

O princípio e o fim. A contraposição entre Heidegger e Cassirer em Davos

The beginning and the end. The contraposition between Heidegger and Cassirer in Davos

Adriano Mergulhão

Instituto Federal de São Paulo - IFSP¹

121

RESUMO

O presente artigo problematiza os pontos de divergência e as possíveis convergências entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger no âmbito da disputa de Davos e seus arredores. Propomos que a contraposição teórica destes autores, neste contexto centralizada em duas possíveis linhas de interpretação da filosofia crítica kantiana com especial enfoque à doutrina do esquematismo transcendental, não seja interpretada de maneira incomensurável, como um conflito entre duas posições antitéticas. Contrariamente, argumentamos em favor de um ponto de partida dialógico, decorrente da existência de um território teórico comum, subjacente à contenda de Davos, a partir do qual será possível demonstrar como, e até que ponto, Heidegger e Cassirer compartilham determinados pressupostos filosóficos, evidenciando, por fim, onde se localizaria tanto o limiar quanto o epílogo desta partilha de caminhos trilhada por tais pensadores.

PALAVRAS CHAVE

Cassirer; Heidegger; fenomenologia; neokantismo; Davos

ABSTRACT

This article problematizes the disagreements and possible convergences between Ernst Cassirer and Martin Heidegger in the setting of the Davos debate and its surroundings. We propose that the theoretical counterpoints between these authors, in this context focused on two possible lines of interpretation of the Kantian critical philosophy especially concerned with the doctrine of transcendental schematism, should not be interpreted unfathomably, as a conflict between two antithetical positions. We argue for the opposite, in favour of a dialogic starting point, made possible due to common theoretical positions, underlying Davos' debate, from which it will be possible to

¹ E-mail: adrianomergulhao@yahoo.com.br

demonstrate how, and to what extent, Heidegger and Cassirer share a number of philosophical assumptions which, finally, make evident where the preamble and the epilogue of both thinker's paths are.

KEYWORDS

Cassirer; Heidegger; phenomenology; neo-kantianism; Davos

“Um jeune étudiant pouvait avoir l'impression que'il assistait à la créations et à la fin du monde”

(Emmanuel Lévinas)

O presente artigo tem como propósito apresentar os contornos gerais da famigerada “*Davoser Disputation*”, utilizando como fio condutor a *aproximação* e o *distanciamento* da filosofia de cada parte em “*litígio*”. Este debate *sui generis* ocorreu no ano de 1929, no “*Grand Hotel Belvédère*” localizado nas montanhas de Davos (Suíça) e se insere em uma sequência de conferências do “*Internationale Davos Hochschulkurse*”, organizadas entre os dias 17 de março e 6 de abril, tendo ampla participação de filósofos e estudantes, em sua maioria de origem alemã ou francesa. O colóquio possuía uma temática geral, “*Mensch und Generation*”, mas a principal apresentação deste ciclo discutiria um tópico manifestamente kantiano: “*Was ist der Mensch?*” (“*O que é o ser-humano?*”), de modo que os organizadores do evento convidaram dois pensadores ilustres para a discussão do “*Arbeitsgemeinschaft*” de 26 de março de 1929, a saber, Ernst Cassirer e Martin Heidegger, representantes de duas distintas correntes filosóficas que debateriam acerca do tema proposto, colocando em perspectiva duas vias conflitantes de interpretação da filosofia crítica de Kant.

Para fundamentarmos nossa linha de argumentação, iremos analisar tanto os principais pontos de divergência quanto as possíveis convergências entre os autores no âmbito do debate de Davos, pois foi justamente este contexto combativo que forneceu um amplo destaque histórico à contraposição (“*Auseinandersetzung*”) teórica destes autores, centrada em duas possíveis linhas de interpretação da filosofia kantiana. Por conseguinte, para que possamos demonstrar com maior exatidão o significado de determinadas passagens, dada “a importância da discussão que se realizou em Davos com Cassirer, na qual, pela primeira vez, Heidegger se estabeleceu em público com uma posição de rejeição dura e crítica ao neokantismo” (STEIN, 1993, p. 215), iremos nos deter em algumas referências específicas, que remetem a um contexto mais amplo, relativo à perspectiva filosófica defendida por Heidegger e Cassirer, situando tal “*Disputatio*” na conjuntura do que denominamos aqui como o limiar de um possível “*entrelaçamento*” entre fenomenologia e epistemologia, interpretado a partir do *princípio* e do *fim* pressupostos por ambas as linhas de pensamento que se encontravam ali em flagrante disputa teórica.

Assim, ao analisarmos o conteúdo subjacente ao diálogo entre tais pensadores, pretendemos, primeiramente, deter nosso comentário em alguns aspectos do

contraponto “positivo”, demarcando um recorte temático que possibilita uma justaposição de suas principais teses. Este trajeto inicial nos leva a questionar como este importante debate pôde servir de tema para um recente estudo, realizado por Michael Friedman, no qual o autor defende uma cisão de caminhos entre filosofia continental e analítica, conforme sua obra *A parting of the ways*. A tese de Friedman argumenta que a *divisão* de caminhos, ocorrida entre as correntes epistemológicas e fenomenológicas, foi intensificada pela diferente forma de abordagem oferecida ao criticismo kantiano por parte dos autores aqui mencionados. Em suas palavras:

O que então eu pretendo mostrar neste ensaio, é que o encontro de Davos [...] tem particular importância para o entendimento da subsequente divisão entre o que nós agora chamamos de tradição filosófica analítica e continental [...]. Além disso, uma vez que a própria disputa de Davos relacionada ao destino do neokantismo e a interpretação adequada da filosofia de Kant (Com Heidegger tomando como seu alvo principal a Escola de Marburgo, a qual Cassirer estava intimamente associado), eu ainda espero, seguindo cuidadosamente os diferentes caminhos, em direções acentuadamente divergentes, nos quais o pensamento dos filósofos envolvidos desenvolveram-se, demonstrar que, a partir de uma herança neokantiana comum, pode-se iluminar consideravelmente a natureza e as fontes da divisão entre (filosofia) analítica/continental. (FRIEMAN, 2005, p. XI, tradução nossa).

123

Um segundo diagnóstico do mesmo debate, que parece radicalizar ainda mais esta divisão – usualmente reiterada na literatura contemporânea do tema – é defendido por Robert Nadeau ao afirmar que: “O mais chocante dentro de tudo isto, é que, nesta situação de afrontamento, os dois filósofos são arrastados para um *diálogo de surdos*.” Por fim, Nadeau conclui seu argumento afirmando que:

Ao lermos os textos de Cassirer e Heidegger, nós logo percebemos que a história da filosofia não é um longo diálogo. [...]. Portanto, entre Heidegger e Cassirer, não há mediação, nem osmose possível. Existe ali um afrontamento que nenhuma dialética permite superar”. (NADEAU, 1973, p.668-9, tradução nossa).

Tais argumentos corroboram com a disseminação de uma linha de leitura hoje historicamente cristalizada, que expõe uma visão centrada apenas nas disparidades entre os pensadores, das quais resultaria a pura *incomunicabilidade*, uma linha de interpretação da qual pretendemos nos afastar, pois, tais hipóteses se revelam superficiais ao abordarem apenas o extremo antitético dessa relação, deixando de lado toda colaboração *positiva* que supostamente resultou desse entrelaçamento. Um outro exemplo significativo desta posição é oferecido por John Michael Krois, ao afirmar que:

Hoje, [...] não se pode deixar de ter a impressão de que Heidegger e Cassirer não debateram realmente em Davos. Cada um fez declarações, mas não houve um debate real; seus apontamentos dão a impressão de dois navios passando um pelo outro no meio da noite. (KROIS, 2004, p. 245, tradução nossa).

Nossa intenção é problematizar detidamente tais interpretações mais restritivas, assim, propomos que, ao invés de submetermos unicamente tais pensadores a uma análise comparativa de suas divergências, tentaremos explorar uma via que busque sintetizar não só os principais pontos de atrito, mas também a possível linha de convergência entre as posições filosóficas destes autores. Este parâmetro teórico servirá, como veremos posteriormente, como a base interpretativa e o fio condutor para a formulação de importantes esclarecimentos acerca das teorias dos filósofos em questão, pautadas também por importantes *divergências* entre seus métodos de leituras acerca do criticismo kantiano. Neste registro, como nos alerta Mario Porta, devemos ter em mente que ambos, Cassirer e Heidegger, não são intérpretes neutros, uma vez que:

A polêmica de Davos entre Cassirer e Heidegger, em torno da correta interpretação de Kant foi recebida na história da filosofia como se Cassirer tivesse oposto uma leitura ortodoxa à ‘violência hermenêutica’ de Heidegger. Há boas razões para considerar a interpretação heideggeriana como arbitrária. Não é por isso, entretanto, que se deve crer, sem mais, que a interpretação de Cassirer não seja polêmica: Também ele possui ‘seu’ Kant, que de maneira alguma é o Kant de um intérprete neutro (PORTA, 2011, p. 146).

Neste contexto combativo e apropriativo, uma consequência incontornável da releitura promovida por Cassirer da filosofia de Kant nos leva ao reconhecimento de que “as reflexões de Cassirer dão um passo além dos limites da epistemologia crítica em direção ao idealismo objetivo” (HABERMAS, 2001, p. 22), assim, tal caminho redireciona o método crítico para uma filosofia da cultura, na qual se observa uma mudança de conjuntura da filosofia crítica a partir de um novo (e mais rico) fundamento teórico que englobasse toda amplitude simbólica do espírito humano. Portanto, embora não exista “neutralidade” em nenhum dos lados, argumentaremos que há uma possibilidade de leitura do debate e de suas consequências a partir de uma via de análise *positiva*, pois, defendemos a existência de um “*território comum*” a ambos (isto é, a tentativa de se apropriarem da filosofia kantiana segundo diferentes orientações filosóficas), a partir do qual será possível demonstrarmos *como*, e até que ponto, Heidegger e Cassirer compartilham pressupostos, evidenciando, por fim, onde se localizaria o *limiar* da *partilha* de caminhos entre os autores.

Tal limiar também nos serve de apoio para expormos a outra face deste processo, seguindo uma gradual “ruptura” entre a fenomenologia e a epistemologia.

Assim, nossa hipótese não se detém na constatação de um puro antagonismo, ou na demarcação de uma simples dualidade de posições, uma vez que ao utilizarmos o termo *partilha*, desejamos enfatizar o ponto teórico que é *com-partilhado* pelos filósofos e a linha limítrofe, a partir da qual cada autor trilha seu próprio caminho, constituindo concepções filosóficas diversas e originais.

Uma consequência condizente com a proposta filosófica de cada autor seria a hipótese de que este afrontamento, existente no desenvolvimento de um 'diálogo' *inter partes* (certamente polarizado e antagônico em seus resultados mais gerais), serve de ocasião privilegiada para a abertura de um horizonte exegético, obtida a partir da própria *contraposição* (*auseinandersetzung*) das formulações teóricas das partes em litígio, pois, ao buscarem argumentos e justificativas metodológicas contrárias às hipóteses de seus oponentes, pressupõem-se todo um horizonte prévio de relações com as tradições subjacentes que visam criticar. Por conseguinte, ambos se utilizam de tais teorias opostas e provocações recíprocas como "*ferramentas-teóricas*" de apoio, que lhes têm ampla serventia para a clarificação de suas próprias linhas de argumentação filosófica.

Neste sentido propomos realizar uma análise das noções de *princípio* e de *fim* na contraposição entre Heidegger e Cassirer. Tomaremos tais noções como fios condutores de nosso argumento, pois estes termos são invocados pelos autores em Davos. A primeira referência parte de Cassirer, ao enfatizar sua desaprovação quanto ao uso *irrestrito* que Heidegger faz do capítulo do esquematismo ao oferecer sua interpretação hermenêutica de Kant. Conforme sua *advertência* quanto ao equívoco da leitura heideggeriana, ele sugere que:

Isso se refere à exposição de Heidegger. A extraordinária significação do esquematismo não pode ser superestimada (*überschätzen*). Neste ponto, passaram inadvertidos os maiores equívocos na interpretação de Kant. Não obstante, na ética, ele proíbe o esquematismo. Pois, então, ele diz: nossos conceitos de liberdade, e assim por diante, são evidências (*Einsichten*) (não conhecimentos (*Erkenntnisse*)), os quais não mais se deixam esquematizar. Há um esquematismo do conhecimento teórico, mas não da razão prática. Há, quando muito, algo diferente, ao qual Kant designa de *Típica* da razão prática. E entre esquematismo e típica ele faz uma diferenciação. É preciso entender que não se pode penetrar aqui, se, neste ponto, não se abandona novamente o esquematismo. O esquematismo também é, para Kant, o *terminus a quo*, mas não o *terminus ad quem*. Na *Crítica da Razão Prática* surgem novos problemas, e este ponto de partida do esquematismo é, na verdade, sempre mantido por Kant, mas também ampliado (*erweitert*). Kant partiu do problema de Heidegger. Mas este

círculo foi por ele ampliado. (HEIDEGGER, 2010, p. 277, tradução nossa²).

Como se pode notar na passagem acima, para Cassirer, o capítulo da *Crítica da Razão Pura* de Kant referente ao *esquematismo dos conceitos puros do entendimento* deve ser compreendido como um *ponto de partida* da filosofia kantiana, nunca como um *ponto de chegada*, uma vez que sua função não é *teleológica*, não pressupõe um fim último, pois, em sua gênese, o esquematismo tem por função proporcionar o esquema, que, por sua vez, consiste na unidade do conceito e da intuição, *na obra comum em que ambos coincidem e na qual superam seu divórcio e sua heterogeneidade*. Assim, para Cassirer, a doutrina do esquematismo intervém, no âmbito teórico, como um *meio* que atenua a separação entre as duas fontes do conhecimento (sensibilidade e entendimento), pois fornece unidade à intuição e ao inteligível, conectando tais polos dissemelhantes, porém, sua extensão ao campo prático (e por fim estético) passa a comportar tanto uma nova problemática quanto uma nova amplitude.

Na visão de Cassirer, o problema da interpretação de Heidegger repousa no fato de que ele não reconhece a distinção entre o esquematismo *real*, que é condição necessária para a experiência sensível, e a *“típica da razão prática”*, que lida com juízos puros no campo prático, os quais possuem um *status* meramente inteligível. Assim, Heidegger teria razão ao colocar o problema da finitude humana, alojado no esquematismo, como o ponto de partida (*terminus a quo*) da filosofia kantiana, mas estaria equivocado ao transformar este mesmo ponto específico na integralidade (*o início, o meio e o fim*) da sua interpretação de Kant, com vistas à fundamentação de uma ontologia-metafísica.

Para compreendermos melhor o desenvolvimento da censura de Cassirer quanto ao uso irrestrito que Heidegger fez do esquematismo kantiano, conforme parcialmente já exposto neste artigo, é necessário que retornemos à análise do que é dito por Cassirer, quando ele afirma que: “O esquematismo também é, para Kant, o *terminus a quo*, mas não o *terminus ad quem*” (HEIDEGGER, 2010, p. 277). Inferindo com tal afirmação, o esquematismo é, tal qual para Heidegger, o *ponto de partida* dos problemas da relação entre temporalidade e imaginação, porém, segundo Cassirer, Kant o desenvolveu com vistas à fundamentação da objetividade no campo empírico. Assim, apesar desta concordância de Cassirer quanto à alocação do princípio da problemática entre tempo e imaginação no esquematismo, seria um erro supor que tal capítulo singular também pudesse ser o ponto de chegada para a resolução de tais problemas, uma vez que, segundo ele, o círculo de aplicação do esquematismo teria sido *ampliado* por Kant em direção aos novos problemas críticos, relativos à aplicação da objetividade tanto ao domínio *prático* que, de maneira restritiva, não comporta o esquematismo, pois *“Há um esquematismo do conhecimento teórico, mas não da razão prática. Há, quando muito, algo diferente, ao qual Kant designa de Típica da razão prática”*, quanto ao domínio estético, de maneira extensiva, pois, *“Na Crítica da Razão Prática*

² Obs.: Todas as traduções referentes ao anexo IV. “Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger” [Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger] (HEIDEGGER, 2010, p.277-296), da obra “Kant e o problema da metafísica” são de nossa autoria.

surtem novos problemas, e este ponto de partida do esquematismo é, na verdade, sempre mantido por Kant, mas também ampliado (*erweitert*)” (HEIDEGGER, 2010, p. 277). Porém, conforme Cassirer nos faz notar, tais domínios estariam situados *além* do mero campo da temporalidade. Nas palavras de Cassirer, “Kant partiu do problema de Heidegger”, isto é, Kant, conforme argumenta Heidegger, alojou o problema da temporalidade no capítulo do esquematismo, “Mas este círculo foi por ele [Kant] ampliado” (HEIDEGGER, 2010, p. 277). Esta última afirmação corrobora com nossa linha argumentativa, pois comporta a diferença essencial e também o ponto de encontro entre as filosofias de Cassirer e Heidegger.

Segundo Friedman, o uso teleológico que Cassirer fez destas expressões indica que a posição heideggeriana é exatamente inversa à sua, o que nos parece uma abordagem correta, pois, neste segundo autor, o *terminus a quo* estaria condicionado à sua *Analítica do Dasein*. Porém, a partir disto, Friedman nos induz a uma conclusão (segundo nossa perspectiva) absolutamente equivocada, ao depreender que “O contexto, como um todo, sugere que o desejado *terminus ad quem*, para Heidegger, é a totalidade não-teorética, a tarefa peculiarmente filosófica, no sentido de Heidegger, da autoliberação” (FRIEDMAN, 2005, p. 140). Heidegger admite uma diferença basilar em sua relação diacrônica com Cassirer, entre o princípio e o fim de seus programas filosóficos sem, contudo, se apoiar exclusivamente em uma “totalidade não-teorética”, factoide que daria respaldo ao caráter irracionalista que Friedman pretende atribuir à filosofia de Heidegger. Heidegger surpreende-se com a reprimenda de Cassirer e no decorrer do debate desenvolve sua resposta na forma de uma provocação filosófica geral acerca do uso de tais conceitos a partir da própria posição filosófica de seu oponente:

Para penetrarmos nessa dimensão do filosofar, o que não é objeto de nenhuma discussão erudita, mas sim alguma coisa sobre a qual o filósofo singular nada sabe, e que é uma tarefa à qual o filósofo tem de se curvar, essa libertação do ser-aí [*Dasein*] no ser humano deve ser a [tarefa] única e central que a filosofia como filosofar pode realizar. E nesse sentido eu acreditaria que, em Cassirer, existe um *terminus ad quem* totalmente diferente, no sentido de uma filosofia da cultura, de modo que essa questão da filosofia da cultura só obtém sua função metafísica no acontecimento da história da humanidade, caso ela não permaneça e nem se mostre como uma mera apresentação (*Darstellung*) das diferentes regiões, mas se, ao mesmo tempo, ela se tornar, de tal modo, tão enraizada em sua dinâmica interna, que ela, desde o princípio e não ulteriormente, torne-se expressamente visível na metafísica do próprio ser-aí (*Dasein*) enquanto acontecimento fundamental. (HEIDEGGER, 2010, p. 285).

Como podemos deduzir do teor “dialético” e evasivo desta réplica, nossa argumentação parte do pressuposto que a posição de Heidegger perante seu adversário em Davos seria moldada por um constante movimento de *contraponto, ora*

divergente, ora convergente, portanto, seria mais conveniente se, ao invés de admitirmos que Heidegger busca uma “totalidade não-teorética”, como supõe Friedman, afirmássemos que Heidegger procura, a partir da questão da objetividade, um acesso ao campo *pré-discursivo*. Ou seja, um âmbito prévio àquele da formação do conceito, que não seja então determinado por condições *exclusivamente* “teoréticas”. É justamente por isso que, ao devolver a provocação, Heidegger afirma que “o *terminus ad quem* de Cassirer é a totalidade de uma filosofia da cultura, no sentido do esclarecimento da totalidade das formas da consciência formativa”. Com tal reprimenda, Heidegger irá concluir em seguida que, segundo sua perspectiva teórica, o *terminus a quo* cassireriano é, literalmente, por *princípio*, o que se torna *mais* problemático (expressão de Heidegger, conforme veremos mais para frente). Pois, este “*ponto de partida*” simbólico enfatizaria as “distintas formas de configuração (*Formen der Gestaltung*), no intuito de expressar, posteriormente [...]. A dimensão destas próprias forças configuradoras (*gestaltenden Kräfte*)” (HEIDEGGER, 2010, p. 288-289). Fato que geraria um *círculo vicioso do argumento*, pois, tal ponto de partida (isto é, a existência de diferentes *formas de configuração*), não fornece nenhum fundamento ao seu ponto de chegada (ou seja, o esclarecimento acerca da forma da *consciência* que permite tal configuração, não fornece um fundamento que responda ao *porquê* da origem destas). Neste mesmo sentido, Habermas também reforça este ponto ao dizer que “Heidegger corretamente identificou estes pontos fracos em sua famosa controvérsia com Cassirer em Davos” (HABERMAS, 2001, p. 22, tradução nossa). Mas quais seriam exatamente tais “pontos-fracos”? É o que Heidegger tenta exemplificar quando argumenta que:

Aqui, eu retorno aos conceitos de *terminus a quo* e de *terminus ad quem*. Isso é apenas um questionamento heurístico ou reside na essência da própria Filosofia que ela tenha um *terminus a quo*, que deve se tornar um problema, e que ela tenha um *terminus ad quem* que se mantém em uma correlação com o *terminus a quo*? Me parece que essa problemática não foi devidamente caracterizada (*herausgeprägt*) na filosofia de Cassirer até aqui, primeiramente, Cassirer vai evidenciar as diversas formas de configuração, para então, posteriormente, com vistas a essas configurações, expor uma certa dimensão dessas próprias forças configuradoras. Agora, poder-se-ia dizer: essa dimensão é, pois, em seu fundamento, o mesmo que aquilo que eu chamo de ser-aí (*Dasein*). Mas isso seria errôneo. A diferença está, o mais claramente possível, no conceito de liberdade. Eu falei de uma libertação no sentido de que a libertação da transcendência interior do ser-aí (*Dasein*) é o caráter fundamental do próprio filosofar. No entanto, o sentido autêntico dessa libertação não se deixa situar no tornar-se livre, em certa medida, para as imagens configuradoras da consciência e para o reino da forma, mas sim, no tornar-se livre para a finitude do ser-aí (*Dasein*) (HEIDEGGER, 2010, p. 289).

Como se pode notar, tal crítica de Heidegger pressupõe que a obra simbólica de Cassirer estaria imersa em um relativismo cultural baseado na pluralidade de

formas de configuração, o qual, por fim, seria condicionado pela tarefa de fornecer uma fundamentação para a *objetividade das ciências do espírito* (*Geistswissenschaft*) que, por sua vez, espelharia uma noção de objetividade já obtida pelas ciências naturais, embora o real fundamento desta conexão, segundo Heidegger, ainda permanecesse essencialmente nebuloso. Porém, a crítica de Heidegger não se sustenta quando colocada à prova com uma análise textual dos argumentos expostos pela filosofia simbólica de Cassirer, pois sua linha de interpretação cultural certamente enfatiza o estatuto transcendental da questão da objetividade como fator constitutivo de seu método, desenvolvendo assim uma nova epistemologia pluralista, mas sua filosofia das formas simbólicas não condiciona seu ponto de chegada na determinação das formas da “consciência” formativa de um sujeito solipsista, aos moldes de um fundamento *inconcusso*, ou *cógito* cartesiano. Pelo contrário, segundo Cassirer, “consciência” (*Bewusstsein*) é um termo inadequado para descrever a base simbólica de seu projeto, pois ele faz uso do termo como expressão de uma percepção simbólica, um “eu” ativo, que constrói seu mundo próprio de representações.

Por conseguinte, Cassirer enfatiza que sua noção de *conhecimento* só pode ser estabelecida como um processo em contínuo desenvolvimento, não sendo determinado nem por uma noção clássica de sujeito, nem pelo princípio kantiano da *apercepção* transcendental, pois, no âmbito simbólico “Não se trata de dados meramente ‘perceptivos’, aos quais, mais tarde seria inserido algum tipo de ato ‘aperceptivo’, por meio do qual esses atos seriam interpretados, julgados e transformados” (CASSIRER, 2011, p. 342). O processo simbólico, conforme é defendido por Cassirer, substitui a dicotomia entre *conceito* e *intuição* pelas respectivas noções de *significação* e *sensibilização*, as quais permitem uma pluralização da síntese transcendental da imaginação, como base formativa da *apercepção*, fazendo com que esta possa abranger os domínios do mito, religião, linguagem, arte, moral, ciência, história e demais possíveis formas simbólicas, sem com isso recair no relativismo. Como diz Cassirer:

129

Não apenas a ciências, mas também a linguagem, o mito, a arte e a religião caracterizam-se pelo fato de nos fornecerem os materiais com os quais se constrói, para nós, o mundo do “real” e do espiritual, o mundo do Eu. Estas esferas tampouco podem ser colocadas em um mundo dado como simples *conformações*, pelo contrário, é necessário compreendê-las como *funções*, em virtude das quais se realiza, em cada caso, uma configuração particular do ser, bem como uma divisão e uma separação do mesmo (CASSIRER, 2001, p. 39).

Esta ampliação do escopo das funções simbólicas é o que permitirá o alargamento do raio de aplicação da noção kantiana de *revolução copernicana* para além do campo meramente científico, fazendo com que as categorias adquiram um *contorno modal* (possibilitado por via do esquematismo), aplicável de modo singular para cada forma simbólica específica. Por conseguinte, toda forma de conhecimento passa por uma espécie de *lente de refração simbólica*, pela qual as impressões sensíveis

devem ser refletidas, adquirindo um sentido objetivo, para então se tornarem efetivamente *representações* simbólicas. No desenvolvimento desta nova concepção do *idealismo transcendental*, nega-se o acesso a uma realidade “*em si*”, em favor de um *idealismo pluralista* (mas não *relativista*), que considera que a própria “realidade” é sempre intermediada por uma construção simbólica singular. Isto ocorre, pois:

As mesmas funções básicas que dão ao mundo do espírito sua determinação, sua marca, seu caráter, mostram-se, por outro lado e de modo equivalente, como refrações que o ser individual e único experimenta em si, tão logo é percebido e assimilado pelo “sujeito”. Sob esse ponto de vista, a *Filosofia das Formas Simbólicas* nada mais é que a tentativa de indicar para cada uma dessas formas o, por assim dizer, índice de refração que lhe é peculiar [...] quer compreender cada um destes [índices de refração] conforme sua natureza e de acordo com as leis que regem sua estrutura (CASSIRER, 2011, p. 10).

Cassirer fala aqui de um “*mundo do espírito*”. Isto indica que ele se utiliza do conceito de “espírito” (*Geist*) de forma especialmente abrangente, pois, segundo o autor, o termo indica o âmbito pertinente às capacidades sensíveis e intelectuais do homem, o que serve para melhor situar o fator de intermédio exercido pela função simbólica, a qual, por meio da imaginação produtiva, estabelece uma relação válida entre a *representação* e o *objeto representado*. Em outras palavras, a interposição do símbolo entre o conceito e a intuição opera uma modalização dos esquemas kantianos em favor de um sistema de relações *funcionais*, pois, na medida em que as formas fundamentais de apreensão simbólica manifestam uma determinação comum, elas “passam a pertencer à esfera da ‘*representação*’”, uma vez que “no mundo imagético do mito, as estruturas fonéticas da língua e os signos dos quais o conhecimento exato se servem determinam uma dimensão própria da representação” (CASSIRER, 2011, p. 84). Cassirer ainda afirma que “somente em sua totalidade essas dimensões constituem o todo do horizonte do intelecto” (CASSIRER, 2011, p. 84). Em outros termos:

Ainda que nos fosse dado conhecer todas as leis da natureza, ainda que pudéssemos aplicar ao homem todas as nossas regras estatísticas, econômicas, sociológicas, isso não nos ajudaria a “ver” o homem nesse aspecto especial e em sua forma individual. Não nos movemos num universo físico, mas simbólico. E para compreender e interpretar símbolos precisamos desenvolver outros métodos além dos da pesquisa de causas. A categoria do sentido não deve ser reduzida à categoria do ser (CASSIRER, 1977, p. 306).

Nesta perspectiva, podemos supor que, para Cassirer, as categorias, adjacentes à obra crítica kantiana, são empregadas como *ferramentas* filosófico-conceituais, as quais, a partir de determinados ajustes, se moldam às necessidades teóricas do método simbólico. Portanto, tal filosofia poderia ser interpretada como um extravasamento do método transcendental que busca a união entre as ciências

naturais e culturais por via de uma reformulação da *teoria do conhecimento* kantiana, na qual “a teoria do conceito se transformasse em teoria geral da significação (*allgemeine Bedeutungslehre*) passando-se aqui, como já aconteceu no caso das ciências da natureza, da crítica do conhecimento (*Erkenntniskritik*) à Filosofia das Formas Simbólicas” (PORTA, 2004, p. 141), que permitisse uma *ampliação* metodológica do *idealismo objetivo* em direção à *crítica da cultura*. Em suas palavras:

A crítica da razão transforma-se assim em crítica da cultura. Ela procura compreender e provar como conteúdo cultural, na medida em que seja algo mais do que simples conteúdo isolado, e conquanto esteja baseado em um princípio formal universal, pressupõe um ato primordial do espírito. Somente aqui a tese fundamental do idealismo encontra a sua confirmação plena. Enquanto a reflexão filosófica se refere e se limita apenas à análise da forma pura do conhecimento, a força da cosmovisão ingenuamente realista não pode ser desativada por completo. É possível que o objeto do conhecimento seja, de uma forma ou de outra, determinado por este conhecimento e sua lei original – mas além disso, ao que parece, ele deve também existir como algo autônomo, independente desta relação com as categorias fundamentais do conhecimento. Se, porém, partimos não do conceito geral de mundo, e sim do conceito geral da cultura, a questão assume imediatamente outro aspecto. Com efeito, o conteúdo do conceito de cultura é inseparável das formas e orientações fundamentais da atividade espiritual [...]. Deste modo, apesar de toda sua diversidade interior, os vários produtos da cultura espiritual, tais como a linguagem, o conhecimento científico, o mito, a arte, a religião, tornam-se parte de um único grande complexo de problemas – tornam-se múltiplas tentativas direcionadas, todas elas, para a mesma meta de transformar o mundo passivo das meras impressões, que em um primeiro momento aparentemente aprisionam o espírito em um mundo de pura expressão espiritual. (CASSIRER, 2001, p. 22).

Sendo assim, nos parece que Cassirer ressaltaria o tratamento desta mudança de paradigma como uma nova *revolução simbólico-epistemológica*, que modificaria o modo de compreensão da *subjetividade* humana a partir de uma nova concepção de *objetividade*, conduzida pelo *método transcendental*, mas não se resumindo a este programa crítico transcendental. Neste quesito, o sistema simbólico, para este autor, é a pedra de toque para que a *espontaneidade do espírito* (direcionada pela síntese transcendental da *imaginação produtiva*) opere como uma fonte intermediária (ou seja, o *índice de refração*) de nossa *percepção de mundo*, de modo que, se Kant delimitou a *espontaneidade do espírito* às esferas da razão teórica, prática e estética, Cassirer se incumbiu de expressá-las em todas as suas manifestações culturais, a partir das quais se estrutura a construção de diferentes dimensões da realidade. Em resumo, para Cassirer, o ser humano está sempre *inserido* na realidade, por *intermédio* das *formas simbólicas*, as

quais possuem a *meta* “de transformar o mundo passivo das meras impressões, que [...] aprisionam o espírito, em um mundo de pura expressão espiritual” (2001, p. 22). Em suas próprias palavras:

A minha tese é que não podemos ver o mundo dos objetos empíricos como um dado imediato - como um fato firme e bruto. A objetividade é, do ponto de vista de uma análise filosófica, não o *terminus a quo*, mas o *terminus ad quem*, não é um ponto de partida mas o ponto de chegada do conhecimento humano. Certo que toda filosofia pressupõe uma ontologia - uma teoria geral do ser. A este respeito estamos perfeitamente de acordo com Aristóteles quando este define a metafísica como a doutrina do *ὅν ἢ ὅπως*, como doutrina do ser enquanto ser - como ser *qua* ser. Uma filosofia crítica não deseja negar a necessidade ou importância de uma tal ontologia. Mas já não a compreende como uma descrição de um ser absoluto [...]. Restringindo o papel da ontologia ao campo do fenômeno, dos objetos que nos são dados mediante os diferentes modos do conhecimento empírico [...]. Deste ponto de vista crítico e analítico, devemos dizer que aquilo que designamos por “objetividade” não é posto (*gegeben*), mas proposto (*aufgegeben*), não é um dado imediato e inquestionável, mas deve antes ser visto como uma tarefa proposta (*aufgabe*). (CASSIRER, 1979, p. 16).

Esta observação, feita por Cassirer em 1942, em um seminário na universidade de Yale, traz uma passagem esclarecedora quanto ao seu contraponto em relação à filosofia heideggeriana, pois Cassirer nos faz notar que, embora ele não negue a importância da ontologia, este campo assume um ponto de vista crítico, tornando-se “uma ontologia que [...] já não se compreende como uma descrição de um ser absoluto [...]”, uma vez que se está “Restringindo o papel da ontologia ao campo do fenômeno, dos objetos que nos são dados mediante os diferentes modos do conhecimento empírico” (CASSIRER, 1979, p. 16). Com isto, ele infere que, se quisermos nos pautar por uma filosofia transcendental, a *questão da objetividade* não deveria ser tomada como um *primado (ontológico)* do conhecimento *intuitivo*, pelo qual os objetos nos são dados. Pelo contrário, para Cassirer tal questão encontra-se no término de seu sistema, pois a objetividade se situa no *final* do processo do conhecimento humano, interpretado como uma *tarefa* a ser continuamente realizada. Este fato nos leva diretamente à oposição heideggeriana, que certamente implica na *inversão* desta ordem da exposição, mas não em uma vinculação com o “*não-teorético*” (como Friedman indicou ao afirmar que “o desejado *terminus ad quem*, para Heidegger, é a totalidade não-teorética”), pois sua posição não supõe uma mera negação da objetividade (ou da *racionalidade*, como pontuam diversos críticos, que consideram Heidegger um irracionalista), mas sim a realocação do *início* de toda problemática filosófica, ou seja, no campo ontológico da *compreensão prévia do ser*. Como esclarece Stephen Watson:

A posição de Heidegger não implica a negação da objetividade (ou do *Cósmico*), para Cassirer, parte daí a questão do próprio acesso ao condicionado. Mas, isto ainda não deixa claro o *status* das articulações da “intuição hermenêutica”. Este é o *porquê* de Heidegger ter colocado a questão da interpretação (*Seinsfrage*) no início (*terminus ad quo*), enquanto Cassirer exigia que a objetividade emergisse, elevando-se somente ao final (*terminus ad quem*). Mas, em cada um dos casos, levanta-se o problema da justificação e a questão ontológica da pertença contígua do sujeito e do objeto. (WATSON, 2011, p. 169, tradução nossa).

Como se pode notar, existe de fato uma evidente aproximação nesta polaridade conflituosa, uma unidade que reúne os extremos divergentes sobre uma base problemática comum, a saber, o ponto de acesso à própria objetividade. Esta é a questão que se encontra em jogo na disputa entre os filósofos acerca da interpretação de Kant e, a partir da qual, se evidencia a sistematicidade do método de cada um dos envolvidos. Como Heidegger irá demonstrar, ao final do debate, sua posição não é somente aquela de um antípoda do neokantismo, mas sim a de um filósofo-hermeneuta que busca criar uma *fissura* no núcleo da interpretação tradicional de Kant. Por isso, ao fazer do solo crítico um *abismo*, Heidegger introjeta retrospectivamente, pela ótica da temporalidade finita, uma visada fenomenológica que se dirige à superação da *Metafísica* dualista e dogmática em favor de sua *metafísica do Dasein/ontologia fundamental*. Por conseguinte, de acordo com suas palavras:

O *terminus a quo* em Cassirer é completamente problemático. Minha posição é inversa: o *terminus a quo* é minha problemática central, a qual eu desenvolvo. A questão é: o *terminus ad quem* é, para mim, tão claro? Para mim, ele não consiste na totalidade da filosofia da cultura, mas sim na questão: *tí tó óv*; respectivamente: o que significa, em geral, Ser? A partir desta questão, resulta para mim, um solo a ser obtido para o problema fundamental da *Metafísica*, para a problemática de uma *metafísica do Dasein*. Ou, para voltarmos mais uma vez ao núcleo da interpretação de Kant: meu objetivo não era o de trazer algo novo, perante uma interpretação da teoria do conhecimento, com honra à imaginação, mas sim, deveria ficar bem claro que, a problemática interna da *Crítica da Razão Pura*, i. e., a pergunta pela possibilidade da ontologia, remete a uma ruptura radical daquele conceito no sentido tradicional, que, para Kant, era o ponto de partida. Kant foi impelido por isso, na tentativa de uma fundamentação da *Metafísica*, de modo a fazer do próprio solo um abismo (*Abgrund*). (HEIDEGGER, 2010, p. 288).

Segundo Hendrik Pos, filósofo e linguista holandês que esteve presente no debate de Davos, apenas a partir do desenlace desta ruptura radical entre ambos os

autores é que “os dois pontos de vista podem ser mutuamente clarificados”. Esta fratura abre-se, pois Cassirer enfatizava que a “lei espiritual, é a forma através da qual o homem libera a si mesmo da imediaticidade [...]. Sendo este o caminho no qual a mente finita participa do infinito” (POS, 1973, p. 66). Por outro lado, Heidegger advogava que o problema crítico central principia no reconhecimento da finitude humana que, pela diferença ontológica, permitiria uma compreensão metafísica do ser. Por conseguinte, a filosofia de Kant expunha “a filosofia do homem finito, cujo acesso ao infinito é negado e cuja orientação em direção à transcendência confirma esta forte finitude”. De modo que a diferença entre os filósofos só poderia ser *mutuamente clarificada* na distensão da polaridade de suas posições, uma vez que “Heidegger persistia no *terminus a quo*, na situação do ponto de partida, o qual, para ele, era o fator dominante de todo filosofar. E Cassirer [por outro lado] visava o *terminus ad quem*, na liberação através da forma espiritual, na ciência, na atividade prática e na arte” (POS, 1973, p. 67).

No registro de tais apontamentos é importante ressaltar que Hendrik Pos foi o único espectador que *interveio diretamente* na discussão, colocando uma pergunta pontual (ao modo de uma “*observação filosófica*”, como mencionam os editores da transcrição) para os debatedores, a qual realmente colocava em cheque a possibilidade de um entendimento conceitual recíproco entre Heidegger e Cassirer. Tal questionamento pergunta pela possibilidade da *tradução* ou *transliteração* das “expressões-chave” de suas filosofias em termos comuns:

Observação filosófica: ambos os senhores falam uma linguagem totalmente diferente. Para nós, portanto, trata-se disto, de retirar dessas duas linguagens algo em comum. De Cassirer já se fez uma tentativa de tradução de seu “espaço de ação” (*Handlungsspielraum*). Nós precisamos saber de Heidegger, se há reconhecimento nesta tradução. A possibilidade de tradução alcança seu limite na medida em que algo que não se deixa traduzir vem à superfície. Esses são os termos que surgem como característicos de cada uma das linguagens. Eu tentei buscar em ambas as linguagens alguns desses termos, os quais eu duvido que se deixem traduzir na outra linguagem. Nomeio as expressões de Heidegger: o *Dasein*, o *Ser*, o *ôntico*. Por outro lado, as expressões de Cassirer: o *funcional no espírito* e a *transformação do espaço originário* em um outro. Poder-se-ia pensar que não há tradução de ambos os lados para estes termos, pois estes seriam os termos nos quais o espírito da filosofia de Cassirer e de Heidegger se diferenciam entre si. (HEIDEGGER apud POS, 2010, p. 288).

Porém, apesar de todo este contraste e impossibilidade de transladar ou traduzir os termos nas diferentes “gramáticas” filosóficas, Hendrik Pos admitiu futuramente que “Os dois homens chegaram a um acordo no significado do Esquematismo de Kant, o qual representa a interligação original do sensível e do inteligível” (POS, 1973, p. 67). Mas, se existe tal promessa de uma equiparação com relação ao esquematismo, este “acordo” dissonante, como procuramos demonstrar,

pauta-se eminentemente pela radicalização das consequências dessa consonância preliminar, na qual não há uma exata conformidade de opiniões, e sim a aceitação de uma premissa que conduz aos futuros apontamentos críticos entre os autores, fazendo com que se arremetam um contra o outro de modo conceitualmente claro e refinado.

Na resposta de Heidegger a Pos, isso fica devidamente claro, pois ele diz que não há *tradução* possível entre os termos centrais de suas filosofias, mas que é positivo que autores tão paradoxais não sejam passíveis de nivelamento, pois só se obtém uma maior clareza sobre suas posições no ponto mais agudo de contraste, ou seja, no próprio exercício filosófico-hermenêutico de “tensionamento” das possíveis contradições. Assim, ao comentar sobre uma possível assimilação das formas simbólicas de configuração, expostas por Cassirer, nos mesmos termos que ele se utiliza do conceito de *Dasein*, Heidegger é taxativo em sua recusa:

Primeiramente Cassirer vai evidenciar as diversas formas de configuração, para então, com vistas a estas configurações, posteriormente expor uma certa dimensão destas próprias forças configuradoras. Agora, poder-se-ia dizer: esta dimensão é, pois, em sua base, o mesmo que aquilo que eu chamo de *Dasein*. Mas isto seria errôneo. A diferença é mais clara no conceito de liberdade. Eu falei de uma libertação no sentido de que a libertação da transcendência interior do *Dasein* é o caráter fundamental da própria Filosofia [...]. A partir daí, acredito, pode-se dar uma resposta à questão de Pos sobre a tradução. Eu creio que aquilo que eu designo como *Dasein* não se deixa traduzir com um conceito de Cassirer. Se fosse dito *consciência*, então isso seria exatamente aquilo que seria recusado por mim [...]. Eu acentuei propositalmente estas diferenças. Não é útil ao trabalho prático, se nós chegarmos a um nivelamento. Ao contrário, porque só através do rigor na evidenciação do problema, este obtém clareza, eu desejaria então que, mais uma vez, toda nossa discussão se colocasse sob o signo da *Crítica da Razão Pura* de Kant, e que, mais uma vez, se fixasse a questão sobre “o que é homem?” como a questão central [...] de maneira que, sobre esta problemática, ambas as posições tornem-se claras. (HEIDEGGER, 2010, p. 289-290).

Cassirer responde de modo assertivo, dizendo que: “Eu também sou contra tal nivelamento” (HEIDEGGER, 2010, p.290). Porém, de maneira muito mais conciliadora do que a radical recusa heideggeriana, Cassirer se vale de uma interessante noção de *alteridade* operada pela linguagem, a qual derrubaria a ponte existente entre suas extremidades teóricas. Ele demonstra que, no mundo *do espírito objetivo*, existe uma mediação (*medium*) entre o modo de *existência* (*Dasein*) cassireriano e heideggeriano, pois é possível aos filósofos transladarem de um extremo ao outro, sem que isto implique na perda das *características essenciais* de cada modo de filosofar, de maneira que cada uma das partes possa atingir uma “*unidade*

acima da infinidade dos diferentes modos da linguagem", compreendendo que ambos pisam "um solo comum". Vejamos o que diz Cassirer sobre o tema:

O que nós queremos e devemos aspirar, e que também podemos alcançar, é que cada um, ao permanecer em sua posição, não veja com isso somente a si mesmo, mas também o outro. Que isto deva ser possível parece-me residir na ideia do conhecimento filosófico em geral, em uma ideia que Heidegger também reconhece. Eu não quero fazer a tentativa de retirar Heidegger de sua posição e coagi-lo em outra perspectiva, mas sim, quero somente tornar sua posição compreensível para mim. Eu creio que isso já tornou mais claro onde reside a oposição. Porém, não é fecundo acentuar sempre novamente esta oposição. Nós estamos em uma posição na qual pouco é obtido, através de meros argumentos lógicos. Ninguém pode ser forçado a assumir essa posição, e nenhuma coação através de argumentos puramente lógicos pode obrigar alguém a começar pela posição a qual, a mim parece ser a essencial. Aqui estaríamos nós condenados a uma relatividade. 'Que tipo de Filosofia se escolheria, depende do tipo de homem que se é'. Mas nós não podemos permanecer junto a esta relatividade, na qual o homem empírico seria colocado no centro. (HEIDEGGER, 2010, p. 292).

Para escapar desta *relatividade* de posições de que fala Cassirer, era preciso que ambos situassem suas filosofias em um registro que fosse além da centralidade do "homem empírico". Ao que tudo indica, este registro, que vai além do empírico, é aquele mencionado por último por Heidegger, ao dizer que "toda nossa discussão se colocasse sob o signo da *Crítica da Razão Pura* de Kant, e que, mais uma vez, se fixasse a questão sobre 'o que é homem?' como a questão central [...] de maneira que [...] ambas as posições tornem-se claras." (HEIDEGGER, 2010, p. 290). A questão kantiana derradeira na qual os filósofos devem se fixar, para o possível esclarecimento de suas posições, *i.e.* "Was ist der Mensch?", deve ser colocada além do campo meramente empírico da discussão, pois ela prescreve uma ultrapassagem do empírico em direção a uma dupla reformulação do conceito de "transcendental". Ou seja, a partir de diferentes registros da linguagem conceitual exposta por cada autor, opera-se uma suplantação do empírico em favor da *forma simbólica*, no caso de Cassirer, ou da *transcendência temporal*, como no caso de Heidegger. E é exatamente nesta *superação* que reside a *chave do enigma*, para que se abra uma clareira que permita o surgimento de um *solo comum*, a partir do qual ambas as posições sejam clarificadas. Cassirer então questiona *onde* estaria tal solo comum, nos dando uma indicação frutífera acerca de sua característica localização:

Eu pergunto, onde reside então o centro comum em nossa oposição. Que este não pode estar no empírico, está evidente. Nós devemos, precisamente na oposição, procurar novamente pelo centro comum. E eu digo, nós não precisamos procurar. Pois nós temos este centro, e na verdade, isto é assim porque há um mundo humano objetivo e

comum, no qual a diferença dos indivíduos não foi suspensa de modo algum, mas com a condição de que aqui, então, a ponte de indivíduo para indivíduo foi lançada. Isto se apresenta, repetidamente para mim, no fenômeno originário da linguagem. Cada um fala sua linguagem, e é impensável que a linguagem de um seja traduzida para a linguagem do outro. E assim mesmo nos entendemos, através do meio (*médium*) da linguagem. Há algo como “a” linguagem. E, algo assim, como uma unidade acima da infinidade dos diferentes modos de fala (*sprechweise*). Para mim aí reside o ponto decisivo. E eis porque eu parto da objetividade da forma simbólica, porque aqui aconteceu o incompreensível. A linguagem é o exemplo mais nítido. Defendemos que pisamos aqui em um solo comum. Primeiramente, asseveramos isso como postulado. E apesar de todos os enganos, nós não nos enganaremos com essa reivindicação. É isto o que eu gostaria de chamar de mundo do espírito objetivo. A partir do *Dasein* é tecido o fio que, através do *medium* de tal espírito objetivo, novamente nos conecta com outro *Dasein*. Eu creio que não há nenhum outro caminho, de um *Dasein* para outro *Dasein*, senão através deste mundo das *formas* (HEIDEGGER, 2010, p. 293).

Como se pode depreender do excerto acima, o *centro comum* da oposição entre ambos encontra seu ponto focal na *mediação da linguagem*. Conforme mencionado por Cassirer, o *medium* da linguagem é o *faktum* que conecta a filosofia dos autores, pois ali também se encontra o centro de suas oposições. O próprio Heidegger já pontua esta oposição no §34 de *Ser e Tempo*, significativamente intitulado “*Da-sein und Rede. Die Sprache*”, no qual defende-se a tese de que o *falar* (*Die rede*) é *existencialmente linguagem* (HEIDEGGER, 2012, p. 455), querendo indicar com isto que o fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso (HEIDEGGER, 2012, p. 453). Tais passagens são bem conhecidas, mas o que passa por alto para a maioria dos intérpretes é a crítica explícita, embora não nominal, que Heidegger dirige a Cassirer nesta mesma seção, ao dizer taxativamente que:

As tentativas de apreender ‘a essência da linguagem’ se orientam, pois, [...] pelo fio condutor da ideia de ‘expressão’, da ‘forma simbólica’ da comunicação como ‘enunciação’ da ‘manifestação’ de vivências ou da ‘formação’ (*Gestaltung*) da vida. [Porém][...] o decisivo continua sendo a prévia elaboração da totalidade estrutural ontológica-existencial do discurso, fundada na analítica do *Dasein*. (HEIDEGGER, 2012, p. 459).

Diferentemente do método simbólico/expressivo de Cassirer, Heidegger baseia-se pela elaboração prévia do discurso, isto é, pelo âmbito pré-conceitual que preexiste na linguagem, que já “traz consigo uma conceituação bem desenvolvida” (HEIDEGGER, 2012, p. 443), por conseguinte é preciso descrever primeiramente tal conceito-prévio (*Vorgriff*), o qual já consta na fala (*Rede*), enquanto fonte de

enunciação (*Aussagen*), pois esta última, bem como “a interpretação em geral, tem seus fundamentos existenciais (*Existenzialen Fundamente*) no ter-prévio (*Vorhabe*), no ver-prévio (*Vorsicht*) e no conceito-prévio (*Vorgriff*).” (2012, p. 443), concluindo disto que, “[...] a linguagem é o ser-expresso (*Hinausgesprochenheit*) do discurso” (HEIDEGGER, 2012, p. 455). Cassirer está atento a esta diferenciação, porém, afora toda dissimilitude no vocabulário empregado por cada uma das partes, ele infere de maneira surpreendente que “A linguagem é o exemplo mais nítido [da conexão entre ambos]”, pois ambos pisam “aqui em um solo comum” uma vez que “A partir do *Dasein* é tecido o fio que, através do medium de tal espírito objetivo, novamente nos conecta com outro *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2010, p. 293, grifo nosso). A aposta de Cassirer pressupõe que, tanto Heidegger quanto ele próprio, possuam um ponto de apoio comum nas relações humanas entretidas por meio da *linguagem*, do discurso, e do diálogo, uma vez que ele acredita “que não há nenhum outro caminho, de um *Dasein* para outro *Dasein*, senão através deste mundo das *formas*” (HEIDEGGER, 2010, p. 293, grifo nosso).

Como diz Oswald Schwemmer, esta “motivação fundamental heideggeriana [...] continua sendo o ponto central de comparação com Cassirer” (SCHWEMMER, 2016, p. 64), pois:

Esta junção das motivações de Cassirer e Heidegger não está em um plano de nivelamento de posições radicais, nem em um compromisso indolente. Isto é demonstrado pelo repetido olhar que ambos lançam sobre as relações formais estabelecidas entre as pessoas, [por exemplo] na relação linguística [...] postulada por via das realizações da *forma (Gestalt)*” (SCHWEMMER, 2016, p. 71).

De maneira que, não devemos opor seus pensamentos, mas conectá-los sob pontos de vista ainda insuspeitos e pouco investigados, pois:

Na verdade, é muito provável que a tentativa de reavaliar rapidamente o debate de Davos leve à rejeição da questão sobre um vencedor e um perdedor sendo que, ao invés disso, podemos inaugurar uma busca pelos temas intelectuais que, apesar das contestações polêmicas e apologéticas de Heidegger e Cassirer, podem se conectar. Parece-me que ainda temos tais investigações à nossa frente e ainda não está claro quais motivos sustentáveis de pensamento podem ser extraídos das concepções filosóficas dos dois oponentes. (SCHWEMMER, 2016, p. 60, tradução nossa).

Segundo o exposto neste artigo, o objetivo foi indicar corretamente algumas evidências da existência de uma possível correlação teórica entre os autores, conforme se pode depreender das conexões demonstradas acima, a partir da análise dos argumentos levantados por Heidegger contra Cassirer, e vice e versa, de sorte que a justaposição de suas contendas possibilite uma nova *conexão* ou *medium* que

interligue as extremidades destes supostos paradoxos conceituais, de modo que escutemos com atenção as palavras de Cassirer, ao pressupor que “cada um, ao permanecer em sua posição, não veja com isso apenas a si mesmo, mas também o outro” (HEIDEGGER, 2010, p. 293).

REFERÊNCIAS

- CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica*. Um ensaio sobre o homem. Trad. Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- _____. *Symbol, Myth, and Culture. Essays and lectures (1935-45)*. (Org.) Donald P. Verene. New Haven: Yale University Press, 1979.
- _____. *A Filosofia das formas simbólicas vol. I – A linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *A Filosofia das formas simbólicas vol. III - Fenomenologia do conhecimento*. Trad. Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FRIEDMAN, M. *A Parting of the Ways- Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Illinois: Open Court, 2005.
- _____. The Davos disputation and the Twentieth-Century Philosophy. In: *Symbolic Forms and Cultural Studies*. Londres: Yale University Press, 2004, p. 227-243.
- HABERMAS, J. *The Liberation Power of Symbols*. Cambridge: MIT Press, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora UNICAMP; São Paulo: Vozes, 2012.
- _____. *Kant und das Problem der Metaphysik*. (Ed.) Vittorio Klostermann/ RoteReihe, Frankfurt, 2010.
- _____.; CASSIRER, E. ; MERGULHÃO, A. R. ; GUIMARÃES, D. M. Tradução: *A disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger*. Ekstasis: Revista de hermenêutica e fenomenologia. 2020, v.9 n.1. p. 254-277.
- KROIS, J. M. Why did Cassirer and Heidegger not Debate in Davos? In: *Symbolic Forms and Cultural Studies. Ernst Cassirer Theory of Culture*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 244-260.
- NADEAU, P. Cassirer et Heidegger: Historie d'un affrontement. In: *Dialogue*, v. 12, n. 4, p. 660-669, 1973.
- _____. Cassirer et le programme d'une épistémologie comparé. Trois Critique. In: *De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*. Paris: Du Cerf, 1990, p. 201-218.
- POS, H. Recollections of Ernst Cassirer. In: *The Philosophy of Ernst Cassirer*. (Ed.) SHILP, P. A. Evanston: Ed. Evanston, 1973, v. VI, p. 61-72. (The Library of Living Philosophers)
- SCHILPP, P.A. (Org.) *The Philosophy of Cassirer*. Illinois: Open Court Pub, 1949.
- SCHWEMMER, O. Event and Form: two themes in the Davos-debate between Martin Heidegger and Ernst Cassirer. *Synthese*, v. 179, n. 1, p. 59-73, 2011.
- SCHILPP, P.A. (Org.) *The Philosophy of Cassirer*. Illinois: Open Court Pub, 1973.
- STEIN, E. *Seminário Sobre a Verdade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- WATSON, S. H. Focus imaginarius: Cassirer, Heidegger, the narratives of art and the art of narrative. In: *Cassirer Studies IV: Kunstskritik*. Napoli: Casa Editrice, 2011, p. 163-186.

Submetido: 08 de setembro de 2021

Aceito: 25 de setembro de 2021