filosofia que se desenvolveria nos séculos imediatamente posteriores.

Considerando que a história da filosofia que Cassirer muitas vezes parece apenas narrar, em várias de suas obras, é, na verdade, uma longa exposição de problemas teóricos que foram se desenvolvendo ao longo dos séculos, é sempre importante ter em mente que o papel de historiador das ideias que Cassirer desempenhou, de maneira muito peculiar, não foi exercido sem o claro interesse próprio em debater com os pensadores retratados. O modo como Cassirer explica as etapas pelas quais os problemas filosóficos passaram, muitas vezes, prioriza bem mais o movimento ideal do conceito do que agentes promotores desses mesmos conceitos. É como se os problemas filosóficos fossem sempre os protagonistas e os seus autores fossem eternos coadjuvantes que, depois de entrarem e exercerem o seu papel, retiram-se da cena. Todavia, neste artigo, procuramos manter o equilíbrio entre o papel individual dos agentes filosóficos e o problema central que eles, em sua época, ajudaram a elaborar<sup>5</sup>.

3 Esta hipótese de leitura é desenvolvida na tese de doutorado de Azevedo Júnior (2022).

4 Para outros pertinentes comentários sobre o período renascentista no pensamento de Cassirer, confira o capítulo II, “*Philosophy and Culture*”, de *Cassirer Symbolic Forms and History* (Krois, 1987).

5 Para Cassirer, o renascimento é entendido muito mais como uma época que produziu um sentido conceitual do que pela definição de um intervalo cronológico. Em ME, ele afirma: “Que num sentido meramente cronológico não podemos separar a Renascença da Idade Média é óbvio. A época do *Quattrocento* está ligada por inúmeros laços, visíveis e invisíveis, ao pensamento escolástico e à cultura medieval. Na história da civilização europeia nunca houve uma quebra de continuidade. Procurar uma data marcando o *termo* da Idade Média e o *começo* da Idade Moderna

Sobre outra perspectiva, o retorno ao renascimento com o intuito de reconhecer nele uma contribuição programática para a filosofia, leva-nos a perceber o referido período como tendo sido aquele que legou também à modernidade as bases teóricas do que, posteriormente, definiu-se como o problema da distinção entre as ciências da natureza e ciências da cultura. Cassirer vê o período renascentista como marcado por uma profícua atividade intelectual que, ao antecipar o espírito científico da modernidade, superou vários dos limites deixados pela tradição medieval<sup>6</sup>. Além de antecipar ideias que foram desenvolvidas por pensadores modernos, o renascimento formulou o que nos parece ser o problema fundante da modernidade, pois foi sobre as distinções instituídas nesse período que se erigiu a distinção entre esses dois campos científicos.

Segundo Cassirer, na obra de Nicolau de Cusa há uma nova orientação filosófica que realinhou o pensamento ocidental na direção da ciência matematizada, o que o torna tanto o primeiro pensador moderno quanto o primeiro filósofo sistemático de origem alemã (Cassirer, 2001, p. 18). Sua nova orientação influenciou fortemente nomes como Leonardo da Vinci e Giordano Bruno, além de ter repercutido de maneira muito decisiva em torno da autocompreensão da ciência pelos teóricos modernos. A contribuição cusana pode ser entendida, de acordo com Cassirer (2001, pp. 21-26), como tendo sido decorrente da sua solução *sui generis* para o problema da relação entre o finito e o infinito, entre o condicionado e o incondicionado que, desde os antigos, prolongou-se sem solução satisfatória.

Ao reconfigurar a metafísica anterior, parte dos pensadores renascentistas consolidou um novo direcionamento para o conhecimento científico, no caso, de que (i) sua atividade se estrutura sobre a relação entre a observação e a matematização, bem como (ii) o pressuposto de que as leis universais e necessárias da natureza, mesmo quando assumido em alguma medida um pano de fundo teológico, só podem ser desveladas pela mente humana que, livremente, conhece conjecturando. Na medida em que o conhecimento avança em direção a sua matematização, partindo da ideia de que a realidade é regida por leis, ele vai se afastando do pensamento mágico, tornando os pressupostos teológicos cada vez mais desnecessários. O renascimento deixa um legado decisivo para modernidade quando oferece a esta uma profícua contribuição especulativa que consolida as noções de liberdade e necessidade, sendo ambas fundantes às ciências de um modo geral, pois “os mesmos princípios e leis naturais são igualmente válidos para o *mundo abaixo* e para o *mundo acima*. As coisas encontram-se no mesmo nível tanto na ordem física como na ordem política” (Cassirer, 2003, p. 168). Noutras palavras, aqui já reside parte importante do nosso problema, pois a dificuldade da filosofia moderna foi a de validar o conhecimento daquilo que é necessário na natureza e daquilo que constitui as ações livres do homem.

Nas duas seções que se seguem, iremos apresentar algumas considerações sobre o lugar do renascimento no interior do pensamento de Cassirer, bem como destacar e desenvolver os aspectos a partir dos quais se pode compreender, precisamente, em que sentido a filosofia do renascimento orienta a modernidade. Nosso foco é a interpretação dos elementos sistemáticos que Cassirer extrai, principalmente, da obra de Nicolau de Cusa.

## 2. O lugar do Renascimento na filosofia de Cassirer

O período do Renascimento é tematizado por Cassirer desde seu primeiro grande estudo

---

é um puro absurdo. Mas isso não afasta a necessidade de procurarmos uma linha de demarcação *intelectual* entre as duas épocas” (Cassirer, 2003, p. 162).

<sup>6</sup> Pereira aponta uma das diferenças da interpretação de Cassirer sobre o renascimento frente à leitura canônica de Jacob Burckhardt, reconhecida pelo primeiro como de imensa relevância para a época: “Todavia, se em Cassirer, o pensamento moderno nasce dentro da escolástica, para Burckhardt, ele nasce contra essa” (2013, p. 43).

filosófico-histórico, o bem conhecido *Problema do conhecimento*, publicado em 1906. Seu ponto de partida, já nesta obra, se encontra em Nicolau de Cusa. Quando, em 1927, publica seu também bem conhecido *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, é novamente Nicolau de Cusa quem desempenha papel central na reconstrução do ambiente histórico-cultural que interessa a Cassirer. Nos cerca de 20 anos que separam as obras, o que muda em Cassirer é o refinamento metodológico e programático: a obra de 1927 é escrita depois da concepção do programa da *Filosofia das formas simbólicas* de uma crítica da cultura que amplia e aprofunda a crítica da razão empreendida por Kant. Também marca a obra o fato de ter sido concebida no contexto do trabalho de Cassirer junto aos intelectuais que compunham o círculo de Warburg em Hamburgo, ao lado de outros tantos investigadores que produziram trabalhos dos mais relevantes em torno do período do Renascimento.<sup>7</sup>

Com efeito, além de *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, Cassirer volta recorrentemente ao ambiente do Renascimento em diversas das suas frentes de investigação, e o enfoca por diferentes ângulos. Assim, temos um grande número de estudos breves e médios sobre filósofos e cientistas específicos, obras focadas em determinados temas e assuntos, e, em geral, um destaque notável a esse período em suas diversas exposições que recorrem a construções diacrônicas amplas.<sup>8</sup>

A importância programática dada a esse período por Cassirer, em suas palavras, pode ser resumida assim:

É a este “Renascimento” do pensamento [...] que devemos sempre recorrer se quisermos ver os sistemas da filosofia moderna não apenas como estruturas lógicas fixas e fechadas em si, mas também compreender as condições histórico-espirituais e as forças motrizes espirituais gerais pelas quais foram formadas (Cassirer, 1998, p. 3).

Isso revela muito da abordagem típica de Cassirer: desde as inovações trazidas especialmente por Natorp ao método transcendental, o modo de fazer filosofia da Escola de Marburgo prima pela compreensão de *processos*, sejam eles relativos a conceitos ou teorias, em vez de focar a atenção em concepções sistemáticas *fixas*. Este caráter processual atinge sua maturidade na *Filosofia das formas simbólicas*, em que o autor insiste que o próprio conceito capital da obra deve ser entendido como referindo-se às *atividades*, não aos *produtos* culturais: uma forma simbólica é uma *energia* do espírito que engendra uma estrutura de significação<sup>9</sup>; a própria concepção de *forma* aí, diz o autor, é antes de uma *forma formans* do que de uma *forma formata*.<sup>10</sup>

Por esta razão, o Renascimento é um foco de atenção privilegiado por Cassirer, uma vez

7 A relação entre Warburg e Cassirer já foi bastante abordada, especialmente no que concerne ao impacto que a biblioteca do primeiro teve para o êxito das pesquisas em torno do segundo volume da *Filosofia das formas simbólicas*. Para a importância do Renascimento no círculo de estudiosos da Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg, (cf. Levine, 2013, esp. Cap II).

8 Entre os textos publicados em vida, encontramos abordagens temáticas como: *Mathematische Mystik und mathematische Naturwissenschaft. Betrachtungen zur Entstehungsgeschichte der exakten Wissenschaft* (1940) [ECW 22, pp. 284-303] e *Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance* (1943) [ECW 24, pp. 175-184]; dedicados a figuras específicas do Renascimento, encontramos *Keplers Stellung in der europäischen Geistesgeschichte* (1928/1929) [ECW 17, pp. 385-396]; *Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei* (1937) [ECW 22, pp. 51-72]; *Galileo: a New Science and a New Spirit* (1942) [ECW 24 pp. 53-65]; *Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas* (1942) [ECW 24, pp. 67-113]; *The Place of Vesalius in the Culture of the Renaissance* (1943) [ECW 24, pp. 185-195]; *Galileo's Platonism* (1946) [ECW 24, pp. 335-353]. Há ainda os textos reunidos no volume *Philosophie der Renaissance* das obras póstumas [ECN 13], dois deles temáticos: *The Development of the Modern Concept of Nature in the Philosophy and Science of the Renaissance* (1934) e *The Relations of Philosophical and Scientific Thought in their Historical Development* (1934-35); três focados em autores específicos: *Galileis Stellung in der europäischen Geistesgeschichte* (1932), *Giovanni Pico della Mirandola - eine Studie zur Ideengeschichte der Renaissance* (1938) e *Pico della Mirandola* (1942). Dentre as reconstruções históricas destacam-se os três capítulos dedicados a Maquiavel no *Mito do Estado* (*Machiavelli's New Science of Politics, The Triumph of Machiavellism and Its Consequences e Implications of the New Theory of the State*).

9 Cf. Cassirer, 1998, p. 79.

10 Cf. PsF IV, p. 18.



que nele se encontram em movimento - e, com efeito, em disputa - os principais elementos que vão consolidar o paradigma moderno. Assim, após redigir o primeiro e o segundo volumes de sua obra capital (1923 e 1925) e estar em vias de conclusão do terceiro volume (1929), cuja versão que veio a público já estava praticamente pronta em 1927, Cassirer passa a se dedicar a um outro grande projeto, o de uma *fenomenologia do espírito filosófico*, cujo primeiro volume é *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, seguido por *Renascimento platônico na Escola de Cambridge* e *Filosofia do Iluminismo* (ambos publicados em 1932). Assim, é como se, depois de consolidar o aparato teórico necessário para a promoção de uma *crítica da cultura*, Cassirer se voltasse às bases históricas das quais germina a cultura europeia moderna.

Este retorno, que Cassirer empreende por diversos ângulos de entrada, tem também uma função bem marcada em sua obra: lidar com a crise cultural de seu presente histórico. A tarefa de fazer da filosofia uma instância de crítica da cultura foi encetada pelo patriarca da Escola de Marburgo, ainda nos decênios finais do século XIX e tendo em vista as profundas mudanças acarretadas pelas revoluções sociais e industriais de então.<sup>11</sup> Mas é no tempo de vida de Cassirer que as principais crises da primeira metade do século XX se desenrolam - a que levou à Primeira Guerra e a que, nas agonias da República de Weimar, deu à luz o nazismo. É, então, com vistas aos fracassos do projeto moderno que Cassirer retorna aos elementos germinais que o criaram. O interesse de Cassirer não é meramente de elucidação histórica, mas de criar condições para a atividade filosófica no momento mais marcante de declínio das expectativas depositadas na modernidade europeia.

### 3. Nicolau de Cusa e a nova orientação filosófica

Logo no início de ICFR, Cassirer afirma que Nicolau de Cusa é o único pensador do *Quattrocento*<sup>12</sup> que consegue lidar com os problemas mais diversos a partir de um só princípio metodológico, “para o qual convergem e no qual se concentram raios os mais heterogêneos” (Cassirer, 2001b, p. 13). Isso significa que a filosofia cusana se mostra capaz de articular diversas áreas do saber sem se perder no especialismo<sup>13</sup>. Problemas relativos à teoria geral do movimento e à história política, por exemplo, são interpretados à luz de uma mesma unidade sistemática. Tal unidade, como nos lembra Cassirer, não é resultado de uma operação silogística, mas sim de uma espécie de intuição arrebatadora. Nas palavras de Cusa: “um presente divino” (Cassirer, 2001, p. 14).

O seu núcleo teórico decorre da solução que formulara para o clássico problema metafísico da relação onto-epistêmica entre Deus (o infinito) e a criação (o finito), em que a finitude é constituída pelo mundo das coisas e pelo espírito humano. A dimensão ontológica dessa questão diz respeito à disposição hierárquica que os entes criados obedecem no mundo finito, ou seja, seria correto endossar o dogma medieval que supõe haver um gradiente ontológico das coisas condicionadas perante Deus, o único ser incondicionado? Por outro lado, há como demonstrar a cognoscibilidade de Deus através do espírito humano, o qual é, assim como as demais criaturas, condicionado? Nicolau de Cusa se vê diante de uma série de pressupostos que vinham sendo replicados dogmaticamente pela tradição medieval. A própria ideia de um universo escalonado repousa sobre a herança neoplatônica que divide a existência à luz da contraposição entre mundo inteligível e mundo sensível<sup>14</sup>. Esses mundos que são reciprocamente

11 Cf. Schwemmer, 1995.

12 Termo correspondente a todo o período que abrange eventos culturais, artísticos e científicos do século XV.

13 “Cassirer sugere que todas essas obras, que representam diferentes etapas na vida de Nicolau de Cusa e tratam de diversos temas, ainda nos fornecem uma ideia sistemática enraizada em um sistema consistente de pensamento” (Schwartz, 2008, p. 28).

14 “A modernidade do pensamento de Nicolau de Cusa, e o próprio elemento que o torna um dos primeiros representantes do pensamento renascentista, é visto precisamente na tendência de retornar à matemática e ao

a negação um do outro encontram no homem, criatura intermediária, a única possibilidade de reconciliação e “todo o processo de redenção está encerrado aqui: é por ele que o Deus se faz homem, assim como o homem se faz Deus” (Cassirer, 2001, pp. 16-17).

O que a dogmática medieval parece não ter posto sob suspeita é exatamente essa possibilidade do conhecimento humano de determinar Deus positivamente. A estratégia da qual parte a nova orientação cusana é a de examinar se o homem pode, em algum sentido, apreender epistemicamente Deus em seus atributos. Se é plausível supor uma identidade radical entre finito e infinito que fundamentasse o conhecimento deste por meio daquele. Os doutos filósofos e teólogos que o antecederam, em seu juízo, não haviam superado devidamente esta problemática, cultivando também a crença em uma suposta faculdade que tornaria possível ao entendimento humano o conhecimento de Deus mas, para de Cusa, este não era o caso. Mediante o conceito de *douta ignorância* no interior de um sistema que radicaliza a infinitude de Deus, Nicolau de Cusa tenta pôr abaixo os dogmas da cognoscibilidade divina e da hierarquização do mundo, reconfigurando todo projeto de saber humano sobre novas bases. Cabe ao homem se reconhecer em sua profunda finitude e perceber que sua limitada lógica dos opostos perde todo o efeito frente à infinidade divina (*coincidentia oppositorum*)<sup>15</sup>.

No começo de *A Doutra Ignorância* (2008), Nicolau de Cusa retoma o problema do conhecimento em termos comparativos, assumindo que toda relação epistêmica se assenta sobre a possibilidade de comparação entre uma coisa e outra<sup>16</sup>. Além disso, a questão é recolocada em profundidade a partir da típica pergunta moderna sobre os limites do conhecimento humano<sup>17</sup>. Se o que está *sub judice* é a possibilidade do finito conhecer o infinito, pressupõe-se necessariamente que há uma homogeneidade entre ambos, a qual tornaria viável a apreensão de Deus por parte do homem. “Eles têm de ser relacionados a uma mesma unidade de medida: devem ser concebidos como pertencentes a uma mesma ordem de grandeza” (Cassirer, 2001, pp. 18-19). Contudo, este caminho é completamente recusado por de Cusa, pois não há elo causal, através da limitada lógica aristotélica, que institua o laço entre homem e Deus na forma de uma identidade ontológica. Assim, por se tratar do infinito, do incondicionado, o funcionamento comparativo da razão possibilitado pela operação lógica que conduz o pensamento humano de uma causa a outra se mostra fatalmente comprometido, pois Deus escapa por completo a tal procedimento racional e está fora, portanto, dos limites discursivos. Quando de Cusa parte da oposição entre o ser empiricamente condicionado e o ser absoluto, incondicionado, já reconhece, de saída, o limite estrutural do primeiro perante o segundo. Diante dessa mudança de compreensão provocada por de Cusa, a qual aponta a distância abissal entre Deus e o homem, bem como os limites da lógica aristotélica e o seu raciocínio causal, Cassirer constata:

Essas breves e simples frases iniciais de *De docta ignorantia*, porém, revelam que já se processou uma mudança decisiva, pois o laço que até então unira a teologia e a lógica da Escolástica é cortado de um só golpe. A lógica, na forma que assumira até então, deixou de ser um *organon* da teologia especulativa [...] se é verdade que tal procedimento permite que se compreendam as semelhanças e diferenças, as coincidências e divergências do *finito*, também é verdade que o absoluto e o não condicionado, que, como tais, estão além de qualquer comparação, jamais poderão ser apanhados nessa rede de

---

dualismo dos conceitos platônicos, embora dispostos a renunciar ao mundo aristotélico e a mistura neoplatônica de teorias aristotélicas e platônicas” (Schwartz, 2008, p. 29).

15 A ideia de que no infinito as oposições se desfazem, pois elas coincidem entre si (Cassirer, 2001, p. 64).

16 “Mas todos os que investigam julgam incerto, comparando-o, em termos proporcionais, como pressupostos certos. Toda a investigação é, pois, comparativa e recorre à proporção. Assim se o que se investiga pode ser comparado ao pressuposto através de uma pequena redução proporcional, o juízo de apreensão é fácil. Mas se temos a necessidade de muitos passos intermediários, surgem a dificuldade e o cansaço: é o que se vê nas matemáticas onde as primeiras proposições se reduzem facilmente aos primeiros princípios mais conhecidos, e as últimas mais dificilmente, porque isso não é possível senão por meio das primeiras” (Cusa, 2008, pp. 4-5).

17 “Esta atitude diante do *problema do conhecimento* caracteriza Nicolau de Cusa como primeiro pensador moderno” (Cassirer, 2001, p. 18).

categorização lógica. O conteúdo do pensamento escolástico contradiz sua forma; ambos se excluem mutuamente. Se é que existe a possibilidade de se pensar o absoluto, o infinito, então este pensamento não pode e não deve usar as muletas da “lógica” tradicional, através da qual só podemos passar de um elemento finito e limitado para outro, mas não podemos transcender todo o domínio da finitude e da limitação (2001, pp. 20-22).

Considerando tal limite, Nicolau de Cusa tinha diante de si, aparentemente, dois outros caminhos. Ou bem se rendia a uma das correntes da teologia mística do século XV e assumia que o conhecimento sobre Deus seria pela via do sentimento ou bem seguia uma segunda corrente da mística segundo a qual o acesso a Deus seria pela via intelectual. A saída de Cusa foi esta segunda que concebia uma nova visão intelectual (*visio intellectualis*) baseada no poder simbólico da matemática<sup>18</sup>. Este seria o único instrumento com o uso do qual o entendimento humano pode se apoiar para, assim, superar os limites do conhecimento provocados pela instabilidade constante dos dados sensíveis. Os símbolos matemáticos, diferente da lógica aristotélica, fornecem ao conhecimento a precisão que as categorias tradicionais nunca foram capazes de alcançar<sup>19</sup>. Logo:

Segundo esta via dos Antigos, diremos em convergência com eles, que, porque por nenhuma outra via que não seja a dos símbolos é possível aceder às coisas divinas, poderemos então recorrer aos signos matemáticos como os mais convenientes por causa de sua incorruptível certeza (Cusa, 2008, p. 2).

A confiabilidade que de Cusa encontra nos símbolos matemáticos lembra bastante as posteriores prescrições metodológicas defendidas por Descartes sobre a necessidade de clareza e evidência (matemáticas) como critérios de cientificidade. A precisão epistêmica que parece ser impossível ao intelecto, quando está perante à mutabilidade dos conteúdos sensíveis, só ganha uma base firme sobre a qual é viável uma atuação segura, com a adoção da abstração matemática enquanto instrumento teórico<sup>20</sup>. E é assim, assumindo o poder de precisão que só seria possível à matemática que, em Nicolau de Cusa, encontra-se uma severa crítica à lógica aristotélica no uso de suas categorias como estrutura explicativa do conhecimento objetivo.

Vejamos aqui um breve exemplo para que pensemos esse limite da tradição aristotélica. Se tomarmos o problema do movimento como exemplo e conduzirmos o raciocínio através desse tipo lógica, a solução para a origem do movimento irá assumir tanto a identidade ontológica entre pensamento e realidade quanto a possibilidade de se alcançar racionalmente o princípio fundamental. A pergunta pela causa do movimento impõe à razão o reconhecimento de um gradiente de causas intermediárias que irá culminar naquilo que é o motor imóvel, causa primeira do movimento e que, por sua vez, não

18 “Por esta razão, Nicolau de Cusa, para caracterizar o sentido e o objetivo da *visio intellectuallis*, ‘visão intelectual’, invoca muito mais a *matemática* do que a forma mística da contemplação passiva. A matemática se torna para ele o símbolo autêntico, o único símbolo verdadeiro e ‘preciso’ do pensamento especulativo e da visão especulativa que reúne os opostos” (Cassirer, 2001, pp. 24-25).

19 “Portanto, se a teologia de Nicolau de Cusa se liberta da lógica escolástica, da lógica das categorizações, que se rege pelo princípio da contradição e do terceiro excluído, por outro lado, postula um novo tipo de lógica matemática que não exclui a coincidência dos opostos, mas que emprega essa mesma coincidência do máximo absoluto e do mínimo absoluto como princípio constante e como veículo necessário à evolução do conhecimento” (Cassirer, 2001, p. 25).

20 “Quando se faz uma investigação através da imagem é necessário que nenhuma dúvida haja acerca da imagem em cuja proporção transsumptiva se investiga aquilo que é desconhecido, uma vez que o caminho para o incerto não é possível senão através daquilo que é pressuposto como certo. Mas todas estão numa certa instabilidade permanente por causa da possibilidade material que nelas abunda. Mas vemos que as coisas mais abstratas que estas, em que se tem uma consideração das coisas não de modo que careçam completamente de meios materiais, sem os quais não podem ser imaginadas, nem estejam em completa sujeição à possibilidade mutável, são as mais firmes e as mais certas para nós, como é o caso dos entes matemáticos. Por isso, os sábios procuraram acuradamente neles exemplos das coisas que devem ser indagadas pelo intelecto, e nenhum dos antigos, que seja tido como grande, enfrentou as coisas difíceis a partir de outro elemento de comparação que não fosse a matemática, de tal maneira que Boécio, o mais ilustrado dos Romanos, afirmou que ninguém que fosse totalmente privado da prática das matemáticas poderia atingir a ciência das coisas divinas” (Cusa, 2008, pp. 23-24).

está submetido ao próprio movimento. Caso a razão não siga esse percurso que vai do dado empírico (condicionado) até o primeiro princípio (incondicionado), a consequência seria a sempre indesejada regressão ao infinito. Esse modo de procedimento lógico assume implicitamente uma identidade ontológica entre a esfera condicionada e o incondicionado, ou seja, que é possível ao homem ascender epistemicamente do finito ao infinito porque o conhecimento estaria ancorado nesta identidade. Nicolau de Cusa, diferentemente, não reconhece a possibilidade de tal identidade e em seu lugar, enxerga um abismo<sup>21</sup> entre Deus e o homem, pois:

A única relação que existe entre o mundo do condicionado e do que é indefinidamente condicionável, de um lado, e o mundo do incondicionado do outro, é a relação da total exclusão mútua: a única predicação possível, válida para o incondicionado, nasce da negação de todos os predicados empíricos [...] É vã a tentativa de querer descobrir algum tipo de “semelhança” entre o sensível e o inteligível (Cassirer, 2001, p. 36).

Assim, é necessário “renunciar a toda identidade, a toda compenetração de uma esfera na outra” (Cassirer, 2001, p. 39).

O conceito de doura ignorância está justamente na recusa da capacidade humana em demonstrar este princípio de identidade ontológica, pois ele está “baseado em um único princípio epistemológico” (Schwartz, 2008, p. 29) que fundamenta esse limite. Logo não há nenhum dado objetivado aprioristicamente que assegure fundamento ao conhecimento empírico. Esse pressuposto é assumido pela tradição medieval na medida em que ela não concebe o incondicionado em sua radicalidade que, por definição, está para além de toda e qualquer determinação positiva, de todo o esforço intelectual do conhecimento finito e condicionado. A verdade, ao ser identificada por de Cusa com o máximo, o infinito e o absoluto, torna-se, portanto, inalcançável ao conhecimento humano. A apreensão precisa da verdade pelo intelecto é impossível. Eis a ignorância constitutiva da condição humana que se deve reconhecer de saída. Recorrendo a uma imagem geométrica, de Cusa representa o limite ineliminável do intelecto humano ao dizer:

pois ele está para a verdade como o polígono para o círculo: por mais ângulos que tenha inscritos, tanto mais semelhante [será] ao círculo, mas nunca será igual, ainda que se multipliquem seus ângulos até ao infinito, a não ser que se resolva na identidade com o círculo (Cusa, 2008, p. 8).

É importante destacar que, apesar da crítica, a nova orientação cusana para o conhecimento humano não desemboca em um ceticismo por recusar um princípio metafísico de base. Não é porque não se pode conhecer a verdade com absoluta precisão que todo o conhecimento seria impossível ao homem. Por isso, resta a este apenas o conhecimento relativo, falível e conjectural, ou seja, em de Cusa temos uma teologia negativa que fundamenta a positividade do conhecimento empírico por conjecturas. Dizendo noutras palavras, não é possível à razão discursiva atingir a verdade divina em sua infinitude partindo da experiência condicionada, entretanto, o conhecimento empírico circunscrito à finitude, limitado ao âmbito da criação, ainda é possível. E é exatamente mediante o conhecimento conjectural da criação, do mundo finito, que para de Cusa o homem pode conhecer Deus. Cassirer considera essa mediação cusana como uma reversão, pois, “o corte que separa o sensível do inteligível, o empirismo e a lógica da metafísica, não secciona o nervo vital da experiência; ao contrário, ele é justamente o que garante sua legitimidade” (2001, pp. 37-38).

O conceito de conjectura<sup>22</sup>, que Nicolau de Cusa desenvolve em *De conjecturis*, traz em

21 “Nenhum procedimento meramente quantitativo, nenhuma divisão gradual é capaz de vencer o abismo que se abre entre este fundamento original do ser e a existência empírica” (Cassirer, 2001, p. 35).

22 “Em contraposição ao reino das certezas, Cusa cita o reino da consciência humana como a localização das conjunturas incertas (*coniectura*). A implicação é que tanto no nível físico quanto cosmológico, bem como no nível teológico, não pode haver hierarquia da verdade. Ambos, a terra como uma entidade física relacionada aos outros

si a relação dialética “entre ideia e aparência, e a noção de aparência na ideia” (Cassirer, 2001, p. 39). O que significa assumir que só é possível conhecer o condicionado em sua relação ideal com o incondicionado. O empreendimento humano de uma cosmologia limitada à finitude do mundo se ampara na alteridade com a idealidade divina que obrigatoriamente se mostra como sua condição de possibilidade. É aqui que Cassirer interpreta o pensamento renascentista, sintetizado na filosofia de Nicolau de Cusa, nos termos de uma tomada de posição a favor do idealismo. Cassirer acaba encontrando em Nicolau de Cusa a base filosófica do idealismo moderno que marcou tão fortemente o pensamento científico posterior. De Cusa teria, inclusive, antecipado uma conclusão de Kant quando com este aprendemos que

nosso conhecimento tem limites que jamais poderá suplantar, mas que, por outro lado, não lhe são impostas barreiras no âmbito que lhe foi conferido para atuar; mostra, ainda, que na própria alteridade ele pode e deve se expandir em todas as direções, com liberdade e sem impedimentos (Cassirer, 2001, p. 40).

Ao passo em que de Cusa parte da impossibilidade de se apreender a identidade ontológica entre Deus, a natureza e o homem, porque a este não é possível condicionar o incondicionado, ele assume a infinitude de Deus, funcionalmente, como uma espécie de ideal regulador, como condição teórica necessária para o conhecimento empírico. Não é porque “tudo que é condicionado e finito visa ao incondicionado, sem jamais poder alcançá-lo” (Cassirer, 2001, p. 38) que o incondicionado não exerce alguma função na dinâmica do conhecimento finito. Ao compararmos a teologia negativa cusana com a filosofia kantiana, resguardadas as devidas diferenças, vemos que a primeira atua no sentido de eliminar a possibilidade da apreensão epistêmica de Deus como fundamento ontológico e absoluto do conhecimento, enquanto a segunda, seguindo o mesmo espírito negativo, retira a *coisa em si* da esfera cognoscível<sup>23</sup>. Havendo assim, em ambas as formas de pensamento, em de Cusa e em Kant, a conversão do elemento *numênico* em condição transcendental<sup>24</sup>. É bem verdade que, em de Cusa, a metafísica não é entendida apenas como explicitação das condições de possibilidade do conhecimento. Há, em seu pensamento, limites de época que não o livram totalmente de compromissos ontológicos, contudo, mesmo assim, a teologia negativa da douta ignorância torna possível, a partir de sua crítica à dogmática, somente o conhecimento de Deus indiretamente quando se trata da razão como meio. Deus só pode ser conhecido na medida em que as coisas finitas, acessadas por conjecturas, participam de sua infinitude.

Quando se impõe uma radical separação onto-epistêmica entre o infinito e o finito e, concomitantemente, limita-se o conhecimento humano apenas à dimensão condicionada, à experiência, rompe-se também com a visão de uma cosmologia hierarquizada, com o dogma de um universo escalonado. Isso porque a relação de medida, de proporcionalidade entre os objetos do conhecimento, como concebe de Cusa, só é viável no mundo finito. Como não se pode comparar diretamente os objetos físicos a Deus, por exemplo, em virtude do abismo que separa o mundo condicionado do mundo incondicionado, não faz sentido que haja um gradiente ontológico que justificaria a distância entre Deus, o homem e a natureza. De Cusa acaba por não reconhecer “mais uma tal relação de proximidade e distância entre o sensível e o supra-sensível [...]. Deixam de existir, portanto, as noções de *em cima* e *embaixo*; o que existe é um único cosmos [...]” (Cassirer, 2001, p. 43). Desse modo, é construída uma nova imagem cosmológica à luz do novo princípio especulativo. Como o que há entre o mundo finito e Deus é a distância infinita, “cessam de existir as diferenças finitas relativas. Cada elemento, cada ser

corpos celestes, e qualquer teoria humana no que se refere a outras teorias, são equidistantes do (divino) absoluto, que sozinho é definido como o centro e a circunferência” (Schwartz, 2008, p. 29).

23 Vide Kant, em *Crítica da Razão Pura* (KrV, B310; B311).

24 Cassirer recupera uma longa passagem *De visione Dei*, de Nicolau de Cusa, da qual extraímos um pequeno trecho para representar o prenúncio do criticismo kantiano: “Pois o homem não é capaz de julgar, senão como ser humano [...]. Da mesma forma, se um leão Te desse um rosto, na certa daria o de um leão; o bezerro o de um bezerro, a águia o de uma águia” (2001, p. 55).



natural, se comparado com a origem divina do ser, está igualmente próximo e distante desta origem” (Cassirer, 2001, p. 43). A consequência da filosofia cusana é uma unidade sistemática que rompe com o escalonamento ontológico típico da física aristotélica a qual “é substituída pelo princípio de Anaxágoras, segundo o qual na natureza tangível *tudo está em tudo*” (Cassirer, 2001, p. 43).

Se Deus é o centro infinito de todas as coisas finitas a serem conhecidas, e essas não podem ser entendidas conforme um gradiente de dignidade ontológica, tudo o que se apresenta como objeto ao conhecimento humano, por conseguinte, está no interior da mesma unidade cosmológica. Tanto o mundo físico quanto o mundo espiritual estão submetidos à mesma lei que impõe aos seus objetos a condição intransponível de sua finitude. É nesse sentido que, segundo a leitura cassireriana do pensamento de Nicolau de Cusa, podemos encontrar claramente, já no período renascentista, o esboço, mesmo que ainda de modo incipiente, de uma unidade programática que sintetiza a investigação da natureza e do espírito sob o poder de uma mesma orientação intelectual<sup>25</sup>. E, para tanto, de Cusa é aquele que não mais admite que o homem seja tomado como separado da natureza. A distância radical entre criador e criatura, entre infinito e finito, não se replicaria na relação do homem com a natureza. Isso porque é nas conjecturas do homem, sujeito concreto do conhecimento, que a natureza se manifesta sempre espiritualmente, não havendo, já em de Cusa, como entender a natureza enquanto algo externo ao intelecto, sendo

[...] desse ponto de vista que resulta uma nova virada na *teoria do conhecimento*. Todo o conhecimento autêntico e verdadeiro não se volta para uma mera reprodução da realidade, mas representa sempre uma determinada direção da atividade espiritual. Toda necessidade que reivindicamos para a ciência e, especialmente, para a matemática, surge em virtude dessa atividade livre. O espírito só chega à verdadeira compreensão quando *se explicita* a si mesmo, como *explicita* sua própria essência, e não quando meramente reproduz uma existência exterior (Cassirer, 2001, p. 69).

Logo, sob determinado sentido, o homem passa a ser a condição sem a qual a natureza não poderia ser conhecida. Tudo aquilo sem o que não haveria ciência da natureza (matemática, espaço, tempo, categorias lógicas, etc.) passa a compor a atuação livre do espírito humano que cria os conceitos e as classificações das coisas, assim como Deus cria as essências e o ser dessas mesmas coisas. Por outro lado, no que diz respeito à dimensão prática, à história, por exemplo, há também uma clara repercussão da nova orientação cusana ao considerarmos que o homem seria uma espécie de “Deus criado” que, mediante a sua liberdade intelectual, institui a esfera do valor: “Sem a natureza humana não haveria o valor, não existiria o princípio de avaliação das coisas segundo sua maior ou menor perfeição” (Cassirer, 2001, p. 74). Portanto, Deus deu, indiretamente, valor a toda sua obra por meio do espírito humano. Em nossa compreensão, seria o caso de dizer que, enquanto Deus criou o ser das coisas, o homem lhe deu, além do sentido, a possibilidade de valorá-las. Nessa perspectiva, o conhecimento da natureza passa a ser claramente determinado como uma obra de criação do homem e, como tudo o que é resultado de sua produção espiritual, só pode ser por ele valorada.

Cassirer nos conduz a uma conclusão sobre o pensamento cusano que sintetizamos da

25 “E na condição de centro de tudo, também Deus deve ser caracterizado como a circunferência infinita do mundo, pois sua essência engloba a essência de todas as outras coisas. Para Nicolau de Cusa, porém, esta noção fundamental tem um sentido ao mesmo tempo natural e intelectual, físico e espiritual. Se a nova forma da cosmologia nos ensina que na ordenação do cosmos não existe um *em cima* e um *embaixo* absolutos, que nenhum corpo está mais distante ou mais próximo da fonte divina de origem do ser, mas que todos estão *diretamente* ligados a DEUS, isso significa que a uma tal ideia corresponde uma nova forma de *religião* e de sentimento geral religioso. Nesse sentido, podemos estabelecer um paralelo direto entre as ponderações de Nicolau de Cusa sobre cosmologia, contidas em *De docta ignorantia*, e as concepções filosófico-religiosas por ele desenvolvidas em *De pace fidei* (1454). Do ponto de vista de seu conteúdo, as duas obras exploram domínios completamente diferentes; nem por isso, porém, deixam de ser reflexos diferentes de uma única e mesma visão sistemática fundamental” (Cassirer, 2001, p. 47).



seguinte maneira<sup>26</sup>. A nova orientação filosófica da renascença que deu início à modernidade consistiu em, partindo da nossa ignorância radical sobre Deus, estabelecer os limites do conhecimento conjectural do homem, bem como seu único caminho seguro através dos símbolos matemáticos. Ao pôr abaixo a divisão entre mundo sensível e mundo inteligível, de Cusa propôs uma cosmologia unificada que compreendia os objetos naturais e espirituais sob o mesmo ponto de vista sistemático. Por mais que não seja possível à finita inteligência humana o conhecimento positivo de Deus em seus infinitos atributos, resta-nos a relação epistêmica com o incondicionado mediante a nossa capacidade de criar conjecturas, sentidos e valores. O conhecimento acerca de Deus se dá indiretamente quando o homem, em sua liberdade intelectual, põe as condições segundo as quais pode penetrar toda a criação divina, seja a natural, seja a espiritual. Logo, o homem cria seus próprios meios que lhes dão acesso epistêmico à natureza e a si mesmo, ambos na condição de objeto do conhecimento. “Em nenhum outro lugar, senão em sua própria história, o homem pode afirmar-se de forma verdadeiramente criadora e livre” (Cassirer, 2001, p. 72).

## Referências Bibliográficas

AZEVEDO JÚNIOR, I. *Ciências da Natureza, Ciências da Cultura e a matematização do conhecimento em Ernst Cassirer*. 2021. 223 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

CASSIRER, E. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003.

CASSIRER, E. *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, E. *Philosophie der symbolischen Formen IV: Die Metaphysik der symbolischen Formen*. Nachgelassene Manuskripte und Texte, Hamburgo: Felix Meiner, 1995.

CASSIRER, E. ‘Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften’. In: *Gesammelte Werke*, vol. 16. Hamburgo: Felix Meiner, pp. 75-104, 1998.

CASSIRER, E. ‘Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie’. In: *Gesammelte Werke*, vol. 17. Hamburgo: Felix Meiner, pp. 3-12, 1998.

CUSA, N. *A douta ignorância*. 2ª Ed. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KROIS, J.M. *Cassirer: symbolic forms and history*. New Haven: Yale University Press, 1987.

LEVINE, E. *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky and the Hamburg School*. Chicado e Londres. The University of Chicago Press, 2013.

PEREIRA, R.F. *A ciência na historiografia do Renascimento: de Jacob Burckhardt a Alexandre Koyré*. 2013. 114 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tde/2997>. Acesso em: 14 nov. 2020.

<sup>26</sup> Para um comentário sobre a crítica de Karl Jaspers à interpretação cassireriana de Nicolau de Cusa, confira (Schwartz, 2008).

SCHWARTZ, Y. 'Ernst Cassirer on Nicholas of Cusa: between conjectural knowledge and religious pluralism'. In: BARASH, Jeffrey Andrew (Ed.). *The symbolic construction of reality: the legacy of Ernst Cassirer*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 17-39, 2008.

SCHWEMMER, O. 'Cassirers Bild der Renaissance'. In: RUDOLPH, E. et KÜPPERS, B. (org.) *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*. Hamburgo: Felix Meiner, pp. 255-280, 1995.

# O simbólico e a crítica: uma leitura da filosofia da cultura de Ernst Cassirer

*[The symbolic and the critique: a reading of Ernst Cassirer's philosophy of culture]*

**Fernando Sepe Gimbo<sup>1</sup>**

Universidade Federal do Cariri (Juazeiro do Norte, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90647

## Resumo

Trata-se de uma interpretação da filosofia da cultura de Cassirer em que se busca mostrar como o deslocamento operado em direção ao campo dos símbolos e do sentido reconfigura, em última análise, a própria ideia moderna de crítica. Para tanto, primeiramente recuperamos duas interpretações da obra de Cassirer em que o simbólico é tensionado entre duas vertentes maiores da filosofia do século XX, a saber: filosofia da linguagem e fenomenologia. Em um segundo momento, tentamos mostrar como tal tensionamento apenas dissocia o que está, na filosofia das formas simbólicas, necessariamente interligado. Para tanto, lemos o campo do simbólico como um campo estruturado na relação humano-mundo, a partir de uma reconstrução minuciosa da antropologia cassireriana. Por fim, tentamos nesse movimento de interpretação extrair as consequências para uma outra crítica da razão, crítica agora essencialmente ligada a um ideal de pluralismo e de reinvenção do legado do esclarecimento.

**Palavras-chave:** Cassirer; símbolo; crítica; pluralismo.

## Abstract

It is an interpretation of Cassirer's philosophy of culture in which we seek to show how the displacement operated towards the field of symbols and meaning reconfigures the modern idea of critique. To do so, we first recover two interpretations of Cassirer's works in which the symbolic is tensioned between two major strands of 20th century philosophy, namely: philosophy of language and phenomenology. In a second moment, we try to show how such tensioning only dissociates what is, in the philosophy of symbolic forms, necessarily interconnected. To do so, we read the symbolic field as a field structured between the human-world relationship, based on a meticulous reconstruction of Cassirerian anthropology. Finally, in this movement of interpretation, we try to extract the consequences for another critique of reason, a critique now essentially linked to an ideal of pluralism and reinvention of the legacy of Enlightenment.

**Keywords:** Cassirer; critique; symbol; pluralism.

---

<sup>1</sup> fernando.gimbo@ufca.edu.br

Não posso deixar de pensar em uma crítica que não procure criticar, mas fazer existir uma obra, uma frase, uma ideia; acenderia fogos, olharia a grama crescer, escutaria o vento e imediatamente tomaria a espuma do mar para a dispersar. Reproduziria, ao invés de juízos, sinais de vida; invocá-los-ia, arrancá-los-ia do seu sono. Quem sabe os inventaria? Tanto melhor, tanto melhor. A crítica sentenciosa faz-me adormecer; gostaria de uma crítica feita com centelhas de imaginação. Não seria soberana, nem vestida de vermelho. Traria consigo os raios de possíveis tempestades. – M. Foucault

## 1. O fio condutor do símbolo: entre *linguistic turn* e *fenomenologia*

Em um texto bastante perspicaz sobre a filosofia da cultura de Ernst Cassirer, Jürgen Habermas afirmava que a reflexão sobre as formas simbólicas preparou “o caminho seguido pela minha geração, o de integrar a ‘virada linguística’ da filosofia analítica com a tradição alemã da hermenêutica filosófica” (2001, p. 12). Isso porque, segundo ele, o gesto decisivo de Cassirer teria sido o de “reinventar a filosofia transcendental em termos semióticos” a partir de um deslocamento de escopo e pressupostos: para além dos limites da *Erkenntnistheorie* de seu mestre Cohen, a filosofia da cultura investigaria uma dimensão de *sentido* que constitui, a priori, um campo anterior ao problema dos juízos de verdade e da objetivação do conhecimento científico. Como o próprio Cassirer já indicara na introdução ao volume três de sua filosofia das formas simbólicas, tal deslocamento ampliava de maneira decisiva o universo de significação disponível a uma reflexão transcendental, levando-o para além das estritas divisas do neokantismo de Marburg.

Lançado sobre um campo de análise que transbordava a esfera dos conceitos científicos e sua história, Cassirer percebe a necessidade de uma conceitualização renovada da progressiva representação objetiva do mundo que a cultura humana pode desenvolver em seus mais diversos registros. É tendo essa questão como pano de fundo que a *função simbólica* aparece, na economia do discurso cassireriano, enquanto o meio através do qual o âmbito do sensível é organizado em um sistema significativo tanto do ponto de vista teórico quanto prático. O que significa dizer, simplesmente, que agora a junção entre analítica e estética tornara-se indissociável do trabalho relacional dos símbolos e, por conseguinte, de sua força de coesão sistemática.

A partir de então, a totalidade da cultura humana, em sua historicidade imanente, surge difratada na pluralidade de sistemas simbólicos de mediação entre o humano e o mundo. Ou seja, nas mãos de Cassirer, “mito”, “linguagem”, “arte”, “ciência”, serão entendidos como *formas simbólicas* perante as quais o trabalho filosófico consistiria, precisamente, em se perguntar pelas condições de possibilidade de sentido interno a cada uma dessas formas. Ao dotar a reflexão transcendental de um pluralismo novo, por meio dessa “guinada semiótica” e da consequente ampliação do campo de análise, Cassirer “ligava de maneira intrínseca os sistemas simbólicos com a espontaneidade da articulação conceitual”, fazendo com que um dos temas maiores do criticismo, a saber, a relação entre sensibilidade e entendimento, girasse doravante sobre novas bases (Habermas, 2001, pp. 16-17).

Ao enfatizar em sua leitura a questão simbólica cassireriana sempre por meio do foco semiótico, o que como veremos é uma escolha discutível, Habermas consegue, ao menos, apontar com precisão as consequências da intrusão do simbólico – e portanto da intersubjetividade da cultura – para uma filosofia crítica ainda por demais dependente tanto de uma ideia de sujeito transcendental constituinte da experiência, quanto da entificação lógica de um objeto enquanto algo em si mesmo. Dessa maneira, o “neokantismo” de Cassirer despontaria como o prelúdio das filosofias pós-metafísicas que se seguiram ao preparar as vias para a superação dos estritos limites de uma filosofia da consciência e da pressuposição dogmática do em-si-mesmo para além da gramática dos jogos de linguagem: “(...) a linguagem, em sua função transubjetiva de apresentação do mundo, destrói a arquitetônica da filosofia da consciência como um todo. A

forma simbólica supera a oposição entre sujeito e objeto” (Habermas, 2001, p. 15). Na passagem da primazia da consciência para o da linguagem, institui-se uma reformulação do conhecido tema da “revolução copernicana”, o que inscreveria o pensamento de Cassirer na aurora desse *leitmotiv* da filosofia no século XX que foi a “virada linguística”: “a nova concepção de linguagem fornece as bases para um novo paradigma” (Habermas, 2001, p. 15).

O reconhecimento elogioso, contudo, traz também o germe da crítica. Pois aquele que prepara o caminho não o trilha. No caso de Cassirer, ao menos para Habermas, a sua “virada semiótica” seria claramente insuficiente, precisamente porque ele não daria à linguagem o papel fundante no processo de estruturação dos sistemas simbólicos, uma vez que a linguagem nada mais é do que uma das muitas formas significativas pensadas em sua filosofia da cultura. Grosso modo, o problema é que, ao recusar esse papel fundante do linguístico, Cassirer estaria impossibilitado de conceber uma ideia positiva de razão plenamente ancorada na transcendentalidade comunicativa que a linguagem impõe na instauração da diversidade empírica dos contextos de enunciação. Tal impossibilidade levaria Cassirer a ter que ancorar o pluralismo de sua filosofia da cultura na “unidade da razão enquanto algo fundado em uma consciência não empírica que se objetivaria na diversidade de formas simbólicas”, única maneira de evitar o risco do mergulho cultural-relativista: “[nesse caso] a identidade da razão seria dissolvida em uma multiplicidade de contextos onde não há nenhum mecanismo de tradução entre linguagens simbólicas diversas o que tornaria impossível uma comunicação por meio de suas fronteiras” (Habermas, 2001, p. 21).

Quer dizer, partindo não da linguagem, mas do símbolo, Cassirer não se define a priori por uma *ratio comunicativa comum a todas as formas simbólicas* e que seria a condição transcendental de toda e qualquer prática doadora de sentido, podendo, inclusive, fundamentar a reconstrução de um solo normativo que responderia a exigência moral de orientação e avaliação perante o que não é idêntico. Antes, debruçando-se, sobretudo, em uma reflexão sobre a diversidade do conhecimento empírico especializado – etnologia, história da arte, psicologia, física matemática, ciências da vida – escolha que Habermas qualifica de “*erkenntnistheoretische Blickverengung*”, sua filosofia tem como eixo uma diferenciação interna ao conceito de símbolo que se diz na tripartição de funções complementares: expressão (*Ausdruck*), representação (*Darstellung*) e significação pura (*reine Bedeutung*). Ainda que haja um arranjo singular em cada forma simbólica de tais funções, há também primazias e tensões internas que singularizam estruturalmente cada formação, de modo que não há a *metaforma de toda forma*, mas sim uma relação de diferença e ressonância entre sistemas culturais que se tornam, em última análise, irredutíveis uns aos outros.

Mas se é assim, se estamos sempre dentro de formações culturais heterogêneas, de onde fala o filósofo crítico que aspira uma *visão sinóptica* da pluralidade de sistemas simbólicos? “À filosofia, que analisa todas as linguagens simbólicas, falta uma linguagem própria. Pois uma forma simbólica capaz de se elevar acima de todas as outras seria paradoxal nos termos das próprias pressuposições de Cassirer<sup>2</sup>” (Habermas, 2001, p. 22).

O desenlace da leitura habermasiana será então, em última análise, reticente: ao fazer da “análise transcendental da linguagem (...) apenas uma prioridade heurística” e não o fundamento “da construção das formas simbólicas”, o sistema de Cassirer carregaria ainda algo de metafísico enquanto um “idealismo objetivo” que terá que escolher de duas uma: ou não abandonar uma dialética entre vida (*Leben*) e espírito (*Geist*) – o que o póstumo volume quatro dedicado à “metafísica das formas simbólicas” parece, realmente, indicar; ou se contradizer na afirmação de um “pluralismo de mundos” que não podem ser, ao mesmo tempo, “incomensuráveis” e “parcialmente traduzíveis uns para os outros” (Habermas, 2001, p. 21). Contradição que acabaria exigindo, por fim, que a subjetividade transcendental, e portanto a “filosofia da consciência”,

<sup>2</sup> Diga-se de passagem, Habermas um dia levantará a mesmíssima objeção à arqueologia das ciências humanas de *Les mots et le choses*, o que não surpreende quando lembramos a admiração de Foucault por Cassirer e a consonância possível de se estabelecer entre as suas escolhas teóricas.

reentrasse pela porta dos fundos do sistema. Em uma palavra, e costurando o juízo sobre a filosofia cassireriana a partir das exigências de seu próprio discurso, para Habermas existiria curiosamente um *déficit linguístico* no *linguistic turn* que a filosofia das formas simbólicas, na sombra de Humboldt, inicia, mas não termina.

Deixemos, por enquanto, qualquer apreciação sobre a justeza da leitura de Habermas em suspensão, retendo apenas o seu esquema geral. Visto que não deixa de ser interessante como uma leitura também crítica, mas *simetricamente oposta* a essa, apareça na obra de um outro leitor rigoroso e original de Cassirer, a saber: Maurice Merleau-Ponty. Referência constante do livro de 1945, a tese central que a *Phénoménologie de la Perception* retém do volume três da filosofia das formas simbólicas é, na contramão da leitura semiótica de Habermas, a de “*Symbolische Prägnanz*” (Cassirer, 2011, cap. V); isto é, de uma *pregnância de sentido imanente à fenomenalidade do mundo*. Sentido, portanto, anterior à linguagem, latência antepredicativa intrínseca à aparição fenomênica e que apenas poderá ser desdobrada a partir da historicidade própria à atividade intersubjetiva humana.

Quer dizer, o problema filosófico mais fértil legado por Cassirer, ao menos para Merleau-Ponty, não é em absoluto o de um *linguistic turn*, mas sim do *entrelaçamento* entre a pluralidade significativa das formas culturais e o campo originariamente estruturado da sensibilidade enquanto horizonte último de toda e qualquer prática doadora de significação: “toda sensação é desde o início *pregnante de um sentido*” (Merleau-Ponty, 1945, p. 343). A integralidade da experiência simbólica se constituiria, exatamente, nessa nova unidade capaz de articular estética e analítica para além de uma primazia tanto do sujeito, quanto da gramática ou da lógica formal.

É por isso que, mesmo se definindo por uma orientação fenomenológica que recusa o idealismo transcendental husserliano em seus momentos iniciais de elaboração, por exemplo a sua projeção na experiência concreta da *distinctio rationis* entre a forma da intencionalidade e a camada hilética da matéria sensível<sup>4</sup>, Merleau-Ponty não deixa também de seguir uma trilha aberta pelos passos cassirerianos para desenvolver sua *fenomenologia da percepção*. Fenomenologia em que a *função expressiva* inerente ao fenômeno sensível se mostra anterior, tanto a qualquer função de representação objetiva, quanto a uma suposta atomização empirista dos “dados da sensibilidade”, atomização que faria com que o sentido se constituísse sempre a posteriori à impressão sensível.

Sobre esse duplo preconceito dos modernos, tão bem representado pela dicotomia racionalistas/empiristas, lembremos com Cassirer que em sua totalidade “a percepção não consiste em “elementos” de uma sensação, mas de caracteres de expressão originais e imediatos (...) ela nunca está voltada exclusivamente para o ‘o quê’ do objeto, mas engloba a sua manifestação total (...) independentemente de sua interpretação objetiva” (Cassirer, 2011, pp. 115-116). Por essa razão, como insistirá à sua maneira também toda fenomenologia, a relação original do

3 “Pregnância” que, não por acaso, se tornará central a ambos enquanto leitores da *Gestaltpsychologie* e das reflexões de Kurt Goldstein (primo de Cassirer).

4 Tal crítica de um dualismo entre forma e matéria em Husserl é comum tanto a Cassirer, quanto a Merleau-Ponty. Contudo, é preciso perceber o quanto isso se aplica apenas aos desenvolvimentos iniciais da obra husserliana, por exemplo as duas primeiras *Logische Untersuchungen*. Já, por exemplo, na sexta investigação, o tema da “*intuição categorial*” poderia facilmente ser aproximado, esclarecendo e aprofundando inclusive, as reflexões cassirerianas da relação entre *pregnância simbólica* e o caráter representativo da linguagem; isto é, da relação intrínseca entre a doação do fenômeno enquanto totalidade articulada e a representação linguística do fluxo fenomênico nos termos categorias da substância e atributo por meio do verbo “ser” enquanto cópula lógica (Husserl, 1975). Ou ainda, não seria difícil ler a ressonância de ambas as filosofias no que tange o sintético caráter contínuo do tempo em sua modalização em passado-presente-futuro e a relação de tal temporalização intrínseca ao fenômeno com o desenvolvimento simbólico de racionalização da realidade por meio da categoria da causalidade. Por fim, note-se *en passant*, a evidente relação de complementariedade entre as análises husserlianas da física matemática, com sua característica autonomização simbólica em relação ao *Lebenswelt*, e as rigorosas interpretações de Cassirer da matematização da ciência nos termos de uma crescente autonomia da estrutura simbólica, enquanto significação pura, em vista da empiria (Husserl, 2012). Tais aproximações entre fenomenologia e filosofia das formas simbólicas seriam interessantes, pois avançariam em uma série de convergências que parecem ter historicamente ficado, infelizmente, à sombra desse profundo desencontro que foi o chamado “debate de Davos”.



sujeito com o mundo não é nem o da objetivação da realidade nos termos do conhecimento, nem de uma afecção amorfa desprovida de significação; mas sim, de uma imanência vital entre sujeito e mundo, estrutura relacional que permite a aparição concreta do sentido na experiência vivida: “o que há é um tipo de experiência da realidade” que está “presente em toda parte que o ‘ser’, que é apreendido na percepção, confronta-nos não apenas com o ser das coisas, como meros objetos, mas sim com um tipo de existência dos sujeitos vivos”; experiência mais originária em que “o entender da expressão é essencialmente anterior ao ‘conhecer das coisas’” (Cassirer, 2011, pp. 108-109). Logo, o domínio de uma estética transcendental não se limita nem às condições de representação de um objeto para o conhecimento científico, nem tampouco à primazia da atividade categorial do entendimento (*Verstand*) sobre a passividade do fenômeno espaço-temporal. É também Kant e a “ambiguidade” de sua teoria, “ainda psicologizante das faculdades”, que são aqui criticados (Cassirer, 2011, pp. 329-330).

Estamos, nesse caso, no domínio perceptivo de um espontâneo mundo pré-objetivo, tão evidente para Cassirer na forma simbólica do “mito”, que prepara o que ele irá chamar de “*Inkarnation eines Sinnes*”: “conferimos, desde o início ao conceito de símbolo, um significado mais amplo”. Diferentemente de uma artificial rede semiótica lançada sobre a realidade empírica, “procuramos fazê-lo abranger a totalidade daqueles fenômenos em que o sensorial se apresenta de alguma forma ‘imbuido de sentido’” (Cassirer, 2011, p. 161). Proposição chave para Merleau-Ponty, na sutura entre experiência e sentido reencontramos, nas palavras iniciais do livro de 1945, esse “tecido sólido do real que não espera pelos nossos julgamentos para se anexar aos fenômenos (...) a percepção não é uma ciência do mundo, ela é o fundo sobre o qual todos os atos se desdobram enquanto algo pressuposto por eles” (Merleau-Ponty, 1945, V).

De modo um pouco sumário, podemos dizer que o que está em jogo na leitura merleau-pontiana é a lição de Cassirer da não confusão, tão comum entre os modernos, das distinções de razão com uma distinção real. Confusão que Cassirer já indicava, em uma argumentação exemplar e que Merleau-Ponty retoma ponto a ponto no capítulo quatro da *Structure du comportement* (1942), na imediateidade expressiva do dualismo corpo-e-alma: a alma não habita o corpo como um piloto em um navio, para usar a clássica metáfora que vai de Platão a Descartes, uma vez que ambos os termos não estão em uma relação de exterioridade que permitiria pensá-los por meio de categorias como “substância e causalidade”.

Pelo contrário, o que é integralmente dado é uma “correlação indissolúvel, uma síntese inteiramente concreta do físico e do psíquico”, o que faz da “relação entre corpo e alma o protótipo e o modelo para uma relação puramente simbólica, que não pode ser pensada e convertida em uma relação de objetos ou em uma relação de causalidade”, sendo compreendida, apenas, enquanto uma *síntese psicofísica expressiva* (Cassirer, 2011, pp. 168/173). Por exemplo, no natural rubor que acompanha uma experiência de vergonha qualquer, não temos o vermelho sanguíneo das faces sendo adicionado ao sentimento consciente do pudor, mas sim a unidade das diferentes partes dessa experiência (Cassirer, 1938, p. 166). Comportamento corpóreo em que o “corpo mesmo não é entendido enquanto uma massa material inerte, ou um instrumento exterior”, antes, encontra “em seus movimentos uma vestimenta natural ou sua encarnação, se exprimindo neles como as coisas se exprimem em seus aspectos perceptivos” (Merleau-Ponty, 1967, p. 203).

É, justamente, quando transpomos para o domínio do sensível essa síntese expressiva que o problema corpo-alma nos dá o modelo de resolução<sup>5</sup>, que podemos, enfim, sublinhar o que é mais essencial: toda reflexão, aqui, pende em direção a uma *Gestalt* imanente à percepção. Isso porque, se “o sentido de uma coisa habita essa coisa tal como a alma habita o corpo”, é porque o mundo dado na percepção já é um mundo figurado enquanto totalidade de partes-intra-partes, multiplicidade qualitativa estruturada em uma forma que, ao comunicar-se entre

5 Para uma leitura elucidativa e detalhada da questão da expressão em Merleau-Ponty, que aqui seguimos ponto a ponto, ver (C.A. Moura, 2001).

si, naturalmente exprime-se “como uma linguagem que se ensinaria a si mesma, em que a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos” (Merleau-Ponty, 1945, pp. 368-369). Maneira merleau-pontiana de dizer que, originariamente, não existe um hiato entre sensibilidade e significação, mas sim um entrelaçamento que constitui a própria configuração do ser do sensível.

Doravante, como sintetiza com rigor C.A. Moura, “entre expressão e exprimido, será necessária a preservação de uma *distância* que jamais poderá se traduzir em exterioridade, e a preservação de uma *imanência* que jamais poderá ser decifrada como *contido-em*” (Moura, 2001, p. 251). A função expressiva, conseqüentemente, ao assinalar o enlace necessário entre partes integradas, mas distintas, permite a intelecção de uma apresentação sintética do fenômeno que não exige nenhum terceiro termo para a sua efetivação. Encontro profícuo entre Cassirer e fenomenologia francesa, a percepção tem como correlato um mundo temporalizado que é desde o início estruturado enquanto *conjunto de relações* e não enquanto *aglomeração de partes extra partes*. É por essa razão que Merleau-Ponty poderá encontrar incrustado no sensível uma natural unificação comum ao fenômeno, um *a priori material* que garantirá a não separação plena entre os fios intencionais de um corpo situado no mundo e a materialidade empírica presente na percepção. Disso se segue a crítica merleau-pontiana a uma apreensão distinta entre forma e matéria do ponto de vista de seu juízo de existência: “Não existe *hylé*, nenhuma sensação sem comunicação com as outras sensações ou com as sensações dos outros, e por essa mesma razão não existe *morphé*, nenhuma apreensão ou apercepção que esteja encarregada de dar sentido a uma matéria insignificante” (Merleau-Ponty, 1945, p. 464).

Dito isso, quando voltamos à locução “pregnância simbólica”, entendemos agora como a adjetivação da experiência enquanto algo imiscuída no símbolo não é unilateralmente da alçada de um constructo semiótico artificial, de uma suposta forma conceitual imposta ao domínio do sensível, mas sim da irredutível experiência vivida na correlação entre humano e mundo: “do ponto de vista da investigação fenomenológica, não há nem uma ‘matéria em si’ nem uma ‘forma em si’; há somente experiências globais” (Cassirer, 2011, p. 337). A pregnância simbólica exprime-se, portanto, do lado daquilo que se apresenta na percepção e não na esfera exterior de uma articulação categorial constituinte: “em toda a sua atualidade, em sua totalidade e vivacidade, a percepção constitui, ao mesmo tempo, uma vida ‘no’ sentido. Ela não é admitida a esta esfera apenas posteriormente, mas parece já ter nascido dentro dela” (Cassirer, 2011, p. 342).

Frise-se bem: obviamente, se o fenômeno perceptivo está *prenhe de sentido* é porque este não está *plenamente dado naquele*, exigindo sempre a mediação da *ação humana*, a constituição intersubjetiva de formas simbólicas coerentes; contudo, esse tema da ação - ou do trabalho (*das Werk*) como diz Cassirer - deve ser matizado sempre pela quase-presença de sentido que a própria aparição do mundo fenomênico porta em si, preparando sua encarnação efetiva. Em suma, o que é importante é que quando lemos a questão do simbólico seguindo o tema da pregnância como ideia diretriz, o símbolo não pode ter a consciência, ou a linguagem, como o *seu locus* último.

É por essa razão que, para Merleau-Ponty leitor de Cassirer, uma filosofia que se pergunta pela condição do sentido deverá sempre por acabar indo em direção a uma reflexão ontológica capaz de se demorar nesse fulcro da relação entre sentido e ser, nessa aparição originária de um mundo antepredicativo e comum a todo e qualquer sistema cultural: “A carne do mundo é sensível e não senciante (...) se eu a chamo de carne, entretanto, é para dizer que ela é uma pregnância de possíveis, *Weltmöglichkeit* (os mundos possíveis variantes desse mundo, mundo anterior ao singular e ao plural)” (Merleau-Ponty, 1964, pp. 298-299). Para aquém “das objetivações da linguagem, ou da lógica”, a tarefa filosófica consistiria agora na redescoberta desse *logos do sensível* próprio ao *mundo-da-vida* enquanto horizonte último das infinitas encarnações significativas do ser (Merleau-Ponty, 1964, pp. 217-18).

É precisamente nesse ponto, por meio dessa guinada ontológica do seu pensamento, que Merleau-Ponty faz questão de marcar as suas reservas. É que se a tarefa legada pela filosofia das formas simbólicas é a da elaboração rigorosa do que entender por esse mundo pré-objetivo do qual a pregnância simbólica é o *index*, a *phénoménologie de la perception* já encontrava em Cassirer, ainda, um último vestígio de idealismo em sua recusa de se aprofundar no sensível enquanto doação de um mundo anterior a toda e qualquer intervenção simbólico-categorial. Com tal recusa, o pluralismo das formas culturais não poderá encontrar sua plena ancoragem nesse *a priori sintético* que faria com que todas as simbolizações se deem sobre a abertura de um *mesmo e único mundo*, anterior a sujeito e objeto, recortado por um senso comum universalmente partilhado na experiência viva.

Para Merleau-Ponty, se há ainda um certo “intelectualismo” próprio ao neokantismo em Cassirer, como argumenta Olivier Feron (2009), é porque faltaria a ele uma descrição mais originária desse antepredicativo, desse *Lebenswelt* que surge enquanto a condição de possibilidade fundamental de todo e qualquer simbolizar. Univocidade de um mundo perceptivo expressivo que não se revela apenas por dentro da “forma simbólica do mito”, como parece por vezes sugerir Cassirer; mas antes, e sobretudo, *abre a convergência de um senso e de uma experiência comuns a toda e qualquer forma simbólica em geral*. Em última análise, Merleau-Ponty crê que Cassirer fica a meio caminho de uma revolução que poderíamos, a justo título, chamar de “*anti-copernicana*”<sup>6</sup>; pois ela, ao nos levar para além dos limites de uma filosofia transcendental da correlação entre forma e conteúdo, acabaria por desaguar na universalidade da imbricação ontológica entre a infinitude possível do sentido e a concretude plural do ser. O âmbito da subjetividade transcendental, e mesmo da *poiesis* simbólica humana, seriam situados na primazia desse puro “*il y a*” *mundano* enquanto doação primeira e abertura a uma “totalidade de horizontes sem síntese”<sup>7</sup>.

Ora, todos sabemos como filósofos originais costumam trair seus pares na elaboração de suas “próprias” filosofias. Se recuperamos aqui essas duas leituras de Cassirer – a de Habermas e Merleau-Ponty – evidentemente não é para julgarmos a pertinência delas, o que não faria sentido nenhum. Ambos, afinal, apenas podem julgar a filosofia das formas simbólicas a partir do quadro de suas próprias posições e do itinerário de suas reflexões. Ainda assim, não deixa de ser sintomático e significativo que ambos reconheçam, por meio de interpretações profundamente elucidativas e contrárias, na filosofia das formas simbólicas a ligação de duas tendências que não deixarão, durante todo o século XX, de combater-se infrutiferamente, ou ignorar-se esterilmente: filosofia analítica da linguagem e fenomenologia do mundo-vivido.

O que nos coloca a boa pergunta de saber se não seria possível encontrar em Cassirer, mais no espírito de seu criticismo do que estritamente na letra do texto, uma singular posição em que, entre o formalismo próprio à virada linguística e o mergulho na matéria vivida do fenomenólogo, arma-se uma tensa mas frutífera perspectiva de iluminação recíproca de tais tendências contrárias. Como se, nessa oscilação constante entre semiótico e sensível, entre gramática e experiência, entre estética e analítica enfim, o que o fio condutor do símbolo efetivamente nos legasse não fosse nem a escolha por uma ou outra posição, nem mesmo a continuação simples da generalidade abstrata que se diz sob o selo de “neokantismo”; mas sim um outro *estilo criticista de pensar* capaz de indicar um caminho para além das cisões irreconciliáveis que acoçam a razão ocidental desde a modernidade. Vejamos mais detalhadamente essa hipótese de leitura.

<sup>6</sup> Para uma leitura da fenomenologia como uma virada “anti-copernicana” perante o neokantismo e a filosofia analítica da linguagem, ver o excelente estudo de Claude Romano (2015).

<sup>7</sup> Devo essa expressão ao livro de Chauí (2002).

## 2. A *nervura* do símbolo e seus círculos

Em uma definição bastante sucinta de forma simbólica, dada em 1923, Cassirer nos diz que:

Por forma simbólica devemos entender toda energia mental por meio do qual um conteúdo inteligível de sentido é ligado, intrinsecamente, a um signo sensório concreto. Dessa maneira, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se mostram como formas simbólicas particulares. Pois, em cada uma delas, o fenômeno básico toma forma; nossa consciência não se limita a receber impressões exteriores, na verdade ela sintetiza e penetra cada impressão com a atividade livre da expressão. Então um mundo de signos e imagens criadas emerge afirmando de maneira plena e independente sua força original e contrária àquilo que designamos como realidade objetiva das coisas. Humboldt demonstrou como é todo um modo subjetivo de percepção dos objetos que necessariamente surge em relação à formação e ao uso da linguagem (Cassirer, 2013d, pp. 176-177).

Tal definição é interessante pela sua unilateralidade, algo raro de encontrar na pena de Cassirer. Ela se concentra, um pouco como na leitura de Habermas, na prioridade do espírito humano como polo fundamental para o entendimento das formações simbólicas entendidas enquanto “rede de signos e imagens”. É da ação-simbolizante-no-mundo do que um dia Cassirer irá chamar de *animal symbolicum*, mas que aqui ainda é descrito nos termos tradicionais de uma filosofia da consciência, que deriva os símbolos e a consequente organização conceitual da realidade. Proposição que, como vimos no desenvolvimento do tema de uma fenomenologia da percepção, será contrabalanceada, ponto a ponto, já em 1929:

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. Não se trata aqui de dados meramente “perceptivos”, aos quais seria mais tarde inserido algum tipo de ato “aperceptivo”, por meio do qual esses dados seriam interpretados, julgados ou transformados; ao contrário, é a própria percepção que, por força de sua articulação imanente, conquista um tipo de articulação intelectual, a qual – sendo ordenada em si mesma – também pertence a uma determinada ordem de sentido. (...) É essa (...) totalidade de sentido propriamente dita, o que a palavra “pregnância” deve designar (Cassirer, 2011, p. 342).

A evidente *tensão* entre essas duas passagens deve ser entendida por meio da já aludida tese da não confusão entre uma distinção de razão e uma distinção real. Se, por um lado, podemos focar a reflexão em cada um dos polos que condicionam a relação entre forma e sentido – a ação humana e a aparição pregnante do mundo – tal distinção deve ser apreendida ao mesmo tempo, de seu ponto de vista concreto, por meio dessa ideia fundamental do pensamento de Cassirer que é a da correlação necessária entre termos diferenciais. Nela, o que é fundamental, como explicado didaticamente no texto dedicado à lógica do conceito de símbolo<sup>8</sup> (1938), é que ainda

8 Para uma leitura esclarecedora desse texto, sobretudo em relação ao contexto do diálogo polêmico de Cassirer com o filósofo sueco Konrad Marc-Wogau, ver (Hanson & Nordin, 2006). Como ambos notarão com perspicácia, em tal polêmica há uma formulação bastante instrutiva do caráter estrutural básico do pensamento cassireriano: “No ponto focal da discussão, há o difícil conceito de correlação. Marc-Wogau o rejeita, mas Cassirer está convencido de sua legitimidade lógica. Nesse contexto, Cassirer aponta para as assim chamadas “definições implícitas” tal como utilizadas na geometria de Hilbert e na teoria da ciência de Schlick. Aqui, um conceito é determinado dentro de um sistema matemático a partir de uma série de proposições. Tal conceito tem, então, seu sentido apenas a partir da posição que ele ocupa dentro desse sistema. Mas isso não significa que diferentes conceitos, dentro do sistema, não possam ser separados” (Hanson & Nordin, 2006, p. 132). Interessante notar também que, na já aludida leitura crítica de Habermas, esse se posiciona a favor de Marc-Wogau, sustentando isso que Cassirer qualifica como uma interpretação ultrapassada de lógica e ciência, interpretação ainda profundamente marcada por uma incapacidade de pensar a unidade da diferença de maneira não contraditória.

que haja uma relação entre dois termos que se determinam e se pressupõem mutuamente, dentro de uma estrutura qualquer, isso não significa que eles devam *coincidir* nem que a relação seja *exterior* a cada um deles. O que quer dizer, simplesmente, que o pensamento cassireriano prima por um realismo estrutural e não por uma metafísica substancial: a inteligência de totalidades organizadas diz respeito à compreensão de uma relacionalidade intrapartes e não entrepartes, pois essas não existem enquanto *elementos* plenos em si, ainda que possam ser analiticamente isoláveis por ação do entendimento.

Logo, tais distinções não devem fazer com que percamos de vista a unidade dos diferentes enquanto ordem efetiva do existente. Contrariamente a uma racionalidade analítica, que ao operar por divisões consequentes acaba, em última instância, sempre por postular abstratamente uma atomística em que cada elemento deve ser idêntico a si mesmo, no caso de Cassirer o que temos é uma multiplicidade articulada que, de direito, podemos contar como “uma” reconhecendo a sua unidade complexa: “essa” ou “aquela” estrutura, forma ou sistema. Em outras palavras, digamos que o múltiplo é, aqui, intrínseco à unidade relacional do conceito, não sendo uma simples pluralidade de casos subsumidos integralmente por uma forma genérica exterior.

Ora, mas se é assim, o *primeiro problema* em relação à conceitualização rigorosa do “simbólico” é que ele não pode aparecer, doravante, a partir de uma predicação simples do tipo X é Y. Daí que mesmo o termo “símbolo”, enquanto um substantivo simples, enquanto um termo que se refere a alguma coisa tal como um signo ou uma imagem, não ganhe, dentro do andamento da obra de Cassirer como um todo, um lugar de articulação fundamental. Trata-se, muito mais, de sempre qualificar algo, em relação a outro algo, enquanto “simbólico”. Dentro dessa operação, sugerimos, três termos podem ser destacados: o “animal”, a “pregnância” e a “forma”. A compreensão efetiva de uma filosofia da cultura apenas pode se dar na apreensão dessa dinâmica de reenvios entre esses três termos que constituem a estrutura intrínseca ao “domínio do símbolo em geral”. Estrutura viva que, talvez, adotando uma metáfora vital mais goethiana, poderíamos chamar de *nervura* do símbolo<sup>9</sup>.

O *segundo problema*, sem dúvida mais espinhoso, mas que devemos também sempre manter em vista elaborando-o detalhadamente, é a do necessário caráter autorreferencial, e portanto circular, que uma filosofia transcendental da cultura deverá apresentar. Pois, independente do fio condutor que tomemos para conceitualizar de forma rigorosa o domínio dos símbolos, isso apenas poderá ser feito a partir de uma articulação simbólica e da consequente atividade humana de simbolização. Exigência criticista fundamental à reflexão em jogo, não há o recurso astucioso a uma razão incondicionada que nos permita encontrar uma racionalidade para além, ou aquém, da racionalidade operante, caso a caso, em cada formação simbólica.

Ou seja, se o simbólico indica o limite da reflexão, tanto enquanto o seu elemento próprio como quanto sua condição última, é porque não podemos apelar a ninguém menos que ao próprio simbólico para compreendê-lo. Se o domínio dos símbolos diz respeito a uma *estrutura de fato*, estrutura historicamente determinada e pluralmente difrata na diversidade de culturas humanas, a sua apreensão se dá conosco, desde o início, determinados por ela; o que significa que estamos, inexoravelmente, sempre dentro de sua legislação. Não há pensamento fora do simbólico, antes, encontramos um pensar *na vida dos símbolos*. Toda a questão para uma boa compreensão da experiência intelectual de Cassirer será então extrair, de maneira consistente, os resultados filosóficos desses dois *problemas* aqui indicados.

Para tanto, partamos primeiramente desse texto de maturidade que é seu *Ensaio sobre o*

9 J. M. Krois, a partir de um caminho diferente, chega a uma formulação semelhante quando diz que: “O mundo ganhando ou perdendo *pregnância* simbólica, trata-se sempre de uma *Gestalt* em que Pessoa, Mundo e Símbolo aparecem holisticamente em correlação. A filosofia das formas simbólicas orienta-se pela questão filosófica da totalidade, não para a crítica do conhecimento. Ela aborda o problema do sujeito explicando-o a partir da totalidade de um mundo simbolicamente *pregnante*, mundo entendido tanto em um sentido ideal, quanto em um sentido realista. Na verdade, para Cassirer, estes nada mais são do que nomes para um mesmo processo” (1992, p. 452).



*homem*, de 1944. Nele, toda a filosofia das formas simbólicas parece tender em direção a uma *antropologia filosófica de caráter fundamental*. Como um bom leitor de Kant, tudo se passaria como se Cassirer encontrasse na célebre pergunta - *Was ist der Mensch?* - um ponto de convergência de suas múltiplas investigações, tal como o mestre de Königsberg antes dele. A partir de uma estratégia comum ao seu estilo e erudição, Cassirer começa a circunscrever tal questão a partir de uma interpretação histórica do sentido que a “natureza humana” teve em diversos momentos do desenrolar da cultura ocidental, chegando até o impasse, ou “crise” nas palavras do autor, próprio à modernidade.

Segundo a tese apresentada, com o desenvolvimento de campos especializados do conhecimento, sobretudo a partir da adoção de uma metodologia científica, a “teoria moderna do homem perde seu centro intelectual” oscilando por entre formas simbólicas diversas e saberes especializados específicos: “cada pensador individual nos oferece a sua própria imagem da natureza humana (...) teólogos, cientistas, políticos, sociólogos, biólogos, psicólogos, etnólogos e economistas, cada um abordou o problema a partir de seu próprio ponto de vista” (Cassirer, 1994, pp. 40-41). Em um gesto filosófico clássico, perante essa pluralidade de posições discrepantes, Cassirer propõe que encontremos “no símbolo” um fio condutor *crítico* capaz de possibilitar a costura do diverso, abrindo o espaço para uma compreensão unificada da natureza humana. Compreensão capaz de fundar também, no sentido forte do termo, uma coesão sistemática da pluralidade de saberes próprio às chamadas ciências do espírito.

Feita a apresentação histórica da questão, o ensaio a remete, inicialmente, aos estudos da relação entre o animal e seu mundo de Johannes von Uexküll. O que não é de todo surpreendente, pois como também Heidegger e Merleau-Ponty perceberam, o que é essencialmente relevante na teorização de Uexküll é o *a priori da correlação* entre organismo e meio, relação que permite com que o processo vital seja inteligido em sua integralidade. É assim que Uexküll pensa a relação entre o animal e seu mundo (*Umwelt*) a partir de um círculo funcional em que cada espécie experiencia seu meio ambiente enquanto mundo fenomênico singular. Daí a sua célebre descrição da experiência vital do carrapato e como ele reage apenas ao calor, a luz e ao odor; *milieu*, portanto, “simples” e que é indissociável da estrutura organizacional em questão. A um “animal mais complexo”, contudo, “corresponderá um mundo mais complexo, mais ricamente articulado” (Uexküll, 1965, p. 24).

A partir dessa hipótese de um círculo funcional da experiência que enlaça o organismo, em sua especificidade, com um meio que lhe é correspondente, Uexküll pode, de maneira empírica, demonstrar como “o mesmo objeto, posto em quatro meios diferentes, recebe quatro significações diferentes”. Diversidade de sentido vital que apenas se explica quando levamos em consideração que suas significações “derivam da forma perceptiva que lhe são conferidas pelo sujeito que se relaciona com ele” (Uexküll, 1965, p. 166). O que seria próprio à totalidade do campo da *bios*, consequentemente, é que o “real” apenas surge em uma experiência mediada entre animal-mundo, pluralizando-se na irreduzível diferença entre fisiologias dispares e a diversidade perceptiva engendrada: “A experiência - e então as realidades - de dois organismos diferentes são incomensuráveis (...) no mundo de uma mosca, encontramos apenas coisas de mosca”; em um mundo de um ouriço-do-mar encontramos apenas “coisas de um ouriço-do-mar” (Cassirer, 1994, p. 46).

Evidentemente, a ideia de que a figuração do mundo não se dê com a apresentação em-si de uma realidade última e homogênea, mas sim infinitamente diferenciada por teias de relações entre organismo e meio não poderia deixar de chamar a atenção de Cassirer. É por isso que a sua antropologia pode ser lida em ruptura a uma certa tradição metafísica, comum aos modernos, em que a humanidade do homem é definida nos termos da aquisição e manipulação dos signos, em contraposição ao caráter mecânico da dinâmica estímulo-reflexo que caracterizaria a animalidade em geral. Para Cassirer, há uma “semiologia animal”, o que faz com que cada organismo experiencie e corresponda a um conjunto de signos específicos. Se, contudo, entre o homem e os outros animais há uma diferença “qualitativa” é porque a



margem de liberdade inventiva de seu próprio *Umwelt* é infinitamente maior: “não mais apenas em um universo físico, o ser humano habita um universo simbólico”. Como propõe Cassirer, a partir da emergência histórica desse “sistema simbólico” enquanto aquilo que é o *mais próprio do ser do ser-humano*, em comparação “com os outros animais o homem não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer, em uma *nova dimensão* da realidade” (Cassirer, 1994, pp. 47-48), dimensão essa em que ser é ser um ser-cultural.

A partir de então, a simbolização, enquanto *poiesis*, é o ato que constitui a singularidade de um *mundo humano*, único em que podemos concretamente viver. A definição da “natureza do homem”, enquanto *animal simbólico*, faz da simbolização, tanto quanto expressão afetiva, quanto como imaginação estética e inteligência formal, uma virtualidade inerente ao devir do ser-humano em geral (Cassirer, 1994, pp. 62-63). Dessa maneira, tal antropologia filosófica fundamenta a compreensão das formas simbólicas enquanto um “processo de simbolização que a emancipação progressiva do homem conseguiu criar em relação à imediatez e à rigidez natural e biológica da vida animal” (Möckel, 2017, pp. 36-37).

Daí o baixo contínuo dessa que é, sem dúvida, uma das linhas de força mestras do pensamento de Cassirer: um *humanismo* em que a progressiva constituição cultural da humanidade surge como um processo constante de emancipação e concretização de sua liberdade, verdadeira transcendência do espírito, mediada pelo símbolo, por entre a imanência fática do dado: “O princípio do simbolismo, com sua universalidade, variabilidade e aplicabilidade geral, é a palavra mágica (...) que dá acesso ao mundo especificamente humano. Uma vez em posse dessa chave, a continuação do progresso do homem está garantido” (Cassirer, 1994, p. 63). Descontado o otimismo um pouco fácil, é toda uma dialética entre natureza e cultura, com suas capturas recíprocas e superações sucessivas, que se arma na base desse desenvolvimento.

Para a nossa argumentação, todavia, o mais importante é a afirmação de que toda e qualquer forma simbólica radica sua possibilidade na potencialidade singular desse animal que tem o símbolo como virtude e o sentido como destino. Nela, o humano define-se como o ente que, a partir de si, trança a pluralidade de formas enquanto expressão de sua maneira de existir em mundos qualitativamente diferenciados. Daí essa consequência crítica interessante: tal identificação da natureza humana com o símbolo, na verdade, efetua uma profunda *desnaturalização da natureza do homem*; este apenas poderá existir, para si e para o outro, através de suas próprias construções culturais e, portanto, o que sempre estará em jogo é a formação constante de uma *segunda natureza*. Entre idealismo e naturalismo, Cassirer se define por um culturalismo plural. Disso se segue a solidariedade da filosofia das formas simbólicas com o tema da *Bildung*, desse processo interminável de educação enquanto atividade de autoliberação por meio da cultura.

Tal antropologia filosófica tem, por fim, um *caráter fundamental* em relação ao domínio dos símbolos, indicando como os sistemas em questão decorrem da explicitação de uma virtualidade simbólica inerente ao espírito humano. No fundo, o esquema do raciocínio de Cassirer, no ensaio de 1944, é aparentemente simples e muito de acordo com o “método transcendental”: perante o *Faktum* da diversidade de sistemas culturais, e pelo caráter de sentido já presente na própria vida afetiva do homem, perguntamos pela condição de possibilidade da significação em geral, radicando-a enquanto aquilo que é o mais próprio à sua natureza. Doravante, se a realidade humana é significativa é porque se trata de uma realidade que tem como contraparte um *vivente* destinado à invenção simbólica e não apenas um logos que teria a verdade como *telos* (*animal rationale*).

Na economia do discurso moderno, portanto, “o homem” opera como um duplo: por um lado, ele é o objeto de conhecimento dos mais diversos saberes especializados próprios às ciências humanas; por outro, ele é a condição de enunciação de todo e qualquer construção simbólica. A partir de então, dizer natureza humana, mundo cultural e criação simbólica será como que dizer um único processo de maneira integral. Abre-se a via de leitura em que

encontramos na sistematicidade da obra de Cassirer uma experiência filosófica fundacionista em que “partindo da compreensão do ser humano como *homo symbolicus*” somos capazes de “fundamentar, por um lado, as ciências da cultura” e, “por outro lado, afirmá-las como formas de conhecimento dignas de envergar o nome de ciência” (Möckel, 2017, p. 16).

Sem dúvida, essa é uma leitura bastante fiel à letra de Cassirer. Contudo, ao nosso ver, ela deve ser matizada. Isso porque, talvez, valha a pena nos demorarmos um pouco mais em refletir sobre o paradoxo implicado em sua antropologia, esse que assinala como apenas podemos compreender “o homem” por meio do simbólico, no mesmo momento em que o dinamismo do símbolo parece depender da natureza humana. Pois, se é assim, devemos ter o cuidado, *tipicamente criticista*, de não entender a resposta à pergunta - *Was ist der Mensch?* – como um novo saber positivo e fundante sobre o homem e suas construções culturais.

Isso porque, do ponto de vista filosófico mais estrito, ao final do questionamento antropológico, não terminamos de mão dadas com uma definição simples da essência do ente humano, mas sim com uma reflexividade circular característica de sua maneira-de-ser. Circularidade que faz com que a condição da pergunta sobre o que define a sua natureza seja, exatamente, aquilo que faz também com que se abra a possibilidade da própria definição. Se somente podemos nos compreender enquanto seres culturais por meio de criações que transcendem o que somos e o que nos é imediatamente dado, então, nesse retorno-a-si mediado pelos símbolos, nessa ipseidade através do qual traçamos os contornos rarefeitos de nossa imagem, a cultura está pressuposta enquanto o mundo em que estamos, desde o início e para sempre, imersos. Por conseguinte, a “natureza humana” torna-se algo *infinitamente indeterminada*, uma vez que dela apenas temos acesso a partir das formações simbólicas operantes já na própria abertura que a pergunta antropológica instaura.

Logo, há muitas maneiras de ser-humano, isto é, quantas humanidades segundo quantas formas culturais existirem. Cada forma simbólica tem como contraparte uma “*Lebensform*” concreta dirá Cassirer (Cassirer, 2010, p. 82). Dessa diversidade, apenas poderemos dizer que todas serão *construções histórico-culturais*. A locução entificante “natureza humana” torna-se então, no seio dessa antropologia crítica, uma *função* pela qual articulamos uma diversidade de posições e não um ente exterior a qualquer forma simbólica e que, portanto, poderia fundamentá-las de maneira última. Para usar, analogicamente, a estrutura de uma argumentação kantiana presente no final da analítica (KrV, A 251)<sup>10</sup>, não se trata do conhecimento de uma natureza *para além do campo simbólico*, mas sim de um “*Etwas=X*” capaz de representar a pluralidade em questão sob a forma de um conceito de natureza humana em geral, conceito determinável, entretanto, somente segundo a diversidade dos casos empíricos. Desse ponto de vista, a *humanitas in se* nada mais é do que uma *função ideal historicamente, e geograficamente, difratada*; e, por conseguinte, como ensina Kant, ela somente pode ser visada como um “conceito problemático” (KrV, B 310)<sup>11</sup>.

Em um estudo clássico entre nós, Gérard Lebrun mostrou como era possível encontrar, no cerne da primeira crítica, uma “estrutura aporética” em que a ideia de uma coisa-em-si

10 “Todas as nossas representações estão, de fato, reportadas pelo entendimento a qualquer objeto e, uma vez que os fenômenos não são outra coisa que representações, o entendimento refere-as a *algo* como objeto da intuição sensível; porém esse algo é, nesta medida, apenas o objeto transcendental. Este significa, porém, um algo = x, do qual não sabemos absolutamente nada, nem em geral podemos saber (segundo a constituição do nosso entendimento), e que pode servir apenas, a título de correlato da unidade da apercepção, para unificar o diverso na intuição sensível, operação pela qual o entendimento liga esse diverso no conceito de um objeto. Este objeto transcendental não se pode, de maneira alguma, separar dos dados sensíveis, porque então nada mais restava que servisse para o pensar. Não há, portanto, nenhum objeto do conhecimento em si, mas apenas a representação dos fenômenos subordinada ao conceito de um objeto em geral, que é determinável pelo diverso dos fenômenos”.

11 “Chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida. O conceito de um *númeno*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (exclusivamente por um entendimento puro), não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição”.

ganhava asserções irreconciliáveis segundo a intenção de Kant: ela tanto apresentava-se como um conceito geral, mais de acordo como a “*lectio purissima*” de sua teoria do conhecimento, quanto reaparecia enquanto ente que, também nas suas próprias palavras, “apesar de desconhecido não deixava de ser menos real” (Lebrun, 1983, p. 13). Não seria possível, perguntamos, encontrarmos algo semelhante em Cassirer, mas que a partir da reconfiguração do quadro geral de sua reflexão criticista agora pode fazer de tal estrutura aporética uma teia de reenvios complementares?

Afinal, por um lado, sempre poderemos *pensar* (*zu denken*) a natureza humana enquanto algo fora de qualquer forma simbólica, mas com a condição de não a tomá-la como um “*Gegenstand*”, isto é, como um objeto transcendental, mas simplesmente como algo indeterminado e não contraditório que garante a unificação conceitual da diversidade dessas formas. Por natureza humana, então, devemos entender uma espécie de conceito puro que remete sempre a forma geral de toda e qualquer possibilidade de simbolização de um mundo humano em particular. Já que, para uma antropologia filosófica que se queira crítica, é preciso o cuidado de não mergulhar em um novo “sono dogmático”, agora de viés antropológico. Cegueira humanista em que “o homem” apareceria como um ente suprassensível, o que, no caso de Cassirer, significa dizer para além de qualquer mediação simbólica. Enquanto *locus* da unidade de significação das *Geisteswissenschaften*, ou da pluralidade de formas simbólicas, a “natureza humana” é um conceito vazio que apenas pode ter um uso epistemológico-hermenêutico limite.

Por outro lado, não é tão simples volatizar os contornos antropológicos do simbólico nos termos de uma simples *exigência lógica da teoria*. Pois, como vimos, a reflexão aqui parte da *existência concreta* de um vivente-no-mundo capaz de simbolizar e, portanto, estamos desde o início comprometidos com uma maneira-de-ser propriamente humana e irreduzível a um simples pressuposto ideal. Desse ponto de vista, devemos asseverar, ainda que por meio dos símbolos, que *uma vida em formação e capaz de dar formas diversas à realidade* é um fenômeno de base (*Basis Phenomena*<sup>12</sup>), algo absolutamente dado sem a qual não poderíamos nem mesmo começar a reflexão sobre a aparição do sentido de maneira coerente.

Desse ponto de vista, a antropologia *significa* em relação ao ser de um vivente que tem uma natureza indeterminada porque virtualmente simbólica. Encontramos, aqui, aquela circularidade que Rubens Torres Filho tão bem descreveu como “*tautologia transcendental*”: “As categorias (...) operam como condições de virtualidade da experiência, mas nada pode ser atual sem antes ‘ter sido’ virtual. Aqui está, portanto, a tautologia: é virtual aquilo que virtualiza, possível por ser condição de possibilidade” (Torres Filho, 2000, p. 40). Se, a partir de então, “não há objeto da experiência antes da experiência” é porque “no mesmo ato experiência e objeto se tornam possíveis” (Torres Filho, 2000, p. 40). O que não significa, note-se bem, que estejamos nos braços de um *círculo vicioso* que apenas redobra a dimensão empírica, fundando-a em uma instância idealizada, ilusão transcendental um pouco inescapável que faz com que pensemos o transcendental sempre enquanto um domínio, não apenas de direito, mas também de fato, estritamente formal. Antes, porém, podemos compreender tal tautologia como um *círculo virtuoso* que dissolve a ilusão de uma pretensa existência autônoma daquilo que é pura possibilidade: “o que está além da experiência, não é nada mais que essa *virtualidade* da experiência. Dizer, então, que o transcendental é virtual”, significa dizer “que o possível é a potência do real, que nesse possível não há nenhuma prévia posse” (Torres Filho, 2000, p. 40).

Diremos então, da natureza humana, que ela diz respeito ao vivente simbólico enquanto aquele que simboliza. Se não há vida humana que não seja uma vida simbólica é porque, no caso do ser humano, a experiência vital e o símbolo se dão em um único e mesmo processo. Não podemos tomar o domínio dos símbolos como uma realidade ideal, como um puro transcendental linguístico-semiótico em si mesmo existente; do simbólico dizemos apenas daquilo que, antes de sua encarnação vital, não passa de uma instância possível da vida e do mundo humanos.

12 Estudos fundamentais para o bom entendimento desse ponto são os de Naumman (1999), Bayer (2001) e Krois (1987, 1992, 2011).

Dessa maneira, a filosofia da cultura não se restringe aos limites de uma teoria do sentido, ou de uma tarefa de fundamentação das ciências humanas, para se apresentar, também, enquanto uma filosofia da *ontogênese* das formas culturais. Filosofia crítica ao hilemorfismo clássico em que, ao não mais reconhecer a distinção entre forma e matéria, apenas poderá fundar-se em uma vida desde o início formadora, em uma forma desde sempre viva. O póstumo volume quatro da filosofia das formas simbólicas dará longas provas da aguda consciência que Cassirer tinha dessa questão para além da oposição, típica à época, entre *Erkenntnistheorie* e *Lebensphilosophie*.

Na tensão entre essas duas posições, sugerimos, é que a herança kantiana de Cassirer se mostra de maneira mais arguta. Nem filosofia da vida, nem pura teoria crítica do conhecimento, em sua antropologia encontramos dois vetores que não podem ser plenamente conciliáveis, mas nem por isso deixam de ser complementares: *a natureza humana*, entendida como *symbolicum*, tanto é uma função limite que utilizamos para compreender e organizar a unidade do diverso próprio a um pluralismo cultural, quanto também designa, por meio dos símbolos, aquele vivente-animal que simboliza no simbólico, uma potencialidade latente em que vida e espírito, forma e matéria, já não se separam, mas são a própria espontaneidade constitutiva da diversidade existente de *formas-de-vida*.

O resultado filosófico mais importante dessa reflexão sobre a cultura é, ao nosso ver, que não mais falaremos ingenuamente “da” humanidade, essa ilusão transcendental comum ao discurso filosófico do esclarecimento, mas sim em *humanidades*. O que fará que a universalidade do humano seja sempre uma tarefa por-vir na forja de uma coexistência da qual a alteridade empírica é irreduzível à identidade transcendental do conceito. No fundo, a antropologia de Cassirer, enquanto uma antropologia simbólica, nos prepara para que possamos ouvir um grito abafado pelo etnocentrismo colonial do humanismo europeu: “*mais de uma maneira de ser-humano!*”.

Acaso significativo, aqui a filosofia das formas simbólicas encontra-se com essa experiência etnológica decisiva que, a partir de sua vivência com o outro, reabre a questão de uma reconstrução do ideal humanista: “procurando sua inspiração no cerne das sociedades mais humildes e desprezadas, proclama que nada de humano poderia ser estranho ao homem, e funda assim um humanismo democrático que se opõe aos que o precederam: criados para privilegiados, a partir de civilizações privilegiadas” (Lévi-Strauss, 1993, p. 280). O que estará em questão, doravante, será a invenção continuada de uma nova relação entre a pluralidade de formas humanas e seus mundos, um humanismo que apenas por-vir poderia concretamente estar à altura da promessa de seu conceito: “E mobilizando métodos e técnicas tomados de empréstimo a todas as ciências, para fazê-los servir ao conhecimento do homem, a etnologia clama pela reconciliação do homem e da natureza, num humanismo generalizado<sup>13</sup>” (Lévi-Strauss, 1993, p. 280).

Ora, é a mesmíssima forma de raciocínio crítico que encontraremos se tomarmos agora o fio condutor de um mundo sensível pregnante de sentido. Sobre isso, lembremos como quando Cassirer se interessa pelos resultados da *Gestaltpsychologie*, de onde ele retira a reflexão sobre a *Gestalt* própria a uma percepção, não é em absoluto porque ele vise uma teoria psicológica da forma, mas sim porque ele encontra na forma da percepção um princípio de distribuição de uma multiplicidade qualitativa que, organizada, abre a possibilidade do sentido em geral. Como ele comenta em um manuscrito não publicado em vida, mas citado por John Michael Krois a partir de suas pesquisas no arquivo depositado na Universidade de Yale: “para cada tipo de forma e de formação há um tipo correspondente de pregnância (...) pregnância espaciais e temporais, pregnâncias teóricas e estéticas (...) dito de outra forma, cada particularização específica de pregnância torna possível as diferenças específicas entre formas” (Cassirer apud Krois, 1992, p. 450). Como se vê, o que efetivamente atrai Cassirer é a ideia de uma *latência da forma interna a*

<sup>13</sup> Para uma comparação mais detalhada do pensamento de Cassirer e a antropologia de Claude Lévi-Strauss, ver o excelente estudo de Van Vliet (2013).

*própria forma*, seu germinar e maturação, *poder-ser* que permite à filosofia das formas simbólicas lançar mão de uma fenomenologia em que o dinamismo do futuro já se prefigura naquilo que ainda não é, plenamente, formado.

Prenhe, ou grávida, toda forma é um desdobrar que transcende continuamente seu modo temporal presente; ou seja, na pregnancy há uma primazia da formação sobre a boa forma, do devir sobre a estrutura, pois aqui estamos lidando com um processo que transcende uma ordem atual em direção a uma nova configuração, configuração que será, novamente, aberta e instável. Cada fenômeno traz em si, então, algo de não-formado que irá condicionar o andamento da formação: “*praegnans futuri*, como disse Leibniz, o futuro apresenta-se, antes, numa visada sensível totalmente peculiar: ele é ‘antecipado’ a partir do presente. O agora é um agora preenchido e saturado de futuro” (Cassirer, 2011, p. 343).

Se nos perguntarmos, então, sobre “o que” é *pregnante*, deveremos dizer que é precisamente a relação entre o humano e seu *Lebenswelt*. Mas nessa resposta, toda ênfase, sem dúvida, desloca-se em direção à temporalização do mundo enquanto horizonte de toda e qualquer experiência vivida. Contudo, qual o estatuto do termo “mundo” dentro desse discurso?

Novamente uma teia de reenvios se impõe: por um lado, mundo, enquanto *Lebenswelt*, como mundo comum a todas as formas simbólicas, é apenas uma função limite, um “*Etwas=X*” que organiza nosso pensar sobre essa virtualidade de significações abertas pela experiência sensível. Isso porque, aqui, tal conceito exigido pela sua capacidade de coesão lógica, apenas pode ser um conceito problemático que busca unificar de maneira não contraditória a plural existência de mundos humanos simbolicamente formados. Daí que Cassirer não possa, nem deseje, o mergulho em uma suposta ontologia do ser sensível: fora da experiência cultural e suas particularidades, o “mundo” é um conceito vazio em que não há passagem do ideal à existência, como na ontologia clássica.

Por outro lado, se a doação *pregnante* é condição de possibilidade do sentido, isso significa dizer que o sentido tem a sua condição de possibilidade na virtualidade simbólica de um mundo singular que viceja na totalidade daquilo que, somente enquanto *sensivelmente* dado a um vivente humano, pode efetivamente ser uma abertura para a significação. Em mais um exemplo de círculo virtuoso, mas agora lido pelo outro termo chave do símbolo, o mundo humano é simbólico porque ele é *pregnante* de simbolizações. Se fora dos processos simbólicos “o” mundo tem apenas um sentido ideal, no registro de uma fenomenologia da percepção, tal como proposta no volume três das formas simbólicas, ele é aquilo que é dado perceptivelmente, caso a caso, como um fenômeno de base para toda e qualquer forma simbólica. Alteridade que apenas existe em relação ao vivente que a experiencia. Vivente que, a partir da *praegnans futuri*, projeta-se ao futuro, *agindo enquanto impulso de criação*. Tal como acontece com a “natureza humana”, cada mundo humano vacila por entre sua forma atual e as possibilidades in-formes que a sua própria aparição traz.

No fundo, no tema da pregnancy se diz um veio goethiano mestre, próprio a Cassirer, que timbra pela *metamorfose das formas*, mais do que pela imobilidade translúcida de uma estrutura formal. Há também uma surpreendente valorização da fenomenologia do espírito de Hegel em contraste com a fenomenologia husserliana (Cassirer, 2011, p. 4). É que diferentemente do fenomenólogo que visa um retorno a um mundo originário, fascinado e saudoso por essa abertura primeira em que um sentido puro apareceria em seu fulgor inicial, Cassirer se decide pelo caráter *futuramente orientado* da dialética: da percepção sensível temos apenas o imediato se não a negamos, desdobrando sua latência de maneira simbólico-discursiva. A dialética é um pensamento que lê, na origem da certeza sensível, apenas o grau zero da significação e, portanto, do ponto de vista de sua *atualidade*, o momento mais pobre do sentido. Como em Hegel, o que se visa é exatamente o *vir-a-ser* das significações em estruturas que se englobem de maneira cada vez mais complexa e integral, pois a significação apenas se daria por meio desse desenvolvimento temporal. Se, em seus melhores momentos, Cassirer busca escapar do caráter teologicamente



orientado da consciência hegeliana, ou de sua lógica de negações que pavimentam, de maneira bastante unívoca, o caminho do Espírito, há algo da ideia de *Entwicklung* que Cassirer não abdica, mas sim radica como fertilidade movente interna a cada forma simbólica.

Daqui em diante, existem tantos mundos, em seus devires espaço-temporais, quanto formas simbólicas existirem. Ironicamente, o otimismo de Cassirer com a cultura humana, neste ponto, ganha sua *potência crítica mais radical*: recusada as facilidades da existência de “um” mundo-da-vida comunicativamente orientado pela universalidade de um senso comum que, no mais das vezes, nada mais é do que apenas a imposição ideológica de um padrão simbólico sobre o outro, Cassirer *aposta* integralmente na possibilidade de encontros afetivos e coexistência política *entre mundos concretamente díspares*. A força inovadora de sua crítica da razão reside exatamente aí: nessa capacidade que a razão esclarecida deve ter de sustentar uma *coesão sem conceito* como tarefa infinita, uma visão sinóptica por entre a diferença que, sem mergulhar no abismo de uma fragmentação irracional, é capaz também de pensar e existir *perante* aquilo que lhe é não-idêntico. A partir de então, e talvez pela primeira vez na história da crítica da razão, a razão se torne solidária de alteridades inassimiláveis, pois ela mesma se reconhece como internamente diferenciada. Pluralismo e criticismo, não dogmatismo.

### 3. O que é a crítica?

Se voltamos agora a nossa pergunta inicial, podemos afirmar, sem dificuldades, que ler Cassirer como alguém situado entre *linguistic turn* e fenomenologia do mundo-vivido tem, ao menos, a vantagem de situar sua singularidade em relação a outras vertentes próprias ao contexto intelectual de época. Primeira conclusão, importante para a história da filosofia contemporânea, o que encontraremos nele é, exatamente, uma tentativa de suturar, por novas vias, o hiato legado por Kant entre entendimento e sensibilidade. Não por acaso, entre nós, um leitor atento como Bento Prado Júnior irá dizer a esse respeito: “O Cassirer mais maduro da década de 30 (...) já tinha sido capaz de reestabelecer a unidade da teoria crítica da razão, desarticulada no século 20 iniciante, entre a pura analítica (filosofia analítica) e a pura estética (fenomenologia em sua forma final)” (Prado Júnior, 2002).

Ao prolongar o sentido em direção ao mundo, e o mundo tornar-se o portador do sentido, sustentando ao mesmo tempo a atividade criadora humana enquanto mediação simbólica necessária, o que encontramos é a apresentação sistemática das condições para que a experiência da significação, em geral, seja inteligida na totalidade do seu processo. Com isso, gramática e percepção, encontrariam sua verdadeira estruturação não na primazia de uma sobre a outra, mas precisamente na conceitualização rigorosa dessa estrutura relacional, que nomeamos de *nervura simbólica*, em que não pode haver nem a hipóstase semiótica sobre a percepção sensível, nem a primazia de um mundo antepredicativo sobre a ação humana. Com o risco que, em ambos os casos, façamos a reflexão transcendental girar sobre seu próprio eixo na constituição de uma duplicidade que fratura a unidade da crítica: de um lado um idealismo “linguístico”, do outro uma “metafísica do ser”.

Em segundo lugar, esperamos ter ao menos indicado como a filosofia de Cassirer pode ser lida para além do tema da fundamentação das ciências humanas, indo em direção a uma profunda reinvenção da *ideia de crítica* e, portanto, do sentido possível de uma filosofia, em nossos tempos, herdeira das luzes. Ao atar pluralismo e criticismo, a filosofia das formas simbólicas abre um caminho de reflexão que, verdade seja dita, nunca fora o forte da filosofia alemã e sua obsessão pela unidade da razão e a totalização da história. Mesmo que tais temas, indiscutivelmente, também estejam presentes no pensamento cassireriano, não nos parece que é por aí que passa a sua atualidade. Talvez, lido a partir do presente, o que admiramos é como enquanto um “neokantiano” Cassirer não apenas prolongue a tradição crítica, mas sim altere



a sua metáfora principal e seu imaginário elementar: nada mais nos lembrará a instância do tribunal, as deduções de direito, as declarações imperativas e a figura do filósofo como aquele que julga.

Despido dessa roupagem, encontraremos um filósofo já sem linguagem própria, mas que reaprende a falar na escuta paciente daquilo que, *de fora da filosofia*, a fecunda repetidamente. A partir de então, a crítica da razão se torna como uma *etnologia de nossa própria cultura*, menos preocupada em fundamentar, julgar e selecionar, mas sim em aprender a reconhecer os muitos sentidos do humano em sua difração complexa no mundo dos símbolos. Sentimos uma certa hospitalidade nesse pensar que, talvez, possa ser caracterizado como uma experiência filosófica constante de alteridade. Generosidade e erudição passam a encarnar a possibilidade de uma outra filosofia das luzes, filosofia em que a exigência de emancipação da humanidade é solidária a plena afirmação de sua pluralidade. Entre a aguda consciência dos limites de nossos discursos, e a imensa ampliação que o campo do simbólico abre para o pensamento em geral, isto é, no jogo entre a finitude fática do presente e a infinitude possível do ontem-amanhã, não é para essa encruzilhada que a letra e o espírito da obra de Cassirer podem, ainda hoje, nos levar?

Por fim, uma questão em aberto como última conclusão: ao otimismo cassireriano do progresso posto em marcha na cultura, não seria preciso contrapor, como em uma relação figura-fundo que se alterna espontaneamente, o pessimismo ativo desse outro pensador dos símbolos, mas dos símbolos despedaçados que ao se partirem ficaram à margem da história, vagando na periferia das formas como alegorias espectrais que contam uma história muda do não-sentido? Opacidade tumular de uma pulsão repetitiva que nos lembra como “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não está do processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro” (Benjamin, 2005, p. 70). Encontro, é verdade, impossibilitado pela erupção da barbárie no coração da dita “razão pura”; encontro, contudo, ainda possível se soubermos ler essa trama em que a crítica da razão zigzagueia entre uma filosofia pluralista das luzes e uma dialética do esclarecimento.

## Referências Bibliográficas

BAYER, T. L. *Cassirer's metaphysics of symbolic forms: a philosophical commentary*. New Haven e Londres, Yale University Press, 2001.

BENJAMIN, W. ‘Sobre o conceito de história’. In: LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo, Boitempo: 2005.

CASSIRER, E. *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg, Felix Mainer Verlag, 2010.

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas, vol. 3: Fenomenologia do conhecimento*. São Paulo, selo Martins Fontes, 2011.

CASSIRER, E. *The philosophy of symbolic forms, vol. 4: The metaphysics of symbolic forms*. Londres, Yale University Press, 1998.

CASSIRER, E. *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960.

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo, Martins Fontes, 1994.

CASSIRER, E. 'The problem of the symbol and its place in the system of philosophy'. In: *The Warburg Years (1919-1933): essays on language, art, myth, and technology*. New Haven e Londres, Yale University Press, 2013a.

CASSIRER, E. 'Mythic, Aesthetic, and Theoretical Space'. In: *The Warburg Years (1919-1933): essays on language, art, myth, and technology*. New Haven e Londres, Yale University Press, 2013b.

CASSIRER, E. 'The concept of symbolic form in the construction of the human sciences'. In: *The Warburg Years (1919-1933): essays on language, art, myth, and technology*. New Haven e Londres, Yale University Press, 2013c.

CASSIRER, E. 'Mythic, Aesthetic, and Theoretical Space'. In: *The Warburg Years (1919-1933): essays on language, art, myth, and technology*. New Haven e Londres, Yale University Press, 2013d.

CASSIRER, E. *Zur Logik des Symbolbegriffs*. Theoria, Vol. 4, ed. 2, 1938.

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

FERON, O. 'Pregnância simbólica versus antepredicativo: o diálogo entre Merleau-Ponty e Cassirer'. In: *Revista Phainomenon*, Lisboa, N.18-19, pp.227-236, 2009.

HABERMAS, J. *The liberating power of symbols: philosophical essays*. Cambridge Massacusetts, MIT Press, 2001.

HABERMAS, J. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Berlim, Suhrkamp Verlag, 1996.

HANSON, J. & NORDIN, S. *Ernst Cassirer: The Swedish Years*. Bern, Peter Lang, 2006.

HUSSERL, E. 'Investigações lógicas: sexta investigação'. In: *Col. Os Pensadores*, São Paulo, abril cultural, 1975.

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2012.

KROIS, J. M. 'The priority of "symbolism" over language in Cassirer's philosophy'. In: *Synthese*, vol. 179, pp. 09-20, 2011.

KROIS, J. M. *Cassirer: symbolic forms ad history*. New Haven e Londres, Yale University Press, 1987.

KROIS, J. M. 'Cassirer's "Prototype and Model" of symbolism: its sources and significance'. In: *Science and context*, Cambridge, N.12, vol. 4, pp. 531-547, 1999.

KROIS, J. M. 'Cassirer, Neo-kantianism and Metaphysics'. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, ano 97, n. 4. Paris, pp. 437-453, 1992.

LEBRUN, G. *Aporética da coisa em si. Cadernos de história e filosofia da ciência*, N.5, Campinas,

pp. 5-18, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C. 'Os três humanismos'. In: *Antropologia estrutural*, vol. 2. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1967.

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et le invisible*. Paris, Gallimard, 1964.

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

MOURA, C.A. A cera e o abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty. In: *Racionalidade e Crise*. São Paulo, Discurso editorial e edt. UFPR, 2001.

NAUMANN, B. 'The genesis of symbolic forms: basis phenomena in Ernst Cassirer's work'. In: *Science in context*, Cambridge, vol. 12, ed.4, pp.575-584, 1999.

STEPHENSON, R. H. 'Eine zarte Differenz: Cassirer on Goethe on the symbol'. In: HAMLIN, C. & KROIS, J. M. *Symbolic Forms and cultural studies*. New Haven e Londres, Yale University Press, 2004.

PRADO JÚNIOR, B. 'A terceira via de Melsohn'. In: *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 de janeiro de 2002.

ROMANO, C. *At the heart of reason*. Evanston, Northwest University Press, 2015.

TORRES FILHO, R. 'A virtus dormitiva de Kant (Rondó sobre a tautologia transcendental)'. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo, Illuminuras, 2000.

VAN VLIET, M. *Forme selon Ernst Cassirer*. Rennes, Press Universitaire de Rennes, 2013.

UEXKÜLL, J.V. *Mondes animaux et monde humain*. Paris, éditions Denoël, 1965.



# The Place of the Sacred in Cassirer's Philosophy of Mythology<sup>1</sup>

[O lugar do sagrado na filosofia da mitologia de Cassirer]

Gregory S. Moss<sup>2</sup>

Chinese University of Hong Kong (Hong Kong)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90649

## Abstract

In this essay I defend Cassirer's account of mythical culture against a series of critiques raised against his philosophy of mythology. Cassirer has been charged with neglecting the profane dimension of mythical culture and with presenting an inconsistent account of sacred being. In order to make headway on these critiques, I first demonstrate that Cassirer does in fact acknowledge the profane and its place in mythical culture. Through close conceptual and textual analysis, I reconstruct Cassirer's account of the sacred and the profane in "Myth as Form of Intuition" in the second volume of the *Philosophy of Symbolic Forms*. After demonstrating the presence of this distinction in Cassirer's texts, I reconstruct Cassirer's account of the *emotive origin* of the sacred in mythical culture. Finally, I show how Cassirer's law of mythical culture is not inconsistent with the sacred, but is a further articulation of the form of sacred being.

**Keywords:** Mythology; Magic; Symbol; Philosophy of Culture; The Sacred.

## Resumo

Neste ensaio, defendo a posição de Cassirer sobre a cultura mítica diante de uma série de críticas levantadas contra sua filosofia da mitologia. Cassirer foi acusado de negligenciar a dimensão profana da cultura mítica e de apresentar um relato inconsistente do ser sagrado. Para avançar nessas críticas, primeiro demonstro que Cassirer de fato reconhece o profano e seu lugar na cultura mítica. Por meio de uma análise conceitual e textual rigorosa, reconstruo o relato de Cassirer sobre o sagrado e o profano em "O mito como forma de intuição", no segundo volume da *Filosofia das formas simbólicas*. Depois de demonstrar a presença dessa distinção nos textos de Cassirer, reconstruo o relato de Cassirer sobre a origem emotiva do sagrado na cultura mítica. Finalmente, mostro como a lei da cultura mítica de Cassirer não é inconsistente com o sagrado, mas é uma articulação adicional da forma do ser sagrado.

**Palavras-chave:** Mitologia; Magia; Símbolo; Filosofia da Cultura; O Sagrado.

<sup>1</sup> The research presented in this article has been generously supported by the Research Grants Council of Hong Kong. (ECS Grant 24607618, Ernst Cassirer and the Autonomy of Mythology).

<sup>2</sup> gsmoss@cuhk.edu.hk

## 1. Introduction: Magic and The Problem of the Mythical Law

Cassirer's philosophy of mythology begins from a recognition of the facts of mythical consciousness, one of which is the practice and belief in magic. Given that there are such magical facts, Cassirer asks a *transcendental* question about magic: given the practice and belief in magic in mythical culture, what is the condition for the possibility of that fact (Cassirer, 1955, p. 23)? Cassirer argues that the facts of mythological culture can only be accounted for by the law of "[...] the concrescence or coincidence of the members of a relation" (Cassirer, 1955, p. 64)<sup>3</sup>.

Cassirer has a thoroughly *symbolic* view of culture in general. Accordingly, Cassirer expresses the law of mythical consciousness in a symbolic articulation defined by the law of the identity of the relata. Given that all symbolic representation is constituted by the relation between the sign and the signified, mythical culture is defined by the law of the *identity of sign and signified*. At first the world of language, like that of myth in which it seems as it were embedded, preserves a complete equivalence of word and thing, of 'signifier' and 'signified.'<sup>4</sup>

This identity of sign and signified is a transcendental condition of one of the distinguishing features of mythological culture: *magic*. Given that the human being has the capacity to manipulate the sign, and the sign is not distinguished from the thing signified, the human being believes that they can manipulate the thing signified by manipulating the signs alone. Indeed, this is magic – the belief in one's capacity to manipulate things by the use of signs.<sup>5</sup>

For the mythical view of language, the word-sign is identical to the thing that it signifies. Hence, one can manipulate a thing by manipulating the name that denotes it. The following Egyptian legend illustrates this well:

Whoever knows the true name of a god or daemon has unlimited power [Macht] over the bearer of the name; an Egyptian legend tells how Isis, the great enchantress, tricked the sun god Ra into revealing his name to her and how she thus obtained dominion over him and all the other gods (Cassirer, 2021, p. 52)<sup>6</sup>.

Ernst Cassirer's transcendental critique of mythical consciousness offers a powerful explanation of the magical dimension of mythical culture. By manipulating the sign, the magician attempts to manipulate the signified – by manipulating the image of the person the Tuvan magician aims to manipulate the person themselves.<sup>7</sup> Without the identity of the sign and the signified, the manipulation of the sign cannot ensure a transformation of what is signified. Accordingly, Cassirer's law of mythical consciousness can account for the very possibility of magical belief and magical practice.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> In the new edition, Lofts translates this passage the same way. Lofts notes that the term for relation is 'Relation' (See Cassirer 2021, p. 81).

<sup>4</sup> Indeed, in mythical language there is a "concrescence of name and thing [...]" (Cassirer, 1955, p. 25). Again, Cassirer reiterates the point: myth is "concrete because in it the two factors, thing and signification, are undifferentiated [...]". In myth there is a "concrescence in an immediate unity" (Cassirer, 1955, p. 24).

<sup>5</sup> Adorno and Horkheimer also acknowledge the close ties between thought and reality in magic such that "thought and reality are not radically distinguished" (Horkheimer & Adorno, 2002, pp. 6-7).

<sup>6</sup> Indeed, the law of mythical culture explicated in "Myth as Thought Form" does not account for the division between the sacred and the profane, which is constitutive of mythical consciousness and forms the subject of Part Two of the *Philosophy of Symbolic Forms: Mythical Thinking*. In order to provide a more complete account of Cassirer's account of the sacred, one should first reconstruct Cassirer's account of the sacred and the profane in "Myth as Form of Intuition" by close textual and conceptual analysis.

<sup>7</sup> See Zorbas, 2007, p. 53. Bagan, a local shaman, reports that he can perform "love magic" and magically manipulate a person by staring at a photo of them. Such practices are employed not only as a way to regain the love of a former spouse, but also to exact revenge for past wrongs.

<sup>8</sup> Because the sign is the signified, the magician possesses omnipotence over the signified. However, Cassirer argues



Despite the power of Cassirer's account of myth, the importance of this law of mythical culture has formed the basis of a number of critiques of Cassirer's account. One line of critique argues that Cassirer's emphasis on the mythical law leads him to completely neglect the profane and ordinary elements at work in mythical culture.<sup>9</sup> A second critique acknowledges that Cassirer does in fact make such a distinction between the sacred and the profane, but such a distinction is fundamentally inconsistent with the identity operative in the mythical law.<sup>10</sup> As is evident, the first two critiques are inconsistent with each other, for the first critique supposes that Cassirer fails to accommodate the profane in his account of myth, and thereby fails to grasp the form of mythical culture. The second critique acknowledges that Cassirer does in fact make such a distinction, but argues that Cassirer's law of mythical consciousness is inconsistent with that distinction. Without successfully addressing these two objections we cannot gain a complete vision of Cassirer's concept of the sacred and its relationship to the law of mythical consciousness.

Indeed, the law of mythical culture explicated in "Myth as Thought Form" does not account for the division between the sacred and the profane, which is constitutive of mythical consciousness and forms the subject of Part Two of the *Philosophy of Symbolic Forms: Mythical Thinking*. A more complete account of Cassirer's concept of the sacred requires a reconstruction of Cassirer's account of the sacred and the profane in "Myth as Form of Intuition" by close textual and conceptual analysis. In order to make headway on these critiques, I first demonstrate that Cassirer acknowledges the profane and its place in mythical culture, and how he accounts for this distinction. After demonstrating the presence of this distinction in Cassirer's texts, I discuss Cassirer's account of the *emotive origin* of the sacred in mythical culture. Finally, I answer the second objection by showing how Cassirer's law of mythical culture articulates the form of sacred being.

## 2. The Sacred and the Profane in Mythical Culture

Although he is a sympathetic reader of Cassirer, Verene argues that Cassirer's philosophy of mythology fails to "give an adequate description of the kind of thinking the primitive employs in his daily life and crafts" (Verene, 1966, p. 561). While Cassirer is right to emphasize the place of magic in mythical culture, not all human activities are magical. The mythical concept of the world is also constituted by bodies of knowledge, such as agriculture and ship building that cannot be fully circumscribed or reduced to magical practice. Verene draws on the important work of Malinowski, especially his "Magic, Science, and Religion," in which he argues that in addition to the magical ordering of the world, in order to successfully grow crops, the farmer must possess knowledge of soil conditions, weather patterns and the like. As a result, Verene is skeptical that Cassirer's account of myth is complete. Echoing Verene's anthropological critique, a similar critique is raised in the field of semiotics. Juenghani argues that Cassirer does not recognize the way that mythical consciousness distinguishes between the image and the object. As a result, he argues that Cassirer misses the vital role such a

---

that the very same identity engenders an absolute subjection to the material world. Because these signs are material, mythical consciousness cannot recognize the sense of what is signified as *independent* of the given material. Because of this identity of sign and signified, mythical consciousness encounters the meaning of the sign as an *external* material, which is given *independently* of any act of consciousness. Thus, mythical consciousness experiences its own signs as *external material entities* that determines it from the outside. The importance and power of this mythical law of the identity of the relata cannot be understated, for it accounts not only for the possibility of the practice and belief in magic (and magical ritual) as a form of culture, but it also undergirds the inherent contradiction between freedom and determinism that is operative in mythical culture. For more on this dialectic, see (Cassirer, 2021, 192).

<sup>9</sup> See (Verene, 1966) and (Juenghani, 2020).

<sup>10</sup> See (Silverstone, 1997).

distinction plays in the life of mythical culture.<sup>11</sup>

If one limits one's analysis to myth as a thought-form, one might be under the impression that Cassirer does not acknowledge the profane dimension of mythical culture. However, such impressions are misleading. In the *Myth of the State*, Cassirer too cites Malinowski's work in the Trobriand Islands. Cassirer notes that there is always a sphere that is not affected by magic and myth—a so called “secular sphere”. For example, in the production of an implement, no magic may be necessary. Myth is invoked when people are faced with an “unusual” and/or “dangerous” situation (Cassirer, 1974, p. 278). As is evident, Cassirer certainly acknowledges the technical know-how of mythical peoples, and by no means denies the significance of such knowledge. Indeed, it would be absurd if there were no “secular” sphere. What is more, Cassirer observes that in the language of mythical peoples the “semantic use is never missing” (Cassirer, 1974, p. 282). When people sit down for a meal, and one person asks another to pass them some bread, the person is not asking for the other to pass them the sign for bread. No — they are asking for bread itself. There may be an additional magical or mythical significance to the request, but the request engenders a distinction between sign and signified that is constitutive of language as a cultural form. Although the “magic word has predominance” in mythical culture, the semantic use of language (and its correlative distinction between sign and signified) cannot be eliminated. Thus, Cassirer's philosophy of myth certainly does recognize the way that mythical consciousness distinguished between the image and the object.

In point of fact, this distinction between the sacred and the profane is a distinction Cassirer invokes throughout his whole career. In “The Basic Opposition” in Vol. 2 of the *Philosophy of Symbolic Forms*, Cassirer distinguishes between the sacred and the profane (Cassirer, 1955, pp. 93-104), and even identifies it as the specific character of mythical intuition and the mythical feeling of life:

For myth also presupposes a spiritual “crisis” of this sort – it also takes form only when a separation takes place in the whole of consciousness through which a certain separation penetrates the intuition of the world-whole [Weltganze], by which a dissection of this whole into different strata of signification is effected. This first separation contains in germ all subsequent separations [...] (Cassirer, 2021, p. 88).

In fact, Cassirer is adamant that “everything that myth grasps” is “drawn into this division” (Cassirer, 1955, p. 79). Forms of mythical thinking, such as astrology, alchemy, and almacabala presuppose forms of mythical intuition, and thereby presuppose the division between the sacred and the profane which constitutes that intuitive relation to the world (Cassirer, 1955, p. 70). Far from ignoring or underplaying empirical knowledge and forms of meaning constituted by a difference of sign and signified, Cassirer is careful to emphasize these elements as central of mythical culture (and human culture more generally).

Although Cassirer acknowledges the difference between the sacred and the profane in mythical culture, is this difference really operative in mythical culture? Throughout the “Basic Features of a Morphology of Myth: Space, Time, and Number” Cassirer identifies the various the way that the sacred and the profane operate in the mythical intuition of space, time, and number (Cassirer, 1955, pp. 105-186). In order to keep the analysis manageable, I will limit my discussion to a few examples from his analysis of mythical space, time, and number.

The concept of templum which originates in the Greek τέμενος, signifies a sacred precinct that belongs to a god. The stem of the term ‘tem’ means ‘to cut’ such that the sacred precinct is marked-off land (Cassirer, 1955, p. 100). In short, the temple is a sacred or holy space that has been “hallowed” — it is a separate zone detached from ordinary spaces. The sacred space is not necessarily limited to a parcel of earth, for even the heavens as a whole can appear as a sacred

<sup>11</sup> See (Juenghani, 2020, p. 137).

zone, inhabited by a divine being (Cassirer, 1955, p. 100). In Roman mythology, while Jupiter has dominion over the whole sky, particular gods dwell in particular regions, or even particular dwellings (Cassirer, 1955, p. 101).

The division between the sacred and the profane is especially visible in the worship of *Threshold* gods. The threshold of the temple marks the boundary between the sacred and the profane—it separates the sacred from the profane world. As Cassirer reports, at the festival of the Terminalia, “the boundary stone itself was crowned with a garland and sprinkled with the blood of a sacrificial beast” (Cassirer, 1955, p. 103). Even contemplation — “Contemplari” can be traced back to ‘templum’ — the marked off space where the augur would observe the heavens for signs (Cassirer, 1955, p. 102). The division of time, space, and number into the sacred-profane distinction further exemplifies the *non-homogenous* character of these forms of synthetic unity. The scientific worldview may treat each space as qualitatively indistinct from the others, e.g., each space is a ‘here’ among other ‘heres’; *qua* spaces they are qualitatively indistinguishable. However, mythical space *qualitatively* distinguishes spaces from each other — all spaces are not equally sacred.

Time too is saturated with the division between the sacred and the profane. If one considers the traditional and restricted understanding of myth as *theogony* and “narrative of the Gods” as Schelling considered it, myth “begins with a genesis,” when “a becoming is attributed to demons and gods” (Cassirer, 1955, p. 104). Cassirer notes that a common way to establish the sanctity of “usages, customs, and social norms” is to derive them “from institutions prevailing in the primordial mythical past” (Cassirer, 1955, p. 105).<sup>12</sup> While the historical past is itself historical, and has its own ‘why,’ the mythical past “requires no explanation”. It is not itself historical. Rather, the mythical past is the “why of things” for which there is no further account. Citing Schelling’s *Philosophy der Mythologie*, Cassirer designates the mythical past a *pre-historic* time (Cassirer, 1955, p. 106).<sup>13</sup> Athena’s birth from Zeus’s head is prehistorical and establishes the sacred character of her divine being: “From his own head he gave birth to owl-eyed Athena. The awesome, battle-rousing, army-leading, untiring. Lady, whose pleasure is fighting and the metallic din of war” (Hesiod, 1993, pp. 921-931). For those mythical cultures with gods, gods are individuated by their mythical past, their *pre-historic* time. As a result, “a rigid barrier divides the empirical present from the mythical origin and gives to each its own inalienable character” (Cassirer, 1955, p. 106).

Just as in the case of time and space, the mythical perspective resists a homogenous treatment of number. Within the mythical form, where “two quantities appear equal in number” one uncovers a “common mythical ‘nature’” — a unity of essence (Cassirer, 1955, p. 142). Depending on their place in the system of relations, different numbers possess *different powers*, on account of which some are elevated to a sacred position. For example, the *Corpus Hippocraticum* elevates seven to a sacred number, for it determines the number of winds, seasons, and ages of life (Cassirer, 1955, pp. 148-49). Within some North American religions, the number four is a sacred number that is associated with the cardinal points, with victory, defeat, sickness, and death (Cassirer, 1955, p. 147). Consider too the medieval church, which hallowed the number four. Here the four points of the cross are identified with the four zones of heaven and the various phases of Christian salvation (Cassirer, 1955, p. 148).

Cassirer’s anthropological survey leads him to conclude that:

All being and all events are projected into the basic opposition of the “sacred” and the “profane,” and in this very projection, they acquire a new content

<sup>12</sup> This kind of explanation does not only apply to gods. Cassirer explains how even the empirical properties of entities are explained by a great primordial event in the mythical past. Cassirer cites Fritz Graebner’s *Das Weltbild der Primitiven*, who relays stories from Australian aborigines of this kind, e.g., “red spots in the plumage of the black cockatoo and for a certain hawk originated in a great fire”.

<sup>13</sup> For Cassirer, time in the mythical past is itself timeless (Cassirer, 1955, p. 106).

[Gehalt] – one that they do not simply “have” from the beginning but that they acquire in this form of contemplation, in this, as it were, mythical “illumination” (Cassirer, 2021, p. 96).

Given Cassirer’s assumption that mythical culture differentiates all phenomena into either the domain of the sacred or the profane<sup>14</sup>, Cassirer cannot forgo an account of the sacred and the profane and must integrate it into his account of mythical culture. Given the fact of the distinction, what is the *origin* of this distinction?

### 3. The Origin of the Sacred

The sacred *transcends* the profane – the ordinary. As such, it is *extra*-ordinary. Insofar as the sacred appears as extra-ordinary, it appears as something which cannot be integrated into profane existence. Accordingly, by encountering the sacred one encounters that which *cannot be integrated* into the ordinary course of experience. As a result, the sacred appears as something *incomparable* with that world and its objects, as something *unique*: Cassirer writes that “each object that engages and fills the mythical consciousness pertains as it were, only to itself, it is incomparable and unique” (Cassirer, 1955, p. 74). Because the sacred is experienced as transcending the common empirical world, the sacred cannot be understood on the model of those objects and that world. Mythical consciousness has the sacred only insofar as it is “overpowered by it” such that in the sacred experience myth “lives in the immediate impression, which it accepts without measuring it by something else (Cassirer, 1955, p. 73). Because it transcends the any available model of understanding, Cassirer argues that the sacred has its origin in the experience of astonishment – *θαύμαζειν* (Cassirer, 1955, p. 78). Just as science and philosophy begin in wonder, so myth does too.

Cassirer emphasizes again and again the primary role of feeling: “Only those individual impressions, which because of their special intensity and force stand out from the common background, are separated out from this indeterminacy of feeling” (Cassirer, 2021, p. 239). All thought and perception in mythical culture “rests on an original foundation of feeling” (Cassirer, 1955, p. 95) such that things only exist for the self if “they affect it emotionally” (Cassirer, 1995, p. 200).

In astonishment the sacred transcends the profane: “This distinctive feature of ‘transcendence’ always connects all the contents of mythical and religious consciousness with one another” (Cassirer, 2021, p. 95). Although Cassirer identifies religious consciousness with a mode of signification in which the sign signifies a meaning that transcends the material world, and myth signifies a meaning that is identical with a material sign, he nonetheless argues that both cultural forms institute a distinction between the sacred and the profane. In religion, the sacred transcends the body, while in myth the sacred is identified with something material.<sup>15</sup>

One cannot catalogue *a priori* and in advance of human experience the kinds of objects and relations that will astonish human beings. In order to uncover the objects of astonishment, one must consult human experience, and the empirical, ethnological study of culture. Because the sacred is set apart from the ordinary as an object of astonishment, and *anything* can be an object of astonishment, the sacred is not the property of any particular kind of object. Regarding myth Cassirer emphasizes that “it designates a certain ideal relatedness rather than a certain objective constitution” (Cassirer, 2021, p. 96). The ideal relation is here emotional in content – it signifies an emotional relation that confers sacred

<sup>14</sup> Indeed, Cassirer writes that “everything that myth grasps” is “drawn into this division” (Cassirer, 1955, p. 79).

<sup>15</sup> See the dialectic of mythical consciousness for an in-depth analysis of the relation between myth and religion. (See Cassirer, 1955, pp. 235-260).

being. As long as it captures the “mythical interest” it can constitute sacred being (Cassirer, 1955, p. 75). The difference between the sacred and the profane is “qualitative” such that particular values are inserted into a reality originally devoid of them, such that myth divides the world into the “mythically significant” and “mythically irrelevant” sphere (Cassirer, 1955, p. 78).

Every mythically significant content, every living relationship that is raised out of the sphere of the indifferent and the everyday forms, as it were, its own ring of existence, an enclosed and cared for [umhegen] region of being that is separated from its surroundings by fixed barriers, and only in this separation does it achieve its own individual religious shape [Gestalt] (Cassirer 2021, p. 127).

Cassirer's account of the origin of the sacred and the profane is not merely a theoretical construct, but also “throws light on phenomena illuminated by empirical research,” (Cassirer, 1955, p. 75) such as the empirical research on the concept of *mana*.

Cassirer finds his theory of the origin of the sacred confirmed in the phenomena of *mana*, a topic which was of great interest to philosophers and anthropologists in the first half of the 20<sup>th</sup> century.<sup>16</sup> Mana is first introduced by Codrington, an anthropologist who argued that the concept is central to Melanesian culture.<sup>17</sup> According to Cassirer, mana has exact correlates in various cultures, such as the *manitou* of the Algonquin<sup>18</sup>, the *orenda* of the Iroquois, and the *wakanda* of the Sioux people (Cassirer, 1955, p. 76).<sup>19</sup> Mana can belong to any physical thing, and is not necessarily ensouled – some life has it, while others do not. In mana one cannot even differentiate a strong distinction between substance and force. Mana cannot be classified with any particular set of objects, as Codrington and others attempt to do. Rather, Cassirer's eidetic variation locates the essences of mana in “[...] the impression of the extraordinary, the in-habitual, the ‘uncommon’” (Cassirer, 2021, p. 98). The idea of mana: “[...] opposes the layer of everyday existence [alltäglichen Daseins] and the event of running, in the customary beaten path, along another layer that clearly stands out from it” (Cassirer, 2021, p. 98). Thus, mana is one *expression* of the sacred, that domain that is set apart by *θαύμαζειν*. Rather than functioning as the foundation or definition of religion, mana is an expression of a more fundamental opposition between the sacred and the profane.<sup>20</sup> In mana we find one “consistent form of predication:”

Mana and its several equivalents do not denote a single, definite predicate; but in all of them we find a peculiar and consistent form of predication. [...] whereby the holy is divided from the profane, and set apart from the sphere of the ordinary, in a religious sense indifferent, reality. By this process of division the object of religious experience may really be said to be brought into existence (Cassirer, 1946, p. 66).

16 For example, see (Buber, 1970, p. 71) in which Buber employs the concept of mana to argue that mythical peoples do not yet have an I-It relation because they do not yet have a determinate or discriminate I-You relation either. Adorno and Horkheimer also thematize the concept of mana as “undifferentiated” and is “not a spiritual substance in contradistinction to the material world”. See (Horkheimer, 2002, p. 10). Heidegger too engages with the concept of mana in his review of Cassirer's second volume, in which he argues that mana should be integrated into the ontology of Dasein. Heidegger claims that “In thrownness, accordingly, all disclosed beings have the ontological feature of overwhelmingness (mana)” (Heidegger, 1976, p. 43).

17 While Codrington interpreted mana as a supernatural, spiritual power, which he interpreted along animist lines. Cassirer rejects the animist reading of mythical culture, and argues that within mythical culture there is no clear delineation between psychic and physical reality (Cassirer, 1955, pp. 76-77).

18 Cassirer notes that when the Algonquin discover a new variety of fish, they apply the term ‘maniou’ as a term that connotes something that is unique or unusual (Cassirer, 1955, pp. 76-77).\*

19 For these comparisons Cassirer draws upon Friedrich Lehmann's text *Mana*.

20 See (Cassirer, 1955, p. 78). Although Cassirer agrees with Marret's pre-animistic interpretation of mythical culture, he disagrees with Marret's “mana-taboo” formula, which Marret treats as the “minimum definition of religion” in his “The Taboo-mana Formula as a Minimum Definition of Religion”. For a classic and extended treatment of mana in the, see Mauss 2005, Chapter 4, “An Analysis and Explanation of Magic,” part 3 “Mana.”



As Pederson rightly observes, Cassirer's account of the origin of the sacred explicitly follows Rudolf Otto's account in *Das Heilige*, in which Otto locates the origin of the sacred in an *emotion*.<sup>21</sup> Regarding the sacred, Otto writes that "it first begins to stir in the feeling of something 'uncanny,' 'eerie,' or 'weird.' It is the feeling which, emerging in the mind of primeval man, forms the starting point for the entire religious development in history" (Otto, 1923, p. 20). Although mythical culture has its origin in the emotion, it cannot be reduced to an emotional experience of a subject or a collection of subjects. The practices and institutions of mythical culture have a life that outstrip and outlive the momentary and short-lived emotional experiences. The mythical distinction between sacred and profane remains intact despite the arising and passing away of the emotions of individual subjects. For mythical culture, the sacred objects, e.g., the gods, do not cease to exist with the passing of the relevant sentiments.<sup>22</sup> Thus, although the sacred and the profane must begin in feeling, they cannot be reduced to feeling. Because the sacred has independence (or objective being) vis-a-vis the feeling of the subjects, the division between the sacred and profane can *only* be established if the feelings themselves are objectified or rendered independent of the subjects themselves (both individually and collectively).

Cassirer everywhere emphasizes that myth would be impossible without the objectification of mythical feeling. In *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol 2. Mythical Thinking*, Cassirer argues that the most primordial mythical images (such as nature Gods and demons) are objectifications of particular impressions (Cassirer, 1955, p. 201). The sacred comes to be only when: "the purely inward must be objectified, must transform itself into something outward" (Cassirer, 1955, pp. 103-104). Consider too Cassirer's famous work *Language and Myth*. Here Cassirer is adamant that: "subjective excitement becomes objectified and confronts the mind as a god or a demon" (Cassirer, 1946, p. 33).

Turning to Cassirer's late work, *Myth of the State*, we find that he here further clarifies the *anthropological* significance of mythical objectification. Like in his other texts Cassirer emphasizes how mythical symbolism "leads to the objectification of feelings" (Cassirer, 1946, p. 45). However, here he further considers how this differentiates the human being from non-human animals. Certainly, non-human animals are capable of emotional responses to objects in their environment. However, non-human animals do not objectify their feelings – they do not symbolize their emotional life. While the non-human animal may physically express their feelings, e.g., via a noise, physical posture, or other mode of expression, the human being *symbolically* expresses feeling by turning their emotions "into works" (Cassirer 1946, p. 46). Such works (such as a temple – the residence of the god) can persist as any independent physical object persists. Cassirer is keen to note that mythical works, such as mythical rituals, express of *the social life* of the human being (Cassirer, 1946, p. 46) – what astonishes the community as a whole. We could not properly understand or appreciate mythical culture if we considered myth to simply be the phantasmagoria of a sole individual. The worship of the gods and the sacrifice of individuals to those deities invokes and requires participation from the whole community, Myth is an affair of the whole community that defines the worldview of the people as a whole.

We would do well to remember that mythical symbols are a product of the *a priori* expressive function:

For myth the image of a thing or its name is equivalent to the thing itself. This indifference becomes truly compressible only if we consider that in the mythical world there is no logical representative or significative meaning,

21 See Esther Oluffa Pedersen's "The Holy as an Epistemic Category and a Political Tool: Ernst Cassirer and Rudolf Otto's Philosophies of Myth" for a further comparison of Otto and Cassirer. As she notes, Cassirer's work on the sacred and profane is indebted to Otto. Unlike Otto, however, Cassirer does not inquire about whether the experience of the holy is *a priori* (Pedersen, 2008, p. 222).

22 Of course, one must also note that the objects of mythical veneration cannot survive if they are no longer able to evoke the proper emotional response in subjects to which they are separated and independent.



but that pure expressive meaning still enjoys almost unrestricted sway (Cassirer, 1955 [Vol. 3], p. 69).

The expressive function is the translation of the German term 'Ausdrucksfunktion' 'Ausdruck' means 'expression' though more literally it signifies an *outward pushing*. In myth emotions are pushed outwards. Consequently, the emotions themselves are separated from the agents subjected to them (Cassirer, 1946, p. 35) and they are pushed outward into independent existence. The amazement experienced before the sacred object is pushed out into the object, thereby transforming it: the object is *amazing*, and the source of amazement in subjectivity.

What are the tools of mythical objectification? In addition to language<sup>23</sup>, Cassirer follows Otto's analysis of the objectification of feeling by laying emphasis on mythical fantasy. Otto argues that all demons and gods spring from this origin in feeling, and the various forms of mythical *fantasy* are various ways that this experience of the uncanny has been objectified (Otto, 1923, p. 20). Although feeling is more fundamental than mythical fantasy (Cassirer, 1955, p. 219), mythical thinking is "embodied in the imagination" (Cassirer, 1946, p. 56) such that in myth objects are organized and classified by the "mythical imagination" and the "mythical animation of nature" (Cassirer, 1955 [Vol. 1], p. 299).

Thor, the God of thunder, is a particular, he is not a universal — he cannot be conceived by means of reason. Rather, as a particular image, I must *imagine* him to understand him. Likewise, to follow the story of Athena's birth does not require a capacity to grasp the universal features of anything. What is required is the capacity to picture Athena *arising* out of Thor's head. Insofar as myth consists of particular images, and imagination is that capacity whereby one can imagine particular images, the imagination is essential for mythical understanding.

Before myths can be understood by the imagination, they must first be formed by the imagination. Because mythical feeling does not remain a mere feeling, but is *transformed* into an independent being, imaginative objectification transforms the feeling into an image. The mythical imagination must be productive. For Cassirer, mythical objectification has its seat in the *a priori* function of the productive imagination:

Es ist doch eben diese Leistung der "produktiven Einbildungskraft," die uns allenthalben im Aufbau der einzelnen Formwelten entgegentreten ist und die gewissermaßen das einigende ideelle Band ist, das sich um sie schlingt (Cassirer, 2011, p. 183).

Signs exerts a "creative force" in all forms of culture, including myth, which is a "creative elaboration" (Cassirer, 1955, p. 23) of human feeling through the productive imagination. Because the products of the imaginative synthesis are contingent, and could always be otherwise, one cannot determine *a priori* how the imagination will be employed to objectify mythical feeling. Time and again, Cassirer recognizes the absolute need to consult the empirical study to mythology in order to uncover the various directions of the productive imagination.

## 4. The Law of the Sacred

Because Cassirer does acknowledge and thematize this important distinction between

<sup>23</sup> Cassirer draws heavily on Usener's *Götternamen* and argues that by acquiring their own *proper* name the Gods acquire their own being. See (Cassirer, 1946, p. 20). Cassirer finds in Usener's account of the relation between Gods and language an application and reflection of his own view of language and naming, whereby naming confers independence on the objects named. For Cassirer "naming transforms the world of sense impressions, which animals also possess, into a mental world, a world of ideas and meanings". See (Cassirer, 1946, p. 28). For more on the objectifying function of language, see (Moss, 2014). In Cassirer's philosophy of culture, the relation between language and myth is complex, and deserves its own focused treatment. Here it should be sufficient to note that language is one component in mythical objectification. For more on the relation between language and myth, see (Weilandt, 2009).

the sacred and the profane, Verene's and Juenghani's concerns can be successfully addressed. Cassirer does not neglect the profane and ordinary element operative in mythical culture. The more significant problem lies elsewhere. Given that mythical culture is governed by the law of the identity of the relata, how in principle can the division between the sacred and profane be integrated into Cassirer's account of myth? As Silverstone states: "[...] the introduction of the sacred-profane dichotomy, which defines the space within which myth is to be found, and which generates its driving force, is itself slightly problematical" (Silverstone, 1997, p. 30). If the mythical law is all-encompassing, then there appears to be no space at all for the division between sign and signified. And yet, the division between the sign and signified seems essential to the form of profane existence. If the profane is incorporated, how can it be integrated without undermining the law of mythical identity? And further, given the existence of the domain of the profane, what is the form of culture that constitutes it? In order to show why Cassirer's law of mythical consciousness is not – in principle anyway – at odds with the distinction between the sacred and the profane, we must closely consider the origin of this distinction and how it operates in conjunction with the mythical law.

In "The Individual Categories of Mythical Thinking" Cassirer argues that myth employs the very same categories and forms of relation that are applied in other forms of culture, such as science and language:

Thus, taken abstractly, the same types of relation, unity and multiplicity, "co-existence" [Miteinander], "togetherness" [Beisammen], and "succession" [Nacheinander] dominate the mythical and the scientific explanation of the world (Cassirer, 2021, p. 77).

Myth and science both synthesize the intuitions given to consciousness according to the same relations: number, space, and time.<sup>24</sup> Indeed, the bulk of Vol. 2 traces the way that mythical consciousness employs these three forms of synthesis in the mythical construction of the world.

Although myth employs the same categories as science, myth diverges from science and every other form of culture by its distinct mode or *tonality*: "[...] language and myth each reveal a "modality" which is specific to it and in a sense lends a common tonality to all its individual structures" (Cassirer, 1955 [Vol. III], p. 13). In any form of culture, the specific categories can only exist in accordance with the mode or tonality of that form of culture. Each category is structured by a "universal" that "imprints its seal upon them" (Cassirer, 2021, p. 77). Cassirer is explicit that the mode or tonality of mythical consciousness is the "distinctive" "law of the concrescence or coincidence of the members of a relation [Relation]" (Cassirer, 2021, p. 81). This tonality not only differentiates the mythical form of synthesis from other cultural forms of synthesis, but it also constitutes the unique character of the sacred as such:

[...] the contents of mythical consciousness are not simply abandoned to unconnected singularities; rather there prevails in them also a universal – which, however, is of an entirely different kind and source from the universal of the logical concept. For precisely through their special character, all the contents that belong to mythical consciousness are rejoined into a whole. They form a self-enclosed realm – they possess a common tonality, by virtue of which they are singled out from the series of the everyday and ordinary, from common empirical existence (Cassirer, 2021, pp. 94-95).

Since it is the common tonality of the sacred objects by which they are singled out from the everyday, and the common tonality of mode of mythical consciousness is the law of the identity of the relata, it follows that Cassirer reads the mythical law as the principle in virtue of which the sacred is distinguished from the everyday. The mythical law is *the law of sacred being*.

<sup>24</sup> These forms of relation and synthesis are not exhaustive. Cassirer also invokes reality, substance, and causality among others. See (Cassirer, 2021, p. 77).

On this reading, Cassirer can simultaneously maintain the distinction between the sacred and profane without violating the mythical law. The mythical law defines the domain of the sacred, thereby setting it apart from the profane. Rather than stand in conflict with the sacred-profane distinction, the mythical law further *refines* it.

Indeed, Cassirer will further argue that in the domain of mythical *intuition*, the aspect of isolation [Absonderung] is a *universal* feature of everything sacred (Cassirer, 2021, p. 95). One might argue that this feature of 'isolation' is the tonality of mythical intuition, while the mythical law is a *separate* tonality or mode constituting mythical thought, such that myth itself would be constituted by a plurality of unique modes. However, this would not be consistent with Cassirer's own approach to the subject, for Cassirer never speaks of the 'modes' of mythical consciousness, as though there could be more than one – one mode for intuition, and another for mythical thought. In the very same chapter in which he argues that the mode of mythical consciousness differentiates the sacred from the profane, Cassirer continues to speak of the singular "mode of combination" by which mythical forms of space, time, and number are differentiated from other modes, such as science (Cassirer, 2021, p. 100). There are not two distinct modes of mythical synthesis. However, one can *relate* to this one mode in different ways, via intuition or thought. Myth *intuits* the sacred as unique, and *thinks* this uniqueness of the sacred according to the law of mythical thought.

To further illustrate the way Cassirer envisions the mythical law of sacred being, consider totemism. Cassirer proclaims that: "the structure of the totemic worldview, for example, can scarcely be comprehended except through this essential feature of mythical thinking" (Cassirer, 2021, p. 82). In totemism a sacred being is set apart from others, such as the red parrot.<sup>25</sup> The totem animal is sacred, and it is *intuitively* experienced as a unique and *extra-ordinary* being. However, the totem animal is not just conceived as something that is other to the ordinary, for the clan *thinks* about the totem animal as constituting their very identity. The animal is sacred, and in the totemic identification of human with the bird, the law of identification of the members of the relation, applies to the domain of sacred being.

If Cassirer really does limit the mythical law to the domain of the sacred, then it seems that myth is not an all-encompassing form of culture. Yet, this is impossible, for Cassirer holds that mythical culture is *omnipresent* in the experience of mythical people. Thus, by setting the law of mythical culture to one side of the sacred-profane distinction, one might reasonably object that Cassirer has contradicted his concept of myth as an all-encompassing worldview.

This objection too can be met with a closer reading of the text. Cassirer argues that the mythical law defines the whole of human experience, though this relation is dialectical:

The consequence of this twofold character is that in differentiating itself from empirical, profane substance, the sacred does not simply repel it but progressively permeates it; in its opposition it still retains the ability to give form to its opposite (Cassirer, 1955, p. 78).

The sacred defines the ordinary through its opposition to it. Were there no sacred being, there could not be anything profane. Indeed, the profane could not exist as "that which is ordinary" without the existence of the "extra-ordinary" that it excludes. By excluding the profane, the sacred gives the profane its determinate form. By negating the ordinary, the sacred determines the ordinary as profane, as *that which is not sacred*. Thus, the sacred and the mythical law that characterizes it, is omnipresent – either positively in the sacred itself or *negatively* as that which grants profane existence to ordinary beings. Profanity cannot exist without that which is hallowed – with the disappearance of the sacred, ordinary entities would still exist, but they would no longer exist with 'profane' valence – as members of a profane domain.<sup>26</sup> In short, even

<sup>25</sup> See Cassirer's discussion of the Bororos in (Cassirer, 2021, p. 82).

<sup>26</sup> Cassirer also emphasizes the fact that the mythical form is dynamic. The mythical form of consciousness progressively expands the territorial boundaries of the sacred, thereby shrinking the profane. However, the expansion of the

though the mythical law only directly applies to the sacred, in virtue of the fact that the mythical is responsible for the distinction between the sacred and profane, the mythical remains a complete and omnipresent form of culture.

The concept of the *taboo* offers a fitting exemplification of the negative way of mythical world-formation. The taboo limits and regulates the distinction between the sacred and the profane. As such, the taboo concept *implicitly* contains a reference to both the sacred and the profane. For example, in the case of totemism, there is a well-known taboo not to kill and eat the totem animal. The taboo sets the totem animal apart from all other animals through the prohibition. As a result, the taboo protects the sacred animal from the ordinary and profane course of life involved in the killing and eating of animals. Just as *mana* is an expression of the sacred-profane distinction, so too is the taboo concept. Far from being a foundation of religion in general, totem and taboo are expressions of the more fundamental relation of the sacred and the profane.<sup>27</sup>

The sacred is the locus of mythical life. Eliade notes that the human being – in awe of the power of the sacred, is drawn to it. Mythical people conceived of the sacred as the center of the world, and “sought to live as near as possible to the center of the world” (Eliade, 1987, p. 43). The Achilpa carries the sacred pole with him in order to stay close to the center of the universe. On the one hand, the sacred is a force of attraction. On the other hand, the sacred is a repelling force:

For the sacred always appears at once as the distant and the near, as the familiar and the protective as well as the absolutely inaccessible, as the *mysterium tremendum* [fearful mystery] and the *mysterium fascinosum* [fascinating mystery] (Cassirer, 2021, p. 98).

If one violates a taboo, e.g., by killing and eating the totem animal, one risks *polluting* oneself. By violating the taboo, one blurs the difference between the sacred and the profane. Since this distinction is essential to the mythical world, treating the sacred as profane threatens the whole mythical worldview. The sacred has *the power* to curse anyone who would violate it and deny its transcendence – anyone who would dare to overstep the sacred threshold – the unifying difference – that maintains the mythical world. Accordingly, the sacred is not only an object of astonishment, but also of *fear*. As is evident, the mythical relation to the sacred is not only constituted by astonishment, but is saturated with other emotions too, such as fear and awe. The sacred is two-sided: it is not only that which fascinates and attracts us, but it is also that which is “forbidden” and “unclean”. Indeed, these opposed meanings can be read out of the very meaning of *ἅγιος*, the Greek term for the sacred. It is consecrated, set apart, holy, and *accursed* (See Cassirer, 1955, p. 79). As is evident, the negative way of world formation that constitutes myth is not only epistemic or ontological. Indeed, the sacred does determine the profane as that which is *not* the sacred. But the sacred is also that which polices the boundaries of the sacred with the threat of death – such fear is a practical and prudential negativity that constitutes and perpetuates the mythical worldview.

---

sacred never abolishes it as such. For example, while particular planets of heavenly bodies may originally be elevated to divine status, the mythical worldview develops into a worship of time itself. For more on this progressive incursion of the sacred into the profane, see Cassirer’s discussion of time in Vol 2, pp. 115-118.

27 Because Durkheim defines religion as “a unified system of beliefs and practices relative to sacred things,” he appears close to Cassirer’s account of religion (Durkheim, 2008, p. 46). Nevertheless, Durkheim holds that totemism is the “most primitive cult”. See (Durkheim, 2008, p. 77). Not only does Cassirer reject this view, but he also argues against modeling mythical relations on social relations. See (Cassirer, 1955, p. 194). For Cassirer, such a sociological model cannot account for the specific way that mythical life forms its world and understands those relations (in contrast to other forms of culture). Totemism is not the most fundamental form of religion; rather it is one more expression of the more fundamental mythical law that constitutes the sacred.

## 5. Concluding Remarks

Far from failing to acknowledge the distinction between sacred and profane existence in mythical consciousness, Cassirer both acknowledges and offers a theory of the origin of that distinction in the second volume of this philosophy of symbolic forms. Mythical consciousness, in the form of thought and intuition, has its origin in the *objectification* of emotional life. Far from being incompatible with the mythical law, the sacred is governed by that law, and constitutes the special tonality by which mythical consciousness is differentiated from other cultural forms. By recognizing the transcendental law of the coincidence of the relata as a *law of sacred being*, Cassirer's philosophy offers a compelling account of the form of mythical culture.

Cassirer is adamant that without an understanding of myth, we cannot understand any other form of culture, for all other forms of culture cultural forms that arise out of myth. Indeed, without grasping the form of magic or the form of the sacred, we cannot understand the meaning of disenchantment heralded by modern science. Hence, by better penetrating the law of sacred being that constitutes mythology, we uncover not only a better understanding of myth itself, but the historical movement(s) whose being rests upon the very negation and abolition of mythical culture.

## Bibliographic References

BUBER, M. *I and Thou*. Translated by Walter Kaufmann. NY: Simon and Schuster, 1970.

CASSIRER, E. *Language and Myth*. Translated by Susanne K. Langer. NY: Dover, 1946.

CASSIRER, E. *Myth of the State*. New Haven: Yale UP, 1974.

CASSIRER, E. *Mythos, Sprache, und Kunst; Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 7*. Edited by Jörn Bohr and Gerald Hartung. Hamburg: Meiner Verlag, 2011.

CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 1: Language*. Translated by Ralph Mannheim. New Haven: Yale UP, 1955.

CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 2: Mythical Thought*. Translated by Ralf Mannheim. New Haven: Yale UP, 1955.

CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 3: The Phenomenology of Knowledge*. Translated by Ralf Mannheim. New Haven: Yale UP, 1955.

CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol 2: Mythical Thinking*. Translated by Steve Lofts. NY: Routledge, 2021.

DURKHEIM, É. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Carol Cosman, Oxford: Oxford UP, 2008.

ELIADE, M. *The Sacred and the Profane*. Translated by Willard R. Trask. NY: Harcourt, 1987.

HEIDEGGER, M. *The Piety of Thinking: Essays by Martin Heidegger*. Translated by G. Hart and John C. Maraldo. Bloomington: Indiana UP, 1976.

HESIOD. *Theogony*. Translated by Stanley Lombardo. Indianapolis/Cambridge: Hackett Pub., 1993.

HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. W. *Dialectic of Enlightenment*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr. Translated by Edmund Jephcott. Stanford: Stanford UP, 2002.

JUENGHANI, M. A. 'How Cassirer Explains Myth and Other Symbolic Functions Through Semiotic Functions'. In: *Semiotica*, pp. 125-144, 2020.

MAUSS, M. *A General Theory of Magic*. Translated by Robert Brain. London/New York, Routledge, 2005.

MOSS, G. *Ernst Cassirer and the Autonomy of Language*, Lanham: Lexington, 2014.

OTTO, R. *The Idea of the Holy*. Translated by John W. Harvey. London: Oxford UP, 1923.

PEDERSEN, E.O. 'The Holy as an Epistemic Category and a Political Tool: Ernst Cassirer and Rudolf Otto's Philosophies of Myth and Religion'. In: *New German Critique*, Issue 104, pp. 207-227, 2008.

SILVERMAN, D. P. *Ancient Egypt*. Oxford: Oxford UP, 1997.

SILVERSTONE, R. "Ernst Cassirer and Claude Lévi-Strauss: Two Approaches to the Study of Myth". In: *Archives de sciences sociales des religions*. 21e Année, No. 41, pp. 25-36, 1976.

VERENE, D. 'Cassirer's View of Myth and Symbol'. In: *The Monist*, Vol. 50, Issue 4, pp. 53-564, 1996.

WEILANDT, T. *Das Verhältnis von Sprache und Mythos als Symbolische Formen: die Frage nach dem Fundament der Kultur*. München: Akademische Verlagsgemeinschaft, 2009.

ZORBAS, K. 'Agents of Evil: Curse Accusations and Shamanic Retaliation in Post Soviet Tuva (Siberia)'. In: *Dissertation*, University of Cambridge, 2007.



# O conceito de técnica na pedagogia social de Paul Natorp

*[The concept of technique in Paul Natorp's social pedagogy]*

Joaquim Braga<sup>1</sup>

Universidade de Coimbra (Coimbra, Portugal)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90838

## Resumo

Para fazer da *pedagogia social* uma verdadeira alternativa ao psicologismo dominante nas teorias educativas do seu tempo, Paul Natorp apoia a sua abordagem conceptual em três eixos capitais, a saber: a vontade, a comunidade e a autodeterminação. É, contudo, o conceito de técnica que propriamente estabelece as condições de ligação entre esses eixos e, por sua vez, lhes dá um sentido pedagógico alargado a todas as esferas da sociedade em que a questão da formação dos indivíduos é mais visível e necessária. Sendo intimamente associada ao conceito de trabalho, a visão natorpiana da técnica confere à própria pedagogia social um estatuto tecnológico que, como se verá, adquire um poder vigilante sobre todos os outros domínios em que há mediação técnica. Atendendo a esta sua dupla implicação, intentarei mostrar como a técnica, na teoria de Natorp, se funda numa visão tecnocêntrica das relações e instituições sociais, assim como das capacidades racionais atribuídas aos indivíduos.

**Palavras-chave:** comunidade; Natorp; pedagogia; técnica; vontade.

## Abstract

To make *social pedagogy* a valid alternative to the prevailing psychologism in educational theories of his time, Paul Natorp supports his conceptual approach on three main axes, namely: will, community and self-determination. It is, however, the concept of technique that properly establishes the conditions of the relation between these axes and gives them a pedagogical purpose extended to all spheres of society in which the issue of the formation of individuals is more noticeable and necessary. Being intimately associated with the concept of work, the Natorpian vision of technique gives social pedagogy itself a technological status that, as will be seen, achieves a vigilant power over all other domains permeated by technical mediation. Bearing this double implication in mind, I will try to show how technique, in Natorp's theory, is based on a technocentric vision of social relations and institutions, as well as the rational faculties attributed to individuals.

**Keywords:** community; Natorp; pedagogy; technique; will.

---

<sup>1</sup> bragajoaquim77@gmail.com

## 1. Introdução

Ficou como principal característica do movimento filosófico neokantiano a sua vocação para um diálogo interdisciplinar permanente com as áreas do saber, com o propósito de expandir os horizontes teóricos da racionalidade e levar a própria actividade filosófica a neles procurar o seu poder reflexivo. O pensamento pedagógico de Paul Natorp é disso assaz ilustrativo, mas, como nunca foi, verdadeiramente, escrutinado pela filosofia, merece, ainda hoje, apenas significativa atenção por parte das ciências da educação – as quais vêm nele um dos pilares incontornáveis da *Reformpädagogik* germânica.

A tentativa de conferir à pedagogia um espectro social alargado, capaz de fazer confluir todas as principais instituições culturais, traz à expressão a necessidade de deixar de circunscrever a *Bildung* moderna, ditada pelo pensamento iluminista, ao âmbito da constituição individual do “eu”. Sem nunca recusar o legado iluminista, mormente o kantiano, Natorp dá voz, em toda a sua obra, à reivindicação do “nós” e à sua plena inclusão na objectivação dos preceitos pedagógicos que devem nutrir o horizonte da sociabilidade humana. Tal inclusão depende, desde logo, dos laços sociais serem precedidos e pensados pela articulação fundacional dos indivíduos com a comunidade. Nas teorias da educação do século XIX, o psicologismo dominante tornou essa articulação obsoleta e infactível. A pedagogia social de Natorp reactualiza, precisamente, o retorno do pensamento teórico a um mundo orgânico das relações humanas, almejando contrapor ao crescente individualismo moderno o cenário da comunhão, povoado por seres que se projectam e identificam segundo os mesmos princípios civilizacionais.

Se a teoria pedagógica natorpiana é fundada numa pedagogia da vontade é porque ela ambiciona ultrapassar a visão reducionista das teorias educativas que têm como horizonte formativo apenas o percurso individual dos seres. A técnica aparece, aí, como o fenómeno empírico que permite dar expressão ao fundo volitivo das actividades humanas e, na sua vertente educativa, concebe-las segundo critérios pedagógicos ideais. Como intentarei mostrar ao longo da minha reflexão, nas numerosas páginas dedicadas ao seu projecto da *Sozialpädagogik*, provém do pensamento de Natorp, ainda que de forma não sistemática, uma concepção de técnica que não só se articula com os preceitos educacionais, como, também, denota uma genealogia antropológica das relações sociais e da vida em sociedade. De facto, o conceito de técnica natorpiano tem como pano de fundo uma *utopia comunitária*, em que os diversos meios criados e utilizados pelos indivíduos, ao invés de determinarem fatalmente as suas acções, são subjugados à vontade humana e postos ao serviço das principais instituições sociais, como a família, os estabelecimentos de ensino e as associações políticas. Logo, porque concebidos segundo um modelo ideal de progresso contínuo, indivíduo e comunidade são encarados como processos convergentes. Tal convergência depende, por sua vez, de uma *utopia tecnológica*, pela qual os meios e os procedimentos técnicos se ajustam à articulação harmoniosa do individual com o colectivo.

Do ponto de vista histórico-filosófico – mormente no que concerne à influência que a Escola de Marburgo teve na transformação do pensamento kantiano numa teoria da cultura –, uma reconstrução da abordagem natorpiana da técnica é, igualmente, relevante para se compreender o horizonte semântico das que surgiram nas primeiras décadas do século vinte. É aí que se destacam os nomes de Ernst Cassirer e Martin Heidegger, quer pela ligação estreita que ambos tiveram com Natorp quer pelo interesse manifestado na análise do universo tecnológico. (Se se conceber a abordagem natorpiana segundo o espírito de uma incomensurável tecnofilia e a heideggeriana mergulhada ainda numa certa tecnofobia, vislumbrar-se-á, com maior rigor, o ponto crítico intermédio assumido por Cassirer nas suas considerações sobre a técnica enquanto *symbolische Form*.) É já, também, considerando esse fundo crítico legado por ambos que podemos trazer à reflexão as implicações substantivas que o conceito de técnica natorpiano impõe à objectivação das formas de interacção sociais e da constituição intersubjectiva dos seres, e, no plano epistémico, aos horizontes filosóficos da teoria da cultura.

## 2. Vontade e técnica

No seu artigo “*Kant und die Marburger Schule*”, Natorp assinala, de forma veemente, as virtualidades da filosofia transcendental kantiana para a objectivação da existência cultural dos seres humanos. Para sustentar tal desígnio filosófico, articula o autor a famosa máxima do Fausto, de Goethe – *Im Anfang war die Tat* (No princípio, era o acto) – com a ideia de que é, nas várias manifestações culturais, como as científicas e artísticas, que se escrutina a natureza do desempenho produtivo dos indivíduos e a sua repercussão na formação quer do espírito humano quer da objectividade do mundo (Natorp, 1912, p. 197). Tais palavras, enunciadas em 1912, não passaram, certamente, despercebidas a Ernst Cassirer e tiveram eco, anos mais tarde, na concepção da sua *Kulturphilosophie* e do seu projecto da *Philosophie der symbolischen Formen*. Também Cassirer, com a conversão da crítica da razão numa crítica da cultura, procura aplicar o método transcendental à “unidade do conhecimento” e, assim, fazer jus a cada “acto criativo da cultura” (Natorp, 1912, p. 200). Ainda nesse artigo sobre a influência do pensamento kantiano na edificação da escola de Marburgo, Natorp evidencia, de forma assaz clara, a intenção de conceber o conhecimento segundo uma dinâmica processual aberta, pela qual o devir converge com a própria processualidade do método transcendental. É, nos seus termos, “o eterno *fieri* da criação cultural” que, preenchendo a actividade e o espírito filosóficos, impede a redução do método transcendental a qualquer tarefa considerada absoluta (Natorp, 1912, p. 211). Logo, como ele posteriormente reitera, ao contrário dos intentos de Kant, a filosofia não deve ser circunscrita ao *factum* (o feito) da ciência, mas, antes, percorrer o caminho traçado pelo *fieri* (o fazer) da ciência (Natorp, 1925, p. 213).

Partindo da máxima de que “quem conhece é, ao mesmo tempo, quem quer conhecer” (*der Erkennende ist zugleich der Wollende*), depressa Natorp vê na formação e desenvolvimento dos actos volitivos a *conditio sine qua non* dos próprios actos cognitivos (Natorp, 1899, p. 66). Ambos os actos se interpenetram, constituindo uma coerência indestrutível e fruto da qual se esbatem os limites rígidos equivocadamente impostos entre os domínios da acção e os do conhecimento, os da prática e os da teoria. A mesma máxima sustenta a relevância que o conceito de trabalho assume na obra de Natorp. O trabalho, enquanto fonte primária da sociabilidade humana, é o conceito-chave que anima todo o espectro das propostas pedagógicas natorpianas, devendo, por sua vez, a sua expressão escolar ser dada pela forma como os educadores incluem, nos processos de ensino-aprendizagem, princípios de acção que tornem os indivíduos plenos de autonomia. Tal como um escultor que elimina tudo o que da matéria não se ajusta à obra, também os educadores devem tentar suprimir tudo o que estorva o ímpeto e o desenvolvimento da autonomia.

Quando passa dos domínios do conhecimento para os da regulação das acções humanas, Natorp mantém-se, ainda e sempre, fiel à ideia de eterno *fieri*. A ética não deve ser reduzida aos critérios de aceitação e inscrição de valores. Bem pelo contrário, ela exige de cada ser humano um “auto-aperfeiçoamento incessante” (Natorp, 1912, p. 218), o qual deve ser intuído e interiorizado como uma tarefa *para e por* cumprir. Essa tarefa infinita tem como cardeal ponto de referência o “*soziale Ideal*” natorpiano, segundo o qual o devir, nas suas diversas manifestações históricas e culturais, desagua na constituição da sociedade como articulação da vontade individual com a vontade comunitária (Natorp, 1913, p. 77).

A articulação da vontade com a comunidade é arquetípica. Se “se aprende a querer experienciando a vontade do outro”, então, daí resulta o princípio teórico de que “o efeito primário da comunidade incide sobre a vontade” (Natorp, 1899, p. 77). A subjectividade é salvaguardada pela retroacção das relações comunitárias na consciência de cada ser, o que leva Natorp a afirmar que, do encontro com os outros, do movimento de alteridade, redundam as diferenças que permitem a autodeterminação subjectiva dos seres. Há, aí, na génese comunitária da subjectividade, um sopro de “infinito” no conhecimento dos outros e de tudo quanto se faz empiricamente, pois as relações sociais, assim vivenciadas, despertam a busca incessante pelo

que nos distingue uns dos outros.

Para Natorp, o primeiro princípio que deve fundamentar a vida social dos indivíduos é dado pela *impossibilidade* de eles terem uma existência fora dos limites da sociedade. Como ele a esse respeito afirma, “O homem só devém homem por meio da comunidade humana” (Natorp, 1899, p. 68). O filósofo neokantiano desenvolve a articulação ideal, ancorada na filosofia transcendental kantiana, da existência individual com a existência social dos indivíduos segundo uma pedagogia que intenta dar expressão ao equilíbrio funcional entre as “três formas básicas da actividade humana”, a saber: instinto (*Trieb*), vontade (*Wille*) e razão (*Vernunft*) (Natorp, 1908, p. 678). Como de forma clara é expresso em *Philosophische Propädeutik*, é pelo facto de a vida social se encontrar ancorada nessas formas básicas que se torna possível transferir os preceitos morais adstritos à vida individual para a esfera comunitária. Tal transferência entronca com as formas de mediação técnicas. Estas também se aplicam, segundo Natorp, de forma similar, quer ao mundo físico quer ao mundo do trabalho, contribuindo, assim, para que, no âmbito da articulação da vontade com a moral, a regulação social das acções humanas seja reinscrita no “fundo natural da existência humana” (Natorp, 1905, pp. 44-45).

Se o trabalho, como já referido, surge como o húmus da sociabilidade, a técnica, por seu turno, revela todo o seu poder social na própria configuração do mundo do trabalho. Este é concebido como materialmente determinado pela mediação técnica, da qual em grande parte resulta, segundo Natorp, o perfil social de cada actividade humana inscrita no cosmos comunitário. A “comunitarização do trabalho” explica-se, consequentemente, pela necessidade de tornar eficaz a vontade individual e fazer da congregação de forças um mecanismo de produção eficiente – logo, do ponto de vista material, a “vantagem técnica surge como o principal fundamento da comunitarização do trabalho” (Natorp, 1899, p. 137).

O que torna possível vislumbrar o acoplamento do conhecimento com a vontade – da razão teórica com a razão prática – e da vontade com a educação, surge, assim, associado ao conceito de técnica. Qualquer objecção a esse princípio teórico, baseada na ideia de que a esfera técnica só abrange o universo social e, como tal, não deve ser aplicada ao domínio subjectivo das actividades individuais, não tem em linha de conta a aplicabilidade da determinação da vontade tanto ao social quanto ao individual (Natorp, 1899, pp. 136-137). A influência da obra do pedagogo suíço Johann Heinrich Pestalozzi é assaz evidente nesta abordagem. Natorp diz-nos que, ao contrário do que sucede em várias esferas sociais da vida moderna – como a economia, a política e a moral –, o trabalho técnico raramente é abordado pelas ciências pedagógicas. Ora, para ele, Pestalozzi surge como o pedagogo que mais contribuiu para a articulação da teoria com a técnica, especialmente por intermédio da classificação da educação segundo um modelo orgânico tripartido: a “cabeça” representa o domínio do conhecimento teórico, o “coração” expressa o domínio da moral e, por último, a técnica é figurada pelas “mãos” (Natorp, 2013a, pp. 77-78).

Em rigor, o uso dado a estas formulações de Pestalozzi serve para criticar e ultrapassar as abordagens pedagógicas psicologistas de Johann Friedrich Herbart. Com a sua obra-mestra, *Allgemeinen Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet* (1806), publicada na primeira década do século dezanove, Herbart lança as bases científicas e académicas da pedagogia, enquanto domínio epistémico autónomo. A pedagogia herbartiana define-se, essencialmente, como uma teoria educativa aplicada aos contextos de ensino-aprendizagem escolares. A excessiva ênfase colocada na esfera psíquica dos educandos – nomeadamente a idiosincrasia das crianças – põe em causa, segundo Natorp, a execução progressiva dos ideais educativos, uma vez que desconsidera a relevância da vontade e os contextos comunitários onde ela é formada, assim como a repercussão destes na formação da acção pedagógica.

Apesar da “preponderância unilateral da técnica”, mormente de o risco elevado do “trabalho exterior” desfazer o “equilíbrio” cognitivo entre a interioridade intelectual e a exterioridade manual – a ponto de o “acto de pensar” ser totalmente subordinado à segunda

e “o poder criador subjugar-se à sua criatura, a ‘máquina’” –, para Natorp, o labor técnico é uma parte integrante da educação humana (Natorp, 2013a, p. 80). Advogando as formulações pedagógicas de Pestalozzi, crê Natorp que a ideia de que “o homem seja, também, uma máquina” deve ser desconstruída, porque ela traz, novamente, à expressão a velha divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual, a qual é assaz nefasta para uma compreensão abrangente da cultura e dos factores técnicos que, intrinsecamente, contribuem para o “desenvolvimento humano” (Natorp, 2013a, p. 80).

Em vez de demonizar a crescente mecanização do trabalho, o autor de *Sozialpädagogik* defende a tese de que os desenvolvimentos tecnológicos, ao conduzirem a uma unificação do mundo social – tanto na sua expressão nacional quanto no seu alcance internacional –, demandam uma reformulação dos preceitos pedagógicos atinentes à organização da vida em sociedade. Tal facto impele a uma recondução da inteligência tecnológica para a criação do *espírito comunitário* na vida social dos indivíduos, o que exige uma espécie de desfragmentação da exterioridade criada. Por outras palavras, não se trata de produzir algo isolado – como um simples artefacto – e aceitar a sua causalidade material, mas, antes, de levar cada indivíduo a participar na criação da vida comunitária por meio de uma criatividade partilhada. Se a técnica se expressa, sempre, como “inteligência” é porque ela confere à própria inteligência humana uma extensão “activa” e “laboriosa” (Natorp, 1920, p. 69). Tendo como referência essa dupla extensão, torna-se, então, possível aplicá-la ao domínio da pedagogia social, com a ressalva, porém, da prevalência do modelo da obra comunitária sobre o modelo do génio criador. Como a esse respeito adverte Natorp, o ideal técnico importado pela pedagogia suplanta o desígnio de formar talentos individuais – como o de Leonardo da Vinci –, devendo, sim, manter o foco na formação de todos os indivíduos e na capacidade de criação colectiva (Natorp, 1920, p. 69).

### 3. Causalidade e educação

Ferdinand Tönnies, em *Gemeinschaft und Gesellschaft*, opõe o conceito de vontade primária (*Wesenswille*) ao de vontade arbitrária (*Willkür*), mostrando que o primeiro define as relações humanas do mundo comunitário e o segundo, inversamente, aponta para os comportamentos artificiais, técnicos e ideais, governados pelo primado do pensamento sobre a própria vontade, nos múltiplos contextos da sociedade industrializada (Tönnies, 1887, p. 99). Natorp, por sua vez, embora acolha a semântica sociológica de *Gemeinschaft*, não estabelece uma demarcação rígida entre o orgânico e o mecânico, nem tão-pouco vê nela, como sucede na teoria de Tönnies, uma concepção puramente normativa, mormente conjectural. Pelo contrário, trata-se, antes, de traçar um liame funcional e estrutural entre as esferas vitais da vida humana e as formas de organização mais elevadas da sociedade. A utopia comunitária natorpiana está, nesse sentido, ancorada na possibilidade de a técnica – tanto na sua dimensão procedimental quanto na sua dimensão artefactual – ser elevada a uma mediação transparente das relações humanas. A ideia de transparência concorda com a de eficácia, deduzida da *adequação entre meios e fins* e coroada como fundo estável e objectivo dos pressupostos racionais da formação dos indivíduos.

Os dois conceitos – transparência e eficácia –, porém, fazem parte do léxico das abordagens puramente centradas na instrumentalidade da técnica. Para exaltar a consciência causal e reconhecer a sua aplicabilidade aos princípios e fundamentos pedagógicos, Natorp vê-se como que teoricamente obrigado a reduzir as formas de mediação técnicas ao seu perfil instrumental. Por meio do ideal de transparência conferido à técnica, é, igualmente, traçada uma linha contínua entre instinto, vontade e razão, reforçando, assim, o poder de unificação da teleologia das acções mediadas tecnologicamente. Ao disporem de uma articulação artificial, criada, tais acções são mais susceptíveis de intervenção, regulação e reformulação; adquirem, por assim dizer, uma visibilidade social cuja exterioridade não é alheia à da dos valores comunitários.



Seguindo a linha de muitas abordagens filosóficas modernas, Natorp faz, então, uso do conceito de técnica para pensar o universo social dos indivíduos. Em *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft* ou em *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, a expressão que evidencia esse acoplamento teórico é, precisamente, a de “*soziale Technik*”. Para o filósofo neokantiano, a técnica começa por ter como propósito a preservação da vida, tal como se evidencia pelas necessidades adstritas à agricultura e indústria. Contudo, partindo do desígnio, exaltado por Thomas Hobbes, de que “o pior inimigo do homem é o próprio homem”, Natorp introduz a ideia de uma “segunda técnica”, visando com ela caracterizar todas as actividades e todos os meios que contribuem para a edificação e regulação da vida em sociedade – como, por exemplo, a lei, o costume, o culto e a educação (Natorp, 1907, p. 6). São, precisamente, tais dispositivos da sociedade que fazem da segunda técnica uma verdadeira técnica social. Porque representa o nível primário da mediação técnica, da relação humano-natureza redonda a arquirelação – movida pela conformidade plena entre meios e fins – à qual as esferas da sociabilidade devem ser submetidas, principalmente aquelas que melhor sustentam a vida em comunidade.

Natorp, em *Plato's Staat und die Idee der Sozialpädagogik*, situa já a concepção de técnica social nos fundamentos da teoria do estado platónica. A técnica social é, genealogicamente, uma segunda técnica, uma vez que a primeira técnica concerne aos meios criados pelos seres – como a agricultura e a indústria – para assegurar a sua existência conjunta e as suas necessidades primárias. Sobre o conceito de “ideia” em Platão, assevera Natorp que ele deve ser remetido ao mundo quotidiano, nomeadamente às actividades mediadas tecnologicamente. De entre estas, a *poiesis* artística torna-se assaz exemplificativa da forma como um arquétipo mental do objecto representado é convertido numa expressão sensível, a qual deve salvaguardar a correspondência harmoniosa das partes com o todo e evocar, sempre, os princípios puros – isto é, ideais – da configuração da obra (Natorp, 1895, pp. 11-12).

Ora, tal como sucede nas esferas da *poiesis* artística, também a ideia de “Estado” platónica ilustra, segundo Natorp, a concatenação necessária da configuração arquetípica – neste caso, a organização social – com a técnica. O Estado, enquanto obra de uma técnica normativa superior, exige um labor de configuração progressivo em plena concordância com um modelo de representação da sociedade. Em vez da pedra ou da madeira que o artista utiliza para materializar a sua obra, é a matéria refinada do pensamento humano que deve ser configurada segundo os princípios incorruptíveis da ordem estatal (Natorp, 1895, pp. 11-12).

Os nexos analógicos e organicistas que permeiam o pensamento platónico dão corpo, por sua vez, ao intento natorpiano de escudar a teleologia da mediação tecnológica no *desígnio de controlo*. Em geral, a técnica é concebida por Natorp ainda segundo os preceitos baconianos, ou seja, como possibilidade de dominar a natureza – o que, também, inclui os seres humanos. Porque consegue trespassar a natureza e dela retirar a materialidade refratável e adequada à vida do espírito, é que ela se afigura como a melhor forma de determinar a mediação da vontade, assim como a regulação moral da vontade dos indivíduos. A ponte tecnológica estabelecida entre sociedade e natureza repousa, por isso, numa aposição originária da humanidade à artificialidade. O desígnio de controlo, alavancado pela técnica, tem os mesmos fundamentos naturais quer para o domínio das forças da natureza quer para o domínio das forças humanas. Graças à mediação tecnológica, a determinabilidade da vontade e do comportamento moral “retrocede à base natural da existência humana” (Natorp, 1905, p. 45), tornando-se assim possível sustentar o alcance efectivo das possibilidades ideais de conformidade dos actos com os valores éticos. Ao contrário das outras formas de mediação, a técnica social põe, nesse sentido, em jogo uma determinabilidade auto-referencial, nutrida e velada pelo movimento normativo que cada indivíduo impõe às suas faculdades volitivas.

Porque implicam sempre condições materiais, as actividades sociais, tal como as exercidas tecnicamente sobre a natureza, são regidas e determinadas por nexos causais específicos. Para fazer um uso pleno das analogias inspiradas pelo universo tecnológico, Natorp atenua,



primeiramente, as linhas de demarcação rígidas entre a vida natural e a vida social e, em segundo lugar, remete a essência da técnica ao conhecimento da natureza. Ao fazê-lo dessa dupla forma, o filósofo de Marburgo integra no conceito de técnica já a ligação íntima entre natureza e sociedade. A técnica encontra-se circunscrita às leis causais da matéria e, como se lê nos ensaios intitulados *Grundlinien einer Theorie der Willensbildung*, ao invés de poder determinar os fins, só pode criar “meios para determinados fins” (Natorp, 1895-1897, p. 324). (A tese da pretensa neutralidade axiológica da técnica torna-se, assim, explícita). Nesse sentido, todas as interações humanas têm equivalências materiais com o controle da natureza operado pelos artefactos tecnológicos – também as acções humanas operam como verdadeiros meios na realização de determinados fins.

Segundo os caminhos de argumentação natorpianos, a regulação social das actividades humanas traz à expressão um inevitável confronto entre a técnica natural e a técnica social. A educação dos indivíduos e o desenvolvimento da sua consciência implicam uma “subordinação metódica” (*methodische Unterordnung*) da primeira à segunda, pela qual se estabelecem e inscrevem os princípios orientadores e formativos das acções humanas (Natorp, 1905, p. 47). Esta concepção social tecnocêntrica deixa-se, então, explicar pela necessária aplicação das relações causais aos fenómenos da vontade humana. Nas palavras de Natorp, tudo o que contribui para a efectivação das finalidades apenas ao agir, está, intimamente, conectado com processos de mediação tecnológicos – “A realização do desejado é uma questão técnica” (*Die Verwirklichung des Gewollten ist Sache der Technik*); porque, como ele reitera, quando se trata de “realizar o que se quer”, as relações causais passam a determinar “toda a actividade humana” (Natorp, 1899, p. 38). Logo, o dever, o bem e o mal são conceitos com uma proveniência técnica comum, visto que, neles, a finalidade se encontra acoplada à causalidade – ou, por outras palavras, os meios e os fins expressam as causas e os efeitos, respectivamente.

#### 4. Subjectividade e autodeterminação

Dados os laços que unem a vida prática com a vida subjectiva dos seres, Natorp crê que o método da psicologia deve ultrapassar os limites de objectivação impostas pelas *Naturwissenschaften* e *Kulturwissenschaften*. A consciência e, com ela, a subjectividade são irreduzíveis a uma mera conversão objectal. A subjectividade – a qual representa o nível mais alto da relação dos seres com a realidade – deve ser investigada segundo os seus princípios formativos, porque são estes, por sua vez, que configuram a ordem objectiva dos fenómenos. As fontes subjectivas de todo o conhecimento do e no mundo – as quais resultam do primado da vivência (*Erlebnis*) sobre a experiência (*Erfahrung*) – são as que assinalam no “eu” a capacidade de imprimir à realidade a pregnância do devir e, neste caso, também, a do devir mediado tecnologicamente (Natorp, 2013b, p. 39).

Com efeito, a questão que, aqui, se coloca é a de saber se a concepção natorpiana de técnica social não põe em causa os princípios de individuação dos seres, nomeadamente os que têm vínculos essenciais com as vivências subjectivas e se mostram irreduzíveis à comunicação em sociedade. Não equivalem os argumentos pedagógicos de Natorp aos enunciados já no programa tecnocientífico de Francis Bacon? Se Natorp pensa a organização social segundo a dupla determinação causal da mediação tecnológica e da vida em sociedade, qual é o lugar que ele reserva à constituição subjectiva dos seres?

Para responder à pergunta da subjectividade, Natorp procede a uma espécie de inversão do movimento da dupla determinação. Ao invés de ser concebido como um fenómeno puramente exógeno – da exterioridade para a interioridade –, o movimento de autodeterminação pressupõe que cada ser humano seja capaz de configurar a sua própria vontade em estreita concordância com os processos de mediação técnicos. Porém, o que essa possibilidade de inverter a dinâmica da

causalidade exógena igualmente revela, é, sobretudo, uma alargada concepção de técnica assente na autodeterminação psíquica do seres. Assim concebida, esta pressupõe nexos analógicos entre o domínio causal tecnológico adstrito ao controlo das forças da “natureza inanimada” e “o domínio causal das forças motrizes humanas” – também o segundo é abrangido pelo conceito de técnica (Natorp, 1899, p. 140). Tal conexão de forças faz com que a técnica imponha uma heteronomia à própria existência humana, em virtude de as relações causais que articulam as capacidades volitivas serem, a um tempo, psicológicas e naturais.

Mantendo-se fiel ao legado baconiano, a concepção natorpiana de técnica exige o pressuposto de um duplo progresso em que o prático e o teórico se entrelaçam e definem mutuamente: o progresso da técnica só se torna exequível pelo do conhecimento da natureza (Natorp, 1899, p. 163). Todavia, Natorp vislumbra no progresso da técnica duas tendências opostas. A primeira diz respeito ao modo como uma solução tecnológica se torna capaz de, a uma escala global, unificar e ultrapassar uma série de problemas. A articulação das máquinas com o trabalho manual revela, precisamente, essa unificação do conhecimento prático. Uma outra tendência contrastante, porém, depressa se afirma. Trata-se da multiplicação das necessidades técnicas que redunde de um incremento na divisão do trabalho e da sua consequente especialização. Como a esse respeito assevera Natorp, a especialização faz com que as novas invenções estimulem “novas possibilidades técnicas” e sejam concebidas “tarefas nas quais ninguém havia pensado antes, porque, também, ninguém havia podido pensar nelas” (Natorp, 1899, p. 170).

Apesar do reconhecimento de alguns momentos históricos que marcam o desenvolvimento tecnológico, a teoria pedagógica de Natorp não atende à concepção de mundo que, por meio desse desenvolvimento, estrutura as dinâmicas culturais. De facto, como argumentado por Gabriele Mückenhausen, a constituição da *Sozialpädagogik* implica uma redução das dimensões individuais e subjectivas às leis e imperativos científicos. O esforço metodológico de articular o teórico com o prático não salvaguarda, por si só, os princípios de “uma progressão segura e contínua da prática futura”, pois o âmago da pedagogia social natorpiana é desprovido de “qualquer valência factual” e apenas preenchido pela crença no progresso cultural decorrente das invenções tecnológicas (Mückenhausen, 1989, p. 230). Ora, é a dupla ideia de devir e progresso que enforma o optimismo pedagógico de Natorp. Para o filósofo de Marburgo, os vários processos de humanização e educação devem ser ponderados tendo como padrão uma “consciência de progresso ilimitado”; consciência essa, contudo, que se situa não no elevado grau de formação dos indivíduos, mas, antes, na livre capacidade de autoformação de cada indivíduo (Natorp, 1899, p. 216). Logo, o imperativo educativo natorpiano só pode, por isso, ser o seguinte: “devemos permanecer sempre aprendizes (*wir sollen immer Lernende bleiben*)” (Natorp, 1899, p. 216).

Ainda que com outros conceitos, idêntica crítica pode ser já encontrada nos escritos de Theodor Litt. Na sua condição de filósofo da cultura e pedagogo, Litt concebe a teoria pedagógica natorpiana sob a moldura logicista dos neokantianos da Escola de Marburgo, embora reconheça que, tal como a *filosofia das formas simbólicas* de Ernst Cassirer, também Natorp, numa fase mais madura do seu pensamento, procure um fundamento para as suas formulações no mundo da vida. O próprio Cassirer, no terceiro volume da sua *Philosophie der symbolischen Formen*, opõe ao conceito de lei (*Gesetz*) natorpiano o conceito de forma (*Form*), para conceber os princípios formativos e criativos das várias manifestações culturais que tecem o cosmo simbólico dos seres humanos, assim como para, no plano metodológico, salvaguardar a operabilidade filosófica dos conceitos de objectividade e subjectividade (Cassirer, 1994, pp. 66-67). As considerações de Litt seguem semelhante rumo. Ele descreve o logicismo de Natorp segundo uma “lei de *logos* atemporal”, pela qual a consciência se desliga das vivências psíquicas, temporais e empíricas, e ascende ao reino unificado e unificador das ideias (Litt, 1927, p. 23).

Poucos anos antes do perecimento de Natorp, Litt trouxe à expressão um hiato teórico profundo entre o pensamento pedagógico e o pensamento apoiado nos princípios instrumentais

e causais da técnica. Sem nunca referir o nome de Natorp, no artigo *Die Methodik des pädagogischen Denkens*, Litt empreende uma crítica assertiva às concepções pedagógicas fundadas na teleologia tecnológica. Nesse texto, afirma o filósofo da cultura que a educação e a pedagogia não podem ser equiparadas à tecnologia. São outros os fundamentos que as regem, designadamente os que definem a totalidade psicofísica de cada ser humano e a sua irredutibilidade aos princípios mecanicistas aplicados à articulação das partes isoladas de um dado sistema. Se, na esfera tecnológica, o propósito já é determinado pela materialidade que lhe é exterior, então a ideia de liberdade que prevalece na acção pedagógica nunca poderá aceitar tal apriorismo material (Litt, 1921, pp. 27-31). A pedagogia possui mais ligações com a arte do que, propriamente, com a tecnologia. O educador partilha com o artista a fantasia de imaginar o que ainda não é, mas que pode vir a ser (Litt, 1921, p. 42).

## 5. Considerações finais

Para Natorp, o valor do instrumento reside na sua possibilidade de servir “como meio para desempenhar algo específico” (Natorp, 1907, p. 401). Logo, é a finalidade que determina a sua eficácia operativa. No campo oposto, situa-se o pensamento, cuja determinabilidade é irredutível aos propósitos da vontade – caso contrário e tal como um instrumento, ele seria um simples meio – e antes aponta para as leis internas que o regem. Embora seja a conformidade do pensamento com as suas leis internas que garante a sua eficácia, Natorp concebe uma “inter-relação necessária entre o pensamento e a vontade”, a qual, por sua vez, se duplamente ramifica na “educação para o pensamento correcto e para a da vontade correcta” (Natorp, 1907, p. 401). É, em grande parte, devido a essa possibilidade de convergência do pensamento com a vontade que se fundamentam os arquétipos instrumentais da pedagogia social idealizada por Natorp. De facto, a pedagogia natorpiana assume-se como “ciência técnica” (*technische Wissenschaft*) e, não, como “ciência normativa” (*normative Wissenschaft*); o que, verdadeiramente, para ela deve contar, é a formulação dos meios para atingir os fins e, não, a formulação e justificação dos fins (Natorp, 1907, p. 497).

Com efeito, para sustentar a tese seminal da irredutibilidade da pedagogia social aos ditames individualistas da educação escolar, Natorp converte a pedagogia numa técnica das técnicas – ela é uma *super-técnica*, programada para regular e reorientar todas as actividades sociais com uma inscrição técnica, explícita ou implícita. Com tal propósito em mente, pode, então, o filósofo neokantiano sedimentar o lugar destacado do conceito de vontade na arquitectura da *Gemeinschaft*. Enquanto corolário último da acção pedagógica, também esta se deixa idealizar como um macromecanismo em que as forças volitivas se conjugam e operam de forma coerente.

O arquétipo mecanicista é, uma vez mais, reafirmado, quando Natorp imputa à consciência de cada ser a possibilidade de autodeterminação da vontade. O indivíduo transforma-se no *instrumento* de si próprio – numa palavra, autoprograma-se. Mas, para tal, a técnica pedagógica deve ser capaz de incutir nele a dupla faculdade de saber seguir os fins e usar os meios. Pois só na medida em que também se forma e opera como meio que cada indivíduo pode apor a sua vontade à dos demais e, conseqüentemente, contribuir para a edificação da comunidade ideal.

Uma das muitas questões que desta concepção podem redundar, é a de saber como se distinguem as metodologias técnicas da pedagogia das formas de experiência e conhecimento culturais, como, por exemplo, a arte. Apesar da sua visão pedagógica tecnocêntrica, Natorp defende a concepção de que a arte e a educação para a arte devem permanecer irredutíveis ao caminho do individual para o geral, essencialmente potenciado pela educação moral. Apesar de o “geral” ser nela uma dimensão “necessária”, qualquer “educação artística que permanecesse encerrada no geral não seria uma educação para a arte, mas, na melhor das hipóteses, para a técnica” (Natorp, 2013a, p. 203). Em *Philosophie und Pädagogik*, Natorp estabelece uma distinção

entre arte e técnica, baseada na ideia de tempo. Para ele, a arte não vive no futuro, mas antes num “eterno presente” (Natorp, 2013a, p. 193). A dimensão do futuro está, apenas, circunscrita ao desenvolvimento material dos meios técnicos que suportam a criação artística. Logo, por mais que a arte seja permeada pela técnica e esta intente atingir um estatuto artístico, persiste, sempre, um “contraste claro” entre ambas (Natorp, 2013a, p. 78).

Uma vez mais se observa que, apesar dos intentos de Natorp de estender o método transcendental às criações culturais e por meio dele estabelecer distinções entre elas, há um vazio histórico nas relações das formas da cultura, apenas e aparentemente preenchido pelo imperativo pedagógico e, sobretudo, pela latente teleologia optimista das acções humanas. Deve-se, precisamente, ao texto póstumo de Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (1946), o preenchimento desse vazio histórico e do qual resulta uma visão dinâmica das esferas culturais, as quais, em vários momentos, ao invés de permanecerem vinculadas pelo contraste, são sujeitas à sobreposição e à consequente indistinção. Cassirer, na sua crítica assertiva à técnica dos mitos políticos, mostra-nos como a redução e subjugação do pensamento, das actividades e das instituições a uma visão de mundo puramente tecnocêntrica estão na base da edificação política e legitimação mítica dos regimes totalitários.

## Referências Bibliográficas

CASSIRER, E. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946.

CASSIRER, E. *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. 10. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

HERBART, J. F. *Allgemeinen Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet*. Göttingen: Johann Friedrich Röwer, 1806.

LITT, T. *Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluss auf das Bildungsideal*. Zweite verbesserte Aufl., Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1927.

LITT, T. ‘Die Methodik des pädagogischen Denkens’. In: *Kant-Studien*, Band 26, Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, pp. 17-51, 1921.

MÜCKENHAUSEN, G. ‘Das Problem des Kulturprogressismus im Werk Paul Natorps’. In: OELKERS, J.; SCHULZ, W.K. & HEINZ, E.T. (Hrsg.). *Neukantianismus. Kulturtheorie Pädagogik und Philosophie*, Beiträge zur Theorie und Geschichte der Erziehungswissenschaft, 4. Weinheim: Dt. Studien-Verlag, pp. 227-240, 1989.

NATORP, P. *Plato’s Staat und die Idee der Sozialpädagogik*. Berlin: Carl Heymanns Verlag, 1895.

NATORP, P. ‘Grundlinien einer Theorie der Willensbildung’. In: NATORP, P. (Hrsg.). *Archiv für systematische Philosophie*. Berlin: Verlag von Georg Reimer, Band I, pp. 65-100/pp. 289-326, 1895, Band II, pp. 317-354, 1896, Band III, pp. 49-78/ pp. 417-454, 1897.

NATORP, P. *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1899.

NATORP, P. *Philosophische Propädeutik. Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie*. 2. Aufl., Marburg: N. G. Elwert’sche Verlagsbuchhandlung, 1905.

NATORP, P. *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik. Erste Abteilung: Historisches*. Stuttgart: F. Frommann Verlag, 1907.

NATORP, P. 'Stichwortartikel "Sozialpädagogik"'. In: REIN, W. (Hrsg.). *Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik*. Bd. 8, 2. Aufl., Langensalza: Beyer&Söhne, pp. 675-682, 1908.

NATORP, P. 'Kant und die Marburger Schule' In: *Kant-Studien*, vol. 17, n. 1-3, pp. 193-221, 1912.

NATORP, P. 'Recht und Sittlichkeit. Ein Beitrag zur kategorialen Begründung der praktischen Philosophie'. In: *Kant-Studien*, vol. 18, pp. 1-79, 1913.

NATORP, P. *Sozial-Idealismus: Neue Richtlinien Sozialer Erziehung*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1920.

NATORP, P. *Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen: Verlag der Philosophischen Akademie, 1925.

NATORP, P. *Philosophie und Pädagogik. Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet*. Nachdruck des Originals von 1909. Paderborn: Salzwater Verlag, 2013a.

NATORP, P. *Allgemeine Psychologie nach Kritischer Methode*. Hrsg. von Sebastian Luft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013b.

TÖNNIES, F. *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*. Leipzig: Fues's Verlag, 1887.





# Registerband da Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte [ECN 19]

[Edição estabelecida por Christian Möckel, Hamburgo, Felix Meiner, 2022, pp. 1139]

Rafael Rodrigues Garcia<sup>1</sup>

Universidade Estadual de Campinas (Campinas, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90839

A publicação do tomo de registros da coleção de obras póstumas de Ernst Cassirer encerra um projeto editorial que foi concebido em finais dos anos 1980, teve seu primeiro rebento em 1995 e constituiu-se, ao longo das quase três décadas transcorridas, como a viga mestra da recepção e investigação da filosofia de Cassirer em nível internacional. Este volume de registros traz um minucioso índice de temas (*Sachregister*), o índice completo e detalhado de todos os volumes da coleção, juntamente com a menção aos editores e datação de cada número, um compilado exaustivo dos textos da coleção em ordem alfabética e outro em ordem cronológica e uma lista exaustiva das referências bibliográficas usadas por Cassirer. Traz ainda uma lista completa das conferências inaugurais de Cassirer nas universidades pelas quais passou e detalhes da palestra de habilitação de 1906, bem como a lista completa dos cursos ofertados por Cassirer ao longo de toda a sua atividade docente. Trata-se, portanto, de um volume de documentação inestimável para o estudo da obra deste que conta entre os mais importantes e influentes filósofos do século XX, com o qual o projeto editorial que veio à luz em 1995, marcando os 50 anos do falecimento de Cassirer, atinge o pináculo da altíssima qualidade que manteve desde seu início.

Vale-nos aqui falar não apenas isoladamente da obra resenhada, mas apresentá-la sob o pano de fundo deste projeto editorial em que se entremeia também a história da recepção mais recente da obra de Cassirer.<sup>2</sup> Trata-se do projeto editorial que congrega e articula três grandes frentes: a *Hamburger Ausgabe* - a coleção das obras reunidas de Cassirer publicadas ou preparadas para publicação: *Ernst Cassirers Gesammelte Werke* [ECW], em 25 volumes mais um volume de registro<sup>3</sup>; a *Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte* [ECN], em 18 volumes mais um volume de registro<sup>4</sup>; e a *Cassirer-Forschungen* [CF], série de monografias e

<sup>1</sup> raroga@unicamp.br

<sup>2</sup> Um marco importante da recepção da obra de Cassirer é o assim chamado “Renascimento Cassirer”, que, entre pesquisadores especializados, é o período a partir de meados dos anos 1980’ em que se percebe, em diferentes ambientes universitários e a partir de motivações distintas, uma nova onda de interesse na obra do filósofo das formas simbólicas. É ele que antecede e dá impulso ao projeto editorial ECN-ECW-CF. Um resumo de nomes e datas, bem como a síntese dos primeiros eventos e do contexto geral da discussão a esta época pode ser encontrado em “Cassirer globalized”, introdução da coletânea *Philosophie der Kultur- und Wissenschaften: Ernst Cassirer neu lesen*, publicada em 2016 sob organização de Tobias Endres, Pellegrino Favuzzi e Timo Klattenhoff.

<sup>3</sup> As obras de Cassirer foram publicadas entre 1998 e 2008, sob edição geral de Birgit Recki. Até então, segundo declaração desta na nota editorial, as obras de Cassirer só estavam disponíveis em primeiras edições desconectadas ou em cópias fotomecânicas, às vezes de difícil acesso. Os volumes desta edição apresentam os livros e artigos em ordem cronológica.

<sup>4</sup> Nesta coleção, a divisão dos volumes não segue ordem cronológica, mas agrupamento temático: há obras sobre autores específicos (p. ex., Kant, ECN 15; Hegel, ECN 16; Goethe, ECN 10 e 11; Schiller, ECN 12), sobre determinados períodos da história da filosofia (Renascimento, ECN 13) ou eventos pontuais (Debate de Davos, ECN 17), áreas amplas (Filosofia da cultura, ECN 5; Antropologia filosófica, ECN 6) ou assuntos diversos (mito, história, epistemologia, política - respectivamente ECN 3, 7, 8 e 9). Encontra-se também um volume que reúne troca de cartas (ECN 18).

coletâneas dedicada a temas formulados ou tratados direta ou indiretamente por Cassirer.<sup>5</sup> Estas três frentes, que remetem a um projeto ambicioso de pesquisa acadêmica interinstitucional, têm ainda em comum o fato de serem publicadas pela editora Felix Meiner de Hamburgo, cidade em que o filósofo residiu e lecionou durante os anos da República de Weimar e de terem sido lançadas em um intervalo estreito de tempo: ECN e CF são lançados em 1995; ECW em 1998.

Sem dúvidas, o centro, a parte mais sensível e o conjunto de tarefas mais difícil de cumprir nesta empreitada estão na ECN. As tratativas iniciais do que veio a ser a ECN remetem a meados dos anos 1980 e, em especial, aos esforços de John Krois e Donald Verene, aos quais se somaram, pouco tempo depois, os de Oswald Schwemmer, com o objetivo inicial de publicar os textos relativos ao prometido quarto volume da *Filosofia das formas simbólicas* (que se tornou o ECN 1).<sup>6</sup> A entrada em cena de Schwemmer ampliou o escopo em relação às pretensões iniciais, configurando-se então como a proposta de edição e publicação dos textos e manuscritos deixados por Cassirer: desde livros quase prontos, estudos, artigos, textos para cursos, discursos, cartas, até anotações mais fragmentárias e paralipômenos, produzidos ao longo de praticamente toda a sua trajetória acadêmica. Para tanto, Krois, com intermediação de Schwemmer, passa a residir em Berlim, onde, em 1993, na Universidade Humboldt de Berlim, constitui-se um grupo de editores e colaboradores para essa empreitada. Assim, entre os editores passam a contar também Klaus Christian Köhnke e Christian Möckel (a partir de 1999 e 2003, respectivamente)<sup>7</sup>. Também em função desse projeto fundou-se a *Internationale Ernst Cassirer Gesellschaft* [IECG], em outubro de 1993. Como consta em seu documento de fundação, seu objetivo é “promover e coordenar a pesquisa sobre a obra de Ernst Cassirer e apoiar a edição do *Cassirer-Nachlasse*”.<sup>8</sup> A nota de abertura do primeiro volume da CF declara que a série pretende seguir “paralelamente” a edição das ECN e ser um “fórum” para os trabalhos produzidos em torno da filosofia de Cassirer, fazendo então menção à afinidade que se soma aos objetivos da IECG.<sup>9</sup>

Foi característico de todo o ECN, nas mais de 7 mil páginas da coleção, um meticuloso trabalho de documentação dos textos por parte de seus editores. Encontram-se fartas notas explicativas ao longo dos textos, descrições detalhadas dos manuscritos e outros anexos, em muitos casos, que ampliam a compreensão e contextualização dos volumes com reconstruções do ambiente histórico ou com referências às obras publicadas em vida. Em média, o conjunto de textos anexos ocupa cerca de um quarto de cada volume - o que indica suficientemente como a empreitada da ECN envolveu dedicação detida dos responsáveis por cada volume e ajuda a explicar o porquê de ter levado quase três décadas para ser concluída. É também a altíssima qualidade da produção desta coleção que se deve atribuir seu lugar como viga mestra da recepção recente da obra de Cassirer. Ela permitiu um amparo firme - e muitas vezes serviu como ponto de apoio - para vários dos estudos que buscaram recolocar sua obra novamente no panorama filosófico, depois de um período de eclipse que se seguiu à sua morte em 1945.

É a este projeto editorial que o presente ECN 19 vem fornecer um mapa analítico minucioso do que foi encontrado nos manuscritos legados por Cassirer. Considerando a vastidão do que encontramos em ECN 19, não é possível oferecer uma análise exaustiva dos conceitos apresentados na *Registerband*. Mas é possível pelo menos dar alguns indicativos de sua

5 Nesta série estão contemplados autores de diversos países e dedicados a assuntos diversos dentro da obra de Cassirer ou que dialogam com ela. Muitos dos autores dos mais de 20 volumes já publicados nesta coleção, especialmente em seus primeiros volumes, estiveram de alguma forma relacionados à publicação da ECN. O próprio Christian Möckel, responsável por estabelecer o texto de ECN 19, é autor de dois números da CF: *Das Urphänomen des Lebens* (2005) e *Die Philosophie Ernst Cassirers* (2018).

6 Simultaneamente, foram publicadas a edição alemã, assinada por Krois e Schwemmer, e a tradução para o inglês, feita por Krois e Verene. No prefácio de seu estudo *Symbolic forms and history*, de 1987, Krois declara já estar em meio aos trabalhos de edição e tradução do que viria a ser este livro.

7 Por conta da aposentadoria de Schwemmer, do falecimento de Krois em 2010 e de Köhnke em 2014, Möckel passa a ser o editor responsável a partir de 2014 até a conclusão dos trabalhos.

8 O documento encontra-se disponível online no website da IECG: [https://ernst-cassirer.org/wp-content/uploads/2020/09/Satzung-Heidelber\\_Hamburg\\_2016.pdf](https://ernst-cassirer.org/wp-content/uploads/2020/09/Satzung-Heidelber_Hamburg_2016.pdf)

9 Cf. Rudolph, E. et Küppers, B. (org.) *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*. Hamburgo: Felix Meiner, p. V.

aplicação como instrumento para pesquisa. Em primeiro lugar, é preciso deixar claro que não encontramos nos ECN um Cassirer que destoe de sua obra publicada em vida, mas sobretudo o processo de construção de suas obras e as respectivas *tentativas* de aprofundamento da filosofia das formas simbólicas em diferentes direções. É preciso ainda dizer que o maior volume dos escritos póstumos foi produzido no período de exílio (1933-1945), uma outra parte considerável nos anos de Hamburgo (1919-1933) e apenas algumas coisas se referem aos anos de Berlim (1903-1919). O índice completo dos textos da ECN em ordem cronológica (pp. 909-918) nos permite constatar isso com muita facilidade.<sup>10</sup> Permite-nos ainda notar que a maior parte dos textos do período de Berlim se refere a discussões em torno de questões políticas - o que mostra o eco da Primeira Guerra e da crise social que transcorreu em seu entorno na produção de Cassirer -, e que a preocupação com temas da filosofia prática retornam nos anos em que a crise do final da República de Weimar se acentua, o que repercute nas tentativas de Cassirer de ampliar o projeto das formas simbólicas em direção a uma discussão no campo do Direito. Podemos perceber a entrada em cena da temática do símbolo, do pensamento mítico e religioso, a aproximação de Cassirer com o campo da *Lebensphilosophie* e da antropologia filosófica ainda nos anos finais de Hamburgo.

Agrupado desse modo, o índice cronológico nos faculta uma visão sinóptica da atividade docente de Cassirer no exílio.<sup>11</sup> Podemos assim perceber como nos anos em Oxford e depois nos EUA, Cassirer se dedica a cursos sobre temas da filosofia moderna, especialmente da tradição idealista. Em Oxford são oferecidos cursos sobre Galileu, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel e Goethe, além de cursos sobre o conceito de natureza na filosofia moderna (englobando os pensadores acima). Kant, Hegel e Goethe retornam com peso nos cursos dados em Yale e Columbia. Por outro lado, podemos também perceber o percurso dos temas mais originais desenvolvidos por Cassirer no mesmo período: o problema da expressão e dos fenômenos básicos têm destaque na metade final da década de 1930; o conceito de *Kulturwissenschaft* e os problemas de uma *Kulturphilosophie* ganham corpo nos anos finais da década de 1930 e início de 1940; a dimensão mundana da filosofia da cultura ganha destaque nos primeiros anos da década de 1940. Para todos esses projetos, a ECN nos possibilita visitar os estágios de construção dos argumentos que encontramos nos livros produzidos nessa época: *Lógica das ciências da cultura* (1942), *Ensaio sobre o homem* (1944) e *Mito do Estado* (1946).

Além dessa visão sinóptica dos escritos póstumos e a possibilidade de depreender de sua disposição cronológica alguns parâmetros de análise do percurso intelectual de Cassirer, a seção com o registro de temas (Sachregister, 29-849) - a mais importante e longa do livro - permite ao pesquisador encontrar todas as ocorrências relevantes de conceitos da coleção, estabelecendo ainda uma relação entre termos associados. A edição traz um glossário com todas as entradas principais (pp. 19-28), que perfazem ao todo 617 termos. Na Sachregister são apresentadas, então, todas as ocorrências, separadas por tomo, de cada entrada principal, que é, salvo exceções pontuais, exclusivamente um substantivo. Abaixo de cada entrada principal há as entradas secundárias - cuja quantidade varia conforme a centralidade do conceito em questão (e, portanto, segundo a frequência das ocorrências) na obra do filósofo. O editor do volume indica que as entradas secundárias apresentam os contextos das respectivas ocorrências, seja por associação com outros substantivos, seja por especificação através de adjetivos. Dessa forma, alguns dos conceitos das entradas principais dispõem de dezenas de entradas secundárias, cada uma com sua respectiva localização de volume e página da ocorrência. Especialmente para quem se ocupa de historiografia filosófica focada na análise interna da obra de um determinado autor, tem aqui um recurso preciosíssimo, pois que torna possível acessar a trama conceitual do autor

10 O índice em ordem alfabética (pp. 903-908) tem função mais circunscrita à localização inicial dos textos. Outras seções com aplicações mais evidentes não serão objeto de consideração demorada aqui: o registro de pessoas (pp. 851-886), o índice de obras referenciadas por Cassirer (pp. 919-1111) e o índice geral dos 18 volumes da ECN (pp. 887-901).

11 Vale mencionar que o índice em que estão dispostos todos os cursos oferecidos por Cassirer (nas universidades de Berlim, Hamburgo, Oxford, Gotemburgo, Yale e Columbia) permite que se tenha uma compreensão ainda mais ampla da atividade docente de Cassirer. O destaque que damos à atividade docente no exílio se justifica pela presença desses textos na ECN. (Cf. 1115-1137).

com um nível de detalhamento capaz de indicar com clareza a tônica da reflexão do autor em determinados momentos, bem como a presença persistente de elementos que atravessam a obra do filósofo, destacando ênfases em circunstâncias diversas. A título de exemplo, o problema da expressão (*Ausdruck*) - central entre os temas que já se sabia ocorrer mais nas obras póstumas do que naquelas publicadas em vida - pode agora ser visto, de uma só vez, nas centenas de ocorrências em geral, espalhadas por praticamente todos os 19 volumes da ECN, mas também detalhado como *Ausdruck: - als Symbol; - der Affekte; - der Gedanken; - der Ordnung*; ou *symbolischer; - technischer; - wissenschaftlicher; - Ausdruck*, enquanto entradas secundárias. Há ainda em separado, como entradas principais com suas respectivas contextualizações, conceitos como *Ausdruckserlebnis; Ausdrucksfunktion; Ausdrucksphaenomen; Ausdruckswahrnehmung*.

Os diversos recursos que a *Registerband* da ECN oferece, como vimos, proporcionam aos interessados na obra de Cassirer diversas possibilidades de acesso. Somado ao volume semelhante de registros da ECW, temos um panorama para a pesquisa na obra de Cassirer, hoje, seguramente melhor do que em qualquer tempo anterior. O projeto editorial concebido e levado a termo pelos vários pesquisadores que se dedicaram a este trabalho, o engajamento da IECG e da editora Felix Meiner, bem como a parceria com as instituições de fomento que tornaram possível esse resultado merecem reconhecimento e devem servir de exemplo de qualidade e rigor acadêmico. Christian Möckel merece também menção especial por ter levado a termo, com dedicação e meticulosidade, a nobre tarefa de concluir este projeto.

# MÖCKEL, C. Philosophie des 20. Jahrhunderts - Wegmarken: Ausgewählte Schriften (1976-2021)

[mit einer autobiographischen Einführung. Logos: Berlin, 2022, 554 pp. ISBN 978-3-8325-5482-8]

Rafael Rodrigues Garcia<sup>1</sup>

Universidade Estadual de Campinas (Campinas, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90842

*Wegmarken - Marcas do caminho* - é a mais recente coletânea de textos de Christian Möckel, na qual são apresentados textos que marcam as diferentes direções de interesse de sua trajetória intelectual e de suas contribuições acadêmicas, no momento em que esta se encerra. O volume traz ao todo 31 capítulos divididos em 12 seções, acrescido de uma longa introdução autobiográfica, na qual o autor entretete as relações entre as referidas seções e as colore com dados de sua trajetória pessoal sobre o pano de fundo das profundas transformações político-sociais que se deram na Alemanha a partir do final da década de 1980. *Wegmarken* é também o terceiro e último esforço de Möckel para sintetizar suas principais contribuições à filosofia, sendo o primeiro a coletânea *Husserlsche Phänomenologie: Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen* (2016)<sup>2</sup> e o segundo a coletânea *Die Philosophie Ernst Cassirers: Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen* (2018)<sup>3</sup>.

Christian Möckel é hoje professor aposentado da Universidade Humboldt de Berlim, na qual atuou desde 1976, e cuja carreira é marcada por um traço internacional digno de destaque: alemão, graduou-se na União Soviética, na Universidade de São Petersburgo, em 1976. Em seu retorno à Alemanha, assume posto de assistente científico [wissenschaftlicher Assistent] na Universidade Humboldt de Berlim enquanto segue em suas pesquisas de doutoramento. Após a conclusão de sua tese em 1981, torna-se professor visitante na Universidade Eduardo-Mondlane em Maputo (num acordo de cooperação internacional entre Alemanha e Moçambique), onde reside entre 1982 e 1985. De volta a Berlim, passa a atuar como assistente científico geral [Wissenschaftlicher Oberassistent] até 1988, depois como colaborador científico [Wissenschaftlicher Mitarbeiter] até 2008 e a partir de então como professor extraordinário [ausserplanmässiger Professor]. Ainda no âmbito de sua atuação acadêmica, Möckel foi professor visitante na Universidade de Hamburgo, editor das obras póstumas de Cassirer e membro-diretor da Internationale Ernst Cassirer Gesellschaft, além de ter orientado jovens pesquisadores de diversas partes do mundo, inclusive no Brasil, onde também amejalhou um número significativo de leitores.

Durante essas mais de quatro décadas de docência e pesquisa, Möckel se dedicou em especial às correntes filosóficas do austromarxismo, neokantismo, fenomenologia e filosofia da cultura, mas há contribuições de grande relevância a outros temas e áreas, como a filosofia da vida e o estruturalismo. Em termos de autores, Möckel se dedicou particularmente às obras de Max Adler, Edmund Husserl e

<sup>1</sup> [raroga@unicamp.br](mailto:raroga@unicamp.br)

<sup>2</sup> A primeira edição desta coletânea é de 2003 e possui 10 capítulos divididos em três partes. A segunda foi ampliada em mais sete capítulos dispostos nas mesmas três partes.

<sup>3</sup> Trata-se do vol. 18 da série Cassirer-Forschung, publicado pela Felix Meiner em Hamburgo. O volume conta com 32 capítulos divididos em cinco partes. Este é o segundo volume de Möckel na Cassirer-Forschung, sendo o primeiro o seu *Das Urphänomen des Lebens: Ernst Cassirers Lebensbegriff*, de 2005, vol. 12 da série.

Ernst Cassirer, mas contribuiu também nas investigações relativas a outros tantos autores, como Dilthey, Simmel, Rickert, Lukács, Tillich e Levi-Strauss, além de clássicos como Kant, Goethe, Hegel e Marx. Em seu *Wegmarken*, podemos perceber a interrelação entre estas correntes filosóficas, temas e autores, pois, apesar da ampla diversidade que se constata já à primeira vista, há um fio condutor que as encadeia. Como já dito, este fio condutor fica mais claro quando se leva em conta o entrelaçamento dos textos com os eventos históricos que marcam a trajetória do autor.<sup>4</sup>

Vale destacar que as 12 seções que compõem *Wegmarken* não são dispostas em ordem meramente cronológica, ainda que não fujam completamente a isso. Para permitir ao leitor uma visão sinóptica dessas seções e temas, transcrevo-as abaixo:

I - Filosofia na África
II - Filosofia no austromarxismo
III - Filosofia neokantiana
IV - Filosofia marxiana e marxista
V - Filosofia crítica da cultura
VI - Filosofia fenomenológica
VII - Filosofia da vida
VIII - Filosofia cassireriana
IX - Filosofia do Direito e do Estado
X - Filosofia teórica
XI - Filosofia na Rússia
XII - Filosofia estruturalista da linguagem

Quadro 1: lista das partes do livro

De fato, o percurso intelectual autoral de Möckel se inicia com seus textos produzidos em torno do pensamento filosófico africano (I); seus interesses mais recentes e últimas produções de artigos convergem para o campo da filosofia estruturalista (XII). As fases intermediárias (aqui também apresentadas de modo parcialmente cronológico) passam das investigações sobre o pensamento de Adler (II, III) para o de Husserl (V, VI) e depois para Cassirer (VI, VIII) - o que em termos de correntes filosóficas significa transitar do austromarxismo (II) para a fenomenologia (VI) e em seguida para a filosofia da cultura (VIII). Este é o eixo maior da produção de Möckel. As demais seções se inserem ou se articulam com este eixo: a filosofia marxiana e marxista (IV) já está presente como aporte teórico na produção sobre a filosofia na África e se relaciona tematicamente com a filosofia do Estado e do direito (IX), ainda que nesta seção os textos escolhidos por Möckel não versem diretamente sobre o pensamento marxiano e a corrente ligada a ele. A filosofia da vida (VII) desponta na trajetória de Möckel ligada ao tema da crise, no interior da abordagem da fenomenologia - Möckel fala em crise da cultura, da ciência e da consciência individual -, mas também suscitado pelas reflexões produzidas a partir da filosofia de Adler acerca da subjetivação no meio social. A filosofia teórica (X) traz textos desideratos da atividade docente na Universidade Humboldt e a filosofia na Rússia (XI) lida com a recepção da obra de Gustav Špet acerca de Husserl na Rússia, com a reedição da Revista Logos (que no início do século XX foi a principal publicação internacional e multilíngue em filosofia da cultura) e outros trabalhos de tradução. Falemos então um pouco sobre os pontos centrais de articulação da trajetória de Möckel recobrados em *Wegmarken*.

No início da introdução autobiográfica de *Wegmarken*, Möckel apresenta alguns aspectos do ambiente intelectual e do currículo de filosofia da então Universidade Estadual de Leningrado. Fala também da presença do ideário marxista e da atmosfera liberal da universidade. Conta, então, que seus primeiros interesses em filosofia e ciências da natureza transitaram para teorias filosóficas e sociológicas nos países em desenvolvimento. Este é o contexto, o pano de fundo sobre o qual os textos da seção I - Filosofia na África se colocam. Compõem essa seção os

4 Cf. *Wegmarken*, pp. IX-LI; Favuzzi et al. *Symbol und Leben: Grundlinien einer Philosophie der Kultur und Gesellschaft. Festschrift für Christian Möckel*, 2017, pp. 7-9.



textos “Werden und Entwicklung des philosophischen Denkens im gegenwärtigen Tropischen Afrika” [Devir e desenvolvimento do pensamento filosófico na África tropical contemporânea] (1976), que é parte do trabalho de conclusão da graduação, e “Der ‘afrikanische Sozialismus’” [O ‘socialismo africano’] (1985), escrito em meio à estada de Möckel em Maputo. No primeiro, apresenta uma revisão bibliográfica com o intuito de destacar a centralidade do conceito *negritude* para compreender a *samobytnost* (que ele verte por “originalidade, peculiaridade/unicalidade e genuinidade” - p. 5) do tipo cultural africano, levando em conta o contexto de surgimento e fortalecimento da perspectiva de *libertação* que procura se contrapor aos efeitos sociais e culturais dos processos de colonização na África; desenvolve centralmente as posições de Placide Tempels e Jahnheinz Jahn com destaque aos pontos de partida ideológicos e metodológicos, à caracterização da consciência social africana contemporânea e ao cerne da filosofia africana nessas duas concepções. No segundo, o autor discorre mais detidamente sobre o processo de libertação pelo qual os países africanos passam desde meados dos anos 1930, em decorrência do esgotamento do sistema colonial, e o insere no panorama das conquistas populares do pós-Segunda Guerra, na Europa e na Ásia; analisa aspectos do “socialismo africano”, levando em conta a idealização da sociedade africana pré-colonização de Leopold Senghor, pela qual este também recusava a adoção de uma perspectiva socialista-científica (pp. 39-42); contrapõe essa posição às que ponderam os avanços promovidos pela social-democracia; discorre ainda sobre as teorias não-capitalistas dos anos 1960 e da revolução popular democrática dos anos 1970 e 1980. Apesar da distância temporal entre os dois textos, eles têm como unidade não apenas o tema, mas também o instrumental de análise, claramente influenciado pelas características da formação filosófica particular que Möckel tem em seus anos de graduação.

É fato que, quando da redação de “Der ‘afrikanische Sozialismus’”, Möckel já havia avançado em sua investigação sobre a filosofia de Max Adler e já havia feito suas primeiras contribuições no campo da filosofia neokantiana: ele data em 1981 o capítulo de sua tese sobre o problema do *a priori* social de Adler, inédito até a publicação de *Wegmarken*: trata-se de “Das Sozial-Apriori Max Adlers als erkenntnistheoretisches Problem” [O *a priori* social de Max Adler como problema epistemológico], o primeiro e principal texto da seção II - Filosofia no austromarxismo.<sup>5</sup> Em 1984, publica o texto “Alois Riehl an der Berliner Universität. Eine Kantinterpretation außerhalb der Badener und Marburger Schulen” [Alois Riehl na Universidade de Berlim. Uma interpretação de Kant fora das escolas de Baden e Marburgo], primeiro texto da seção III - Filosofia neokantiana. Esta seção ainda contém o texto de 1990 “Bemerkungen zum Erkenntnisfortschritt in der Philosophie. Am Beispiel des Neukantianismus und Max Adlers”. [Observações sobre o progresso do conhecimento na filosofia. A propósito do neokantismo e de Max Adler].

O trabalho em torno de Adler também se liga à incursão de Möckel no pensamento marxiano e marxista (seção IV - Filosofia marxiana e marxista<sup>6</sup>), na medida em que Adler,

5 A seção II - Filosofia no austromarxismo ainda contém dois textos mais curtos: o primeiro, “Vorbemerkung zu Sozial-Apriori: der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft. Leben, Werk und Wirkung Max Adlers” [Notas prévias a *A priori-social: a solução para o enigma da sociedade. Vida, obra e influência de Max Adler*] (1993) e “Wörterbuchartikel ‘Austromarxismus’” (1994). O primeiro traz a nota prévia ao texto de habilitação de Möckel, concluído em 1990 e publicado em 1993. O segundo é um verbete também escrito em 1990 e publicado em 1994 no *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* [Dicionário histórico-crítico do marxismo].

6 Esta seção contém seis textos, sendo a mais numerosa do volume, o primeiro deles datado de 1985 e o último, de 2010. Os assuntos aí abordados variam entre discussões pontuais internas à recepção da filosofia de Marx - “Die Bedeutung der Kategorien Entfremdung und Fetischismus in Marx’ *Das Kapital*” (1985); “Überdauert die 11. Feuerbach-These das ‘Ende des utopischen Zeitalters?’” (1996); Philosophische Interpretationen von Marx’ elfter ‘These ad Feuerbach’ (2010) - e discussões acerca de interpretações do pensamento marxista - “Ein Beitrag Gramscis zur politischen Theorie des Marxismus-Leninismus in seinen *Gefängnisheften*” (1988); “Quellen des Stalinismus im marxistischen philosophischen Denken” (1990); “Die Auffassung des sozialen Determinismus bei Nikolaj Bucharin” (1991). Na introdução autobiográfica de *Wegmarken*, Möckel resgata os contextos relativos à publicação de cada texto e os relaciona também às disciplinas que ministrou e eventos em que participou que deram ensejo a estas contribuições. O mais curto texto de *Wegmarken* e último nesta seção é uma versão resumida do artigo imediatamente anterior, “Überdauert die 11. Feuerbach-These das ‘Ende des utopischen Zeitalters?’” [“A 11ª tese de Feuerbach perdurará ao ‘fim da era utópica?’” (1996)], preparada para um conjunto de exposições sobre a 11ª tese das teses de Marx sobre Feuerbach

próximo à corrente neokantiana, propõe revisar os fundamentos filosóficos e epistemológicos de Marx a partir de um aporte metodológico neokantiano: Adler coloca o ponto de partida da sociedade não na “produção comunitária real”, mas “na consciência individual em sua determinação transcendental” (p. 56). Pela introdução de *Wegmarken* também somos informados de que as primeiras incursões de Möckel na filosofia de Husserl remontam a essa mesma época. Com efeito, a terceira parte de “O *a priori* social de Max Adler como problema epistemológico”, com o subtítulo “A antecipação de Max Adler da colocação da questão transcendental-‘social’ do problema da objetividade em Husserl” é um grande exemplo da aproximação entre Adler e Husserl, baseado em asserção do próprio Adler em seu *Das Rätsel der Gesellschaft* (1936) (cf. p. 78), o que pavimentou o caminho para a posterior passagem no percurso intelectual de Möckel em direção à fenomenologia.

Levando em consideração esses dados, podemos dizer que ao longo da década de 1980 Möckel centra suas atenções na filosofia de Adler, mas que o faz por meio do estabelecimento de articulações profundas dessa perspectiva filosófica com correntes filosóficas sensivelmente distintas entre si. Nota-se aqui uma característica marcante do fazer filosófico de Möckel: a busca pelo confronto entre perspectivas filosóficas distintas. Há traços disso já no primeiro texto de *Wegmarken*, e essa tônica se acentua conforme se constata que mesmo no interior das pesquisas sobre Adler o autor não se fechou meramente numa leitura interna do filósofo vienense, mas deu atenção aos pontos de vista do neokantismo e da fenomenologia com rigor e competência filosófica. Contudo, a transição de centro de gravidade em sua trajetória filosófica desde o austromarxismo para a fenomenologia não se dá apenas por razões estritamente filosóficas, senão que é marcada profundamente pela conjuntura de seu tempo, nomeadamente, pela reunificação alemã e pelo fim da União Soviética. Nas páginas da introdução autobiográfica dedicadas a um excursus para expor o que se passou nos anos finais de 1980 e nos primeiros anos da década seguinte, tanto no nível pessoal e civil como em especial na reestruturação da organização universitária decorrente da reunificação alemã, Möckel nos conta que houve também uma mudança significativa nos interesses filosóficos, de modo que lhe foi inviável seguir na investigação da obra de Adler. A busca de Möckel por “novas margens filosóficas” (p. XXIX) resultou em sua opção por aproximar-se da fenomenologia e da filosofia da vida; pouco tempo depois, também buscou aproximação com a filosofia de Cassirer. Trata-se de uma mudança de rumos profunda e paulatina, porque implica a reestruturação dos marcos teóricos igualmente para a docência e a pesquisa. Assim, Möckel passa a estruturar gradualmente um campo de pesquisa em que convergem transversalmente determinados temas de interesse - parecem destacar-se a crise, a vida, a intuitividade, a expressão, o mito, o símbolo, a estrutura - com perspectivas filosóficas distintas.

O tema central durante a reorientação dos marcos teóricos de Möckel é a *crise*: a partir de Husserl, principalmente, Möckel aborda o problema da crise em três aspectos - como crise da consciência, da razão e da cultura. Na introdução autobiográfica, ele nos conta que começou a ministrar cursos sobre a fenomenologia de Husserl já em 1991. Como resultado desses cursos nos anos seguintes, ele publica *Einführung in die transzendente Phänomenologie* [Introdução à fenomenologia transcendental] (1998), no qual podemos encontrar elementos que ensejaram a investigação fenomenológica como resposta à demanda cultural-filosófica e exposições que também articulam a obra de Husserl com Adler, Cassirer e Heidegger, entre outros.<sup>7</sup> O texto de *Wegmarken* que abre a seção V - Filosofia crítica da cultura, “Krisis der europäischen Kultur - ein Thema allein für ‘Gegenaufklärer’ oder eines für die zeitgenössische Philosophie?” [Crise da

por ocasião dos 200 anos da Universidade Humboldt, no saguão da qual a famosa frase está exposta e foi alvo de polêmica no contexto da reunificação da Alemanha, sobre a qual falaremos a frente.

7 A obra tem uma longa introdução, centrada na fenomenologia como resposta a um desafio cultural-filosófico, e três partes dedicadas ao problema da subjetividade transcendental: a primeira, a partir do *Ideen I*; a segunda, a partir das *Cartesianische Meditationen*; e a terceira a partir da *Krisis der Wissenschaften*. Na segunda parte encontramos uma exposição detida de Möckel da comparação entre Husserl e Adler; na terceira, há uma série de aproximações com a filosofia da vida e o existencialismo, especialmente a partir de Heidegger, mas também a partir de Spengler e outros. Cassirer também se faz presente ao longo das três partes do livro.

cultura europeia - um tema para ‘contra-iluministas’ ou para a filosofia contemporânea? (1994) sintetiza essas três dimensões do problema da crise. De modo semelhante ao que dissemos sobre outras obras de Möckel, aqui o eixo, claramente fixado na fenomenologia de Husserl, promove a articulação desta corrente filosófica com autores da filosofia da vida e com a filosofia da cultura de Cassirer. O outro texto dessa mesma seção aborda o tema da crise a partir da filosofia existencialista de Paul Tillich: “Paul Tillich existenzphilosophische Kultur- und Modernekritik” [A crítica existencial-filosófica da cultura e da modernidade de Paul Tillich] (1994).

Inicialmente, é o conceito de *mundo da vida* [*Lebenswelt*] de Husserl que faculta a articulação entre fenomenologia e filosofia da vida/existencialismo. Mas aos poucos o conceito de *vida*, ele mesmo, ganha um lugar próprio e proeminente na obra de Möckel. É também em torno do tema filosófico da vida que outros assuntos recorrentes na obra de Möckel se articulam, entre eles o tema da expressão, da intuitividade, dos fenômenos originários e fenômenos básicos e do mito. Em *Wegmarken*, Möckel nos dá apenas algumas pistas da importância do conceito de vida em sua obra.<sup>8</sup> A seção VII - Filosofia da vida traz apenas um texto: “Rickert über Nietzsches Bedeutung für die zeitgenössische und die zukünftige Philosophie des Lebens” [Rickert sobre o significado de Nietzsche para a filosofia da vida contemporânea e futura] (2005). Neste texto, que enquadra a recepção da filosofia da vida pela perspectiva de um eminente neokantiano da Escola de Baden, Möckel destaca a discussão em torno do conceito de vida que se travava desde 1911, mas que se torna central especialmente após o final da Primeira Guerra. A partir de Rickert, Möckel reconstrói a disputa entre dois sentidos básicos para a vida: um, puramente *biológico*, no qual se encontram, entre outros, Nietzsche e Bergson, e outro, *intuicionista*, de autores como Dilthey, Simmel, Husserl e Scheler, entre outros, que enfatiza o “desenvolvimento e o incessante devir contraposto à estabilidade e rigidez do ser e do pensamento, assim como sua opção pela vontade e pela ação” (p. 264).

O tema da expressão serve a Möckel como ponte não apenas entre fenomenologia e filosofia da vida, mas também entre estas e a filosofia da cultura. De certa forma, essa articulação entre correntes filosóficas também se encontra no texto sobre Rickert e Nietzsche do qual falamos acima, mas se torna mais evidente no segundo texto da seção VI - Filosofia fenomenológica, intitulado “Der Gebrauch des Begriffs ‘Ausdruck’ bei Husserl und bei Cassirer” [O uso do conceito ‘expressão’ em Husserl e em Cassirer] (2020). O mesmo tópico retorna no último texto da seção VIII - Filosofia cassireriana, que leva o título “Die Bedeutung des Ausdrucksgedankens in der Philosophie Ernst Cassirers” [O significado do pensamento da expressão na filosofia de Ernst Cassirer] (2020). No primeiro caso, Möckel compara a importância conferida ao problema da expressão em Cassirer com a pouca atenção dada ao mesmo problema nos leitores de Husserl. O autor, então, reconstrói a presença do problema da expressão nos dois filósofos, mostrando a vinculação inicial do problema ao campo da linguagem, bem como a paulatina desvinculação em relação a ela. No caso de Husserl, temos a distinção entre *Bedeutung* e *Sinn* (respectivamente, *significado* e *sentido*), sendo o primeiro reservado para o âmbito da linguagem e o segundo usado mais amplamente (cf. p. 242 s.). No caso de Cassirer, o problema da expressão se desprende da relação com a linguagem e se torna um campo de investigação num sentido bem mais amplo, proporcionando ao autor da *Filosofia das formas simbólicas* uma via de acesso e aproximação para com a filosofia da vida - na medida em que o caráter expressivo se contrapõe ao discursivo, típico do pensamento conceitual -, além de ser fundamental para lidar com o problema da forma do pensamento mítico. Möckel ainda destaca a presença do problema da

8 A filosofia da vida é tematizada por Möckel nas supracitadas coletâneas *Husserlsche Phänomenologie* (esp. pp. 213-231) e *Die Philosophie Ernst Cassirers* - nesta última, vale destacar a presença do conceito *vida* no subtítulo da obra (*Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen* [Do caráter expressivo e simbólico das formas de vida culturais]) e no título das duas primeiras partes, respectivamente “Leben und Form” [Vida e forma] e “Politisches als Lebens- und Kulturform” [Política como forma de vida e de cultura]. Em *Wegmarken* também se registra a presença do conceito *vida* na seção IX - Filosofia do direito e do Estado, precisamente no texto “Lebendige ‘Idee’ kontra toter ‘Begriff’ des Saates: Adam Müller und seine organische Staatsauffassung” [‘Ideia’ viva contra ‘conceito’ morto de Estado: Adam Müller e sua concepção orgânica de Estado] (2008). O tema *vida* também é objeto de investigação de Möckel em seu primeiro trabalho de fôlego sobre Cassirer, cf. nota 2.

expressão nas obras tardias de Cassirer, especialmente seu *Zur Logik der Kulturwissenschaft*, em que encontramos um capítulo intitulado “Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung” [Percepção de coisa e percepção de expressão].

Vale dizer que Möckel explora amplamente a relação entre Husserl e Cassirer ao longo de sua trajetória. O primeiro texto desta mesma seção VIII - Filosofia cassireriana, “Symbolische Prägnanz - ein phänomenologischer Begriff?” [Pregnância simbólica - um conceito fenomenológico?] (1992) vai ao cerne do confronto entre estes dois pensadores, a partir do conceito de pregnancy simbólica proposto por Cassirer no volume III da *Filosofia das formas simbólicas*, em que este dialoga diretamente com o fenomenólogo. Como se pode notar pela data deste artigo, o interesse pela filosofia de Cassirer e a confrontação entre este e Husserl está posta por Möckel desde a época da reorientação de seus marcos teóricos.

Na introdução autobiográfica, Möckel nos conta que sua ocupação com a filosofia de Cassirer pode ser dividida em dois períodos: o primeiro, desde os primeiros contatos em torno de 1991 até a conclusão de seu projeto sobre o filósofo neokantiano da cultura e a filosofia da vida, em 2003, que resulta em sua primeira grande monografia sobre Cassirer, *Das Urphänomen des Lebens* [O fenômeno primordial da vida] (2005); o segundo se inicia com a entrada de Möckel para contar entre os editores das obras póstumas de Cassirer, ao lado de John Krois, Oswald Schwemmer e Klaus Christian Köhnke a partir de 2004 até a publicação do último volume desta coleção, que veio a ocorrer apenas neste segundo semestre de 2022, poucos meses após o lançamento do presente volume. Aqui em *Wegmarken*, além dos textos supracitados em torno da filosofia de Cassirer, temos em especial um que é resultado do trabalho de Möckel na edição das obras póstumas de Cassirer.<sup>9</sup> Trata-se de “Zwischen Hegel und Kant? Cassirers Oxforder Hegel-Vorlesung 1934” [Entre Hegel e Kant? A preleção Hegel de Cassirer em Oxford 1934], escrita em 2011, mas inédita até agora. Pode-se seguramente dizer que é o envolvimento profundo de Möckel com a edição das obras póstumas de Cassirer que o tornou um dos mais reconhecidos e influentes estudiosos da filosofia de Cassirer de todos os tempos.

De fato, a ocupação de Möckel com a filosofia de Cassirer ganha centralidade notável a partir do que ele nomeia o segundo período de sua relação com o filósofo das formas simbólicas. Mas nem por isso ele teria a partir de então se ocupado exclusivamente com a filosofia cassireriana. Seu pendore por confrontos entre perspectivas filosóficas chega a um novo desdobramento com a atenção que converge em direção à corrente estruturalista, em especial no campo da filosofia da linguagem e da antropologia. Desta última frente de investigação de Möckel temos um exemplo na seção XII - Filosofia estruturalista da linguagem. Trata-se do texto “System, Struktur, Bedeutung. Philosophischen Parallelen in neukantianischer und strukturalistischer Sprachtheorie”, que foi originalmente publicado em português, no Brasil, em 2021, sob o título “Sistema, estrutura, significação. Alguns paralelos filosóficos nas teorias neokantiana e estruturalista da linguagem”.<sup>10</sup> Neste texto, Möckel traça aproximações e contrastes conceituais e de estruturas teóricas entre Cassirer e Nikolaj Trubetzkoy. Com isso, Möckel captura também os últimos desdobramentos da filosofia de Cassirer que, como ele mesmo conta no derradeiro texto de *Wegmarken*, passou a falar claramente em termos de uma filosofia estruturalista sobretudo a partir de seu encontro com Roman Jakobson na viagem de navio do continente europeu para os EUA em 1942.

*Wegmarken* é, por tudo o que acima foi dito, um excelente retrato do percurso intelectual de Christian Möckel, reflexo de uma carreira exitosa e frutífera, com notável excelência em todas as frentes às quais se dedicou.

9 Möckel foi editor responsável pelos volumes *Zu Philosophie und Politik* (ECN 9, 2008), *Symbolische Prägnanz, Ausdruckspänomen und ‘Wiener Kreis’* (ECN 4, 2011), *Vorlesungen zu Hegels Philosophie der Moral, des Staates und der Geschichte* (ECN 16, 2013), *Vorlesungen und Vorträge zu Kant* (ECN 15, 2016), *Descartes, Leibniz, Spinoza: Vorlesungen und Vorträge* (ECN 14, 2018) e *Philosophie der Renaissance* (ECN 13, 2020). É dele também a edição do ECN 19, um volume de registros da coleção completa. Vale também mencionar que Möckel passou a ser o editor responsável pela coleção a partir de 2014.

10 Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/1556>.

# O problema do infinito e a “lei do número” de Renouvier (1912)

Ernst Cassirer

Apresentação e tradução

Newton da Costa<sup>1</sup>

Universidade de São Paulo e Universidade Estadual de Campinas (São Paulo, Brasil)

Katia Santos<sup>2</sup>

Universidade Federal Rural do Semi-Árido (Mossoró, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90843

## Apresentação

O artigo de Cassirer que aqui traduzimos foi publicado em 1912, em uma coletânea de textos organizada por discípulos e amigos de Hermann Cohen, como homenagem pela passagem do 70º aniversário deste<sup>3</sup>. O volume conta com artigos de vinte filósofos, dentre os quais Nicolai Hartmann, Karl Vorländer, Heinz Heimsoeth e Paul Natorp, o qual escreve, à guisa de introdução, uma carta de dedicatória ao mestre. Nessa carta, bastante laudatória, Cohen é apresentado por Natorp como tendo influência direta e profunda sobre todos os autores e como líder de uma escola que, como ele escreve,

[...] não entende sua tarefa como a de meramente comentar um sistema acabado, parafraseá-lo e difundi-lo para o mundo exterior, mas, sob a única idéia que o sistema de filosofia pode significar para nós, portanto, certamente numa direção inevitável, mas ao mesmo tempo no mais vivo desenvolvimento dos problemas, continuar o trabalho iniciado e levá-lo à realização possível (Natorp et al, 1912, s/p., tradução nossa).

Com esse espírito, Cassirer analisa e critica uma concepção fundamental de Renouvier, a chamada “lei do número”<sup>4</sup>, formulada na refutação que este elabora da noção de infinito atual. Cassirer remonta a questão à investigação do problema das antinomias da razão pura, cuja raiz estava nas discussões matemáticas do século XVIII sobre o infinito e o infinitamente pequeno, e cuja solução Kant considerava ser a base para a decifração da realidade e da verdade em geral (idem, p. 85). Assim como afirmado por Natorp, o intuito da escola neocriticista de Renouvier e seus companheiros era também desenvolver e continuar o pensamento kantiano, e não meramente glosá-lo<sup>5</sup>. Como Kant, Renouvier coloca o centro de todos os problemas da razão teórica nas antinomias<sup>6</sup>, e sua opção por afirmar o finito contra a noção de infinito atual é sua

1 ncacosta@terra.com.br

2 katiasantosfilo@gmail.com

3 Natorp, 1912.

4 Cf.: Renouvier, 1875, p. 30 et. seq.; Fedi, 1998, p. 181 et. seq.

5 Cf.: Pillon, 1868, VVI.

6 Desde sua primeira obra, Renouvier se preocupa com o problema da contradição como uma das questões mais importantes da Filosofia, e a associa às antinomias da razão e a Kant: “Ora, é ainda a Kant (1) que é necessário remeter a primeira ou, ao menos, a mais luminosa das análises que colocaram o contraditório a nu no pensamento e, em consequência, na natureza, que é seu reflexo exato. Se a análise não foi completa, foi claramente definida, ao passo que ela era apenas envolta nas críticas dos antigos cétricos”. Na nota “(1)” acima, Renouvier aponta para a localização, no texto de Kant, das antinomias da razão pura: *Critique de la raison pure*, t. II, de la trad. franç. analyse des antinomies de la raison. (Cf. Renouvier, 1842, pp. 400-401; Séailles, 1905, p. 7).



forma de se posicionar sobre essa questão. Para ele, o infinito atual deve ser combatido não exatamente por seus impasses teóricos, os quais, em última instância, ele vê como insolúveis, mas, sim, por suas consequências práticas nefastas. Com efeito, Renouvier conecta a defesa do infinito atual a noções prejudiciais dos pontos de vista moral e político, por conduzirem ao panteísmo e ao determinismo<sup>7</sup>.

Cumprir observar que a estratégia argumentativa de Cassirer é bastante interessante, embora acabe não abordando o ponto central da lei do número, isto é, sua pressuposição como base para a refutação de todas as teorias que se apoiam numa noção de “infinito findado”, por assim dizer. Cassirer, por um lado, discute uma questão matemática como exemplo de “região do concebível” em que a lei do número não vigeria, e, por outro, relativiza a noção de número de Renouvier com base na noção moderna de Dedekind, em que a ideia da quantidade de partes de um todo seria substituída pela de ordenação (Idem, p. 90). Na verdade, com relação a esse ponto, Renouvier não deixa de realizar uma importante distinção entre todos reais e todos numéricos:

É realmente à contradição que pretendo reduzir a doutrina que combato, mas com uma circunstância que será útil notar. O pensador que, ao fim das fórmulas, chegasse a apresentar um todo como formado de um *número sem número* de partes, iria se deparar certamente com aquilo que se concorda em ver como contradição, a saber, contradição nos termos. Portanto, evitemos cuidadosamente esse tipo de enunciados, mesmo quando somos empurrados a eles pela lógica da dupla posição mental que se tomou. Um pensador alerta que examina um todo natural, o mundo, o conjunto dos astros, uma parcela qualquer de matéria, como um *tudo composto*<sup>8</sup>, diferente de um *tudo numérico* em que este tem partes sem fim (esta é uma tese de Leibniz) – ele não se contradiz nos termos. Mas não se contradiz, no fundo? Essa é outra questão (1875, pp. 30-31, tradução nossa, itálicos do autor).

De fato, para Renouvier, nenhuma opção teórica é totalmente livre de contradições e impasses lógicos – esse já é seu próprio ponto de partida<sup>9</sup>. O mais importante seria reconhecer que se trata de fato de uma opção, a qual deve ser bem compreendida e escolhida com olhos nos resultados e consequências morais que traz consigo. Uma refutação da lei do número, dentro dos pressupostos de Renouvier, passaria por demonstrar-se que se continua falando com sentido ao se usar esses termos, ou que a noção de infinito atual é válida, ou, ainda, que se defenda clara e confiantemente a contradição (Idem, p. 31). Adicionalmente, seria preciso também provar que a sua admissão não conduz à negação da liberdade, à anulação do indivíduo e ao panteísmo.

Curiosamente, algumas das concepções que Cassirer advoga em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*<sup>10</sup> (1910) estão mais próximas de Renouvier do que se poderia imaginar. Como exemplo, podemos citar o uso que ele faz dos conceitos de função e de relação, bem como a recusa do conceito de substância<sup>11</sup>. Além disso, é notável que Cassirer parta, nessa obra, de discussões próprias da área da matemática como bases para se pensar determinações fundamentais sobre o ser e a realidade<sup>12</sup>, algo que ele critica aqui em Renouvier.

7 Cf. Renouvier & Pilon, 1873, pp. 244-250; Fedi, 1998, p. 24 et. seq.

8 Traduzimos dessa forma a expressão “*tout d’assemblage*”.

9 Na sua primeira obra publicada, Renouvier defende que as contradições, aporias e paradoxos materializados na História da Filosofia poderiam ser solucionados por meio de uma conciliação dos contrários. A partir de 1854, com a publicação dos seus *Essais de critique générale*, ele passa a defender que os opostos são inconciliáveis e devem ser escolhidos de uma perspectiva moral. (Cf. Renouvier, 1842; 1854).

10 Cassirer, 1910.

11 Essas mesmas concepções são a base da teoria das categorias elaborada por Renouvier. (Cf. Renouvier, 1875, p. 181 et. seq.).

12 Cf. Cassirer, 1910, p. 35 et seq.



## I

Em uma conhecida carta a Garve, Kant se referiu à doutrina das antinomias como o centro e o ponto de partida de sua investigação crítica. “O ponto de onde parti não foi a investigação da existência de Deus, a imortalidade, etc., mas a antinomia da razão pura:” O mundo tem um começo, não tem um começo, etc., até a quarta: há liberdade nos seres humanos, em contraposição a: não há liberdade, mas tudo neles é necessidade natural. “Foi isso que, primeiro, despertou-me do sono dogmático e levou-me à crítica da própria razão, a fim de suspender o escândalo da aparente contradição da razão consigo mesma.” O progresso do sistema kantiano estava agora orientado a duas direções diferentes. Por um lado, na consideração das antinomias se define o significado do espaço e do tempo como formas do *fenômeno*. O objeto, tal como existe em si mesmo e independentemente das condições do conhecimento experiencial, não constitui mais o alvo da investigação crítica; em seu lugar entram as condições da intuição e do entendimento, nas quais se baseia o *juízo* sobre a objetividade em geral, e das quais, portanto, nenhum conhecimento empírico do ser pode ser separado. Por outro lado, com esta colocação geral do problema do objeto, também foi atingida uma nova posição sobre a teoria especial da ciência. Pois, na luta que é travada no século XVIII sobre as questões do infinito e do infinitamente pequeno, trata-se da indagação do *valor de verdade* específico da *matemática* em geral. A disputa é entendida e entabulada nesse sentido pelos pensadores matemáticos mais proeminentes da época. Para o próprio Kant, portanto, a resolução do problema das antinomias contém a chave para o problema da verdade e da realidade, tal como se apresenta a ele em geral.

O desenvolvimento histórico do sistema crítico corroborou esse significado sistemático do conceito de infinito. Porém, sem dúvida, um traço estranho se manifesta nele desde o início: as contradições, que Kant tomou por finalmente resolvidas com sua solução, entram mais uma vez em oposição com total agudeza, no interior do próprio criticismo. Mais uma vez, contrapõem-se aqui abruptamente tese e antítese entre si. Dentre os desenvolvimentos que a filosofia crítica encontrou fora da Alemanha, está em primeiro lugar a doutrina de Charles Renouvier. Com extraordinária energia e clareza, Renouvier compreendeu a tarefa do criticismo e afirmou-a contra a filosofia eclética de Cousin e sua escola. Todas as direções da cultura, as ciências exatas assim como as positivas, a moral como a política, são dominados e julgados em sua doutrina a partir de um interesse fundamental sistemático comum. No centro desta reformulação, porém, encontra-se novamente a oposição do finito e do infinito. O caráter antinômico desta oposição, entretanto, desapareceu: pois, na imagem de mundo que a razão projeta com todo o rigor de seus critérios, a decisão foi tomada definitivamente em favor da tese. A finitude é o caráter de todo o ser. Somente a *lei do número* determina o conceito do ser e o separa da arbitrariedade da representação subjetiva. Esta visão básica torna-se, para Renouvier, o ponto de partida da explicação racional do mundo em geral. A tarefa essencial da filosofia crítica consiste, para ele, em substituir o conceito do mundo da antiga metafísica, que contém em si o pensamento confuso e contraditório de infinitos acabados, por outro no qual esse absurdo conceitual é eliminado. Pois não é o ponto de vista da intuição sensível que deve ser escolhido como padrão, na construção da imagem da teórica do mundo: em vez disso, existem requisitos e princípios lógicos superiores, segundo os quais o conceito do ser deve ser formado.

Nessa visão *metódica*, Renouvier parece ligado à concepção do criticismo que Cohen fundamentou, no seu aperfeiçoamento da doutrina kantiana. No entanto, quando se considera esta conexão no pressuposto inicial, a divergência nos *resultados* aos quais cada uma das direções de pensamento chega deve parecer ainda mais desconcertante. Pois, assim como, para Renouvier, é a categoria do finito que confere ao conceito do ser sua conclusão e seu significado característico, assim também, para a “Lógica do conhecimento puro”, o pensamento do infinito forma a raiz do juízo de realidade. Toda a dificuldade sistemática do problema se revela nessa oposição histórica entre pensadores que, inicialmente, concordam plenamente em seu ponto de partida crítico. Como se vê, a dialética da razão, que devia encontrar sua solução no sistema kantiano, continua a operar dentro da própria esfera desse sistema e de seu aperfeiçoamento

histórico. É uma necessidade permanente e insuperável da coisa aqui expressa, isto é, que a “satisfação cética da razão”, que Kant rejeitava, deva, no entanto, representar a palavra final nesta disputa? Ou a verdadeira razão do conflito não está no objeto, mas na colocação da questão: nos diferentes *conceitos* de finito e infinito que são pressupostos de ambos os lados, e na diferente fundamentação metódica que assim é buscada por ambos?

As obras de Renouvier são abundantes em elaborações, nas quais as *consequências* da lei do número são apresentadas, mas ele se detém relativamente pouco na fundamentação do próprio princípio. Essa limitação é compreensível, pois, para ele, a lei do número não é mais nem menos do que um corolário da lei da contradição. Sua universalidade e aprioridade são, portanto, de natureza analítica: não precisamos ir além do mero *conceito* de número para tomarmos consciência da evidência do princípio. Contudo, independentemente de como se ajuíze sobre o conteúdo desse princípio em si, uma dúvida tem ainda de levantar-se imediatamente contra essa forma de sua derivação. Se a lei do número decorresse diretamente da lei de identidade, não haveria evidentemente nenhuma região do “concebível” para a qual não tivesse validade incondicional. A ideia de um todo que encerra uma infinidade de elementos seria contraditória, então, não apenas em sua *aplicação* à existência concreta e empírica das coisas, mas já em seu mero significado conceitual. No entanto, como uma tal ideia poderia afirmar-se dentro da *geometria* científica, se já estivesse excluído pelas regras gerais da *lógica formal*? Renouvier tenta defrontar essa objeção, dando um novo significado e uma nova expressão ao conceito de infinito, como é usado realmente na geometria. Conforme essa reformulação, o método tradicional de análise é criticado. Renouvier vê o todo desse procedimento definido no chamado método de exaustão. Mas, por mais frutífero que esse método pareça em resultados, para ele, está sujeito a uma dúvida fundamental. Se perguntarmos sobre a medida da circunferência e a calcularmos a partir de um polígono inscrito cujo número de lados aumentamos indefinidamente, então o *πρῶτον ψεῦδος*<sup>13</sup> desse método reside em que *pressupomos* um valor numérico exato para a circunferência, e tentamos determiná-lo com mais precisão por cálculo. De um ponto de vista rigoroso, essa suposição é inadmissível: uma vez reconhecido que o perímetro do círculo é incomensurável em relação ao diâmetro, que não pode então ser derivado da unidade de medida tomada por base por nenhum número finito de operações, então, com isso, ele recai fora do *conceito* de grandeza. Se, no entanto, fala-se de uma medida da linha do círculo na geometria, isso é possível apenas com base em um modo de expressão indireto e simbólico. Na verdade, nunca medimos a própria linha, mas, sim, colocamos no seu lugar o perímetro de um polígono, o qual pensamos aumentando constantemente o número de lados, e diminuindo constantemente o tamanho deles. Desta forma, um problema impossível em si é substituído por um diferente e solucionável. Assim, a aparência de um verdadeiro “cálculo” surge apenas pelo fato de que o matemático, neste caso, introduz outra questão despercebidamente no lugar da original. Esta *substituição* do círculo pelo polígono é inofensiva do ponto de vista do cálculo, porque o polígono é aproximado discricionariamente do círculo e, portanto, pode representá-lo plenamente em todas as afirmações quantitativas. No entanto, a asserção de que a razão entre a periferia e o diâmetro é simbolizada por um número “irracional” ( $\pi$ ) continua uma expressão logicamente enganosa: ao contrário, deve-se sustentar rigorosamente que tal razão não existe, justamente porque não pode ser designada por nenhum dos valores racionais conhecidos<sup>14</sup>.

Por mais consistente, todavia, que esta interpretação da metodologia geométrica pareça do ponto de vista adotado por Renouvier, uma contradição, no entanto, perpassa-a, a qual vem à luz claramente nas sentenças finais. Renouvier tenta inutilmente conciliar a posição que assume como *lógico* sobre o problema dos incomensuráveis, com a posição que deve assumir como *matemático* sobre essa questão. Pois, aqui, há apenas *uma* alternativa clara e nítida. Se

13 Erro fundamental. (Nota dos tradutores).

14 Cf. o ensaio “Note sur le vice de la méthode des limites et sur la manière de la remplacer dans l’enseignement de la philosophie.” *La Critique Philosophique*, VI<sup>e</sup> année, 1877, p. 135 et seq. Comparar “Les labyrinthes de la Métaphysique. L’Infini et le Continu. La méthode dites des limites.” *Critique Philosophique*, 1878, p. 100. Cf. também *Traité de Logique générale* I. p. 361 et seq., 396 et seq. (Nota do autor).

negamos à circunferência qualquer “grandeza” determinada, logo, não há *comparação* entre o polígono que aumenta ilimitadamente seus lados e o próprio círculo. Então, não faz sentido dizer que, para fins de cálculo, podemos substituir ambos indistintamente porque eles estão “discrecionalmente próximos” um do outro. Pois conhecemos a linha do círculo aqui somente como uma “qualidade” totalmente determinada, que é oposta à qualidade dos graus. Querer colocar uma linha no lugar da outra, portanto, significaria trocar arbitrariamente entre si elementos completamente *heterogêneos*, pertencentes a classes totalmente diferentes. A suposta “substituição” seria, na verdade, uma completa ficção. Como poderia ser admissível “resolver” um problema por meio de uma *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*<sup>15</sup>, fazendo subjazer a ele outro completamente diferente – ao tratarmos estruturas que se comportam de modo conceitualmente dispar entre si como “equivalentes” no cálculo? Porém, se, inversamente, essa consequência deve ser evitada, se, como o matemático tem de exigir, deve ser afirmada uma comparabilidade e uma relação determinada do “mais próximo” ou do “mais afastado” entre o elemento limite e os membros da série: então, já nessa *relação* está dado o primeiro e decisivo passo para a determinação da dimensão do próprio elemento limite. Pois, ter grandeza significa – conforme a indefectível relatividade de todas as determinações de tamanho – nada além de “ser maior ou menor”. Assim, se afirmarmos entre o círculo e o polígono qualquer relação de “proximidade” ou “distância”, então, com isso já abordamos ambos sob um conceito superior comum de “grandeza em geral”. E para este conceito superior, que agora “existe” como tal, isto é, é demonstrável em sua validade necessária, surge agora um novo símbolo numérico. Este símbolo conceitual é tão verdadeiro e justificado, quanto a relação conceitual que nele se expressa. Seria uma mera disputa sobre palavras, se se reconhecesse o conteúdo dessa relação em si, mas em contrapartida se quisesse negar sua possibilidade de ser fixada em um novo “tipo de número”; esse tipo de número, conforme o contexto em que surge, não quer dizer, afinal, nada além da validade de uma relação característica de antes e depois, que os conceitos de número correntes não são capazes de designar. No entanto, essa relação mesma não pode ser impugnada do ponto de vista de Renouvier. Que exista uma relação de grandeza entre círculo e polígono, uma relação de maior ou menor aproximação, Renouvier, inicialmente, toma esse fato ingenuamente da visão geométrica do espaço. E somente graças a esse apoio ele é capaz de dar ao método do limite em geral um significado compreensível, que, de acordo com seus princípios puramente aritméticos, não poderiam possuir. A verdadeira tarefa lógica consistiria, aqui, porém, em *fundamentar* o ponto de vista aritmético e geométrico de uma perspectiva metódica superior, em vez de alternar entre ambas as posições, dependendo simplesmente das exigências especiais do problema. A teoria moderna do número irracional, como foi formulada em especial por Dedekind, oferece para este efeito a ocasião de explicar o conceito de número pelo conceito de “corte”, com o que, porém, assinala um puro *momento de ordenação* como condição essencial da aplicabilidade desse conceito. Agora, o número não mais adquire seu sentido mais original e geral da resposta à questão sobre “quantas” partes estão contidas em um todo determinado, e sim serve como uma designação exata da relação de posição, em qualquer série ordenada em geral. Esta ordem forma uma unidade de conjunto que abrange os membros individuais e o membro limite da série, independentemente de todas as outras diferenças entre eles, em uma e a mesma determinação. Somente com isso, o que a visão geométrica apresenta como um fato é trazido a uma expressão rigorosamente conceitual; simultaneamente, porém, esse mesmo avanço, que se realiza na contemplação da série infinita, também designa o princípio característico do número “finito” e “discreto” em um sentido novo e mais profundo.

Qualquer “indefinição”, qualquer flutuação entre um valor numérico determinado e outro “infinitamente próximo” dele, é completamente excluída aqui. Desse modo, o “número”  $\pi$  é um número, apenas na medida em que se destaca de todos os outros membros da série tão nítida e distintamente, quanto se diferenciam o 3 e o 100. Certamente, a determinação não ocorre “agregativa”, mas “distributivamente”: ela acontece por uma lei geral, que permite em cada caso uma decisão sobre se algum valor numérico segue  $\pi$  na série total, ou o precede. Pois,

<sup>15</sup> Mudança para outro contexto. (Nota dos tradutores).

se pensamos  $\pi$  representado por uma série convergente infinita, então, é inegável sobre essa série que, ou excede uma vez algum valor determinado, ou permanece continuamente abaixo dele. Com isso, porém,  $\pi$  é fixado de modo absolutamente inequívoco como *posição numérica*. A função completamente peculiar e indispensável da categoria da *totalidade* entra neste exemplo claramente. Se interrompemos a série para  $\pi$  em algum ponto, formamos assim as expressões parciais 3,141; 3,1415; 3,14159; assim, essas expressões individuais e, portanto, também o seu conjunto, na medida em que o entendemos como uma mera agregação das expressões parciais, não representam o valor exato de  $\pi$ . Ao contrário, o que o todo não pode fornecer como disposição agregativa é oferecido pela totalidade infinita da série, contanto que seja captada na sua legalidade como uma *unidade* conceitual. Se se prescinde *dessa* forma da unidade, a exatidão da determinação da dimensão em geral tem de ser logicamente revelada. “O número  $\pi$ ”, diz o próprio Renouvier, “não é mais um número fixo que mede o comprimento do perímetro de um círculo, o qual possui a unidade linear até o diâmetro. Em vez disso, ele é um número indefinido, um símbolo do comprimento do perímetro de um certo polígono inscrito, cuja linha central difere do raio por menos de um comprimento dado, por menor que se possa tomá-lo”<sup>16</sup>. Essa interpretação, entretanto, suspende o conceito matemático que, na verdade, deve ser explicado: pois, aqui, de um número constante,  $\pi$  se torna um número *variável*, o que contradiz seu significado fundamental. O processo no qual procuramos mentalmente aproximar-nos do limite de uma série infinita é obviamente confundido aqui com o próprio limite, que deve ser estabelecido como claramente determinado, antes que a convergência da série possa ser provada. Do mesmo modo, o valor de  $\pi$  como significado aritmético é tão agudamente separado de qualquer valor do perímetro de um “polígono determinado”, como para a visão geométrica se distinguem o círculo e o polígono. E que essa diferença não possa ser compreendida com a definição usual da pluralidade numérica, não prova nada contra ela mesma, mas mostra, ao contrário, que o método inicial de formação de números precisa de ampliação para expressar, exatamente, todas as relações de posição conceitualmente fixáveis. A carência básica da “lei do número”, como Renouvier a entende e como agora se evidencia, funda-se precisamente em que ele não esgota o conteúdo e as possibilidades lógicas de desenvolvimento que existem no próprio conceito de número, mas contrai esse conteúdo através da relação com o método muito específico e limitado de formação da totalidade aditiva.

Aqui, somos conduzidos a um ponto de vista geral da crítica, a partir do qual o todo do sistema de Renouvier pode ser observado. Sua filosofia é uma filosofia da *pluralidade*. Para ele, o pensamento do número discreto, composto de unidades ordenadas, determina e esgota a função do pensamento em geral. Onde não é possível efetuar este pensamento, não temos absolutamente nenhum meio de compreender *racionalmente* a multiplicidade sensível<sup>17</sup>. De fato, Renouvier coloca a categoria abrangente da *relação* no topo da sua doutrina, porém, como toda relação pressupõe pelo menos uma dualidade de membros individuais estritamente separados, então, para ele, a ideia da relação em geral reconduz imediatamente à ideia da pluralidade aritmética. Mas, mesmo se se admite que toda relação inclui a categoria da pluralidade, não está dado de modo algum que permaneça *restrita* a essa categoria como única condição. Quando, no progresso do conhecimento, surgem novos problemas e novos contextos funcionais, tais contextos não podem simplesmente ser reduzidos ao esquema uniforme do maior número; pelo contrário, esse esquema deve ser ampliado de forma que se torne adequado para representar a nova relação. Na construção sintética da lógica, deve-se começar, certamente, por isolar os elementos do conhecimento e determinar seu significado puramente por eles mesmos. Mas, por sua vez, essa separação conceitual inicial é superada em definições conceituais posteriores. O significado e o teor verdadeiros de cada elemento, portanto, só se expressam quando são considerados em correlação com o *conjunto* de fatores do conhecimento. Nenhum fator isolado pode ser considerado estabelecido em si e para si desde o início, mas supõe sua determinação completa somente a partir da totalidade das categorias restantes, que retroagem sobre ele

<sup>16</sup> *Critique Philosophique*, VI<sup>e</sup>. année, p. 141. (Nota do autor).

<sup>17</sup> Para mais informações, ver Séailles, *La philosophie de Renouvier*. p. 69 et. seq. (Nota do autor).

próprio. A *representação* deve ser aqui decomposta num simples “antes” e “depois”, o que, na verdade, deve ser plenamente compreendido apenas como determinação recíproca. Assim, também no caso do problema do número, as “ampliações” do conceito de número, a que a matemática se vê impelida em seu desenvolvimento histórico, correspondem a um progressivo discernimento lógico e a um aprofundamento de seu significado puramente de princípios. Para Renouvier, entretanto, pluralidade constitui um ponto de partida absoluto e fixo. É, por assim dizer, a constante básica pela qual todos os outros métodos ulteriores de conhecimento devem se orientar. Deste ponto de vista é requerido, por exemplo, que a série de eventos que precedem um dado estado atual do mundo não prossiga indefinidamente, mas que haja um ponto de partida absoluto do acontecimento, para além do qual não se possa remontar. Por meio dessa afirmação, porém, para satisfazer uma suposta exigência da categoria de número, as categorias de tempo e causalidade são evidentemente mutiladas e sua validade geral, suprimida. Todavia, uma contradição no tocante a esses dois fatores básicos de todo conhecimento empírico é mais tolerável do que seria uma contradição em relação ao conceito aritmético abstrato de número? O *sistema* de categorias não pode ser moldado, desde o início, do ponto de vista de uma única categoria, mas, ao contrário, cada uma deve ser entendida e concebida de tal forma que permaneça compatível com a totalidade dos outros momentos do conhecimento. Renouvier enfatiza repetidamente o significado *simbólico* dos conceitos matemáticos básicos: os conceitos de infinito e infinitamente pequeno, os números negativos, irracionais e imaginários, como ele sublinha, não têm significado absoluto e objetivo, mas apenas representam expressões metodológicas para designação de relações complexas. Mas, justamente quando se admite essa proposição, deve-se exigir que seja aplicada não menos que ao *número inteiro* da aritmética usual. Ela também não designa uma configuração metafísica fundamental fixa do ser, mas um ponto de vista determinado do conhecimento racional. Ela é a expressão das relações seriadas de multiplicidades simplesmente ordenadas, que são construídas segundo um princípio determinado de progressão, a partir de uma unidade original. Se, no decurso ulterior do conhecimento, somos levados a multiplicidades que não correspondem mais a esse primeiro e simples esquema, então, o instrumento do número deve ser reformulado, de modo que se torne adequado para expressar as novas relações encontradas. Mas, essas relações não devem ser, ao inverso, rejeitadas, porque não querem ser integradas imediatamente e sem maiores definições na forma mental uma vez estabelecida. Portanto, não é possível conceber todas as operações somente definíveis da matemática, desde o início, simplesmente como meras formas intrincadas de *soma*<sup>18</sup>. Pois, diante da questão da possibilidade da essência infinita, esse *pressuposto* significa uma evidente *petitio principii*. Quem quer que afirme tal quintessência afirma, simultaneamente, a possibilidade de um método para definir um determinado “todo”, sem compô-lo sucessivamente a partir de suas partes individuais. Que tais métodos existem e que levam a estruturas de natureza lógica fixa não pode ser negado. Se algo é um “objeto” válido no sentido da lógica pura, na verdade, não depende de podermos ter suas partes individualmente presentes na representação, mas, antes, de serem possíveis *juízos* totalmente determinados sobre ele, que o distingam de qualquer outro “objeto”. De acordo com esse critério, porém, as essências infinitas não estão sujeitas a nenhuma dúvida: são genuínos “indivíduos”<sup>19</sup> lógico-matemáticos, separados com toda nitidez uns dos outros pela respectiva lei da essência. O ser lógico que atribuímos a essas essências não significa, certamente, um ser absoluto mas, sim, relativo: simplesmente designa aquele “ser diferente”, dado por seu conceito original, que delimita uma determinada classe em face de todas as outras.

18 “On voit que les fonctions dites primitives ou simples sont en réalité des fonctions de fonctions et qu’il n’existe qu’une seule fonction numérique radicale: la sommation.” *Traité de logique générale*, Paris, 1875, I, p. 266; cf. p. 275. Vê-se que as funções tomadas como primitivas ou simples são, na realidade, funções de funções, e que só existe uma única função numérica radical: a soma. (Nota do autor, tradução nossa).

19 A palavra usada aqui é “*Individuen*”. (Nota dos tradutores).



## II

Em sua verdadeira origem, a afirmação da “lei do número” não remonta aos motivos matemáticos, por mais que se esforce em encontrar um apoio na teoria dos conceitos matemáticos. Em vez disso, é uma determinação fundamental do próprio ser, uma determinação metafísica geral, que deve ser registrada aqui. De acordo com a decisão sobre a questão do infinito, dividem-se, segundo Renouvier, os tipos gerais de visão de mundo. Pensada consequentemente até o fim, a ideia do infinito condiciona aqui uma metafísica realista, ao passo que o reconhecimento da lei do número leva necessariamente ao ponto de vista de um *idealismo*, o qual se baseia nos pressupostos de Kant, mas os determina e realiza mais rigorosamente do que a própria *Crítica Razão Pura* conseguiu<sup>20</sup>.

Se alguém questiona o desenvolvimento histórico do problema em si, no entanto, não encontra essa visão confirmada. Precisamente aqueles pensadores que, além de Renouvier, mais decisivamente defenderam a validade da lei do número, avançaram dessa lei para um “realismo” filosófico, pois o consideravam não apenas compatível com sua tese metodológica, mas o viam como necessariamente exigido por elas. Na França, a filosofia de F. Evellins e, na Alemanha, a de Eugen Dühring, fornecem prova disso<sup>21</sup>. Mas, mesmo considerado de modo puramente objetivo, não se pode efetuar nenhuma conexão entre a lei do número determinado e a forma de idealismo crítico que Kant defende. Pois, o verdadeiro ponto de partida *desse* idealismo é a ideia de que as condições da possibilidade de experiência, entre as quais devem ser incluídos os axiomas e princípios da matemática pura, são, ao mesmo tempo, condições da possibilidade dos objetos da experiência. Desvinculado das formas de relação necessárias da experiência, não há mais nenhum “conteúdo” fenomênico: porque os “fenômenos”, como objetos empíricos, são dados somente na experiência e não existem fora dela. A *Crítica da Razão Pura* usa justamente esse princípio para a resolução da dialética cosmológica do infinito. “Se eu represento globalmente todos os objetos dos sentidos existentes em todo tempo e em todos os espaços, eu não os coloco antes da experiência em ambos os casos, mas, sim, essa representação nada mais é do que o pensamento de uma possível experiência em sua integralidade absoluta. Somente nela são dados aqueles objetos (que não são nada além de meras representações). Porém, dizer que eles existem antes de toda a minha experiência significa apenas que eles se encontram na parte desta à qual devo progredir, primeiramente, elevando-me da percepção”<sup>22</sup>. A “causa transcendental” desses objetos empíricos não está em questão aqui, mas, sim, “a regra do progresso da experiência, na qual os objetos, isto é, as aparências, são dados a mim”. Assim, tão verdadeiro quanto que o avanço exigido nesta regra é infinito e não pode ser rompido em nenhum ponto, também é verdadeira sua validade para os próprios fenômenos objetivos. Ambas as sentenças se exigem alternadamente: pois, o caráter do “objeto fenomênico” é exatamente que não pode ser destacado da condicionalidade da experiência e ser apresentado por si, mas somente por ela recebe seu conteúdo e seu significado.

Na concepção de Renouvier e sua escola, ao contrário, essa conexão correlativa se perde. Pois, a doutrina de Renouvier também deve conceder uma espécie de “infinitude” ao espaço e ao tempo puros, ainda que busque reduzi-los imediatamente a uma simples indeterminação. Os *conteúdos* reais no espaço e no tempo, no entanto, como objetos reais, estão sujeitos à lei do número determinado sem qualquer restrição. Os opositores desta lei – como ocasionalmente é observado por Pillon – confundem em sua argumentação a série de *momentos* passados com a série de *eventos* passados. “É inegável que o espírito, quando retrocede do momento presente,

20 Ver, por exemplo: Pillon, “Première preuve cartésienne de l’existence de Dieu et la Critique de l’infini”. *L’Année Philosophique*, I, 1890, p. 97. (Nota do autor).

21 Cf. Evellin, *Infini et Quantité*, Paris, 1880; *La raison pure et les antinomies. Essai critique sur la philosophie kantienne*, Paris, 1907. Dos trabalhos de Dühring, cf. principalmente sua *Wirklichkeitsphilosophie*. Lpz., 1895, que coloca a formulação da “lei do número” no topo. (Nota do autor, tradução nossa).

22 *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., p. 524; cf. principalmente, *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Lehrs. 4. Anm. 2. (Nota do autor); (KrV, A496/B524).



não encontra nenhuma dificuldade em encadear continuamente de pontos a pontos no tempo, sem se deparar com um primeiro ponto. Além disso, é inegável que essas partes do tempo que o espírito é capaz de percorrer, ao remontar ao passado, não formam um número. Mas, essas partes também não são unidades *reais*, dadas e objetivas: são meramente relações de eventos possíveis, que formam uma espécie de espaço unidimensional vazio para o espírito, que ele pode estender e segmentar à vontade. Assim, trata-se aqui de meras unidades subjetivas, criadas pela nossa imaginação. Ao contrário, a série de eventos passados, como série de uma *realidade dada*, é necessariamente finita”<sup>23</sup>. Mas, seguida de modo consequente, essa concepção teria de reconduzir exatamente até o ponto de vista da ontologia racionalista, que Kant combate. O “entendimento puro” decide aqui, em virtude da lei do número, sobre a estrutura do real, enquanto as formas sensíveis de espaço e tempo são consideradas “conhecimentos confusos”, excluídos da determinação do “verdadeiro” ser. Entretanto, foi precisamente essa concepção que Kant procurou superar através de seu novo conceito da sensibilidade matemática pura. Do ponto de vista desse conceito, não há mais hiato entre o matematicamente válido e o objetivamente válido: a contradição afirmada entre ambos baseia-se apenas nas “chicanas”<sup>24</sup> de uma razão mal instruída. Essa decisão também é reconhecida, em princípio, por Renouvier. Em contraste com o realismo metafísico de Evellin, que busca realizar uma separação nítida entre o espaço real e o espaço de nossa imaginação sensível, ele enfatiza que na sua própria doutrina o problema de tal separação não existe. Pois, para aqueles que encaram o espaço não como absoluto, mas apenas como uma construção “ideal”, a ideia e a realidade coincidem neste ponto. As “possibilidades” geométricas puras esgotam, simultaneamente, a realidade do espaço, pois o “objeto” não existe aqui fora do conceito, mas é dado apenas por meio dele<sup>25</sup>. No sentido do idealismo crítico, no entanto, essa conclusão se estende ainda mais e adere necessariamente também à determinação das coisas e eventos *concretos*; pois mesmo estes não são conhecidos por nós conforme são “em si mesmos”, mas somente nos são determináveis da maneira que são dados no sistema do conhecimento, e sob os pressupostos desse sistema. Não podemos, portanto, perguntar se o “mundo” é finito ou infinito, mas apenas se a *experiência* é aquilo em virtude do que, unicamente, o conceito de um mundo se torna significativo para nós. Não podemos perguntar se o infinito existe como uma realidade concreta, mas apenas se a categoria, se o julgamento do infinito, entra como um momento necessário no conhecimento da natureza e sua validade objetiva. Se essa última pergunta for respondida afirmativamente, então, com isso, a totalidade do problema é decidida: pois, o método crítico não tem nenhum meio de determinar o objeto, senão através e por meio do “modo de conhecimento”.

## Referências Bibliográficas

CASSIRER, E. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen von Erkenntniskritik*. Berlin: Bruno Cassirer, 1910.

CASSIRER, E. ‘Das Problem des Unendlichen und Renouviere ‘Gesetz der Zahl’’. In:

23 Pilon. Réponse à Mr. Boirac, *La Critique Philosophique*, II, 1877, p. 197. (Nota do autor).

24 A palavra usada aqui é “Chikanen”. (Nota dos tradutores).

25 Cf.: Renouvier. “La doctrine de Mr. Evellin sur l’objectivité des idées géométriques.” *La Critique Philosophique*, X<sup>e</sup> année, 1881, p. 279; comparar com: *Ibid.* p. 265, 321. “Para os filósofos que, como eu, consideram a extensão como um fato ideal, a ideia sendo aqui a própria realidade, e que, em consequência, não encontram nada de contraditório na divisibilidade indefinida (uma das formas do *poder intelectual*) mas somente na conclusão que se queira falsamente extrair de um *infinito virtual* a um *infinito atual*, – para eles, a geometria é a verdadeira ciência das leis da imaginação normal, e lhe é permitido nomear seu objeto de essencialmente ideal. Mas, para aqueles que acreditam em elementos geométricos concretos e indivisíveis, a geometria euclidiana representa os fatos de forma diferente do que eles realmente são, faz um uso errado da imaginação, e isto é o que se chama, no caso da imaginação, não usar a faculdade *imaginativa*, mas aquela que permite concepções *imaginárias*.” (Nota do autor, tradução nossa).

*Philosophische Abhandlungen*. Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht. Berlin: Bruno Cassirer, 1912.

FEDI, L. *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*. Paris: L'Harmattan, 1998.

NATORP, P. *et al. Philosophische Abhandlungen*. Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht. Berlin: Bruno Cassirer, 1912.

PILLON, F. (Direc.). *L'Année Philosophique. Études critiques sur le mouvement des idées générales*. 1<sup>o</sup> année (1867), Paris, Germer Baillière, p. V, 1868.

RENOUVIER, C. *Manuel de philosophie moderne*. Paris: Paulin, 1842.

RENOUVIER, C. *Essais de critique générale. Premier Essai. Analyse générale de la connaissance. Bornes de la connaissance*. 1 vol. Paris: Librairie Philosophique de Ladrangue, 1854.

RENOUVIER, C. 'Renovation du principe de contradiction' In: *La Critique Philosophique, Politique, Scientifique, Littéraire*, II, Paris: Au Bureau de la Critique Philosophique, pp. 244-250, 1873.

RENOUVIER, C. *Essais de critique générale. I. Traité de logique générale et de logique formelle*. 3 vol. Paris: Au bureau de La Critique Philosophique, 1875.

SÉAILLES, G. *La philosophie de Charles Renouvier. Introduction a l'étude du néo-criticisme*. Paris: Alcan, 1905.

# A Influência da Linguagem no Desenvolvimento do Pensamento Científico (1942)

Ernst Cassirer

Tradução

Italo Lins Lemos<sup>1</sup>

Universidade Federal do Cariri (Juazeiro do Norte, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90846

O matemático L. E. J. Brouwer, um dos fundadores do assim chamado intuicionismo matemático, em um dos artigos em que tenta explicar e provar suas concepções fundamentais, diz que a matemática, a ciência e a linguagem são as principais funções da atividade intelectual do homem. É em virtude dessas funções, declara Brouwer, que o homem se torna capaz de governar a natureza e manter a ordem em meio à natureza<sup>2</sup>. Se isso for verdade, então investigar o caráter lógico dessas três funções e elucidar as suas relações parece ser um dos problemas mais interessantes, assim como uma das tarefas mais importantes da filosofia. Pois, o ofício da filosofia é estudar as diferentes formas e fontes de conhecimento e esclarecer o modo como estão interligadas e cooperam.

A abordagem desse problema, no entanto, não é fácil e foi impedida no passado, não apenas por conta de dificuldades internas, mas também pelas condições que dependem, em grande medida, da organização da investigação científica e da nossa formação acadêmica. Nossas universidades seguem o princípio de uma estrita divisão do trabalho. Elas estão divididas em departamentos diferentes que não se conhecem bem. Nenhum desses departamentos deseja ou se atreve a invadir outro território. Essa especialização pode ser um princípio bastante sólido e, do ponto de vista do professor, até mesmo indispensável. Mas, ao abordarmos o campo da filosofia, não podemos mais manter uma divisão de trabalho como essa. O que demandamos e esperamos da filosofia é uma síntese dos variados esforços científicos. Desejamos conhecer suas relações mútuas e suas conexões sistemáticas.

Mesmo com essa abordagem, no entanto, não nos sentimos inclinados a pensar a linguagem e a matemática como ramos afins do conhecimento. Elas parecem estar muito longe uma da outra e pertencer a esferas totalmente diferentes. Elas são, por assim dizer, os hemisférios opostos do nosso “*globus intellectualis*”. A matemática pertence à ciência e é o próprio fundamento da ciência. A linguagem é um fenômeno histórico que somente pode ser estudado e explicado por métodos históricos. Se aceitarmos a teoria de muitos lógicos modernos, os pensamentos matemático e histórico estão separados por um abismo intransponível. A ciência e a história nunca podem ser colocadas sob um mesmo denominador comum. A estrutura da história e a estrutura das assim chamadas “*Geisteswissenschaften*” são de tipos um tanto diferentes da estrutura da matemática ou da ciência natural. Não pretendo entrar nos detalhes dessa questão que tem sido debatida vigorosamente, mas, neste artigo, pretendo indicar um modo através do qual esperamos construir uma ponte por cima desse vão lógico. Não nego as diferenças específicas que, do ponto de vista de uma teoria geral do conhecimento, notoriamente existem entre a linguagem, de um lado, e o

<sup>1</sup> italo.lins@ufca.edu.br

<sup>2</sup> L. E. J. Brouwer, “Mathematik Wissenschaft und Sprache” [“Ciência Matemática e Linguagem”], *Monatsschrift für Mathematik und Physik*, Bd. 36 (1929), pp. 153 if.

pensamento matemático e científico, do outro. Mas, penso que é justamente essa diferença que nos permite e, em certo sentido, obriga-nos a procurar o gênero lógico ao qual ambos os tipos estão subordinados. Para tornar o meu ponto claro, começarei com uma pequena reconstrução do desenvolvimento histórico do nosso problema. Mas, não pretendo desenvolver todos os fatos históricos. A minha presente tarefa é sistemática, não meramente histórica. Pretendo estabelecer algumas consequências sistemáticas gerais da evolução histórica da linguagem e do pensamento matemático e científico que, talvez, poderão nos auxiliar a elucidar a situação da epistemologia moderna.

De acordo com Platão, o espanto (*θαυμάζειν*) é o início de toda filosofia. Sem a capacidade de se espantar, o homem jamais teria desenvolvido a filosofia. Essa foi, de fato, a primeira emoção que o pensamento grego sentiu quando lidou com o problema da linguagem. A filosofia estava sob o feitiço da linguagem; ela estava surpresa e, por assim dizer, fascinada pela luz brilhante que cintilava da linguagem. Sentimos esse fascínio quando estudamos os primórdios da filosofia grega e quando lemos os fragmentos de Heráclito nos quais ele exalta o poder do “Logos”. Mas, a mente grega não podia simplesmente se submeter a esse poder. Penso, por exemplo, que ninguém que tenha um conhecimento profundo da ciência grega e da filosofia grega pode compartilhar da opinião de John Stuart Mill, que dizia que a especulação grega era um pouco mais do que um mero filtro e análise das noções vinculadas à linguagem comum<sup>3</sup>. A mente grega era crítica e analítica; ela não podia se render à linguagem sem investigar sua natureza e suas condições. A linguagem permaneceu sendo o grande guia do pensamento; mas, a filosofia não tinha mais uma fé implícita neste guia. Ela começou a buscar o seu próprio rumo, de acordo com os princípios e padrões de verdade que a própria filosofia estabeleceu. Podemos constatar isso na lógica e na metafísica gregas, na ciência empírica grega, assim como na ética e na ciência natural gregas. No pensamento ético, o primeiro passo decisivo foi dado por Sócrates. Quando lemos os diálogos socráticos de Platão, sentimos de imediato o modo como o pensamento de Sócrates está ligado à linguagem e como ele se esforça para se libertar da linguagem. Sócrates é o conversador eterno. Ninguém consegue conversar com ele sem se emaranhar na conversa e na disputa. Sócrates está convencido de que não há outro modo de se detectar a verdade ética senão por esse modo discursivo e dialético. Mas, é aqui que damos o primeiro passo decisivo que nos leva do pensamento linguístico ao pensamento filosófico. Sócrates sempre começa com distinções que, à primeira vista, parecem ser nada além de discriminações verbais. Ele não consegue explicar o seu pensamento e os seus conceitos sem se referir ao uso comum das palavras. Ele pergunta pelo significado dessas palavras – pelo significado de *ἀγαθόν, καλόν, ανδρεία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη* — do bem e do belo, da coragem, da justiça e da temperança. A dialética é a arte de determinar e fixar o significado flutuante das palavras. A fala se movimenta — e, nesse movimento, todas as nossas palavras e termos passam por uma mudança incessante. Mas, é papel da filosofia e da dialética imobilizar essa mudança, transmutar o formato móvel e incerto das palavras em conceitos firmes e constantes.

O que Sócrates iniciou no campo da ética foi mantido e continuado por Aristóteles no campo da física. Na física de Aristóteles encontramos a mesma confiança na linguagem e a mesma desconfiança da linguagem. A maioria dos comentadores de Aristóteles salienta o primeiro ponto. Em sua *“Geschichte der Kategorienlehre”* [“História da Teoria das Categorias”], Trendlenburg tenta nos convencer de que o sistema de categorias que está na base da lógica, da física e da metafísica de Aristóteles é nada mais do que um tipo de transposição das distinções linguísticas e gramaticais em distinções lógicas. Nesse caso, todo o pensamento de Aristóteles estaria moldado no padrão da língua grega. Mas, não penso que podemos sustentar essa perspectiva sem antes qualificá-la. Aristóteles não foi apenas um lógico; ele foi, ao mesmo tempo, um perspicaz e cuidadoso observador dos fenômenos naturais. Para que possamos fazer jus ao seu sistema da física, devemos manter sempre em vista esses dois polos do seu pensamento; devemos prestar atenção tanto ao lado empírico, como ao lado especulativo do problema. Mas, em ambos os aspectos, podemos conectar o conceito aristotélico de natureza

3 J. S. Mill, *Logic [Lógica]*, Livro I, Capítulo 3.

com a função geral da linguagem. Aristóteles não considera a natureza um mero agregado de fatos. Ele deseja entender a natureza como um sistema — como um todo coerente e lógico. Mas, para descobrir esse sistema, ele não usa o mesmo método da ciência moderna. Galileu, Kepler e Newton procuravam a *Philosophiae naturalis principia mathematica* — as leis gerais e os princípios da natureza, cujo teor pode ser descrito por conceitos matemáticos e funções matemáticas. O pensamento de Aristóteles está direcionado a um alvo distinto. O que ele se esforça para encontrar é uma classificação lógica completa dos fatos da natureza. E, para essa tarefa principal, Aristóteles se refere e apela para essas classificações que, antes dos primórdios de uma ciência empírica da natureza, têm sido realizadas pela linguagem. A linguagem não é possível sem o uso de nomes gerais — e esses nomes não são apenas signos convencionais e arbitrários; espera-se que eles sejam a expressão de diferenças objetivas. Eles correspondem a classes diferentes e a propriedades diferentes das coisas. Aristóteles aceita essa perspectiva geral; ele pensa que as palavras da linguagem têm não apenas um significado verbal, mas também um significado ontológico. Ao argumentarmos a partir desse princípio, podemos dizer que há uma abordagem dupla da ontologia, de uma teoria geral do ser. Podemos começar por uma análise dos fenômenos fundamentais da natureza; mas, também podemos começar por uma análise dos fenômenos linguísticos — podemos estudar a estrutura geral da sentença. Em ambos os casos, seremos levados ao mesmo resultado. Encontramos como primeira categoria fundamental a categoria da substância ou ser (οὐσία) — que corresponde ao sujeito da sentença. Toda predicação pressupõe um ponto final ao qual ela se refere. A substância (ὕποκειμενον) é esse ponto final; ela subjaz toda predicação, mas não pode ser expressa por um predicado. No mesmo sentido, podemos conectar as outras categorias com os fatos e com as distinções da linguagem. Quantidade e qualidade (πόσον e πότιον) referem ao adjetivo, ποιεῖν e πάσχειν correspondem às formas ativa e passiva do verbo, e assim por diante.

Podemos facilmente compreender que Aristóteles, ao construir esse sistema, estava convencido de que estava sobre um terreno firme e inabalável. Ele dificilmente poderia ter desconfiado do esquema geral de pensamento que lhe foi imposto pela estrutura da língua grega. Devemos ter em mente o fato de que a distinção entre os diferentes tipos de línguas foi uma conquista muito tardia dos pensamentos filosófico e linguístico. Wilhelm von Humboldt foi o primeiro a realizar um levantamento sistemático dos vários tipos de línguas. E, mesmo Humboldt, que estudou todos esses tipos com o maior cuidado e com uma mente perfeitamente imparcial, não pôde evitar atribuir um valor especial e uma preeminência filosófica e lógica definitiva às línguas indo-europeias. De acordo com ele, a forma dessas línguas — o método de inflexão — é, como diz, “die einzig gesetzmässige Form”, o único tipo linguístico que segue regras perfeitamente claras e estritas<sup>4</sup>. Essa superioridade lógica do tipo flexivo depende do fato de que é aqui — e somente aqui — que encontramos uma distinção precisa entre os elementos fundamentais da sentença — entre o sujeito, o predicado e a cópula.

Não podemos, sem dificuldades, sustentar essa perspectiva de Wilhelm von Humboldt. Tornou-se deveras duvidoso se podemos construir uma hierarquia de línguas em que o tipo flexivo ocuparia o posto mais alto e reivindicaria para si uma superioridade lógica sobre todos os outros tipos. A esse respeito, a evolução da lógica e a evolução da linguística parecem nos levar ao mesmo resultado. A lógica nos ensinou que há diversos e muito importantes tipos de proposições que não podem ser reduzidas a esse esquema simples das sentenças que encontramos nas línguas flexivas. Foi especialmente o estudo das relações matemáticas que demandou imperativamente a ampliação desse esquema. Por outro lado, a linguística parece ter perdido todas as esperanças de encontrar um protótipo único da língua e da fala. Depois de inúmeras tentativas malsucedidas realizadas nessa direção, a maior parte dos linguistas modernos parece ter deixado de buscar esse tipo privilegiado e ideal. Alan N. Gardiner, em seu *Theory of Speech and Language* [Teoria da Fala e Linguagem]<sup>5</sup> diz:

4 Cf. W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* [Sobre as Diferenças na Estrutura da Linguagem Humana], *Gesammelte Schriften*, Berliner Akademie Ausgabe, Bd. VII, Parte I, p. 162.

5 Oxford, 1932, pp. 214 ff.

É evidente que uma fé tão bem estabelecida e apaixonadamente defendida como a que asseve que toda sentença consiste em, ou pode ser analisada como, sujeito e predicado não pode ser totalmente sem fundamento [...]. Mas, mesmo que se tivesse provado que essa crença era verdadeira, a posse de sujeito e predicado ainda não teria sido um teste infalível pelo qual uma sentença poderia ser reconhecida como tal [...]. Igualmente indefensável é a afirmação de certos gramáticos de que toda sentença deve conter um verbo finito. Quaisquer que sejam os fatos a respeito das línguas indo-europeias, posso afirmar com máxima segurança que [a língua] egípcia antiga dispensava a cópula [...]. No decorrer de todo os períodos egípcios antigo e intermediário, sentenças que continham um nome como predicativo normalmente dispensavam a cópula [...]. Uma evidência similar poderia ser produzida pelo hebraico e pelo árabe.

Não preciso enfatizar em que grande medida esse progresso na análise lógica e essa ampliação dos nossos conhecimentos empírico e linguístico influenciaram o desenvolvimento da metafísica moderna. A crítica severa da unilateralidade do esquema sujeito-predicado da sentença é um dos aspectos excepcionais do trabalho filosófico de Whitehead. Ela provou ser um dos motivos mais poderosos em sua reconstrução da metafísica e em sua tentativa de desenvolver uma nova cosmologia.

No que diz respeito à física e à cosmologia de Aristóteles, elas parecem, à primeira vista, estar completamente de acordo com as nossas próprias perspectivas modernas. Ele define uma coisa física ou natural como uma coisa que tem em si *ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως*, um princípio de movimento e repouso, no que diz respeito a lugar, tamanho ou qualidade (*Phys. II*, 192b, 20). O fenômeno do movimento é, portanto, o fato fundamental na física de Aristóteles — na mesma medida em que esse fenômeno é o foco das teorias físicas de Galileu. Mas, o que traça a diferença decisiva entre Aristóteles e Galileu é o fato de que aquele descreve e define o movimento em termos de substâncias e qualidades, enquanto este o define em termos de relações e quantidades. Em função disso, toda ordem e método de pensamento é invertida. Não é o assunto da física, mas a sua forma lógica que, na obra de Galileu, passa por uma mudança completa de significado. Ao analisar o fenômeno do movimento, Aristóteles segue o caminho que lhe foi prescrito por seus princípios gerais. O movimento é um predicado — e tal predicado não pode ser pensado sem um sujeito no qual inere. Temos, portanto, que começar pelo estudo desse sujeito e investigar a natureza dos corpos móveis, a fim de determinar e discriminar as variadas formas de movimento. Mas, para esse propósito, precisamos de outro passo preparatório. Os corpos empíricos que encontramos na experiência comum não são os elementos últimos das coisas. Eles precisam ser reduzidos a constituintes mais simples para que sejam acessíveis à explicação científica. Encontramos esses constituintes quando regressamos àquelas qualidades simples das quais o universo físico é composto. Para cada uma dessas qualidades, há uma forma especial de movimento correspondente. Se conduzirmos uma investigação completa e exaustiva delas, teremos, portanto, cumprido o nosso objetivo: alcançar uma descrição, uma classificação sistemática de todas as formas de movimento possíveis. Mas, como podemos descobrir essas qualidades simples e irreduzíveis? É nesse ponto que Aristóteles, mais uma vez, conta com o poder da linguagem. A linguagem estabeleceu as primeiras distinções fundamentais. Ela classificou os fenômenos da natureza de acordo com certos pontos de vista. Precisamos apenas seguir seu exemplo para descobrir os verdadeiros elementos das coisas. Mas, como Sócrates em suas investigações éticas, Aristóteles está perfeitamente ciente do fato de que todo uso filosófico da linguagem, ao mesmo tempo, demanda uma crítica da linguagem. Temos que examinar, completar e corrigir suas discriminações e classificações. Até que tal exame crítico tenha sido realizado, não estamos autorizados a confiar nela. Ao aplicar esse método, Aristóteles finalmente é levado à distinção de duas classes de qualidades, cada uma das quais dividida em dois termos opostos. Calor e frio, e secura e umidade são declaradas como as qualidades fundamentais das coisas. Os corpos empíricos consistem nessas qualidades primárias. A água é a coisa que contém em sua natureza as qualidades da frieza e da umidade; o fogo combina as qualidades de calor e secura, e assim por diante. E cada uma dessas qualidades demanda e determina uma forma especial de movimento. Cada elemento tem seu lugar natural no universo físico. Quando



separado desse lugar, o elemento procura, por inclinação e tendência interior, regressar a ele. Por isso, a ordem geral do universo é constantemente restaurada e mantida.

Os primeiros ataques a esse sistema foram realizados nos últimos séculos da Idade Média. Aqui, encontramos pela primeira vez pensadores que, apesar de seguirem a tradição escolástica geral, já não consideravam Aristóteles uma autoridade absoluta. Eles tentaram trilhar um novo caminho — a *via moderna*, como costumavam chamá-lo. Os discípulos de Guilherme de Ockham foram os primeiros a vislumbrar a possibilidade de uma nova teoria do movimento que, em muitos aspectos, divergia dos princípios de Aristóteles. Pierre Duhem — o distinto físico francês que, ao mesmo tempo, foi um dos melhores estudiosos de filosofia medieval — mostrou, em uma série de investigações<sup>6</sup> muito cuidadosas e detalhadas, a importância do trabalho dos nominalistas tardios para o descobrimento da nova estática e dinâmica. Mas, penso que Duhem superestima o caráter sistemático desses esforços escolásticos. Os nominalistas podem ter pavimentado o caminho; eles podem ter colocado em questão e enfraquecido a autoridade de Aristóteles, mas eles não foram capazes de erigir uma nova teoria construtiva da natureza. Foi o próprio princípio lógico fundamental do nominalismo que obstruiu o caminho de tal teoria. De acordo com esse princípio, a natureza consiste em coisas individuais e eventos individuais. “*Omnia res positiva extra animam*”, diz Guilherme de Ockham, “*eo ipso est singularis*”. Mas, se isso é verdade, surge uma dificuldade: de que modo essa singularidade das coisas pode ser reconciliada com a universalidade que está implicada em toda proposição matemática? Esse era o problema que deveria ser resolvido antes, para que uma teoria matemática da natureza pudesse surgir. Para tal teoria, não era suficiente introduzir novos meios e novos métodos de observação empírica. É claro, a “*nuova scienza*” de Galileu, a nova ciência da dinâmica, não era uma ciência especulativa, mas empírica. Ela dependeu da descoberta de fatos fundamentais. Mas, mesmo esses fatos não poderiam ter sido encontrados e verificados se Galileu não tivesse abordado a natureza por um ângulo diferente. A forma de indução introduzida por Galileu pressupõe uma nova teoria do conhecimento — uma teoria que concebe a realidade e o pensamento científico de um modo que era desconhecido tanto para Aristóteles, como para os nominalistas medievais<sup>7</sup>. Nessa teoria, a linguagem não poderia mais preservar o mesmo espaço. Na concepção de verdade científica de Galileu, as discriminações realizadas pela linguagem não foram completamente derrubadas e negadas. Mas, declarou-se que elas possuíam um caráter apenas preliminar. Essas qualidades, dizia, descritas em termos de calor ou frio, seca ou umidade, podem ser suficientes para classificar o mundo das nossas percepções sensoriais. Mas, não eram, sob hipótese alguma, suficientes para detectar a ordem fundamental da natureza.

Essa perspectiva foi expressa com clareza e concisão admiráveis em uma polêmica contra a física Aristotélica e a escolástica que se reside em um tratado de Galileu intitulado *Il Saggiatore* (O Ensaíador). É aqui que encontramos pela primeira vez aquela distinção fundamental que, posteriormente, foi descrita como a distinção entre qualidades secundárias e primárias. A linguagem — declarou Galileu — pode ser um instrumento de pensamento muito satisfatório e muito útil, se não perseguirmos outro objetivo além de uma pesquisa e classificação dos objetos de nossa experiência comum, o mundo dos dados dos sentidos. Mas, ela falha assim que assumimos uma tarefa diferente e mais elevada. Para descobrir as leis fundamentais da natureza e os princípios do movimento, precisamos de outros modos de expressão mais confiáveis. Os símbolos da linguagem devem ser suplantados pelos símbolos da matemática. A geometria e a aritmética são as únicas linguagens verdadeiras da natureza. A natureza, diz Galileu, não é um segredo para a mente humana. Ela é um livro aberto e legível para todos. Mas, para ler esse livro, precisamos primeiramente aprender as letras em que ele está escrito. Essas letras não são os ordinários dados dos sentidos: as percepções de calor ou frio, de vermelho ou azul, e

6 Pierre Duhem, *Les Origines de la Statique* [As Origens da Estática], 2 v., Paris, 1905-1906. *Etudes sur Leonard de Vinci*, 3 v., Paris, 1906-1913. *Le Système du Monde*, 5 v., Paris, 1913-1917.

7 Para maiores detalhes, cf. meu artigo “*Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei*” [“O Conceito de Verdade de Galileu e o Problema da Verdade”]. In: *Scientia* (Milão), Vol. LXII, N. CCCV-9, N. CCCVI-10 (1937), pp. 121-130, pp. 185-193.

assim por diante. O livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos: em pontos, linhas, superfícies e números. Por conta desse postulado, Galileu removeu a pedra angular da física aristotélica. Aquelas distinções que, no sistema de Aristóteles, eram consideradas distinções ontológicas e qualidades fundamentais das coisas, agora são declaradas como nada além das denominações externas. É um erro — diz Galileu no *Saggiatore* — considerar uma propriedade como o frio ou o calor como uma qualidade objetiva inerente à própria coisa. Se desejo conceber a matéria, estou sob a necessidade de concebê-la neste lugar ou em outro, naquele formato ou em outro. Mas, não há a necessidade de se imaginar a matéria desse ou daquele modo, atribuí-la uma cor especial, pensá-la como silenciosa ou sonora, como quente ou fria. Nada disso pertence à matéria; pertence somente à nossa própria organização humana; depende das condições especiais dos nossos órgãos sensoriais. Frio ou calor, seca ou umidade, não são qualidades elementares, mas meros nomes — *puri nomi*, como diz Galileu<sup>8</sup>. Entendemos, a partir dessas sentenças, que os novos princípios introduzidos pela dinâmica de Galileu não poderiam ser encontrados, nem poderiam ser estabelecidos firmemente, sem uma revolução lógica e epistemológica geral.

Seria tentador seguir essa linha de raciocínio em todo o desenvolvimento da filosofia moderna. Mas, não tenho a permissão para me render a essa tentação. Devo me contentar com umas poucas observações. A respeito do problema da linguagem, a filosofia moderna se manifesta em duas tendências diferentes. Assim como em qualquer outro campo do conhecimento, encontramos aqui a oposição geral entre empirismo e racionalismo. O empirismo inglês começa com uma crítica da linguagem e com um ataque veemente ao poder que ela, até aquele momento, havia exercido tanto sobre o pensamento filosófico, como o científico. Esse poder é ilegítimo; ele foi usurpado injustamente. A linguagem é denunciada por Bacon como uma das mais perigosas fontes de engano. Ela é descrita como um *idolum fori* — como uma ilusão e preconceito que emerge das relações do homem. “Embora acreditemos governar sobre nossas palavras”, diz Bacon<sup>9</sup>, “é certo que, como o arco de um Tártaro, se voltam contra o entendimento dos mais sábios, fortemente enredam e pervertem o juízo. [...] Temos que confessar que não nos é possível nos desembaraçarmos destas falácias e falsas aparências, porque são inseparáveis de nossa natureza e condição vital: portanto, a cautela que se tome contra elas [...] é de suma importância para a reta direção do juízo humano”.

Mas, o racionalismo segue um caminho oposto. Ele não nega o valor da linguagem, nem pretende diminuir ou abolir o seu poder. Ele busca, ao contrário, aperfeiçoar a linguagem, trazê-la à sua realização mais elevada. Todos os esforços filosóficos de Leibniz, por mais diversos e divergentes que possam parecer à primeira vista, estão concentrados nesse problema. A fundação de uma “*Lingua universalis*” e de uma “*Characteristica generalis*” foi sempre um dos objetivos mais elevados da filosofia de Leibniz. Essa característica geral não estava sujeita aos mesmos erros, nem aberta às mesmas objeções, como era com o uso comum da linguagem. Ela deveria estar livre de todos os defeitos, ambiguidades e obscuridades que são inevitáveis ao discurso comum. Ela deveria definir todos os seus termos e expressar de uma maneira precisa e adequada as relações entre esses termos. A linguagem, uma vez trazida a esse estado de perfeição lógica, não poderia mais ser considerada um impedimento ou uma inimiga do pensamento. Ela se tornaria, pelo contrário, a aliada mais poderosa do pensamento. Leibniz divergiu de Aristóteles em muitos pontos importantes. Mas, em decorrência do caráter geral de sua filosofia e de seu próprio caráter pessoal, ele insistiu muito mais em um acordo do que em um desacordo e oposição entre os pensamentos antigo e moderno. Ele apreciou e preservou a silogística de Aristóteles; mas, ele a considerou apenas uma única e pequena província que de modo algum abrangia todo o território do pensamento. Devemos estender tanto os limites da linguagem como os limites da lógica tradicional para alcançar um instrumento universal da verdade. Por conta dessa concepção, Leibniz antecipou uma grande quantidade daqueles problemas que,

8 (Cf. Galileu, *Il Saggiatore* [O Ensaíador] (1623), Opere, edizione nazionale, VI, 346 ff).

9 Bacon, *Advancement of Learning* [O Progresso do Conhecimento], Livro II.

10 A tradução desta passagem foi retirada de (BACON, 2007) [N.T.].

posteriormente, foram levantados no decorrer da evolução da matemática moderna e da lógica simbólica moderna.

Um novo passo decisivo nessa direção foi dado pela descoberta da geometria não-euclidiana. Se observarmos, em retrospectiva, a física clássica e os sistemas do racionalismo clássico, constataremos que ambos pressupõem um princípio comum. Argumentava-se pressupondo a existência de uma verdade invariável e absoluta que era expressa nos axiomas da geometria Euclidiana. Quando estudamos os *Diálogos* de Galileu sobre os dois principais sistemas do mundo — o Ptolomaico e o Copernicano — deparamo-nos com uma passagem muito interessante e impressionante. Galileu, adaptando-se à linguagem de seus adversários, ou seja, à terminologia dos Escolásticos, traça uma distinção nítida entre duas formas de conhecimento: o conhecimento de Deus e o conhecimento do homem, isto é, os conhecimentos da mente infinita e da mente finita. Mas, ao mesmo tempo, ele declara que essa distinção se torna irrelevante quando abordamos o reino do pensamento matemático. O conhecimento matemático significa um conhecimento adequado — e tal conhecimento adequado não é capaz de qualquer gradação. Ele não admite graus diferentes. O intelecto divino é, certamente, infinitamente superior no que diz respeito à extensão de seu conhecimento. Mas, essa diferença quantitativa não significa uma diferença qualitativa — uma diferença de clareza ou certeza. Qualquer proposição matemática que tenhamos encontrado e demonstrado é conhecida por nós da mesma maneira indubitável e infalível como é conhecida por Deus.

É esse mesmo conceito de geometria e o mesmo ideal de verdade geométrica que encontramos em Spinoza — e esse ideal prova ser um dos motivos mais fundamentais e mais característicos do pensamento spinozista. Quando Spinoza deseja expressar o mais elevado grau de certeza filosófica, ele sempre nos diz que essa certeza é tão indubitável e inabalável quanto o teorema de Euclides, de acordo com o qual, em um triângulo, a soma dos ângulos é igual a dois ângulos retos.

No ano de 1829, no entanto, apareceu um sistema geométrico, o sistema de Lobatschevsky, que se atreveu a dispensar esse teorema Euclidiano. Os primeiros filósofos que tiveram que encarar esse fato consideraram a questão um paradoxo um tanto inextricável. E demorou bastante para que esse paradoxo pudesse ser explicado de uma maneira satisfatória. Quando julgada de acordo com os padrões filosóficos, a chamada “Metageometria” sempre pareceu ser um obstáculo. Em um período tão tardio como o final do século dezenove, um pensador tão eminente como Lotze não hesitou em realizar um ataque veemente contra a geometria não-euclidiana. Ele falou dela com desconfiança e desdém explícitos; ele suspeitou que ela era um tipo de charlatanismo matemático e, para dizer o mínimo, um formalismo vão e infértil. Os filósofos teriam considerado muito mais fácil entender o significado verdadeiro e o valor da geometria não-euclidiana se tivessem abordado o problema a partir de um ângulo diferente. Apesar de todas as teorias sobre a idealidade do espaço, eles continuaram a falar e pensar o espaço como se ele fosse um tipo de coisa física ou metafísica cuja natureza tinha que ser explorada e descrita pela geometria. Mas, a geometria não é a descrição de uma coisa; é um sistema de símbolos, uma linguagem simbólica. Com a descoberta dos diferentes sistemas de geometria não-euclidiana, tornou-se óbvio que essa linguagem é de uma variedade e multiplicidade muito maiores do que se supunha na matemática clássica e nos sistemas do racionalismo clássico. A geometria de Lobatschevsky, de Bolyai, de Riemann, a geometria que até então tinha falado uma linguagem única, provaram estar divididas em idiomas diferentes; a geometria se tornou, por assim dizer, poliglota. O sistema rígido de Euclides teve que dar passagem para um sistema de riqueza e flexibilidade muito maiores. Esse não foi apenas um enriquecimento da matemática; foi, ao mesmo tempo, um progresso decisivo do ponto de vista de uma teoria geral do conhecimento.

Encontramos a mesma progressão característica quando olhamos para a evolução da física moderna. Não me arrisco a entrar aqui no problema muito difícil que tentei tratar no meu livro

*Determinismo e Indeterminismo na Física Moderna*<sup>11</sup>. Neste breve artigo, devo me contentar com a citação de algumas passagens emprestadas dos principais físicos para mostrar que, mesmo nesse campo, o problema da linguagem ganhou uma nova importância e, em certo sentido, é o próprio foco do pensamento científico moderno. Na física moderna, esse problema se desenvolveu, por assim dizer, de um estado latente para um estado explícito. Em uma investigação sobre a evolução geral da mecânica quântica, Niels Bohr declara que o conceito de complementaridade introduzido por ele foi destinado a lembrar constantemente o físico do fato de que todas as palavras da nossa linguagem foram criadas originalmente para um propósito único e especial. O que desejamos expressar e descrever através delas são os objetos do mundo macroscópico. Mas, não podemos esperar que essas descrições e essas formas sejam válidas, nem podemos empregá-las no mesmo sentido quando passamos o limiar de um novo mundo — quando estudamos a estrutura do átomo. Nesse caso, temos que alterar nosso simbolismo, e essa alteração demanda uma certa mudança no que diz respeito ao caráter intuitivo (*Anschaulichkeit*) das nossas palavras e dos nossos conceitos físicos fundamentais<sup>12</sup>.

A mesma concepção é expressa em um dos artigos de Max Born sobre o problema fundamental da mecânica quântica. Nossa linguagem comum, diz Born, nunca pode esquecer ou negar a sua origem. Durante milhares de anos, ela esteve constantemente familiarizada com os objetos do nosso mundo macroscópico. Podemos ficar surpresos ao descobrir que as palavras e os termos em que essa conversa foi conduzida têm que ser alterados assim que mudarmos o tópico da conversa — assim que abordarmos o mundo microscópico? Mas, apesar dessa reflexão geral, pareceu à primeira vista não apenas surpreendente, mas também contraditório, que a física moderna tivesse que introduzir não apenas uma nova linguagem, mas que ela estava constrangida a manter um dualismo radical. O elétron não poderia ser descrito de uma única maneira. De um lado, ele tinha que ser considerado uma partícula ou corpúsculo; do outro, ele tinha que ser considerado uma onda. Isso parece ser ininteligível, e até mesmo absurdo, mas somente se preservarmos uma mera teoria do conhecimento como cópia. Se os nossos conceitos científicos devem ser, presumivelmente, retratos das coisas, como podemos analisar o fato de que esses retratos não são apenas desiguais, mas incompatíveis entre si? Poderia haver uma incongruência maior do que conceber uma e a mesma coisa como sendo tanto um corpúsculo como uma onda, como descontínuo e contínuo? Mas, essa dificuldade deixa de ser uma antinomia, uma contradição lógica, se refletirmos sobre a tarefa geral de uma teoria científica. Kant descreveu essa tarefa ao dizer que o escopo de uma teoria científica era: *Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können*<sup>13</sup> (“soletrar os fenômenos para poder lê-los como experiências”). A evolução moderna da física tem nos mostrado que a ciência, nessa soletração dos fenômenos, pode seguir caminhos diferentes. Ela não está restrita a um tipo especial de soletração, nem a um único alfabeto; ela tem a liberdade de escolher vários conjuntos de símbolos. Mas, é claro, não podemos usar esses símbolos aleatoriamente. Devemos encontrar certas regras que determinam suas relações e conexões mútuas. Para a nova linguagem falada pela mecânica quântica temos, por assim dizer, que encontrar uma gramática geral e uma semântica geral. Com essa semântica podemos clarificar o uso de nossos símbolos fundamentais. Descobriremos que, embora não possa haver qualquer similaridade entre o conceito de onda e o conceito de partícula, existe, no entanto, como Heisenberg diz, uma “correspondência simbólica” entre ambos os conceitos. Devido a essa correspondência, eles podem e devem, de fato, ser usados lado a lado. É essa concepção que é defendida e explicada no livro de Heisenberg *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie* [Os Princípios Físicos da Teoria Quântica]. Heisenberg não apenas admite, mas até mesmo postula dois tipos diferentes de símbolos. Ele não considera o dualismo que encontramos na base da mecânica quântica moderna uma condição temporária e insatisfatória que podemos esperar evitar e superar no desenvolvimento ulterior da ciência. A sua tese é que esse dualismo não é acidental, mas

11 *Determinismus und Indeterminismus in der Modernen Physik* [Determinismo e Indeterminismo na Física Moderna]. Göteborgs Högskolas Årsskrift, 1936: 3, Gothenburg, 1937.

12 Cf. Niels Bohr, *Atomtheorie und Naturbeschreibung* [Teoria do Átomo e Descrição da Natureza], Berlim, 1921, pp. 12, 59, 64.

13 (KrV, B 370; Prol, AA 04: 101) [N.T.].

um aspecto necessário na estrutura da física do átomo. Não precisamos, no entanto, temer esse dualismo, pois podemos entender o seu significado; podemos estabelecer os princípios gerais de acordo com os quais dois conjuntos de símbolos devem ser empregados e interpretados.

Se observarmos o desenvolvimento histórico do pensamento científico e tentarmos julgar e apreciar esse desenvolvimento desde um ponto de vista mais geral e filosófico, encontraremos sempre uma estranha dificuldade. Temos que encarar um fato um tanto paradoxal. Todo grande progresso feito no pensamento científico parece nos dar um sentimento que é de uma natureza bastante ambígua. O que sentimos é uma estranha mistura de orgulho e modéstia, uma esperança quase ilimitada, e uma certa resignação. A primeira e mais natural reação é considerar o novo passo como uma nova prova do poder da razão humana. Estamos convencidos de que não há limites definidos estabelecidos para esse poder; ele pode se estender indefinidamente. Mas, podemos também abordar a questão a partir de um ângulo um tanto diferente e podemos interpretá-la não desde um ponto de vista otimista, mas pessimista. Se a verdade de ontem provar ser um erro de acordo com os padrões do nosso conhecimento atual, que garantia possuímos de que a nossa própria verdade, a verdade de hoje, não será e, de fato, não deverá ser o erro de amanhã? Não deveríamos nos desesperar quanto a qualquer verdade objetiva, se a ciência provar ser uma coisa tão mutável e flutuante — se cada época tem a sua própria verdade científica? A teoria física da relatividade, quando apareceu pela primeira vez, era usada com frequência com o propósito de provar uma teoria geral de relativismo epistemológico. Mas, penso que essas tentativas foram realizadas em cima de uma assunção falsa e de uma interpretação falsa dessa teoria. O problema tem encontrado sua resposta satisfatória no desenvolvimento ulterior da física moderna. Nenhum de nós, suponho, ainda considera a teoria da relatividade uma restrição de nosso ideal de verdade científica. Pensamos, ao contrário, que isso tem contribuído para definir e explicar esse ideal de uma maneira mais clara e definida. Temos sido ensinados que muitas dessas determinações, que em nossa experiência comum e no sistema da física clássica têm sido consideradas como propriedades ou relações fundamentais e invariáveis, são dependentes de condições especiais. Temos que fornecê-las um valor diferente assim que mudamos nosso quadro de referência. Mas, isso sob nenhuma hipótese nos impede de procurar outras propriedades e relações que são isentas dessa condição e que, portanto, têm um caráter mais geral e mais objetivo — que prova ser invariável, seja qual for o quadro de referência que possamos escolher.

Do ponto de vista do nosso problema atual, podemos levantar a mesma questão a respeito do mundo da linguagem. Toda linguagem tem sua individualidade, sua particularidade, e, até mesmo, sua idiossincrasia. Mas, o escopo da linguagem como um meio de comunicação não seria alcançado se, apesar de todas as diferenças óbvias entre os variados tipos linguísticos e idiomas, não pudéssemos encontrar algumas leis estruturais gerais da linguagem. Descobrir esses aspectos universais não é uma tarefa fácil. O racionalismo sempre esteve inclinado a pensar que do fato de haver uma única lógica podemos inferir imediatamente que deve haver uma única gramática. Na filosofia moderna, os lógicos de Port Royal, os pupilos de Descartes, foram os primeiros a postular uma tal gramática universal — uma *Grammaire générale et raisonnée* — e nos forneceram uma descrição muito interessante dela. Mas, estamos sempre expostos ao perigo de confundir algumas propriedades especiais da nossa própria linguagem com propriedades semânticas universais quando abordamos o problema desde um lado meramente lógico. Nossa análise lógica deve ser completada e corrigida por aquelas observações obtidas por métodos empíricos, por um estudo comparativo dos fatos linguísticos. A esse respeito, parece haver certa analogia metodológica entre a linguística moderna e a física moderna. No mesmo sentido em que a física busca certas invariantes da natureza, a linguística se esforça para descobrir certas invariantes da estrutura gramatical. Em quê essas invariantes consistem é uma questão que ainda não encontrou uma solução geralmente aceita. Se observarmos a literatura contemporânea da linguística — os trabalhos de Trubetzkoy e seus pupilos, de Broendal, de Sapir, de Bloomfield e outros — podemos encontrar respostas diferentes para essa questão. Em sua obra sobre linguagem, Edward Sapir declara que toda linguagem contém algumas categorias necessárias



e indispensáveis que estão lado a lado a outras que são de um caráter mais accidental<sup>14</sup>. Se pudéssemos consultar as línguas com as quais a maior parte de nós está familiarizada, podemos estar inclinados a pensar que a categoria do verbo é nitidamente distinta da categoria do adjetivo. O verbo e o adjetivo parecem performar tarefas perfeitamente diferentes que são irredutíveis entre si. Entretanto, encontramos muitas línguas em que essa distinção se torna irrelevante. “É uma questão exclusiva do inglês”, diz Sapir, “ou do idioma indo-europeu geral, que não podemos dizer ‘isso vermelha’ no mesmo sentido de ‘isso é vermelho’. Há centenas de línguas que podem expressar o que deveríamos chamar de adjetivos simplesmente ao produzir um particípio a partir de um verbo. ‘Vermelho’ em tal língua é meramente uma derivação; ‘ser vermelho’, assim como dormir ou andar, são derivações dos verbos primários”. Parece, portanto, como se tivéssemos que assumir dois estratos do pensamento linguístico e da expressão linguística: um que contém os elementos básicos, e outro que contém os aspectos mais mutáveis e subsidiários da fala humana.

Mesmo a linguística moderna não hesita em falar de uma “Filosofia da Gramática”, embora ela não possa mais definir e empregar o termo em seu sentido tradicional. Os antigos sistemas de uma *Grammaire générale et raisonnée* eram, conscientemente ou inconscientemente, regidos pelo pensamento de que os aspectos fundamentais da gramática latina devem ser considerados constituintes necessários do pensamento e da fala racionais<sup>15</sup>. O sistema de parte-da-fala que encontramos no latim era considerado um protótipo geral. Mesmo os lógicos modernos eminentes não podiam se libertar dessa suposição. Eles insistiram em pensar que, afinal de contas, deve ser possível encontrar uma correspondência um-para-um entre as distinções da gramática latina e as categorias intrínsecas e essenciais do pensamento. “Gramática”, declara John Stuart Mill, por exemplo, “é a parte mais elementar da Lógica. Ela é o começo da análise do processo de pensamento. Os princípios e as regras da gramática são os meios pelos quais as formas da linguagem são feitas para corresponder às formas universais do pensamento. As distinções entre as várias partes da fala, entre os casos de substantivos, os modos e os tempos dos verbos, as funções dos particípios, são distinções no pensamento, não meramente nas palavras. A estrutura de cada sentença é uma lição de Lógica”<sup>16</sup>. A linguística moderna e a lógica moderna não podem mais preservar essa perspectiva. A expansão do conhecimento linguístico, especialmente o estudo das assim chamadas línguas primitivas, ensinou-nos que há muitas línguas de um tipo fundamentalmente diferente das nossas próprias línguas indo-europeias, e que seria vão tentar forçar o encaixe de todas elas no leito procusto da nossa gramática latina e de nosso sistema parte-da-fala. Mesmo quando nos confinamos dentro dos limites das línguas indo-europeias, não encontramos um sistema geralmente válido de parte-da-fala. Na linguística moderna, tem-se frequentemente enfatizado que o esforço para encontrar as distinções da gramática latina no inglês ou no francês tem resultado apenas em graves erros, e tem provado ser um sério obstáculo para a descrição sem preconceitos dos fenômenos linguísticos<sup>17</sup>.

Entretanto, não devemos necessariamente renunciar ao velho ideal de uma gramática filosófica. O renomado estudioso dinamarquês, Otto Jespersen, um dos veteranos da linguística moderna, escreveu um livro intitulado *The Philosophy of Grammar* [A Filosofia da Gramática]. Nele, ele declara que ao lado, acima ou por detrás das categorias sintáticas que dependem da estrutura de cada língua tal como ela é realmente encontrada, há algumas categorias que são independentes dos fatos mais ou menos acidentais das línguas existentes; eles são universais na medida em que são aplicáveis a todas as línguas, apesar de serem raramente expressos nelas de uma maneira clara e inequívoca. Jespersen propõe chamar essas categorias de ‘nacionais’ — e declara que é a tarefa do gramático, em todos os casos, investigar a relação

14 Edward Sapir. *Language. An Introduction to the Study of Speech* [Linguagem. Uma Introdução ao Estudo da Fala]. Nova Iorque, 1921, 124 ff.

15 Para maiores detalhes, cf. Bloomfield, *Language* [Linguagem], Londres, 1935, capítulo 1.

16 John Stuart Mill, Rectorial Address at St. Andrews, 1867, citado em Jespersen, *The Philosophy of Grammar* [A Filosofia da Gramática], Londres, 1924, 47.

17 Cf. Ferdinand Brunot, *La pensée et la langue* [O pensamento e a língua], Paris, 1922; Sayce, artigo sobre “Gramática” na nona edição da *Encyclopedia Britannica*, Jespersen; *The Philosophy of Grammar* [A Filosofia da Gramática], 46 ff.



entre as categorias nocionais e sintáticas. Somos levados a um ponto de vista similar quando abordamos o problema desde o lado psicológico. Se investigarmos as condições psicológicas da linguagem, poderá parecer à primeira vista muito difícil, se não impossível, encontrar qualquer denominador comum para os inúmeros atos de fala. A diferença entre esses atos é ilimitada e inesgotável. Todo falante individual tem uma linguagem própria; e, mesmo no decorrer da vida de um único indivíduo, há poucas coisas que são sujeitas a tal mudança contínua como a sua maneira de falar. Em termos psicológicos, todos estes atos estão no mesmo nível. Não podemos fazer qualquer discriminação entre eles; não podemos prescrever para eles quaisquer regras ou normas definitivas. Mas, apesar dessa multiplicidade e variedade dos atos de fala singulares, a psicologia linguística de nenhuma maneira renunciou à esperança de determinar certas condições e pressupostos que devem ser considerados pré-requisitos da linguagem em geral. Se observarmos a psicologia do século XIX, descobriremos que, ao lidar com problemas linguísticos, toda a sua atenção estava focada em um único ponto. A concepção genética, ou seja, a questão da evolução da linguagem, era a única que parecia ter um interesse psicológico. Mas, na literatura psicológica recente encontramos, a esse respeito, uma mudança metodológica muito importante. É como se a concepção estrutural estivesse a ponto de prevalecer sobre a concepção meramente genética. Esse desenvolvimento da psicologia linguística moderna pode ser acompanhado na obra de Allan W. Gardiner: *Theory of Speech and Language* [Teoria da Fala e Linguagem] (1932) e, especialmente, na *Sprachtheorie* [Teoria da Fala] (1934) de Karl Bühler. Gardiner e Bühler se esforçam para nos mostrar que existe um modelo geral da linguagem — “*ein Organonmodell*”, como Bühler diz, — e que todos os proferimentos singulares da fala, por mais diferentes e divergentes que possam ser, são moldados de acordo com esse padrão estrutural. Em todo uso da linguagem encontramos que, para além das condições particulares, há algumas condições gerais. Encontramos o falante, o ouvinte, e o assunto sobre o qual se fala. A maneira como esses três momentos diferentes são distinguidos uns dos outros e estão interrelacionados segue regras definidas; esse é um aspecto constante em toda e qualquer linguagem. Mesmo do ponto de vista psicológico, temos, portanto, a prerrogativa para falar de fatos linguísticos essenciais e acessórios; e, mesmo aqui, podemos tentar construir um tipo de “Teoria dos Invariantes” para distinguir entre os elementos duráveis e mutáveis da linguagem.

Se seguirmos a história da Filosofia, observaremos que a linguagem sempre esteve exposta a graves objeções e dúvidas céticas fundamentais. Essas dúvidas não surgiram de uma única fonte. Elas se originaram, ao contrário, em motivos diferentes e até mesmo incompatíveis. De um lado, o misticismo religioso sempre defendeu a doutrina de que um conhecimento real — um conhecimento de Deus como o Ser absoluto e a verdade absoluta — não pode ser alcançado, enquanto o homem não obtiver sucesso em se libertar dos grilhões da linguagem. Temos que quebrar a corrente da linguagem para vermos o Absoluto. “Aquele que sabe não fala, aquele que fala não sabe” é uma das máximas de Lao Tsé. Na religião indiana, nos pensamentos upanixade e budista, encontramos a doutrina de que o nosso mundo empírico é baseado em dois princípios fundamentais: os princípios do nome e da forma. Nome e forma (*nama-rupa*) são os dois aspectos principais do nosso conhecimento empírico. Mas, ao mesmo tempo, eles provam ser os obstáculos fundamentais que nos previnem de alcançar um vislumbre filosófico e religioso verdadeiro. Nome e forma são os dois tecelões que tecem constantemente o véu de Maya — o véu da ilusão. O Absoluto não tem nome, nem forma. Se quisermos descrevê-lo por meio da nossa própria linguagem, poderemos apenas descrevê-lo de uma maneira negativa, mas não positiva. O Atman, o Self — diz um dos textos dos upanixades — deve ser descrito por Não, não. Encontramos a mesma concepção na assim chamada teologia negativa da Idade Média. E ela certamente não morreu na filosofia contemporânea, na metafísica moderna. “*La Métaphysique*”, diz Bergson, “*est la science qui se passe des symboles*”. A metafísica é a ciência que dispensa os símbolos. É somente ao renunciar todo e qualquer simbolismo que podemos encontrar a realidade e a verdade, que podemos intuir *la durée réelle*. É do lado oposto que a linguagem e o simbolismo são atacados em todas as escolas empíricas. A linguagem é culpada não por nos afastar da metafísica, mas por nos emaranhar na metafísica. Ela força incessantemente em nós ideias abstratas e problemas insolúveis. Mas, precisamos regressar apenas aos últimos elementos das coisas, aos dados das percepções sensíveis,

para escapar de todas as dificuldades. “Em vão”, diz Berkeley, “estendemos nossa concepção aos céus; em vão consultamos os escritos dos homens instruídos e traçamos os passos sombrios da antiguidade — precisamos apenas puxar as cortinas das palavras para observar a mais bela árvore do conhecimento cujo fruto é excelente e está ao alcance de nossa própria mão”.

Tanto as teorias do misticismo como as teorias do empirismo e sensacionalismo são, à primeira vista, soluções muito tentadoras para o nosso problema. Mas, penso que elas falham em um mesmo ponto. Elas tentam nos convencer de que há uma realidade última que está além do poder e do alcance de todo pensamento simbólico — uma realidade em si e por si, uma *substantia quae in se est et per se concipitur*. Mas, se analisarmos essa suposição, observaremos que tanto a teoria Bergsoniana da intuição como as teorias do positivismo radical ou sensacionalismo estão no mesmo impasse. A intuição não pode ser separada da expressão — e a expressão sempre envolve a função da linguagem, tomada em seu sentido mais geral. Penso que, a esse respeito, as objeções levantadas por Benedetto Croce contra Bergson e todas as outras doutrinas metafísicas da intuição são perfeitamente convincentes. E podemos aplicar o mesmo princípio àquelas objeções e ataques que têm sido direcionados à linguagem e seu valor objetivo do lado oposto. O intuicionismo é baseado no pressuposto de que o conhecimento deve penetrar no seu objeto e se fundir com seu objeto. Caso remanesça alguma distância entre o próprio objeto e o pensamento sobre o objeto, não poderemos falar sobre a verdade. O empirismo e o sensacionalismo não argumentam a partir de tal teoria da identificação, mas a partir de uma teoria da imitação ou reprodução. É claro que, mesmo desde tal ponto de vista, a linguagem deve aparecer como um instrumento muito pobre e defeituoso. Pois, como podemos esperar reproduzir por um pequeno número de palavras, de nomes gerais, a totalidade e a riqueza inesgotável de nossas percepções individuais? Mas, o conhecimento não depende nem da identificação, nem da reprodução. Ele significa objetificação — e, nesse processo de objetificação, a linguagem é o primeiro passo. Sem a sua ajuda, não poderíamos alcançar uma concepção objetiva, nem uma representação do mundo; estaríamos limitados e restritos a um sentimento maçante, uma impressão obscura da realidade. É pela linguagem que passamos da aceitação passiva de um único dado dos sentidos para uma nova concepção construtiva e espontânea do universo. A linguagem prova ser indispensável não apenas para a construção do nosso mundo do pensamento, mas também para a construção do nosso mundo da percepção. Infelizmente, não posso provar essa tese por conta do limite desse breve artigo, e não posso mostrar a evidência empírica em que está baseada. Essa evidência repousa principalmente nos fatos da psicologia linguística e nas investigações recentes sobre a psicopatologia da fala. O estudo cuidadoso dos casos de afasia — feito por Goldstein, por Gelb, por Henry Head, e outros neurologistas — tem nos mostrado o papel eminente que a linguagem desempenha na construção de um mundo objetivo. Não posso entrar aqui nesse lado da questão — mas, talvez me seja permitido fazer referência a um artigo em que discuti o problema em maior profundidade. Foi publicado em francês sob o título “Le langage et la construction du monde des objets”<sup>18</sup> [“A linguagem e a construção do mundo dos objetos”] no *Journal de Psychologie normale et pathologique* (Vol. 30, 1933, pp. 18-44).

É fácil apontar as carências, os defeitos e as ambiguidades que são inevitáveis e que parecem ser inerradicáveis em todo uso da linguagem. Mas, esses males não podem ser curados pelo misticismo, pelo intuicionismo, ou pelo sensacionalismo. A linguagem pode ser comparada à lança de Amfortas na lenda do Santo Graal. Os ferimentos que a linguagem inflige no pensamento humano não podem ser curados, a não ser pela própria linguagem. A linguagem é a marca distintiva do homem e, mesmo em seu desenvolvimento, em sua perfeição crescente, permanece humana — talvez, demasiado humana. Ela é antropocêntrica em sua própria essência e natureza. Mas, ao mesmo tempo, ela possui um poder inerente pelo qual, em seu último resultado, parece transcender a si mesma. A partir dessas formas de fala que são entendidas como meios de comunicação e que são necessárias para toda vida e relação sociais, ela se desenvolve em novas formas; ela estabelece para si tarefas diferentes e mais elevadas.

18 (Cf. CASSIRER, 2009). [N.T.].

E, assim, ela se torna capaz de se limpar daquelas falácias e ilusões às quais o uso comum da linguagem está necessariamente sujeito. O homem procede da linguagem ordinária para a linguagem científica, para a linguagem da lógica, da matemática, da física. Mas, ele nunca pode evitar ou rejeitar o poder do simbolismo e do pensamento simbólico. Nesse breve artigo eu pude apenas indicar o problema, mas não pude esperar resolvê-lo. Tudo o que desejei foi fazer a pergunta e fornecer algumas sugestões quanto a onde a sua solução pode repousar.

## Referências Bibliográficas

- BACON, F. *O Progresso do Conhecimento*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 2007.
- BLOOMFIELD, L. *Language*. Londres, 1935.
- BOHR, N. *Atomtheorie und Naturbeschreibung*. Berlim, 1921.
- BROUWER, L. E. J. 'Mathematik Wissenschaft und Sprache'. In: *Monatsschrift für Mathematik und Physik*, Bd. 36, 1929.
- BRUNOT, F. *La pensée et la langue*. Paris, 1922.
- CASSIRER, E. *Determinismus und Indeterminismus in der Modernen Physik*. Göteborgs Högskolas Årsskrift, 1936: 3, Gothenburg, 1937.
- CASSIRER, E. 'Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei'. In: *Scientia*. Vol. LXII, N. CCCV-9, N. CCCVI-10, pp. 121-130, pp. 185-193, 1937b.
- CASSIRER, E. 'The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought'. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 39, No. 12, Jun. 4, pp. 309-327, 1942.
- CASSIRER, E. 'Le langage et la construction du monde des objets' (1933). In: RECKI, B. (ed.) *Aufsätze u. kleine Schriften [1932-1935] (Bd. 18). Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe*. Band 19. Hamburgo: Meiner Felix Verlag, 2009.
- DUHEM, P. *Les Origines de la Statique*. 2 v., Paris, 1905-1906.
- DUHEM, P. *Etudes sur Leonard de Vinci*, 3 v., Paris, 1906-1913.
- DUHEM, P. *Le Système du Monde*, 5 v., Paris, 1913-1917.
- GALILEI, G. *Il Saggiatore*. Opere, edizione nazionale, VI, 1623.
- JESPERSEN, O. *The Philosophy of Grammar*. Londres, 47, 1924.
- SAPIR, E. *Language. An Introduction to the Study of Speech*. Nova Iorque, 1921, 124 ff.
- VON HUMBOLDT, W. 'Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues'. In: *Gesammelte Schriften*. Berliner Akademie Ausgabe, Bd. VII, 1908.



# Ensaio-Heidegger. Apontamentos para “Kant e o problema da metafísica” de Heidegger

[Konvolut 100, box 42, folder 837] \*ECN 17, 2014

*Ernst Cassirer*

**Adriano Ricardo Mergulhão<sup>1</sup>**

Instituto Federal de São Paulo/Catanduva (Catanduva, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90848

[p.77]

## I) Kant e a metafísica

De onde fica estabelecido que a pergunta não quer calar?

Kant é meramente o crítico da razão e com isso o crítico do conhecimento?

Ele é um lógico ou um metafísico?

Ele é o coveiro da metafísica – ou o novo fundador de uma metafísica?

Cada época respondeu acerca disso de forma diferente –

Riehl – cf. meu artigo “Neokantismus”

Dedução subjetiva ou objetiva – Heidegger novamente põe-se resoluto no solo da dedução objetiva [...] –

A violência – mas ele decide-se a esta violência –

Ele deseja transportar novamente o problema de Kant para o próprio solo originário – E esse solo é o solo subjetivo – a ontologia-fundamental como ontologia do homem – vide...

## II) A partir desta tomada de posição: a finitude como problema central vide folha

“Finitude”

[p.78] 2) Mas próxima da determinação da finitude – não como expressão de quaisquer “imperfeições” [=] cf. último capítulo [...] mas, sim, que ele precisa fundamentar-se na essência do homem – e isso significa, em seu modo de conhecer [*Erkenntnisart.*] [...]

a) intuitus originarius e derivativus – Objeto como defrontar-se a [*Gegenüber-stehen*]

b) Intuição e Entendimento Dependência da intuição “Atividade” do entendimento

c) Papel central da imaginação

d) Papel central do esquematismo.

<sup>1</sup> adriano.mergulhao@ifsp.edu.br

III) Para a crítica deste ponto de vista –

Para concordar completamente com a doutrina do conhecimento de Kant = teoria da experiência positiva

Supressão [*Aufhebung*] do dualismo

Certamente também que este dualismo não pode ser dominado a partir da lógica

Espaço e Tempo sem categorias –

Problema da representação cf. Filo[sófia] d[as] f[ormas] simbó[licas vol.] III. Heidegger distingue, através disso, que nem “toda” Representação [*Repraesentation*] singular sobre o tempo pode ser reconduzida – Exposição do espaço etc.

Representação em geral – não somente representação temporal.

IV) Doutrina das ideias – Dialética – Razão

Aqui o critério de Heidegger recusa –

Finitude e Infinitude = Ideia da Experiência

[p.79] Disposição afetiva [*Stimmung*]

Corroborar a angústia ou esclarecer

Apenas o corpo [*Körper*]

Estilo

A escuridão do “abismo” do “Nada”

Confrontação [*Gegenüberstellung*]

O estilo de Heidegger não provém de um defeito obscuro – menos ainda porque ele procura a escuridão [;] este estilo é muito mais do Homem – ele traja a vertente conforme a cor do seu temperamento[.] Kant penetra no mais profundo – mas ele ainda permanece “Iluminista” [*Aufklärer*] nesta profundidade[.] o provedor de luz [*Licht-Spender*]. A filosofia de Heidegger nos deseja prover a escuridão – deixemo-nos conhecer o abismo [,] cf. sua definição[da metafísica:].

Metafísica de Kant – a doutrina dos primeiros princípios do conhecimento hu[mano].[;]  
Heidegger – Doutrina do -Nada- da nadificação[.]

Aqui nenhuma “comparação” [*Vergleich*] é possível

Caráter temporal

Razão e Tempo

Reconhecimento *δεῖ ὅτι*.

A exposição de Heidegger fornece um fragmento [*Stück*]- Teoria do conhecimento [.]

V) Kant recuou perante a “finitude da razão”?

Este é um simples esclarecimento!



“Esclarecimento” [“*Aufklärung*”] não é um defeito profundo, mas, sim, um temor perante a profundidade do abismo – *Homo liber...*etc (Problema da morte!)

[p.80]

VI) Resposta para a pergunta de Kant e a Metafísica

A doutrina de Kant contém uma correlação in[dissolúvel] entre ambos os momentos –

O homem é a essência, na qual o conhecimento objetivo e a ideia objetiva estão aptos.

Cf.

Universal

Para a “disposição do caráter” [*Stimmungscharakter*]

Heidegger mergulhou com real profundidade de pensamento no sistema kantiano e como que o perfurou – mas ele não se alçou com o mesmo sucesso na livre e iluminada altitude [Höre] deste sistema [.] E então, o poder [Gewalt] do sistema de Kant depende desta ligação entre o profundo e a altitude. [.] Sobre a liberdade da circunvisão [Überschau] junto às raízes em um frutífero *Bathos* da experiência [.] De modo algum a maior altitude [Höhere], porém:

- também o estilo – o quarto iluminado

uma terrível apatia de Heidegger

204: não se trata do que Kant disse, mas, sim, do que sucedeu em sua fundamentação! Certamente - porém, nossa objeção parte disto, que na fundamentação de Kant ocorreu muito mais do que Heidegger mostra – ela reúne o “movimento” de modo muito estreito – e disto resulta o “recuo” [“*Zurückweichen*”]. [.]

Caráter estilístico de Heidegger

“Obscuridade” [*Dunkelheit*]

Vide a segunda documentação, p.ex. 218

“O homem não poderia ser lançado como um ser próprio, se ele não pudesse como tal deixar-se levar” etc (218) etc[.] 219: [“] No fundamento da compreensão de ser, o homem é o aí [Da], etc.

[p.81][Concepção] geral da filosofia para Heidegger.

sempre o próprio finito, nunca poderá tornar-se “absoluto”

227: [“] O renovado sentido da finitude não pode fracassar através de um jogo mútuo de equilíbrio de pontos de vista medianos, a fim de desembarcar então em um conhecimento absoluto – [“] permanece, pelo contrário, apenas a elaboração da problemática da finitude como tal[“] – através de um compromisso [*Einsatz*] [“]o qual nunca pode ser reivindicado como o único possível[“] – O que é afirmado aqui é somente que o compromisso de Kant é diferente do heideggeriano [.] que ele é essencialmente e diferentemente dirigido e re-fletido [*ge-sinnt*] em determinações fundamentais [*Grundbestimmungen*]

A preferência fundamental do livro de Heidegger não se mantém periféricamente, mas, sim, mantém olhar fixo, dirigido para o problema central da metafísica como ontologia-fundamental – que ele introduz em meio à guerra de gigantes [*Gigantomachia*] em torno do ser [.] cf. 230! [.] mas ele permanece nesta guerra de gigantes de modo diferente de Kant [.]

## Finitude

como problema fundamental de toda a interpretação heideggeriana

208: [“] A fundamentação da meta[física] baseia-se na questão pela fin[itude] no homem[”]

209: [“]Neste prob[lema] fundamental da necessidade da questão pela finitude no homem, segundo a intenção de trazer à luz uma fundamentação da metafísica, foi mencionada a interpretação da C. R. P.[”]!

Isto permaneceu no ponto central da interpretação[.]

212: [“] a conexão essencial entre o ser como tal (não o ente) e a finitude no homem precisa ser alçada à luz [“]

222: nesta ontologia-fundamental[“] O conteúdo deste título é o problema da finitude no homem, com a intenção da possibilidade da compreensão de ser como o decisivo conteúdo [eingeschlossen] [”]

De modo algum “teoria do conhecimento” (221)

## [p.82]Esquematismo

Heidegger continua com a insistência sobre a dependência [Angewiesenheit] do pensamento sobre a intuição - o pensar tem somente uma função oficial [Dienststellung] - é pura e simplesmente dependente da int[uição] [.] cf. por ex. B; S. 140 - mas isto é realmente certo? - Como “formas” lógicas, as categorias são, como Kant repetidamente acentua, inteiramente independentes - elas necessitam dos sentidos, “de maneira alguma da intuição” [.] cf. C.R.P. . Para que elas precisam então da intuição? - Onde elas necessariamente estão [?] Para a construção da experiência - do objeto empírico, da “natureza” [.] Porém, ao lado disto está toda a função independente na qual elas constroem o reino do “inteligível”: aqui elas não podem ser “restringidas” ao esquema [.]

Assim posto, isto também é equivocado quando Heidegger quer alargar [ausdehnen] o “caráter da imaginação” por sobre a razão pura. (144)

A afirmação de que a toda razão seja acrescentada uma receptividade pura (146);

Apenas na construção empírica da experiência [-] = mundo fenomênico [Erscheinungswelt] o entendimento é autoprodutivo e reúne-se a ele (ao mundo fenomênico) no domínio da razão (da ideia), mas o pensar é absolutamente espontâneo. A ideia da liberdade contém uma espontaneidade absoluta. A ideia ultrapassa a experiência. [-] cf. nota a lápis na p.146 [-] aqui começa então a verdadeira transcendência, a qual Heidegger tem obstruído, porque ele nomeia o objeto transcendental, empírico-fenomenal.

Heidegger é, basicamente, - Empirista, ao invés de “Idealista”

## Imaginação

[“] A síntese como tal não é nem algo [Sache] da intuição nem do pensar [Denken]. Ela [a síntese] possui, igualmente, uma conciliação entre ambos, um parentesco [Verwandtschaft] com ambos. Ela é [“] um simples efeito da imaginação[,] fun[ção] cega, embora impres[cindível] da alma, sem a qual nunca teríamos conhec[imento] algum [.] (A78, Heidegger 57) [“] A síntese pura trata-se da sinopse pura na intuição pura e igualmente refletora pura [rein reflektierende] no pensamento puro[”] (58) [p.83] [.] Isto quer dizer, [“]O nosso pensamento puro sempre colocou perante ela o tempo concernido [angehende Zeit]. [”] (57).

A síntese pura, portanto, não recai [zu fällt] nem à intuição pura nem ao pensamento

puro. O esclarecimento [*Erhellung*] de sua origem, portanto, não pode estar nem na *Estética Transcendental* nem na *Lógica Transcendental*. [“] Analoga[mente], a categoria não é um prob[lema] nem da *Estética Transcendental* nem da *Lógica Transcendental*.

- N.b. [nota bene]: Cohen sempre acentuou isso reiteradamente, que esse juízo [*Einsicht*] se volta inteiramente para o lado objetivo (Unidade dos princípios fundamentais como condição fundamental da ciência natural matemática).

Aqui também uma completa concordância –, porém, logo há um retrocesso para o polo contrário, o polo da “Dedução Subjetiva”.

Neste ponto, Heidegger volta-se expressamente contra a “tendência” [*“neigung”*] de se tomar a C.R.P. como *Lógica da Razão Pura*. (61) Então, evidentemente, os múltiplos domínios da lógica poderiam ser, na C.R.P.: a interpretação precisa interpenetrar [*durchdringen*] até o “traço [*Zug*] interior da problemática”.

[“] Toda síntese é obtida a partir da imaginação, logo, a apercepção transcendental é intrinsecamente [*wesenhaft*] relacionada sobre a imaginação pura. Isto pode ser representado como algo puro, não como algo empírico-predeterminado [*Vorgegebenes*], o qual, defronte a ela [a imaginação], seria meramente reprodutivo, porém, ela é imagética [*bildend*] a priori, isto quer dizer, puramente produtiva [*reine produktiv*]. (74)

A imaginação pura relaciona-se intrinsecamente com o tempo (vide acima) e revela-se como intermediária entre a apercepção transcendental e o tempo.

A primeira de todas as relações [*Verhältnisse*] do poder imagético [*bildende Kraft*] é a imaginação pura. (77) O conhecimento puro irrompe [*aufbricht*] [do poder imagético] para um ente finito como a primeira condição do espaço de jogo, no qual “se realiza toda relação do ser ou do não ser” e precisa, por conseguinte, denominar-se ontológico. (79)

[p.84] O “entendimento” agora infere sua “primazia e exprime a si mesmo, em sua essência, através desta renúncia [*Aufgeben*], a qual está situada nisto, que a síntese pura da imaginação transcendental precisa, para se fundamentar, estar situada sobre o tempo.”

(79) “O horizonte transcendental só pode se formar em uma frequência sensível, [*Versinnlichung bilden*]” (85) (portanto, somente o Ser – fenômeno dado [*Phaenomenon ergeben*] cf. Heidegger 111: “Possibilidade da experiência é sinônimo de transcendência!”), a pura imagem de todos os objetos em geral é, contudo, o tempo, vide acima.

Doutrina do esquematismo como etapa [*Stadium*] decisiva da fundamentação da “*Methaphysica generalis*” (105); o capítulo do esquematismo conduz “com uma segurança inaudita para o núcleo de toda problemática da C.R.P.” (107).

#### Característica da Imagem

“A não vinculação para com o ente – ela é livre de resistência na recepção [*Hinnehmen*] da visada [*Anblicken*], isto é, ela é a faculdade [*Vermögen*] que se dá a si própria de determinado modo”. (121) “Este poder formativo [*bildende Kräfte*] é sobretudo uma receptividade [*Hinnnehmendes*] (receptiva) e um “formar” [*Bilden*] criativo [*Schaffendes*] (espontâneo). Sobre tudo, neste [poder formativo] está situado a verdadeira essência de sua estrutura.” (121).

A espontaneidade contém então um caráter intuitivo, ela é o *subjectio sub aspectum* – *exhibitio originaria* – porém, esta não é tão criadora [*Shöpferisch*] quanto a *exhibitio originaria*. –

Nesta *exhibitio originaria* intitula-se a imaginação produtiva (123); esta imaginação produtiva nunca se refere à formação de objetos, mas, sim, a pura visada [*Anblick*] para a objetividade em geral. “Ela é livre de experiência, a experiência é, antes de tudo, a possibilitadora da pura imaginação produtiva” (125); a imaginação transcendental é a raiz de ambos os troncos [-] a intuição pura e o entendimento puro são reconduzidos para a imaginação transcendental. (131)

Mas existe um problema se, através de uma tal redução da faculdade do entendimento da essência finita sobre a imaginação, a mera imaginação não é rebaixada em direção a todo entendimento [p.85] ou se a essência do homem não se desfaz em uma aparência [*Schein*].

Porém, é para se contrapor [*entgegenzusetzen*] que “aquele horizonte dos objetos é construído na imaginação transcendental - a compreensão de Ser - em geral, inicialmente torna algo possível como uma distinção entre a verdade ôntica e a aparência ôntica” (131).

A interpretação da intuição pura só é possível por conta disso, segundo aquele fora [*aus*] da imaginação pura (cf. S. 134ff. 143). “Isto é tão insustentável que Espaço e Tempo, enquanto categorias, no sentido da interpretação de “Marburgo”, são mantidas em sentido lógico a fim de se dissolver [*aufzulösen*] a *estética transcendental* na lógica, então, está correto “que a *estética transcendental*, tomada em si mesma, não pode ser a totalidade, pois nela está situada a possibilidade para a conclusão.” (138)

Também “a aparente realização própria [*Eigenleistung*] do entendimento puro ao pensar a unidade é como um representar formador espontâneo [*als spontan bildendes Vorstellen*], um puro ato fundamental [*Grundakt*] da “imaginação transcendental” (143)

O pensar originário é o “puro imaginar”. (144)

Todavia, “Kant recuou diante desta “raiz desconhecida” [*Unbekannten Wurzel*] - na segunda edição da C.R.P. a imaginação transcendental é desviada e reinterpretada [*umgedeutet*] - em favor do entendimento”. (153)

Esta é a censura de todos estes, os quais acentuam a dedução “subjética” ao custo da “objetiva” - o próprio Kant, a fim de ir contra uma falsa interpretação [*Missdeutung*] do idealismo psicológico-antropológico, colocou o peso, em sua segunda edição, na parte objetiva de seu problema - mas ele não renegou, com isso, de modo algum, os resultados da dedução subjética. A dedução subjética e a dedução objetiva são, acima de tudo, correlatas. - Kant, com razão, voltou-se contra isso [p.86] na segunda edição, somente uma acentuada modificação [*Accentverschiebung*] - a subjeticidade transcendental não suporta acentuada modificação. - Isto também se mostra no exemplo de Schopenhauer, o qual, precisamente através desta (subjeticidade transcendental), é impelido novamente por sobre os trilhos do idealismo psicológico. E também a interpretação de Heidegger permanece unilateral “antropológica”. A verdadeira interpretação transcendental encontra a essência da “subjeticidade” precisamente na “razão” e na completa objetividade do espírito “objetivo”. Heidegger também reconhece (157) que a dedução transcendental seja, em si, necessariamente e simultaneamente subjética-objetiva. Pois é a descoberta da “transcendência”, a qual forma primeiramente, para uma subjeticidade intrinsecamente finita, uma doação para uma objetividade em geral. Não foi somente para Heidegger em particular “que a imaginação transcendental o amedrontou, mas, sim, que a razão pura enquanto razão vacilou [*Schwanken*] ainda mais fortemente em seu encanto [*Bann*]”. (159) Contudo, não há aqui nenhuma prova para um vacilo no comportamento de Kant: ele sempre foi “newtoniano” e sempre um ético “objetivo”!

Na segunda edição Kant decidiu-se “pela razão pura contra a imaginação pura, a fim de salvar [retten] o domínio da razão.” (161) Todavia, o domínio da razão havia sido, alguma

vez, para Kant, apresentado e contestado?

Eu creio que não!

### Imaginação

Posição central – fazer esta acentuação é o mérito decisivo de Heidegger – aqui estou plenamente de acordo com ele – do mesmo modo, principalmente nas pp. 125 – ver também a F.F.S. vol III – assim, com certeza, a interpretação dele se movimenta “como que em direção oposta” àquela do idealismo alemão, cf. anotação p.130.

A imaginação transcendental como raiz de ambos os troncos: cf. 130.

A Estética “tem apenas um caráter preparatório e pode ser propriamente lida, na verdade, segundo a perspectiva do esquematismo” (137) [p.87], contra os Marburgenses 137f.

Isto é correto!

140: O que Heidegger nomeia como o “caráter primário da representação [*primären Vorstellungs-Charakter*] (= caráter da apresentação [*Darstellungcharakter*]) do pensar – a isto eu intitulo como caráter-do-Símbolo [*Symbol-charakter*]. A necessidade sob o signo sensível [*sinnlich Zeichen*].

### Finitude

Para Kant, portanto, o caráter da “finitude” se expressa somente no Objeto – conhecimento como conhecimento fenomenal [*Erkenntnis as phänomenaler Erkenntnis*], não no conhecimento do eu = conhecimento do noumênico [*noumenaler Erkenntnis*], ideia da Liberdade. Assim, também o posicionamento acerca do problema da morte de modo totalmente outro do que em Heidegger –, pois somente o homem empírico (o homem enquanto fenômeno) falece. – o homem noumenal, o homem da Liberdade, é “imortal” [*unsterblich*] – isto é realmente apenas um desvio, um passo atrás perante o abismo do “nada”, segundo pensa Heidegger – então toda a filosofia seria um tal desvanecer [*Zurückschrenken*] – Platão – filosofar é aprender a morrer – Espinosa: *homo liber de nihilo minus quam de morte cogitat* [o homem livre não pensa em nada menos que a morte] – Kant – imortalidade [*unsterblichkeit*].

A filosofia como elevação no reino das ideias – de modo algum é um ver-se perante [*Vorbeisehen*] o fenômeno da morte – como Reino da Eternidade [*Ewigkeit*].

É totalmente arbitrário que Heidegger queira impedir isso.

Cf. 139: a sensibilidade se intitula tanto como “intuição finita”, igualmente p.23ss – Mas onde isso se encontra em Kant? Ou, pelo contrário: ela desempenha o mesmo papel que é desempenhado segundo Heidegger? A sentença de que a transcendência enquanto tal é sensível *a priori* (Heidegger 164) é incorreta nesta versão – isso vale justamente apenas para a transcendência teórica – para o objeto [*Gegenstand*] enquanto objeto [*Objekt*], não para a transcendência da liberdade (Reino dos fins).

[p.88] Ela (a transcendência) não é sensível – ela é, pelo contrário, como Kant acentuou cada vez mais, em princípio, suprassensível [*übersinnlich*].

Suprime-se [*Streicht man*] o conceito de suprassensível, então suprime-se toda a metafísica kantiana. [-] e Heidegger faz precisamente isto, ele é Empirista!

Aqui reina também a lei do Tempo – mas o suprassensível é simultaneamente o supratemporal [*Über-Zeitliche*].

Esquematismo (=imaginação)

Segundo Kant, como resposta para a questão acerca do conhecimento objetivo – o conhecimento natural [*naturerkenntnis*] como uma fração [*Stück*] da “teoria do conhecimento” kantiana, mas, justamente, não como uma fração da doutrina kantiana do homem. –

Onde nós esquematizamos, nós decalcamos [*Stempeln*] o objeto deste conhecimento esquematizado e com isso, ao objeto no fenômeno [*Erscheinung*] – porém, o “homem” não é, segundo Kant, dado em si mesmo como mero fenômeno – na verdade, nós mesmos recolhemos apenas a forma do tempo, como a forma do “sentido interno” [*inneren Sinnes*] – mas nós não somos nenhum mero Objeto [*Gegenstand*], “Objeto” [*Objekt*] do sentido interno – mas, sim, o legítimo “si mesmo” [*Selbst*] que é o si mesmo noumenal [*noumenales Selbst*]. Este si mesmo noumenal pertence ao mundo inteligível – e aqui não há nenhuma esquematização. A ideia da Liberdade não se deixa esquematizar [-] aqui o esquematismo seria conduzido ao místico – sonhos íntimos [*Hinneinträumen*]. Aqui existe apenas uma típica [*Typik*] da Razão prática pura – existe um conhecer [*Erkennen*] não objetivo [*nicht-gegenständliches*] – onde o conhecido [*Erkannte*] não é um mero objetar [*Gegenstehen*] e não é nenhum mero objeto – e, neste conhecer não objetivante [*nicht-gegenständlichen Erkennen*], abre-se primeiramente a “essência” do “eu”, pois o eu não pertence ao mero mundo das coisas [*Sachwelt*]; é o indivíduo [*es ist Person*]. – O conhecimento dos indivíduos é conhecimento não figurado, não esquematizado. Conhecimento-de-algo [*Sach-Erkentnis*], Conhecimento da coisa [*Ding Erkenntnis*], é conhecimento esquematizado – Conhecimento individual [*Personale Erkenntnis*] é conhecimento infinito, conhecimento-de-algo é conhecimento finito. Isolado nestes últimos, existe algo como a morte. O eu (enquanto noumeno) não morre.

#### [p.89] Humanidade (finitude) da Razão

Cf. 19 “A fonte básica [*Quellgrund*] para a fundamentação da metafísica é a razão pura humana, de modo que, precisamente, a humanidade se torna essencial para o núcleo desta problemática [...] Esta finitude [...] está situada na essência construtiva [*Wesenbau*] do próprio conhecimento.

“Conhecer é primariamente intuir”, todo julgar [*Urteilen*] tem simplesmente uma função [*Dienststellung*] para a intuição.

Através da ligação para com a intuição, a qual é necessária para o conhecimento humano, este se torna, desde o princípio, conhecimento finito. 21 (diferentemente do conhecimento divino ou de um outro espírito superior).

Retirada [*Abhebung*] contra o “intuitus originarius”

“O pensar como tal já é, portanto, o selo [*Siegel*] da finitude.” 22 O conhecimento finito enquanto não criador, mas, sim, como conhecimento acolhido [*Hinnehmende*].

*Intuitus derivativus*

“O caráter da finitude da intuição está situado, portanto, na receptividade” - > ao menos para nós humanos <

Por isso, toda intuição é sensível. “Kant obteve primeiramente o ontológico, o conceito não sensível [*nicht-sensualistischen*] da sensibilidade”.



Para o entendimento, pertence à sua essência a circularidade [*Umwegigkeit*], (Discursividade) o mais profundo *index* de sua finitude. (26)

28 pp. (especialmente 31) A diferenciação entre aparência [*Erscheinung*] e coisa

[*Ding*] em si em geral só se torna compreensível junto à expressa fundamentação inicial da problemática da essência da finitude (pois o que o entendimento reconhece somente como “aparência” significa justamente que ele é *intuitus derivativus*, o ente não comporta [*hin-nimmt*] o *intuitus originarius*, o qual conhece aquilo que ele cria.

34 p. Por outro lado, exige-se “que o conhecimento finito do ente, para sua própria possibilidade, seja o conhecimento de algo não recebido [*nicht-hinnehmendes*] (um aparente não finito [*scheinbar nicht-endliches*]), tal qual uma intuição criadora [...] como um trazer junto a [*Beibringen*] da constituição de ser do ente [*Seinsverfassung des Seienden*], isto quer dizer, uma possível síntese ontológica? [p.90]

(Cf. Carta a Herz! 1772)

Analítica = “Deixar ver a gênese da essência da razão pura finita, que provém do seu próprio fundamento” (38)

Pergunta fundamental: “Como pode a finitude humana do *Dasein*, por princípio, exceder (transcender) o ente, qual ente não somente tem produzido isto por si próprio, e até mesmo sobre o que ele pode existir, segundo ele próprio, como *Dasein*, sendo dependente (*Angewiesen ist*)?” (39)

“O problema da possibilidade da ontologia é então a pergunta sobre a essência e sobre a essência fundamental da transcendência da compreensão prévia de Ser”

Intuição pura; como (*quasi*)-criadora

Espaço como “intuição dada” p.40, como “representação originária” [*ursprünglich Vorstellen*].

“cognição pura [*reines Erkennen*] é intuição pura através de conceitos puros”.(47)

Os conceitos puros não como refletidos, mas como conceitos reflexionantes.(49)

“A finitude do conhecimento manifesta justamente uma dependência interna singular do pensamento sobre a intuição, pelo contrário, uma determinação de indigência [*Bedürftigkeit*] deste através daquela” (53)

“A essência finita precisa desta faculdade fundamental [*Grundvermögens*] para deixar-se opor à [*entgegenstehenzulassenden*] doação [*Zuwendung*]”

Kant coloca a pergunta decisiva e, na verdade, a coloca em primeiro lugar – o que se entende então por sob um Objeto do conhecimento. - (67)

O deixar-se contrapor a [*Gegenstehenlassen von*]... é, portanto, o conceito originário [*Urbegriff*] e, por conseguinte, o ato originário [*Urhandlung*] do entendimento. Mas Kant, a partir disso, não olvidou da finitude do entendimento? Se, justamente agora, o entendimento possibilita o deixar-se contrapor a – ele não se torna com isso a faculdade suprema [*oberstes Vermögen*] –, não se transforma o Servo [*Knecht*] em um Senhor [*Herrn*]?(69)

Resposta: “O entendimento é de fato a faculdade suprema – na finitude, *i.e.* ele é o mais elevado finito; porém, sendo assim, necessita-se trazer à luz sua dependência da intuição (=Tempo) no mais profundo deixar-se contrapor a” (70)

[p.91] A questão sobre a possibilidade da experiência também não significa outra coisa que “Experiência quer dizer finito, conhecimento intuitivo-receptivo [*anschauendhinnehmende*] do ente” (110) (mas aqui evidencia-se justamente a outra ênfase [*Accent*] da finitude segundo Kant – meu campo é o frutífero *Bhotos* [n.t. do grego “profundidade”] da experiência [-] o mero capricho: a interioridade da coisa; totalmente irracional, etc. “Possibilidade da experiência significa o mesmo que Transcendência” Heidegger 111.

Através do caráter “criador”, não se rompe com a finitude da transcendência, pois permanece sempre subsistente a diferença para com o “*intuitus originarius*” cf. 114 [-] sempre apenas ontológico e nunca conhecimento ôntico-criador.

Isso não extravasa a finitude, pelo contrário, o “sujeito” finito imerge justamente na sua própria finitude!

“Kant deseja, no entanto, que o orgulhoso nome de uma ontologia seja substituído, com todo direito, por aquele de uma filosofia transcendental, conquanto que o título de Ontologia seja legado ao sentido da Metafísica.” (118)

A razão humana, por conta disso, não segue ... “a finitude para ser extinguida [*auszulöschen*], mas, sim, pelo contrário, esta finitude dever ser justamente consciente, a fim de que ela não (n.t. a razão humana) se detenha nesta (n.t. finitude). A finitude simplesmente não sustenta a razão humana, pelo contrário, sua finitude é perecível [*Verendlichkeit*], i.e. “Cuidado” [*Sorge*] com o poder-ser-finito [*Endliche-Sein-Können*].” (207)

“A fundamentação da metafísica baseia-se na pergunta pela finitude no homem – então, na verdade, só agora esta finitude por tornar-se um problema” (208).

“A relação essencial entre o ser como tal (não como ente) e a finitude no homem precisa ser alçada à luz” (212).

A questão-do-ser [*Seinsfrage*] como questão sobre a possibilidade do conceito de Ser em geral possui uma relação essencial para com a finitude no homem. (215)

[p.92] “A essência da compreensão do ser em geral” (216)

“Mais originário que o homem é a finitude do *Dasein*” (219)

Recuo (Finitude)

“Kant recuou perante a raiz desconhecida”

- Pelo contrário: ele elevou-se sobre isso [-] já a explicação filológica 153 (Diferença entre a primeira e a segunda edição!), isto não é conclusivo aqui. Kant fez a exposição da imaginação, a princípio, de modo suficiente – pois ele manteve o capítulo do esquematismo! E isso põe descoberto [*aufdeck*] então o positivo conteúdo fundamental da imaginação transcendental.

Cf. 154 O próprio Heidegger.

Vide igualmente as considerações 154pp.

159pp. O motivo que Heidegger conduz para este “recuo” não é igualmente decisivo – não se trata, para Kant, de manter o primado da *>ratio<*, de manter por direito o primado da lógica. Na lógica, este primado não é mais da lógica formal, mas, sim, interesse da lógica transcendental. – E, para esta “ratio”, ele observa muito claramente a fronteira – ele tem esse entendimento de que a antiga metafísica, aquela do racionalismo dogmático, subjugou a Crítica –, ele demonstrou, como só ele podia realizar, o que se restringe, simultaneamente, através do esquematismo, bem como através da imaginação transcendental. Contra uma tal restrição da

lógica, Kant certamente não se opôs. Ele se defende contra a restrição da ideia da Liberdade da Razão. A lei moral, isso ele afirma reiteradamente – Não vale para todos os homens, mas, sim, para os entes racionais em geral! Aqui se rompe a fronteira definitiva da mera-antropologia. Uma fundamentação antropológica da moralidade traria [p.93] consigo este conteúdo próprio, assim como sua generalidade e necessidade!

Não é correto que Kant tenha se assustado com a imaginação pura – ela não o assusta em seu significado teórico –, ele vê a finitude – a limitação sobre o “fenômeno” [*Erscheinung*] –, mas ele não teve medo: Pois a interioridade é, pura e simplesmente, um “mero capricho”.

Na esfera prática, porém, ele vê a Razão=Ideia da Liberdade elevar-se sobre a finitude. Heidegger observou isso muito corretamente (160), mas, em seu posicionamento, ele observa apenas uma evasão [*Ausweichen*], um recuo [*Zurückschrecken*] – e também uma separação constrangedora [*Verlegenheit Lösung*] –, mas isso é efetivo? Ou isso não é, antes de tudo, a busca pelo sentido mais profundo e positivo da doutrina da Liberdade de Kant e de seu “Idealismo da Liberdade”?

Kant não se decidiu “pela Razão Pura contra a imaginação pura a fim de salvar o domínio da Razão” (161), ele não precisa de tal salvação *à tout prix* (n.t. *a todo custo*).

Para a fundamentação da metafísica, segundo Heidegger, está mantida firmemente a específica finitude da natureza humana! (162) Todavia, não exatamente para a fundamentação da metafísica kantiana como fundamentação de uma metafísica da liberdade!

205: O verdadeiro resultado, “diante do qual Kant recua, é a descoberta da subjetividade do sujeito segundo um fundamento que é colocado por ele próprio”

[p.94] 209: Mas Kant não preparou primeiramente o solo “para escavar por si próprio” [*Unter sich Weggraben*].

Somente então permanece a pergunta: Este cavar por si mesmo o solo da finitude tornou-o realmente descrente [*untreu*]? Ele recuou amedrontado? Ou isso significa “escavar por si próprio” algo eminentemente positivo?

Um aprofundamento do fundamento da finitude na Liberdade?<sup>2</sup>

2 Liberdade? Liberdade, (...): Kant, em torno disso, em verdade não “pensou nos queridos anjinhos”, como Schopenhauer, tripudiando, o censurou [cf. Arthur Schopenhauer “*Preisschrift über die Grundlage der Moral*”. In: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, [1892], S.512] – pelo contrário, ele também fala aqui como Crítico e Metódico, para quem possui interesse acerca disso, pois as fronteiras da ciência não se deixam “transpor umas pelas outras” [*ineinanderlaufen*], pelos quais querem separar, de modo agudo e por princípio, entre a tarefa da ética e aquela da antropologia. Cf. aqui, compara acima de tudo com Cohen, “*Kants Begründung der Ethik*”, Berlin 1877, S. 123ff. Esta linha de demarcação foi dada para ele através do contraste [*Gegensatz*] do “fenômeno” [*Erscheinung*] com a “coisa em si” [*ding an sich*], entre tempo e liberdade. Foi bem apropriado que Heidegger tenha substituído, contra Kant, sua própria concepção da “ontologia fundamental” como uma doutrina do homem, para expor um enfrentamento [*gegenüberzustellen*] com o kantismo, fato que ninguém colocará em discussão; mas ele não deveria tentar introjetá-las [*hineinzulegen*] em Kant, principalmente na ética kantiana. Aqui, segundo me parece, ele levou longe demais aquela máxima, segundo a qual contra um autor filosófico que se deseja interpretar deve-se necessariamente se utilizar da violência [*Gewalt*]. [*“Kant und das Problem der Metaphysic. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation”*. In: *Kant-Studien* 16 (1931), S.16-17 (ECW 17, S.238-239)]. A censura não foi desfeita.

### Metafísica e Antropologia:

196[:] “A fundamentação kantiana tem por resultado: O fundamento da metafísica é uma pergunta sobre o homem, isto é, Antropologia.” Porém, a resposta de Kant é exatamente: A pergunta metafísica sobre o homem não está separada através da Antropologia – pois a antropologia só possui relação com a natureza sensível e finita do homem – e não com sua natureza inteligível. Do ser inteligível do homem tratam a Ética e a Estética [;] “do substrato suprassensível da humanidade” – mas não a Antropologia! [p.95]

O problema da metafísica como aquele de uma ontologia fundamental “Ontologia fundamental significa aquela analítica ontológica da essência humana finita, à qual pertence o fundamento para a “natureza do homem”, a qual a Metafísica deve preparar – [...] Ontologia fundamental = Metafísica do *Dasein* humano [...] O que é o homem? [...] A ideia da ontologia fundamental deve se afirmar e se apresentar [*darstellen*] em uma interpretação da C.R.P. como uma fundamentação da metafísica” (p.1)

[“] A fundamentação kantiana tem por resultado: O fundamento da metafísica é uma pergunta pelo ser humano [,] i. e. Antropologia[”] (196 pp.)

O que é o homem? Acerca disso seguem as outras três perguntar cf. 198.

[“] Se obtém, então, com a ideia de uma filosofia antropológica, aquela disciplina sobre a qual se deve concentrar a totalidade da filosofia? [”] (200) Porém, [“] não é também igualmente imperativo combater [*bekämpfen*] o antropologismo na filosofia” (202)

“A resposta não é válida para a busca sobre a pergunta sobre o que seja o homem, mas, sim, antes de tudo, ela vale então para questionar acerca de como uma fundamentação da metafísica em geral sobre o ser humano singular pode e deve ser interrogada”. (205)

221: A metafísica do *Dasein* é aquela sobre a qual se assume a necessária questão acerca do que o homem é para uma fundamentação da Metafísica.

222: Ideia de uma ontologia fundamental – [“] No conteúdo deste título inclui-se o problema da finitude no homem, no intuito de uma possibilitação [*ermöglichung*] da compreensão de ser como a conclusão decisiva.”

Reminiscência-novamente cf. 224

A aposta [*Einsatz*] e a engrenagem [*Gang*] da Ontologia-Fundamental. (224) [p.96]

### “Metafísica” e “Teoria do Conhecimento”

Antagonismo [*Gegensatz*] dos direcionamentos que especificamente evidenciam - Aqui o extremo mais desolador -, quando se fundamenta o discurso de Riehl em Friburgo, “acerca da filosofia científica e não-científica”; A filosofia enquanto filosofia científica é “teoria do conhecimento”, todo o restante é sobretudo abandonado ao mero “sentimento” [*Gefühl*] . Hoje se advoga um ponto de vista semelhante, p. ex., o de Schlick e da “Escola de Viena”, o qual ainda mantém o “positivismo” totalmente próximo.

A reação segundo Heidegger – A metafísica como doutrina do homem – como pergunta pelo sentido [*Sinnfrage*] perante a existência humana. Uma recusa abrupta de toda mera teoria do conhecimento, vide sua declaração, p.11: “A ontologia primária [*primär*] não se relaciona, de modo algum, com a fundamentação da ciência positiva” p.16

Segundo isso, Cohen – “Somente um newtoniano como Kant podia insurgir-se.” “A

ciência, a qual existe nos livros impressos.” Introdução demasiadamente longa!

Qual é a posição própria de Kant neste antagonismo? Separação do conceito acadêmico [*Schulbegriff*] e do conceito de Mundo – e então, pertencem ambos ao desenvolvimento de Kant e, em seu sistema, são conjuntamente insolúveis [*unlöslich*] – Desenvolvimento de Kant:

“História geral da natureza e teoria do céu”

“Sonhos de um Visionário”

Informação sobre a organização de suas conferências – distintamente o posicionamento do problema Antropológico.

“the proper study of mankind is man” [n.t. “O genuíno estudo da humanidade é o homem”]

Eu conheço o homem. (Rousseau)

Informação acerca da organização de suas conferências “...rudimentares [*rohen*] e simplesmente assinaladas.”

Quando se qualifica estas questões acerca do ser e acerca da determinação do homem, como “Metafísica” - Então Kant foi certamente, desde o princípio, um metafísico e sempre permaneceu metafísico. Mas, apesar disso, ele é o crítico do conhecimento, o teórico do conhecimento natural matemático, o “newtoniano” - [,] somente um newtoniano como Kant poderia insurgir-se (Cohen).

Como conjugar ambos? Para Kant isso é muito simples e, ainda mais, de uma maneira absolutamente não problemática - a “essência” do homem não é determinada, justamente, através da “reflexão” psicológica, mas, sim, “transcendental”, i.e. [p.97] desde o espírito objetivo. Aqui as três grandes configurações [*Gestaltungen*] Liberdade, Natureza = conhecimento objetivo natural, Arte. Ele lê a essência do homem a partir da lei moral (Autonomia). A lei do entendimento [*Verstandes Gesetz*]. “É intelectual, aquilo (aquilo) cujo conceito é um ato [*Tum*].”(242) A arte, como a arte do gênio (*Heautonomie*, *Crítica da faculdade de julgar*).

O homem é para ele a essência, sobre a qual a autolegislação é capaz de legislar sobre o domínio moral, sobre o teórico, sobre o estético (*Capere formae*[n.t. *formas de captura*]). As quais, então, se reúnem nele, “o conceito acadêmico” [*Schulbegriff*] e o “conceito de mundo”, a metafísica e a teoria do conhecimento já desde o primeiro princípio [-] como newtoniano, ele revela o mundo moral!

A história geral da natureza e a teoria do céu – fornecem conceitos não desenvolvidos [*unausgewickelte*] – “o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim...”

Conceito de Mundo – Conceito Acadêmico [-] o último não é suficiente – Indica o Ideal, porém, “A ciência [...] o estreito portão”, etc.

Ambos os polos não podem ser separados um do outro, sem que com isso se rompam a unidade do sistema kantiano e aquela individualidade kantiana!

Metaphysica specialis (= doutrina do homem) é, para Kant, a “Metafísica em seu propósito final” (“Os progressos da metafísica desde Leibniz e Wolff”) (Cassirer: *Kantausgabe* Bd. 8, p.238) = Heidegger p.8

Limitação do papel da ciência natural matemática sobre o “anúncio” (Heidegger p.10!), por consequência, muito escasso - a ciência natural matemática é simultaneamente >*Analogon*< [n.t. *análoga*] “ao orgulho da razão humana”, que se coloca primeiramente como uma “faculdade” - comprovada através do *Faktum* [n.t. *fato*] de que o conhecimento é possível para a razão pura. Heidegger invoca a palavra de Kant, a C.R.P. contém a “metafísica da metafísica” (Cassirer: *Kantausgabe* Bd.IX, 198) p.220ss., a fim de que se conclua disso que estas palavras na C.R.P.

também procuram provar [*Versucht*], apenas parcialmente, uma “teoria do conhecimento, que se precipita definitivamente: mas tal palavra não diz basicamente outra coisa, senão que a *Crítica da Razão Pura metafísica* contém o princípio fundamental [*Anfangsgründe*] da – Metafísica. [p.98] A pergunta pela metafísica como modo de conhecimento [*Erkenntnisart*] – esta é justamente a pergunta fundamental. (221)

“Para uma fundamentação da metafísica a pergunta necessária, o que é o homem, assume a metafísica do *Dasein*” (221)

#### Método

192f. A interpretação não pode unicamente restituir [*wiedergeben*] o que o próprio Kant disse – mas, sim, o que ele não mais desejaria dizer.

192f. comparar com Exposição contra Eberhard (193)

Por isso é necessário poder 192

Repetição [*Wiederholung*] - “A fundamentação da metafísica em uma repetição” 195ff.

Não se deve “fazer a pergunta, acerca do que Kant diz, mas, sim, a seguinte (pergunta), o que aconteceu em sua fundamentação”

#### Representação:

“O parentesco, a origem do mesmo gênero (*genus*) , manifesta-se a partir disso, que para intuição e pensar, para ambos, a “representação em geral”(*repraesentatio*) é a espécie [*Gattung*]”! A320, B376, Heidegger 20: “A representação tem aqui os seguintes sentidos formais, através do que um outro se mostra [*anzeigt*], anuncia [*meldet*], apresenta [*Darstellt*]”.

“Representação” em geral como Tempo – o Tempo apenas é um caso especial da representação cf. abaixo, Tempo! E 190 –

Disto também resulta onde Kant deseja demonstrar que a realidade objetiva da categoria necessita da intuição , não somente para o tempo, mas, sim, refere-se sempre para o espaço, como a forma externa da intuição. – Sim, exatamente esta referência é o artifício [*Kunststück*] de seu idealismo, através do qual ele certamente o coloca (o espaço) diante do equívoco com o idealismo psicológico! Vide aqui C.R.P. B291(citado pelo próprio Heidegger, p.191)

#### Síntese da reconhecimento

O momento distintivo – não somente o caráter-do-tempo – revela-se aqui o conceito do supratemporal – o conceito da ideia [p.99] no sentido platônico como *δεῖ ὄν*. O tempo está dissolvido [*Auflösen*] aqui no mais alto grau, em pura eternidade [*Ewigkeit*] – na matemática não há nenhum “agora”, ele é um *>nunc stans<* (n.t. *sempre agora*). Acerca deste fundamento já falava Galileu, que no modo de conhecimento geométrico não existe nenhuma diferença entre o intelecto [*Intellekt*] humano e divino; o antropologismo tem aqui o seu limite (Husserl!!).

O destacado caráter desta eternidade *a priori* significa mais do que para todo o tempo! Isto significa algo do tempo = da experiência independente [*Unabhängiges*] – nós só podemos sentir [*entfindung*] no tempo – e apenas nele intuir e pensar – quando nós tomamos a intuição e o pensar como processos psíquicos – mas “no” pensar nós atingimos um supratemporal, cf. Heidegger 175ff.



Kant: “A palavra conceito já poderia nos conduzir além” – Na síntese da reconhecimento nós abandonamos a ação à simples esfera do tempo – nos elevamos a uma pura esfera-conceitual – segundo a universalidade e necessidade como supratemporalidade.

Cf. Leibniz – Locke

Diferentes formas da Infinitude.

“la même raison subsiste toujours” [ n.t. “a própria razão subsiste sempre”]

Razão e Tempo – cf. 175

O tempo para a sentença da antinomia excluída cf. 175

Hegel “essencialmente é” aquele da *Parusie* [n.t. *presença*] da ideia (Platão)

Nesta análise total da “aplicação-temporal” [“*zeitabgewandten*”] de Kant, chegase à revelação de que ela, primariamente, provém do futuro? Mas o conceito não é simplesmente “futuro” - “la même raison subsiste toujours” [ n.t. “a própria razão subsiste sempre”].

A razão pura sensível finita Heidegger 179,188.

Este conceito de uma razão pura sensível finita é, apesar de tudo que é dito por Heidegger, resolutamente não kantiana! No interior da filosofia de Kant um tal conceito é um ferro de madeira.

Faculdade de julgar [*Urteilkraft*]

Eliminado por Heidegger (cf. p. 153!)

*Intellectus archetypus*

O entendimento humano sob a necessária ligação do conceito e da intuição – nisto situa-se a sua particularidade cf. “Os progressos da metafísica desde Leibniz e Wolff”; Heidegger 163.

(Relação entre Razão, Liberdade)

A razão não é reconduzível [*zurückführbar*] sob ela (n.t. liberdade) –

Assim, também em nada se modifica a doutrina de Kant do respeito como “sentimento” (cf. p.148ss.). Ao contrário, todo este segmento da mola de impulso [*Triebfedern*] não se situa como motivo da lei moral com tal, não está sobre a ideia de Moralidade (=Liberdade, Imperativo Categórico), mas, sim, unicamente sobre sua aplicabilidade. –Na essência humana finita representa-se [*darstellen sich*] esta ideia como Sentimento de Respeito –mas “em si” ela (esta ideia) é inteiramente superior a esta representação [*Darstellung*].(Cf. Cohen – “*Achtung als Problem der “Anwendung”.*” – como o próprio Heidegger sublinha 150). [p.101]

Na moral sucede-se de fato o milagre [*das wunder*] que nos alça sobre a mera finitude

[;] aqui, nós nunca somos meras criaturas, nós somos igualmente criadores. Teoricamente nós somos limitados – O Objeto [Gegenstand] se “opõe” a nós [steht uns “entgegen”], nos limita, nos determina (“coação” da causalidade). No domínio da Liberdade, porém, nós não somos simplesmente submetidos à lei – nós somos igualmente legisladores – nós somos súditos e senhores em uma só pessoa. Isso separa o >regnum gratiae< [n.t. reino da graça] do >regnum naturae< [n.t. reino natural].

Sobre o sentimento de respeito cf. 151

Razão e Tempo

Heidegger defende que a eternidade como *nunc stans* [n.t. sempre agora] seja usada somente para a temporalidade compreensível [Zeitlichkeit Verständliche] (230); porém, esta é a questão!

Aqui se situa a *petitio principii* [n.t. petição de princípio] para

Tò tí en einai não significa também: o que sempre foi no sentido do >Imperfectums< , mas, sim, no sentido da (Forma) perfeição [Vollendung]!

O próprio Heidegger cita: (175) “A razão pura como uma mera faculdade inteligível é a forma temporal [Zeitform] que, portanto, não se submete às condições da ordem cronológica”! Do mesmo modo, para a forma do pensar (princípio de contradição) o caráter temporal deve ser extinto. (Cf.175)

Cf. C.R.P. B430, a razão prática é espontaneidade pura e ela não está limitada por condições empíricas.

Ideia, Idealismo (Razão)

Schiller: “Se queres planar livre sobre vossas asas”. Heidegger, pelo contrário, quer nos reconduzir ao finito, na angústia mundana [Irdischen] e na “morte” – pergunta dos estudantes em Davos – Estilo [-] [p.102]. “o quarto iluminado” contra a obscuridade do estilo de Heidegger-citado! p.112 e p.67.

Eu preciso confessar – parece-me que é como se eu devesse regressar à caverna platônica – agrilhado na garganta e nas pernas – nas sombras – mas não esqueçamos: um motivo kantiano é raramente designado. Assim Platão perdeu o Mundo dos sentidos - de volta ao mundo dos sentidos, para a finitude, para um frutífero *Bathos* da experiência – a ideia precisa esquematizar-se e restringir-se [.]. Porém, por outro lado, a “ideia” é algo assim, a qual nenhuma experiência pode ser congruente? Com a *Dialética Transcendental* novamente inicia-se, para Kant, a visão [durchblick] e a perspectiva [ausblick] sobre o mundo “noumenal” – E na integralidade da *Crítica da Razão Prática* e na *Crítica da Faculdade de Julgar* planamos livremente sobre as asas da ideia – lançamos para fora de nós a angústia mundana.

Nem o esquematismo, nem a intuição.

>capere infinite< [n.t. capturar o infinito]

Liberdade = (Razão)

Liberdade não vinculada-ao-tempo [Zeitgebunden], vide *Crítica da Razão Prática*.

Como último “fundamento” – também a Imaginação.

Idealismo da Liberdade.

Segundo Heidegger 133, no homem, enquanto essência finita, sua natureza metafísica é simultaneamente a mais desconhecida e a mais efetiva. – Em que sentido ela é “desconhecida”? No sentido de que a liberdade é inconcebível [*Unbegreiflich* n.t. não conceitualizável]: mas nós, em verdade, não a concebemos [*Begreifen* n.t. conceitualizamos], porém: conclusão da “*Metafísica dos Costumes*” – mas então a liberdade é a mais conhecida e a mais acessível.

Nós não precisamos de ambas – etc.

[p.103] Ela (a liberdade) é algo não conceitualizável, mas consciência [*Gewisses*] imediata – apenas esta *consciencialidade* [*Gewissheit*] não pode ser esquematizada (Objetivada!)

A Liberdade é “incondicionada”, a mera coisa = contraposição [*Entgegen*] nunca se encontra situada, nunca pode ser realizada!

Razão

[É completamente equivocada a alegação (147) de que a Razão, por conta disso, não seja livre, porque ela tem o caráter da espontaneidade, “mas, sim, porque esta espontaneidade é uma espontaneidade receptiva pura, i.e., é imaginação transcendental.” Onde Kant afirmou algo semelhante? Onde ele determinou a razão como imaginação transcendental – e que ela, com isso, tenha “atribuído a esfera da finitude aos fenômenos”? A razão é justamente a faculdade da Ideia e, por isso, a faculdade da infinitude; é aqui que ela nos redireciona [*hinausführt*] por sobre o (fenomênico) mundo das coisas para o mundo do puro noumeno. – A “infinitude” apenas pode ser, embora não ela própria, novamente con-cretizada [*verdinglicht*] - pois isso seria chamado de cofinito [*verendlich*] – não há nenhum mundo de “substâncias”, mas, sim, de “Pessoas” e “Propósitos” [*Zwecken*].

Doutrina das ideias da “Razão”

Heidegger não apenas tenta ligar a “intuição” e o “entendimento” na imaginação (o que é acertado e corresponde, em todo caso, à tendência de Kant) (vide abaixo, Imaginação), porém, também às ideias. A ideia também permanece para ele essencialmente “finita”. A “ideia” como a representação de uma regra só pode representar ao modo de uma aceitação [*Hinnehmendens*]. (146) Com isso, torna-se desconhecida a peculiaridade [*Eigentünlich*] da “transcendência” da ideia. A ideia ultrapassa a experiência possível em um outro sentido do que aquele do entendimento e da intuição, o qual também permanece em sua espontaneidade *a priorística* para sobre os fenômenos [*Erscheinungen*] e que não tem outra finalidade senão a possibilidade do objeto da experiência.

Liberdade: “O entendimento e a razão não são por isso livres porque ela (a liberdade) tem o caráter da espontaneidade, mas, sim, porque esta espontaneidade é uma espontaneidade receptiva pura, i.e., imaginação transcendental” (147) [p.104] Isto vale para o entendimento, mas não para a razão[.] A razão, enquanto razão teórica, ultrapassa o reino dos fenômenos [*Erscheinungen*], portanto, do esquematismo. À ideia não corresponde nenhum esquema, mas, sim, um símbolo [*Symbol*], pois ela não se deixa caracterizar e, para ela, nenhum objeto [*Gegenstand*] “congruente” pode ser dado, mas, sim, unicamente simbolizado [*symbolisieren*] - A ideia como >focus imaginarius< .

Isso vale mais ainda para a Razão Prática.

Típica [*Typik*] da razão prática pura.

Esquematisar conduz à Mística – Figurativamente [*Bildhaftem*]

Tu não deves fazer nenhuma imagem [*Bildnis*] de ti.

Ideia-de-Deus! *Crítica da faculdade de Julgar*.

Cf. “*Kant vida e Doutrina*”

Muito particularmente, porém, ideia-da-Liberdade.

Nós não “conceitualizamos” [*Begreifen*] a liberdade, quando conceitualizar significa esquematizar. A partir daí, também podem ser definitivamente retirados os grilhões da finitude. – a liberdade não está mais vinculada ao “humano”. Isto ainda vale, em certo sentido, para as formas da intuição do espaço e do tempo – “ao menos para nós humanos” – Vide a menção nos “*Progressos da Metafísica*” 163, toda liberdade para todos entes racionais em geral (cf. Cohen, “*Kants begründung der Ethik*”). A razão enquanto teórica e prática não é pura receptividade espontânea, i.e., imaginação transcendental – porém, ela é espontaneidade produtiva.

Também o recurso ao “sentimento de respeito” (Heidegger 150ss) não é frutífero aqui: pois o sentimento de respeito não constitui, de modo algum, a lei moral – este, enquanto lei autônoma da razão, não pode, no limite, estar baseado em nenhum sentimento, todavia, este sentimento é apenas o modo segundo o qual a validade da lei moral é representada psicologicamente para nós, a qual, enquanto tal, é absoluta; por conta disso, Cohen, “*Kants begründung der Ethik*”.

[p. 105]

Tempo

Como intuição pura universal – primazia do tempo perante o espaço cf. 44s.

“O próprio encontro já está previamente conservado [*Umgriffen*], através do qual a intuição pura é mantida [*vorgehaltenen*] no Horizonte do Tempo.” (71)]

O tempo é a intuição pura receptiva dada universalmente – a imaginação pura precisa então, de certo modo, relacionar-se com ele (com o tempo).

“A pura imagem [*Bild*] de todos os objetos do sentido em geral é o tempo.” Apresentação, vide p.100s.

A >transcendência< é (para o homem) “sensível *a priori*” porque ela é fundada no Tempo. (164), cf. 165ss.

“A imagem da imaginação [*Bilden der Einbildung*] é em si relacionada ao tempo” (167).

O caráter-temporal interno da Imaginação Transcendental. (167)

Nisto situa-se a última e decisiva prova para isso, “Que na interpretação da imaginação transcendental, esta seja, necessariamente, a raiz de ambos os troncos”

Apreensão “A síntese da apreensão pura forma [*Bildet*] primeiramente, de modo semelhante, o agora e o que se segue.” (171)

O *δεῖ ὄν*, não é = em todo futuro, o ente!

Recognecer [*Rekognescere*] = investigação previamente [*voraus erkunden*], através do visar [*hindurchspähend*]. (177)

A síntese pura mostra-se [*zeigtg sich*] primeiramente a partir do Futuro (171)

O tempo como “autoafecção pura”, pois a ele pertence a possibilidade interna do “deixar opor-se a.” [*Gegenstehenlassens von*] (181)

[p.106]

“Somente o fundamento desta individualidade [*Selbstheit*] pode ser a essência finita, aquilo que ela precisa ser: dependência da receptibilidade” [*Hinnahme*].

O tempo e o “eu penso” são o mesmo – mas Kant não observou isto expressamente. (183)

Porém, a forma [*Form*] permanece enquanto tal, não apenas como forma-temporal [*Zeitform*] cf. p.184, ela inclui amplamente – a constância [*Beständigkeit*], não somente de modo temporal, mas, sim, como “Configuração” [*Gestalt*] (Ideia) para o entendimento em geral.

A imaginação transcendental como a “imagem unitária-tripartite originária [*ursprüngliche drei-fach-einigende Bilden*] do futuro, passado e presente em geral, possibilita a tripla síntese – e até mesmo a unificação dos três elementos do conhecimento ontológico, em cuja unidade se forma a Transcendência” (187)