

Reflexões sobre religião e mito na fenomenologia de Ernst Cassirer

Sylvio Fausto Gil Filho •

Resumo

O presente ensaio visa apresentar a religião e o mito sob os auspícios da Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer (1874-1945). Nessa base, apresenta a fenomenologia *cassireriana* em suas especificidades. Pela mediação das formas simbólicas, o mundo da cultura é conformado em um espaço de ação, onde o movimento do expressivo, o representativo e o significativo realizam-se. A religião e o mito são formas simbólicas que, junto com a linguagem, a arte, e a ciência, constituem o processo conformativo da realidade. Sob esse aspecto, a religião e o mito são, também, formas da fenomenologia do conhecimento. Precisamente considerando a forma enquanto constructo do pensamento, não se refere aos conteúdos, portanto, é universal. Sendo assim, não se alude a manifestação histórica de religiões específicas, mas ao seu aspecto funcional de plasmar simbolicamente o mundo. A religião está associada funcionalmente ao mito, o qual apresenta duas estruturas concomitantes, uma de caráter conceitual e outra perceptual, assim o pensamento mítico depende de determinada forma de percepção do mundo. A base do mito não é o pensamento conceitual, mas a emoção na dramaticidade do fenômeno da vida. Já a religião emancipa-se do mito tanto em sua atividade simbólica transcendendo os limites da palavra quanto na sua vontade moral.

Palavras-chave

Religião; mito; forma simbólica; Ernst Cassirer.

• Professor titular do Departamento de Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: faustogil@ufpr.br; faustogilfilho@gmail.com.

Abstract

This essay aims to present religion and myth under auspices of Ernst Cassirer's (1874-1945) Symbolic Forms Philosophy. On this basis, it presents the *Cassirerian* phenomenology in its specificities. Through the mediation of symbolic forms, the world of culture is shaped into a space of action where the expressive, representative and significative movement takes place. Religion and myth are symbolic forms that, together with language, art and science, constitute the conformative process of reality. In this respect, religion and myth are also forms of the phenomenology of knowledge. Precisely it considers the form as a construct of thought, it does not refer to the contents therefore it is universal. Thus, it does not allude to historical manifestations of any specific religions, but rather to their functional aspect of symbolically modelling the world. Religion is functionally associated to myth. Myth presents two concomitant structures, one of a conceptual character and the other perceptual, so mythical thought depends on a determined form of world perception. The basis of myth is not the conceptual thought but the emotion in the drama of the phenomenon of life. Religion, on the other hand, emancipates itself of myth both in its symbolic activity transcending the limits of the word as well as in its moral will.

Keywords

Religion; myth; symbolic form; Ernst Cassirer.

Contornos iniciais

O presente ensaio contextualiza-se como parte do processo de discussão iniciado em dois estudos anteriores: *La Géographie des Formes Symboliques chez Ernst Cassirer*¹, de 2011, e, como uma derivação deste, de caráter mais específico, *Religião como Forma Simbólica e a Fenomenologia em Ernst Cassirer*², de 2016.

O primeiro estudo teve como meta um diálogo mais profícuo entre a Filosofia da Formas Simbólicas e as possibilidades de análise no campo da Geografia, em especial, a

¹ GIL FILHO, S. F. *La Géographie des Formes Symboliques chez Ernst Cassirer. Géographie et Cultures*, Paris, v. 78, 2011, p. 41-58.

² GIL FILHO, S. F. *Religião Como Forma Simbólica e a Fenomenologia em Ernst Cassirer*. In: Sylvio Fausto Gil Filho. (org.). *Liberdade e Religião: o espaço do sagrado no século XXI*, Curitiba: Ed. CRV, 2016, p. 65-78.

Geografia Cultural. O segundo tece considerações sobre a religião como forma simbólica na tentativa de uma aproximação teórica capaz de realizar a manutenção de uma unidade na diversidade do fenômeno religioso, em busca de sua autonomia de campo na pesquisa no contexto das ciências que estudam a religião e, entre elas, a Geografia da Religião.

Nesse cenário, guardada as devidas proporções, a retomada da leitura e estudo da Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer ressurgiu, em 2004, sob os auspícios da virada cultural na Geografia brasileira dos anos 1990, em sua diversidade teórica e temática. Mesmo considerando a amplitude do movimento, vale destacar o surgimento de um novo alento ao nicho de abordagens fenomenológicas, assim como subdisciplinas minoritárias, a exemplo da Geografia da Religião.

Nesse intuito, a concepção de base do caráter simbólico da consciência foi a ideia chave do início de uma teorização capaz de realizar o enfrentamento da investigação do fenômeno religioso sob outras perspectivas. Esse reordenamento do pensar significa a busca de vias de acesso esquecidas ou remotas para uma concepção de caráter fenomenológico, ou seja, vias de outra matiz epistemológica de leitura específica, ou porque não dizer, de apropriações teóricas da Filosofia das Formas Simbólicas.

Essa aceção implica inferir que a realidade mostra-se em seu desvelo representacional. A linguagem, em seu processo operativo, na nominação do mundo funciona, na interpretação de Ortiz-Osés³, como “protosímbolo da atividade humana” no processo de organização daquilo que não tem forma, portanto, a aparição indefinida da matéria em forma ou Gestalt.

A linhagem em sua funcionalidade é o âmago da proposição de Cassirer. Em sua prática, ela atua no contexto das denominações e dos símbolos fonéticos pelos quais ela perfaz determinados significados, que, de certo modo, estão presos em suas determinações e na variedade da experiência sensorial. Essa estrutura confere certa estabilidade. “O nome é o fator que introduz a constância e a duração nessa diversidade; a identidade do nome é o estágio preliminar e a antecipação da identidade do conceito lógico”⁴.

³ ORTIZ-OSÉS, A. *Cassirer y las formas simbólicas*, In: ORTIZ-OSÉS, A.; LANCEROS, P. (org.). *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, p. 41.

⁴ CASSIRER, E. *Filosofia das Formas Simbólicas III: Fenomenologia do Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 31.

Esse *modus operandi* remete à atividade mítica inicial e sua expressividade em direção a uma dimensão representacional. A religião, fenomenologicamente dita, escapa pouco a pouco da base simpatética do mito, alcançando a base de significados da lei e diretrizes religiosas, cujo aspecto da universalidade remete à vontade moral inicial implícita e um sentido ético.

A linguagem embora presa no âmbito intuitivo e a particularidade dos nomes avança rumo ao universal. Assim, a consciência mítica-religiosa distancia-se do expressivo imagético e da multiplicidade dos nomes em direção à unidade da Divindade. A religião como forma simbólica ao par com o mito, a linguagem, as artes e a ciência plasmam o mundo da cultura.

Fenomenologia cassireriana

No quadro geral da Filosofia das Formas Simbólicas, parece haver um ponto especial que destoa do debate dominante da filosofia da primeira metade do século XX. Há, por assim dizer, uma cunha que abre a consideração eminente de um estudo profundo do pensamento mítico. Nessa senda, o filósofo da antiga Breslau⁵ apresenta a mediação simbólica da vida humana a partir da crítica da cultura em resposta à situação caótica do homem moderno, seu autoconhecimento diante do impacto da pluralidade contraditória de concepções do ser e a precariedade instaurada da liberdade humana.

Cassirer, em sua época, renuncia às recorrentes acepções da natureza humana de caráter substancial para propor a ideia de sua funcionalidade. Nesse âmbito, é a relação com outros seres humanos e o processo de ação na conformação simbólica do mundo da cultura que o ser humano realiza seu autoconhecimento. Portanto, em uma interpretação inicial, a Filosofia das Formas Simbólicas é uma filosofia da cultura no que se refere à história do autoconhecimento humano e sua superação da ignorância. A esse devir do autoconhecimento, vislumbra-se uma determinada fenomenologia do conhecimento, portanto, o movimento da própria vida segue os ditames das funções epistemológicas que o regem. Essa dinâmica faz a conexão entre o mundo dos fatos concretos e o mundo simbólico em diversas conformações de sentido por meio de refrações particulares que é denominado de formas simbólicas. Desse modo, o

⁵ Atualmente: Wrocław, Polónia.

autoconhecimento está dialeticamente articulado com os elementos da cultura. Portanto, a vida e o autoconhecimento realizam-se no mundo da cultura, conformando-o simbolicamente.

As formas simbólicas são essas refrações da fenomenologia do conhecimento cassireriana, cada uma atua com certa especificidade no ato de conformação simbólica. Assim, o mito, a linguagem e o logos agem em seu papel conformador em uma circularidade do expressivo, ao representativo e ao significativo como se um fosse impulsionado na transformação do outro incessantemente.

A fenomenologia do conhecimento em Cassirer tem inspiração em Hegel. Essa posição está indelevelmente marcada no prefácio do terceiro volume da filosofia das Formas Simbólicas, cujo subtítulo é “A Fenomenologia do Conhecimento”. Segundo Cassirer: “Quando falamos de uma ‘fenomenologia do conhecimento’ não me refiro ao sentido moderno de “fenomenologia”, mas resgato aquele seu sentido básico, na forma como Hegel estabeleceu e assim como ele fundamentou e justificou de maneira sistemática”⁶.

Contudo, como explica D.P. Verene (2011)⁷, há nuances notáveis. Em destaque, Cassirer compreende que Hegel estabeleceu um sentido de fenomenologia como base de todo o conhecimento filosófico e que abrange a totalidade das formas intelectuais. Neste sentido, a totalidade de Hegel só pode ser verificadas na passagem de uma forma para outra. A totalidade em Hegel pressupõe a dinâmica do pensamento ou o desdobramento do pensar. Esse movimento, no dizer cassireriano, “constitui o ser e a essência da ciência”⁸.

Neste aspecto, a afirmação de Hegel na Fenomenologia do Espírito⁹: “O Verdadeiro é o todo”¹⁰ é modificada por Cassirer como “a verdade é o todo”¹¹. Desse modo, o caráter metafísico de Hegel é reinterpretado por Cassirer no sentido

⁶ CASSIRER, *op. cit.*, 2011, p. 3.

⁷ VERENE, D. P. *The Origins of The Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel and Cassirer*, Evanston: Northwestern University Press, 2011, p. 45-46.

⁸ *Op. cit.*, p. 3.

⁹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis: Vozes, 2002, § 20, p. 36.

¹⁰ O autor destaca que o original alemão, “Das Wahrheit”, traduz-se em português como “o Verdadeiro” com “V” maiúsculo. Enquanto que Cassirer utiliza “die Wahrheit” seria “a verdade” o demonstraria a senda epistemológica do termo.

¹¹ CASSIRER, E. *Filosofia das Formas Simbólicas III: Fenomenologia do Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 3.

epistemológico. Ao rejeitar a noção do absoluto de Hegel, a dialética na fenomenologia cassireriana possui maior abertura em seu movimento de oposições: do mítico, do linguístico e do teorético.

Portanto, as formas simbólicas abrem uma outra senda que pretende verificar os patamares da consciência que o ser humano empreende das “formações primárias” na sua expressividade imediata para o reino logos e o mundo do “conhecimento puro”. Sob essa ótica, o conhecimento não seria entendido como “mero resultado”, mas no seu “caráter de processo, no modo e na forma do *procedere* em si”¹².

Esse exercício simbólico é a ligação mais universal das formas e a possibilidade de unidade de síntese. Tendo em vista que o aspecto funcional das formas simbólicas configura uma articulação das particularidades na unidade da autoconsciência. Essa ação ampliadora da consciência em seus próprios estados internos e representações permitem a passagem do perceptual ao significativo.

Mito como forma simbólica

O fenômeno basilar é a vida, segundo Cassirer: “*We must take it as primary phenomenon [Urphaenomen] without attempting to give an explanation of it*”¹³. Todavia, a vida não é propriamente algo misterioso, mas é tanto desconhecido como revelado a todos nós, a própria manifestação primeva. Sobre essa base que o ser humano está capacitado a perscrutar as expressões do mundo tal como se apresentam. Nesse movimento, logo torna-se consciente o que possibilita a ação. No espectro mítico, a vida é também movimento que constitui expressivamente o ordenamento do mundo, sendo que essa ordem no caos primordial é o reconhecimento que a expressividade mítica é vivida como tal.

O mito como forma simbólica age no processo recíproco das determinações como médium do “eu” e a “realidade”. Desse modo, compreende-se que o processo de conformação simbólica perpassa o “eu” e a “realidade” em suas próprias regras nas diversas formas simbólicas. Assim, assume-se o pressuposto de que o mito não precipita uma “imagem pronta do ser” ou mesmo de qualquer “realizar objetivo”, mas antes a

¹² *Ibid.*, p. 4.

¹³ CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms IV: The Metaphysics of Symbolic Forms*. New Haven: Yale University, 1996, p. 128.

efetuação de uma autoconfiguração. Essa autonomia da fenomenologia mítica possui tamanha variabilidade que não se restringe a um quadro metafísico dado. Sobre essa interpretação, Cassirer afirma:

Nenhuma das propriedades e peculiaridades que a metafísica costuma considerar como notas características analíticas no conceito de ‘alma’ – sua unidade e tampouco sua indivisibilidade, sua imaterialidade e tampouco sua continuidade – mostra-se desde o início e necessariamente vinculada a ela; todas designam somente momentos determinados, que primeiramente têm que ser conquistados aos poucos, no processo da representação e do pensamento míticos, e cuja conquista passa por fases muito diversas. Neste sentido, o conceito de alma pode, com o mesmo direito, ser caracterizado tanto como fim quanto como início do pensamento mítico.¹⁴

O pensamento mítico, nessa espiral de múltiplas configurações, tende paulatinamente chegar à ideia de “pessoa”, que se realiza sob os auspícios da ação no ordenamento espiritual da realidade. O filósofo tem em mente que, no âmbito da ação, as representações míticas encontram as fronteiras do mundo do “eu” e do “não eu”. Assim, o mundo simpatético do mito é regido pela ação imediata. Nesse quadro em tela, há uma atmosfera da emoção que se espalha na direção da existência “sensível-objetiva”¹⁵.

Em termos da discussão aqui exposta, o filósofo de Breslau apresenta um caminho para a problematização do pensamento mítico original. Assim posto, o mito está prenhe do espiritual em sua própria gênese. O mundo mítico representa o mundo da vida tanto enquanto arte como em termos linguísticos. Dessa forma, a atividade espiritual no pensamento mítico tem como base relacional a vida.

Tendo em vista o aspecto funcional das formas simbólicas, o mito pode ser compreendido como modo de conhecimento. Neste sentido, trata-se de uma “explicação” do fenômeno em uma conformação própria em um espaço de ação da vida. Porém, em sua vocação explicativa, rumo à conformação de uma totalidade do vivenciado onde a análise classificatória e a qualidade do critério distintivo do sujeito escapam. Mas,

¹⁴ CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas II: O Pensamento Mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 267.

¹⁵ *Ibid.*, p. 268-269.

ao mesmo tempo, esse universo de sentidos do mito confere um papel particular a cada um.

Blumenberg (2004) sugere que o potencial da influência do mito não seria a capacidade de convencimento que esclareceria os enigmas imemoriais da humanidade, mas o caráter implícito das questões que desvelam, derivam e relacionam no seu acolhimento e elaboração¹⁶.

Neste sentido, Schelling reflexiona que o processo teogônico ensejado pela mitologia transcende os aspectos banais da vida e refere-se mais às potências da própria consciência¹⁷. Assim sendo, nessa reflexão, o mito tem, como sede, a consciência humana e, como uma potência real, submete-a. Desse modo, a mitologia, em seu processo teogônico, torna-se a expressão da própria vida.

Para Cassirer¹⁸ se houver a conclusão que o mito é uma forma de vida originária, se estará admitindo que ele não surge de uma subjetividade particular nem tampouco de uma objetividade específica, mas, na concepção de Schelling, estaria na divisa entre os dois.

Neste aspecto, as representações míticas na consciência humana instilam uma verdade interna. Portanto, todo o processo mítico é o movimento da “verdade que se reconstitui”. Esse processo lida com as potências criadoras da própria consciência e, assim, ele torna-se objetivo. Logo, se o mito é o momento necessário no movimento de autodesdobramento do conhecer, implica dizer que é inconteste sua objetividade, sua essência e verdade.

O mito como forma simbólica realiza como movimento dialético em um jogo de oposições tanto externas como internas. Cassirer observa que há, em uma primeira vista, uma transformação da consciência mítica que se dá nos seus conteúdos, mas logo prevalece a sua “forma interna”. Desse modo, a configuração mítica também se transfaz internamente, gerando novas formas. Há um ponto de mutação, onde “o mito apreende a si mesmo e se volta contra seus próprios fundamentos”¹⁹. Quanto mais essa espiral

¹⁶ BLUMENBERG, H. *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder, 2004, p. 55.

¹⁷ SCHELLING, F. W. J. Von. *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. Albany: State University of New York Press, 2007.

¹⁸ CASSIRER, *op. cit.*, 2004, p. 22-26.

¹⁹ CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas II: O pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 392.

dialética desdobra-se, mais o mito afasta-se da sua expressividade imediata e torna-se algo fora de si mesmo, operando, assim, uma clivagem na consciência mítica. Mas, é nesse corte inexorável que o mito apresenta-se em sua plena complexidade.

Quando a visão mítica de mundo navega de retorno às origens é difícil separar a consciência mítica da religiosa. Entretanto, outro aspecto emerge como chave para certa característica conformativa propriamente religiosa. Essa característica, embora controversa, pode ajudar na caracterização da refração específica da forma religião. Sempre tendo em vista que não se está necessariamente apresentando a religião enquanto evento no plano da História, e nem como manifestação da Fé, mas em direção ao aspecto epistemológico de conformação da realidade. Expressa em outros termos, a agregação da ação ritual efetiva do campo mítico que, por seu impulso, inicialmente, expressivo, desdobra-se em representação e como tal é parte do mundo religioso, enquanto linguagem cerimonial.

Religião como forma simbólica

A religião como forma simbólica, sob uma interpretação específica de base *cassireriana*, é uma função na conformação do mundo. Essa concepção implica considerar que a religião como manifestação da verdade é colocada em perspectiva, ou seja, a religião é parte da mediação conformadora de sentido do universo simbólico.

A religião, com lembra Lofts²⁰, engloba uma dimensão prática e outra teórica. De certo modo, sob o aspecto de dar respostas às questões de origens e da vida, ela aproxima-se das representações míticas. Todavia, ao projetar um ordenamento prático de caráter moral e de transformação da realidade, por vezes, de modo escatológico, a religião assume características distintas.

Considerando que o mito e a religião estão, inicialmente, articulados em sua atividade simbólica, paulatinamente, a sua base expressiva imediata rende-se ao ensejo normativo e é impactada por “uma força puramente ética”²¹. As formas míticas são dissipadas pela vontade moral.

²⁰ LOFTS, S. G. *Ernst Cassirer: A “Repetition” of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 2000. p. 127.

²¹ CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: Introdução e uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 135.

Cassirer considera que a completa alienação da consciência mítica pela coincidência religiosa comprometeria a efetividade da religião, enquanto manifestação histórica, pelo fato que ambas estão extremamente entrelaçadas. Contudo, as formas míticas e as religiosas possuem diferenças.

A forma religiosa, embora não possa renunciar imediatamente ao mundo mítico das imagens, ela submete-o gradualmente a um outro sentido. Esse processo, que a religião realiza, abre a possibilidade de impor ao mito a dialética entre existência e significado.

Portanto, o limiar mítico da religião deve ser rompido em algum momento. Para o filósofo de Breslau, as condições históricas e espirituais das religiões asseguram a diversidade de cada uma nesse processo. Há uma variabilidade de sentidos que as religiões mantêm com o mundo das imagens míticas frente a realidade. Na sua meta de romper o limiar mítico, a religião vê-se obrigada a “incluir nela a existência real”, pois esse movimento inexorável do pensamento religioso deve-se ao fato de não se tratar de um real teórico objetivo independente, mas de uma intuição religiosa ainda amalgamada com o mundo das representações míticas²².

Entretanto, o pensamento religioso como superação da sua herança mítica tende ao esgarçamento de sua efetividade ao ser galvanizado pela vontade moral enunciada pelos Profetas como, por exemplo, os contidos no texto Bíblico ou no Alcorão. No contexto das antigas religiões monoteístas, a idealidade religiosa apresenta-se com uma mediação espiritual-moral relacionada à Divindade e, assim, retira a autonomia das imagens míticas, colocando-as na condição de externalidade em uma função religiosa secundária.

Portanto, as religiões, embora sob o aspecto fenomênico, sejam diversas, comungam da mesma funcionalidade enquanto forma. Essa premissa de lançar a religião no campo epistemológico, a partir de uma fenomenologia do conhecimento, possibilita considerar que a diversidade religiosa seja manifestação histórica dessa ação conformadora do mundo. Portanto, adentra-se em uma discussão de interesse não só para a Filosofia como para as Ciências da Religião.

²² CASSIRER, *op. cit.*, 2004, p. 397-398.

No mesmo sentido, a mutabilidade dos símbolos religiosos e sua variedade não afetam o princípio uno de sua atividade simbólica. Como se pode inferir na interpretação do texto de Nicolaus von Kues:

*Portanto, Tú que das la vida y el ser, eres el que parece ser buscado de modo diferente em los diversos ritos y nombrado com diferentes nombres, pues permaneces para todos desconocido e inefable em tu verdadeiro ser. Tú, que eres poder infinito, no seres sin embargo nada de lo que creaste, ni puede la criatura comprender tu infinitud, pues no hay proporción alguna de lo finito a lo infinito. Tú, omnipotente Dios, invisible a toda inteligencia, puedes hacerte visible a quien quieres, de modo que puedas ser comprendido.
Si te dignas actuar así, cesarán las guerras, el ódio y todo mal y todos conocerán que no hay mas que una sola religión em la diversidad de los ritos²³.*

As religiões abraâmicas²⁴ e a de Zoroastro, por exemplo, reafirmam seu caráter de convergência monoteísta. Nesse contexto religioso, a imaginação mítica não é mais o suporte, mas o poder da vontade moral que esparge a concepção de uma vida ética. No que tange ao Zoroastrismo, a própria natureza é projeção criadora dessa vontade. É a liberdade de escolha da virtude que se torna a base de uma nova relação estabelecida entre a humanidade e a Divindade. Mas a liberdade está estabelecida enquanto condição exigencial da escolha, portanto, há um processo de individuação do pacto religioso que estabelece uma outra articulação compreensiva do pensamento religioso e, sob esse aspecto, sua atividade simbólica distancia-se da herança mítica.

A atividade conformativa da religião está eivada do próprio movimento da circularidade das formas: do expressivo ao representativo e ao significativo. Não há plenitude do conhecimento do fenômeno religioso a não ser pela mediação do movimento conformativo do mito, da linguagem e do logos.

O campo religioso pode ser pensado a partir da gênese conformativa das formas simbólicas em um espaço de ação, agora qualificado, próprio do mundo das religiões. Nesse âmbito, a diversidade das religiões é um epifenômeno da própria atividade simbólica do ser humano. Essa matiz da atividade simbólica advém de uma relação específica e própria do pensamento religioso.

²³ CUSA, N. *La paz de la fe / Carta a Juan de Segovia*. Madrid: Tecnos, 1999, p. 6-7.

²⁴ No texto, convencionou-se como *abraâmicas* as seguintes religiões: o Judaísmo, o Cristianismo, o Islamismo e a Fé Bahá'í.

O pensamento religioso, em sua configuração ideal, portanto, universal, projeta-se em patamares de determinações dialéticas de aspectos universais e particulares das religiões. Assim, há um dinamismo da atividade religiosa no seu afã de escapar da expressividade da experiência e suas representações imagéticas. Por outro lado, a prática moral almeja o princípio norteador da lei religiosa enquanto consciência ética. Assim sendo, há uma objetividade da lei moral que se contrapõe às subjetividades míticas próprias da expressividade vivida.

O meio pelo qual a expressividade mítica dispersa-se e ganha outra configuração é quando o ordenamento da linguagem emerge em uma articulação independente, colocando, na balança, as determinações: particular e geral. Esse par antípoda, próprio da dinâmica da linguagem, revela também uma mudança no pensamento religioso. Assim, a multiplicidade dos nomes e atributos divinos é, por meio da palavra, unificada na ideia da Divindade única²⁵.

Nesse impulso ao Uno, o pensamento religioso vai além do reino dos nomes, rumo ao Ser que se apresenta agora à consciência como o divino inominável.

Ainda no concerto da transformação do pensamento religioso, a reflexão do filósofo de Breslau apresenta o movimento que evidencia a função espiritual da linguagem. O divino, assim, despe-se dos atributos, próprio do que é fenomênico, e aproxima-se de seu aspecto inefável e puro.

Dois ditames da atividade espiritual apreem agora de modo mais explícito: a aproximação de conceber a amplitude do divino enquanto interioridade e concomitantemente afastá-lo da multiplicidade nominativa ou de atributos fenomênicos.

Os versos do poema místico intitulado “O que não sou”, de autoria de Jala ud-Din Rumi (1207-1273), em termos da forma, expressam essa inflexão do pensamento em busca de uma unidade interiorizada e ir além da correspondência mítica da imagem e da existência. A própria linguagem, em seu aspecto funcional, acaba por liberar a conexão primária do estar aí, ou do “ser” enquanto apenas existir. Assim, constitui a possibilidade da ideia do “Ser” e do “eu” emancipada de uma forma peculiar de existência, que potencializa uma outra atividade espiritual, nesse caso, o pensamento religioso.

²⁵ CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 91.

Não sou corpo, não sou alma.
a alma do Amado possui o que é meu.
Deixei de lado a dualidade,
vejo os mundos num só.
Procuro o Um, conheço o Um,
vejo o Um, invoco o Um.

Ele é o Primeiro e o Último,
o exterior e o interior.
– Nada existe senão Ele.²⁶

O pensamento religioso evoca o divino na estabilidade da unidade do Ser. Essa posição, no dizer cassireriano, tem a melhor guarida na linguagem.

Demonstra, neste sentido, como uma senda inexorável no plano da história das religiões, a referência de um Ser cuja supremacia é exercida diante dos seres humanos e dos deuses. Na tradição africana *yorubá*, é significativa a figura de um Ser supremo chamado de *Olódùmarè*²⁷, que viveria em uma dimensão outra do mundo dos seres denominada de *Òrun*. Por isso, também é evocado como *Olórun*, Senhor do *Òrun*, No ato de criador do *Òrun*, o mundo espiritual, e do *Àiyé*, o mundo físico. Como Ser supremo, também é criador dos *orixás*²⁸ e dos seres humanos e do próprio universo. Desse modo, é o Ser que cria e não é criado, é o sempre presente, a estabilidade suprema sem princípio ou fim. Portanto, o pensamento mítico e depois religioso têm latente o ímpeto da conformação simbólica de caráter monoteísta. Trata-se aqui não de uma análise de ordem teológica, mas enquanto forma.

Também no texto bíblico neotestamentário, o discurso precípua desvela um Uno e inominado latente, outrora oculto, que é agora manifesto pela exegese de Paulo:

Paulo, de pé no meio do Areópago, disse: Homens atenienses! Em tudo eu vejo que sois muito religiosos. Percorrendo [a vossa cidade] e observando os vossos [monumentos] sagrados, encontrei até um altar no qual fora escrito: *A um desconhecido deus*. Aquilo que, venerais, é isso que eu vos anuncio. O Deus que criou o mundo e todas as coisas que nele [existem], Ele, Senhor do céu e da terra, não habita em santuários construídos pela mão[do homem], nem é servido por mãos humanas,

²⁶ JALA UD-DIN RUMI, Mawlana. *Poemas místicos*: Divan de Shams de Tabriz. São Paulo: Attar, 1996, p. 84.

²⁷ BENISTE, J. *Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, p. 28.

²⁸ Orixás (do yorubá *Òrìṣà*) são divindades da tradição religiosa yorubá representadas pela natureza.

[como que] precisando de alguma coisa, Ele, que a todos dá vida e respiração e todas as coisas.²⁹

A tendência à unidade, enquanto afirmação no âmbito do objeto, retorna como sujeito. Dessa maneira, no momento em que o sentido do divino é estabelecido não como base no atributo do objeto, mas do Ser, o pensamento religioso alcança outra categoria na descoberta do “Eu sou” uma determinação primordial de um Deus pessoal. A consciência religiosa descola-se do Eu para o Ser e esse movimento não se dá enquanto conteúdo, porém como forma. Para Cassirer, esse descolamento explicita uma unidade entre sujeito e objeto, sendo que isso é algo que a palavra não pode mais sustentar. A variabilidade de sentido entre sujeito e objeto, no plano da linguagem, estabelece que “ela veja ambos, mesmo conectando-os duradouramente, como duradouramente separados”. O filósofo percebe que essa oscilação da linguagem possibilita o pensamento religioso escapar do domínio da palavra e do auxílio da linguagem. Nesse patamar, a consciência religiosa realiza uma emancipação naquilo que transcende a palavra e também o conceito. Desse modo, “esta tentativa de libertação, que destrói o laço de união entre linguagem e a consciência, mítica-religiosa, contata, pois, uma vez mais, a força e resistência de semelhante laço, pois a medida que o mito e a religião tendem a ultrapassar os limites da linguagem, aportam simultaneamente aos confins de suas próprias possibilidades de plasmação”³⁰.

O pensamento religioso, invariavelmente, evoca a vontade moral e patamares de conformação da ética. Sob esse ponto de vista, a ética é parte da atividade simbólica conformativa do ser humano. Para Krois³¹, a teoria ética cassireriana inclui a consciência moral. Nesse aspecto, identifica diferentes estágios da moral: (i) o mimético relacionado à consciência mítica inicial; (ii) o analógico, qualificado na religião monoteísta como a lei consubstanciada em texto, que, através da mediação de Profetas legisladores e em forma de lei divina, forma a ética religiosa; e (iii) o puramente simbólico, entendido aqui como a última fronteira da correspondência entre a realidade e o símbolo. Aqui, a consciência moral está sob a tensão do que “é” e o que “deveria ser”. Assim, a especulação filosófica,

²⁹ A BÍBLIA. *volume II: Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse*. Tradução de Frederico Lourenço, São Paulo: Cia. das Letras, 2018. Atos 17,22-25, p. 104.

³⁰ CASSIRER, *op. cit.*, 2000, p. 96.

³¹ KROIS, J. M. *Cassirer: Symbolic forms and history*. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1987, p. 142-152.

eivada pelo critério da verdade e da busca de uma moral objetiva, move a discussão sobre moralidade do contexto da consciência moral para a discussão da justificação filosófica.

O desenvolvimento da consciência moral é compreendido no sentido da fenomenologia da consciência moral (em termos hegelianos) como uma história ideal. Cassirer entende a ética como parte da realidade cultural. Assim sendo, as diferenças entre o mítico, o senso comum e o critério abstrato da filosofia são inerentes a esse mundo da cultura como caminhos sinalizados num espaço de ação.

Cassirer sustenta que: “A consciência teórica, prática e estética, o mundo da linguagem e do conhecimento, da arte, do direito e o da moral, as formas fundamentais da comunidade e do Estado, todas elas se encontram originariamente ligadas à consciência mítico-religiosa”³².

Contornos finais

A recuperação da discussão cassireriana sobre religião e mito, sob outros olhares, tem perspectiva profícua no diálogo entre as ciências humanas e a filosofia. As formas simbólicas e sua gênese abrem caminhos ainda não trilhados no que se refere à pesquisa do fenômeno religioso. O diálogo com Ernst Cassirer, no seu sentido amplo, permite usufruir da imensa fortuna crítica do filósofo que abre trilhas epistemológicas possíveis na investigação do campo religioso.

O pressuposto de que a religião como forma simbólica possui uma diferença específica em relação ao mito, embora funcionalmente articulados, foi o eixo pelo qual o argumento do texto foi desenvolvido. As formas religiosa e mítica perpassam a atividade simbólica dos seres humanos na ação de plasmar o mundo da cultura e essa premissa recoloca a fenomenologia cassireriana como uma opção válida na construção de aportes teórico-metodológicos na pesquisa desse campo.

Tendo em vista o foco da reflexão na funcionalidade estrutural do pensamento religioso, a compreensão da conformação de sentido realiza-se como leitura densa dos conteúdos evidenciados no fenômeno.

³² CASSIRER, *op. cit.*, 2000, p. 63.

O quadro de referência construído no presente ensaio demonstra como a consciência religiosa, em seu movimento de determinações, transita da expressividade inicial enquanto imagens míticas para as representações da palavra em direção ao logos.

Referências

BENISTE, J. *Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

BÍBLIA. *Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse*. Volume II. Tradução de Frederico Lourenço, São Paulo: Cia das Letras, 2018.

BLUMENBERG, H. *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder, 2004.

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas II: O pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CASSIRER, E. *Filosofia das formas simbólicas III: Fenomenologia do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms IV: The Metaphysics of Symbolic Forms*. New Haven: Yale University, 1996.

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: Introdução e uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

CUSA, N. *La paz de la fe / Carta a Juan de Segóvia*. Madrid: Tecnos, 1999.

GIL FILHO, S. F. *La Géographie des Formes Symboliques chez Ernst Cassirer*. *Géographie et Cultures*, Paris, v. 78, 2011.

GIL FILHO, S. F. *Religião Como Forma Simbólica e a Fenomenologia em Ernst Cassirer*. In: Sylvio Fausto Gil Filho (org.). *Liberdade e Religião: o espaço do sagrado no século XXI*. Curitiba: Ed. CRV, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.

JALA UD-DIN RUMI, Mawlana. *Poemas místicos: Divan de Shams de Tabriz*. São Paulo: Attar, 1996.

KROIS, J. M. *Cassirer: Symbolic forms and history*. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1987, p. 142-152.

LOFTS, S. G. *Ernst Cassirer: A "Repetition" of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 2000.

ORTIZ-OSÉS, A. Cassirer y las formas simbólicas. In: ORTIZ-OSÉS, A.; LANCEROS, P. (org.). *Diccionario de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.

SCHELLING, F. W. J. von. *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. Albany: State University of New York Press, 2007.

VERENE, D. P. The Origins of The Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel and Cassirer, Evanston: Northwestern University Press, 2011, p. 45-46.