

# **O Epistémico e o Simbólico: Wittgenstein, Cassirer e Langer**

**Vitor Miguel da Silva Pinto**

**Dissertação  
de Mestrado em Filosofia  
Especialidade de Filosofia Geral**

**Abril, 2024**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, especialidade de Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Nuno Venturinha

“Quebrem as correntes dos seus pensamentos e quebrarão as correntes do corpo.”

Richard Bach (Fernão Capelo Gaiivota)

## AGRADECIMENTOS

Quero agradecer ao Professor Doutor Nuno Venturina pela orientação desta dissertação. As suas indicações foram cruciais para a estruturação de todo o trabalho. Para além do cuidado, rigor e paciência que disponibilizou para que esta chegasse a bom porto, não foi menos importante a forma clara e objetiva como generosamente procurou durante as suas aulas pôr os alunos em diálogo sincero com a sua vasta erudição. Agradeço finalmente à minha companheira Andreia Neves, presente com o seu incansável apoio, ouvindo e partilhando a sua sempre inteligente opinião sem a qual esta dissertação dificilmente teria sido possível.

# O EPISTÉMICO E O SIMBÓLICO: WITTGENSTEIN, CASSIRER E LANGER

VITOR MIGUEL DA SILVA PINTO

## RESUMO

Esta dissertação procura identificar possíveis implicações para o debate epistemológico que continua a decorrer relativamente à natureza do conceito de “dobradiças” introduzido por Ludwig Wittgenstein na sua obra póstuma *Da Certeza* (1969). Este conceito é perspectivado através de uma análise comparativa dos seus dinamismos relativamente à *função simbólica*, proposta primeiramente por Ernst Cassirer e desenvolvida subsequentemente por Susanne Langer. A estrutura do trabalho inicia-se contextualizando o carácter liminar do recorte conceptual de Wittgenstein, sublinhando a pertinência epistemológica, bem como cultural de um olhar mais atento sobre esta zona de transição entre corpo e mente. Os traços maioritários que caracterizam as diferentes propostas são identificados, bem como as características coincidentes passíveis de justificar uma leitura mítico-simbólica das “dobradiças”. Prosseguimos descrevendo algumas das interpretações mais proeminentes relativamente ao carácter epistémico ou não epistémico, proposicional ou não proposicional, das “dobradiças”, propostas por Danièle Moyal-Sharrock, Duncan Pritchard, Annalisa Coliva e Crispin Wright, pondo em evidência a forma como a função simbólica se pode estabelecer como chave partilhada, passível de justificar os dinamismos heterogéneos salientados em cada uma das propostas. Concluimos que, apesar da diferença de modo, a continuidade do reconhecimento de padrões de regularidade enquanto critério na forma como corpo e mente, instinto e razão instanciam o mapear da experiência, somada ao carácter local de todo o conhecimento cujo limite último são as condições de possibilidade do próprio homem, legitima uma perspectiva fundacionalista para as “dobradiças”, mas agora já não apenas enativada como preconizado de forma heterodoxa por Moyal-Sharrock, mas também epistémica e racionalmente.

PALAVRAS-CHAVE: Cassirer, dobradiças, epistemologia, função simbólica, fundacionalismo, Langer, Wittgenstein

# **THE EPISTEMIC AND THE SYMBOLIC: WITTGENSTEIN, CASSIRER AND LANGER**

**VITOR MIGUEL DA SILVA PINTO**

## **ABSTRACT**

This dissertation seeks to identify possible implications for the epistemological debate that continues to take place within the discipline regarding the nature of the concept of “hinges” introduced by Wittgenstein in his posthumous work *On Certainty* (1969). This concept is put into perspective by promoting a comparative analysis of its dynamisms in relation to the symbolic function, first proposed by Ernst Cassirer and subsequently developed by Susanne Langer. The structure of the work begins by contextualizing the liminal character of Wittgenstein's conceptual portrait, highlighting the epistemological as well as cultural relevance of a closer look at this transition zone between body and mind. The main features that define the two proposals are identified, as well as the coinciding characteristics capable of justifying a mythical-symbolic reading of the “hinges”. We continue by describing some of the most prominent interpretations regarding the epistemic or non-epistemic, propositional or non-propositional character of the “hinges” defended by Moyal-Sharrock, Duncan Pritchard, Annalisa Coliva and Crispin Wright, highlighting the way in which the symbolic function can be established as a shared key capable of justifying the heterogeneous dynamisms highlighted in each of the proposals. We conclude that, despite the difference in mode, the continuity of the recognition of patterns of regularity while focusing on the way in which body and mind, instinct and reason instantiate the map of experience, added to the local character of all knowledge whose ultimate limit is the conditions of possibility of man himself, legitimizes a foundationalist perspective for the “hinges”, but now not only in an enacted heterodox way as advocated by Moyal-Sharrock, but also epistemically and rationally.

**KEYWORDS:** Cassirer, epistemology, foundationalism, hinges, Langer, symbolic function, Wittgenstein

# Índice

<b>Introdução.....</b>	<b>7</b>
<b>1. Função simbólica</b>	
1.1. Introdução.....	12
1.2. Signo e Símbolo .....	12
1.3. A memória como repositório de referências: os símbolos da percepção.....	15
1.4. Função simbólica da Percepção - A arte dos sentidos.....	17
1.5. Função simbólica da Arte - Padrões estáticos e dinâmicos .....	19
1.6. Função simbólica da Mitologia - Padrões dinâmicos	
1.6.1. Narrativa da emotividade interna .....	21
1.6.2. Imagem de mundo .....	23
1.7. Linguagem.....	25
1.8. Ciência.....	27
<b>2. Wittgenstein - Mitologia na nossa linguagem.....</b>	<b>30</b>
<b>3. Dobradiças .....</b>	<b>34</b>
<b>4. Dimensão mítico-simbólica das dobradiças.....</b>	<b>42</b>
<b>5. Argumentos a favor e contra a leitura epistémica e proposicional .....</b>	<b>52</b>
5.1. Danièle Moyal-Sharrock.....	52
5.2. Duncan Pritchard .....	54
5.3. Annalisa Coliva .....	56
5.4. Crispin Wright.....	58
<b>6. Conclusão: implicações da dimensão mítico-simbólica .....</b>	<b>61</b>
6.1. Danièle Moyal-Sharrock.....	63
6.2. Duncan Pritchard .....	64
6.3. Annalisa Coliva e Crispin Wright.....	65
<b>Referências .....</b>	<b>73</b>

## Introdução

Esta dissertação procura identificar possíveis implicações para o debate epistemológico que continua a decorrer relativamente à natureza do conceito de “dobradiças” (*Angeln*) introduzido por Ludwig Wittgenstein na sua obra póstuma *Da Certeza* (1969). Este conceito é perspectivado através de uma análise comparativa dos seus dinamismos relativamente à *função simbólica*, proposta primeiramente por Ernst Cassirer e presente também na filosofia de Susanne Langer onde adquire densidade e força próprias. Os traços maioritários que definem as diferentes propostas são identificados, bem como as características coincidentes passíveis de justificar uma interpretação das “dobradiças” enquanto a expressão funcional, na estrutura do conhecimento, do desempenho dinâmico dos padrões de regularidade delineados pela função simbólica. O modo como este conceito se instancia enquanto chave partilhada na forma como corpo e mente acessam significativamente à experiência, adquirindo as suas diferentes manifestações (perceptiva, artística, mitológica, linguística e científica) permite perspetivar a possibilidade de esta pluralidade se encontrar subjacente à ambiguidade interpretativa que encontramos na classificação das “dobradiças”.

Para as definições de mitologia e símbolo tomaremos como ponto de partida a teoria dos símbolos proposta por Ernst Cassirer, nomeadamente nas suas obras *Filosofia das Formas Simbólicas* (1923, 1925 e 1929) e *Ensaio Sobre o Homem* (1944), bem como a configuração que estas adquiriram na heterogeneidade do pensamento de Susanne Langer, plasmados em *Filosofia sob uma nova Chave. Um Estudo do Simbolismo da Razão, do Rito e da Arte* (1942). Como forma de melhor fundamentar o recorte das definições recorreremos também aos textos do próprio Wittgenstein, nomeadamente às obras *Da Certeza* (1969) e *Comentários sobre o Ramo Dourado de Frazer* (1967), bem como ao *Tratado Lógico-Filosófico* (1921-22).

Limitaremos a abrangência do trabalho maioritariamente à definição que se encontra subjacente à utilização pelo próprio Wittgenstein da metáfora do “leito do rio”. Esta asserção das “dobradiças” é também abordada nas diferentes leituras veiculadas pelos filósofos Danièle Moyal-Sharrock. Duncan Pritchard, Annalisa Coliva e Crispin Wright, as quais convocaremos como forma de ilustrar alguns dos diferentes posicionamentos relativamente à interpretação do conceito.

Finalmente, procuraremos verificar a possibilidade desta dimensão desempenhar um papel relevante no debate que decorre no âmbito da epistemologia, relativamente ao carácter epistémico ou não epistémico, proposicional ou não proposicional das “dobradiças”, alicerçando a pertinência desta hipótese no carácter *a priori* e transversal da função simbólica/forma simbólica.<sup>1</sup> Ela será

---

<sup>1</sup> Entende-se aqui por “forma simbólica” toda a energia do espírito em cuja virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto e lhe é atribuído interiormente. Neste sentido, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte apresentam-se-nos como outras tantas formas simbólicas particulares (Cassirer 1975,

estabelecida como mediadora na forma como o corpo responde à experiência, gerando os diferentes padrões de arte, mito, religião, ciência, etc., que caracterizam diversidade da nossa expressão cultural, justificando questionar as diferentes avaliações epistemológicas das “dobradiças” preconizadas pelos filósofos contemporâneos mencionados anteriormente.

A dimensão epistemológica para a qual converge a construção argumentativa desenvolvida ao longo deste trabalho decorre da intersecção entre diferentes correntes de pensamento contidas nos corpos filosóficos de três dos mais brilhantes pensadores do século XX. As propostas filosóficas de Cassirer, Langer e Wittgenstein, independentemente do escopo e impactos distintos, não podiam deixar de emergir da transgressão de categorias característica de quem se propõe a iluminar a sombra que questiona o paradigma vigente. Se as ideias mais maduras de Wittgenstein, coligidas postumamente nas *Investigações Filosóficas* (1953), tiveram o alcance e honestidade intelectual para confrontarem as limitações da apologia preconizada pelo positivismo lógico, movimento que anos antes, em resposta ao seu *Tratado Lógico-Filosófico* (1921-22) o tinha celebrando como um dos seus expoentes, reposicionavam-no agora na contramão desse mesmo pensamento, abandonando a visão dominante estritamente formal e logicista da linguagem, em prol de uma perspectiva mais pragmática e contextual onde a gramática e os conceitos adquirem substância no seu uso quotidiano (Reale & Antiseri, 2008). Esta perspectiva, apesar da oposição inicial, foi se tornando gradualmente influente e amplamente aceite.

Já Cassirer, independentemente do percurso da sua filosofia não ter sido protagonista de roturas tão acentuadas como Wittgenstein, a sua progressão não deixou de confrontar o mesmo espírito positivista que marcou a primeira metade do século passado, pois apesar da sua obra *Substância e Função* (1910) concretizar um afastamento relativamente ao rumo seguido pela escola neokantiana de Marburgo, cada vez mais marcada pelos tons da lógica e epistemologia, o seu contributo sustentadamente sincrético entre as ciências naturais e filosofia foi bem recebido. Mas no germe desta sua proposta que preconizava a substituição do conceito de *substância* por *função*, já se encontrava latente a raiz de uma disrupção bem mais abrangente, pois se nesta obra se procedeu maioritariamente a uma requalificação funcional da forma como a ciência compreende os seus conceitos, na sua magnum opus *Filosofia das Formas Simbólicas* (1923, 1925 e 1929) essa leitura é alargada a todas as modalidades de manifestação cultural, infundindo nas expressões artísticas, mitológicas, religiosas e linguísticas, apesar dos substratos distintos, a mesma capacidade de captação de significado, confrontando inevitavelmente a exclusividade cognitiva da razão e ciência no mapear da experiência (Friedman, 2000).

Langer, apesar de ter vivido até meados da década de oitenta, o seu pensar não deixou de se confrontar com a marca do positivismo lógico predominante na primeira metade do século XX.

O trabalho inicial da filósofa americana começou por incidir no campo da lógica do simbólico com a obra *An Introduction to Symbolic Logic* (1937), progredindo para a análise do simbólico na arte onde se destacam *Filosofia sob uma nova Chave. Um Estudo do Simbolismo da Razão, do Rito e da Arte* (1942) e *Sentimento e Forma: Uma Teoria da Arte* (1953). Este rumo apesar de influenciado pelo pensamento de Cassirer destacou-se de forma singular no seu estudo da arte, onde sobressai a sua perspetiva da música enquanto expressão dos ritmos emotivos da vida, com uma coerência e lógica significativa própria. A profundidade na sua compreensão desta latência simbólica da estética levou Langer a criticar fortemente o reducionismo cognitivo na sua tentativa de cingir a nossa capacidade de significação apenas à dimensão racional (Johnson, 2007).

Desde a filosofia analítica à filosofia da cultura, passando pela simbolização, mente, linguagem e arte, estes filósofos do início do século XX redefiniram os contornos da disciplina, bem como do que significa ser humano, sendo precisamente neste olhar disruptivo sobre a característica que preside à forma como classificamos o Homem, ao substituir a razão pela função simbólica, que Cassirer e Langer justificam um olhar mais atento sobre as implicações epistémicas deste *animal symbolicum* quando o confrontamos com o conceito de “dobradiças” de Wittgenstein.

O fôlego intelectual de cada um destes autores permitiu-lhes alicerçar solidamente as suas propostas. A direção que nos orienta neste trabalho não procura fazer uma análise exaustiva da origem genética de cada um dos conceitos; caminha antes para a progressiva construção de uma centralidade desenhada no perímetro do encontro, justificando o rigor científico na definição dos conceitos, mas salientando os aspetos que se tornam operativos no espaço da interseção e que permitem questionar as suas possíveis implicações.

O contexto subjacente à conceptualização desta dissertação é também indissociável da contínua vitalidade presente no debate que envolve o conceito de “dobradiças” proposto por Wittgenstein, mais especificamente a sua consideração epistémica, tornando-se assim bastante aliciante a investigação de perspetivas diferenciadas capazes de contribuir de forma positiva para o debate.

Para além desta consideração pragmática, o carácter liminar do seu conceito de “dobradiças” posiciona o pensamento de Wittgenstein de forma privilegiada para compreendermos a encruzilhada cultural em que se traduzem as diferentes dicotomias decorrentes da cisão entre corpo e mente veiculada pela modernidade.

Esta charneira entre razão e emoção, entre instinto e conhecimento, entre natureza e cultura, encontra expressão também na cisão dual e hierárquica entre corpo e mente, conferindo ao pensamento do filósofo austríaco um cunho disruptivo ao permitir confrontar esta aparente divisão e independência.

Wittgenstein, ao reconhecer a forma como o conteúdo “topográfico” que origina uma

resposta adaptativa do corpo ao meio ambiente se estabelece como certeza subjacente à “imagem de mundo” que se operacionaliza na lógica da nossa gramática, permite levantar questões relativamente à forma como conceptualizamos a epistemologia, bem como olhamos para o próprio Homem.

A primeira metade do século XX foi particularmente frutífera na emergência de diferentes correntes de pensamento, desde a psicanálise de Sigmund Freud ao existencialismo de Martin Heidegger, passando pela fenomenologia de Edmund Husserl e Merleau-Ponty, não esquecendo o neokantismo da escola de Marburgo e a filosofia analítica. De forma mais ou menos explícita e frequentemente em sentido oposto, várias destas propostas não deixaram de responder aos desafios que durante o século XIX vinham a ser levantados progressivamente pelo positivismo materialista e empirismo relativamente à definição de consciência e à subjetividade humana (Copleston, 1966).

O pensamento de Freud, influenciado por filósofos como Schopenhauer e Nietzsche (Rosset, 1989), ao pôr em evidência a relevância determinística dos conteúdos da nossa profundidade psíquica através do seu conceito de inconsciente, perpetua este registo, constringendo progressivamente o espaço da consciência e inclinando conseqüentemente a balança para a perspectiva *biologizante*, colocando inevitavelmente a cisão corpo-mente mais uma vez no centro do debate.

A resposta da fenomenologia de Husserl ao crescente avanço sobre a subjetividade humana não contempla diretamente a questão corpo-mente; procura antes desconstruir a dicotomia sujeito-objeto, conferindo à experiência fenomenológica uma continuidade onde a intenção consciencial do eu transcendental revela nos objetos a melodia de significados que caracteriza a unidade da experiência, cabendo ao eu empírico recuperar essas estruturas de significado.

Já a expressão existencialista da fenomenologia de Heidegger (2010) intensifica a relevância da consciência ao sublinhar o papel da dimensão reflexiva, consciencial e autodeterminada da experiência humana e a forma como esta se torna fundamental para um reencontro com a nossa autenticidade.

Mas independentemente da caracterização heterodoxa que esta divisão possa assumir, mais ou menos explícita, com maior ou menor presença da dimensão consciencial, a distância que se encontra entre consciente e inconsciente para Freud, entre eu transcendental e eu empírico em Husserl, ou entre o ente e o ser para Heidegger, dificilmente não se torna no mínimo prudente considerar a plausibilidade de uma geografia composta que informa a experiência fenomenológica humana, entre o que temos consciência e o que se processa mesmo na ausência da nossa consciencialização momentânea.

Este argumento adquire maior relevância quando consideramos a proposta fenomenológica

de Merleau-Ponty (2013), pois se o carácter compósito se torna difícil de contornar mesmo enfatizando o aspeto mais consciencial, “decompondo-o” entre quem provém o significado e quem se submerge na vivência da experiência significada, ele torna-se ainda mais saliente quando o filósofo francês atribui intencionalidade e conseqüentemente sentido à forma como representamos as nossas percepções. Isso permite conjecturar uma cognição sensorial, o que, para além de sublinhar novamente a importância do corpo, delinea uma arquitetura da experiência fenomenológica multifacetada onde diferentes intervenientes cognitivos se articulam na interpretação e construção da experiência, reforçando a plausibilidade de zonas de transição entre modos de cognição.

O conceito de “dobradiças” proposto por Wittgenstein, mesmo respondendo a questões epistemológicas e de filosofia analítica, vai posicionar-se precisamente no vale sísmico que separa a geografia destas abordagens, materializando no âmbito da filosofia do conhecimento uma exposição da síntese em que se traduz a resposta adaptativa humana à vida, num diálogo permanente entre corpo e mente, entre consciente e inconsciente, sendo a asserção mais profunda das “dobradiças” um exemplo particularmente visível desta mútua constituição, adquirindo interpretações frequentemente conflitantes (Sandis & Moyal-Sharrock, 2022) decorrentes da dupla face da sua natureza, justificando assim também a vitalidade do debate concernente à sua qualidade epistémica e proposicional.

Nesta dissertação, ao recorrermos à função simbólica proposta por Langer e Cassirer, procuramos compreender a capacidade do processo de criação simbólica ser uma chave partilhada num sistema descentralizado de interpretação da experiência, onde o reconhecimento e a representação simbólica de regularidades/padrões se faz desde a nossa dimensão mais corpórea e sensorial até às abstrações mais universalizantes como a ciência e matemática, não deixando de presidir aos recortes imagéticos e dinâmicos da mitologia, religião, arte, linguagem, economia, política, etc. É precisamente esta transversalidade da função a característica que justifica contemplar a sua repercussão no âmbito deste debate, pois a natureza do argumento utilizado para desconsiderar o manancial de referências corporais, enquanto conhecimento epistemologicamente válido, é também construído assumindo uma natureza qualitativamente diferenciada na arquitetura da justificação, o que a partilha da função simbólica permite questionar. Para Cassirer o que difere na percepção, arte, mitologia, linguagem e ciência, não é a consistência da manutenção representacional das regularidades relacionais captadas à experiência, mas apenas o meio utilizado para a sua instanciação, estando esta convicção materializada nesta sua afirmação:

Se designarmos esquematicamente as diversas espécies de relação – a relação do espaço, do tempo, da causalidade etc. – como R1, R2, R3..., será imprescindível acrescentar a cada uma destas relações um “índice de modalidade” especial,  $\mu_1, \mu_2, \mu_3...$ , que indicará em qual contexto funcional e significativo se deverá inseri-la. Porque cada um destes contextos, a linguagem como o conhecimento científico, a arte como o mito, possui o seu próprio princípio constitutivo, que, por

assim dizer, imprime o seu selo em todas as configurações particulares. (Cassirer 2001, p. 48)

Assim, quando Cassirer salienta a manutenção das regularidades relacionais de espaço, tempo e causalidade que estruturam a grelha de coordenadas com que mapeamos a experiência nas diferentes formas simbólicas, atribui-lhes a mesma capacidade de representação, variando apenas o substrato.

## **1. Função Simbólica**

### **1.1. Introdução**

Quando Cassirer propôs designar o homem como *animal symbolicum* em vez de *animal rationale* estava de forma perfeitamente coerente a procurar dar continuidade à longa escada que nos tem permitido afastar progressivamente o horizonte do desconhecido. Os dinamismos que recortam aos meandros deste caminho foram descritos por Thomas Kuhn no seu livro *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962), no qual o autor classifica o avanço do conhecimento científico em duas etapas distintas, a ciência dita normal, onde os agentes, recorrendo ao paradigma vigente, vão progressivamente mapeando a realidade e confrontando a teoria dominante com os dados empíricos, e uma segunda etapa, designada como ciência revolucionária, caracterizada pelo surgimento de uma nova proposta capaz de explicar não só os dados englobados no paradigma anterior, mas também todas as “anomalias” que emergem inevitavelmente com o avançar do processo de mapeamento próprio da ciência dita normal. Esta última seria mais esporádica, mas também mais disruptiva e capaz de produzir grandes avanços.<sup>2</sup> A função simbólica proposta por Cassirer subscreve esta rutura no âmbito da antropologia filosófica, pois esta ideia regenerativa, utilizando o termo de Langer, consegue, como identificou Skidelsky,<sup>3</sup> não só compreender a razão humana, como também a ciência, a mitologia, a arte, a religião e a linguagem.

### **1.2. Signo e símbolo**

Cassirer e Langer, como forma de encetar a compreensão do agregado de significados capturado pela categoria de símbolo, recorrem a uma esquematização em continuidade com a

---

<sup>2</sup> Quando Maxwell propôs o eletromagnetismo e Einstein a teoria da relatividade sucedeu precisamente uma revolução: os limites da mecânica de Newton ficavam progressivamente mais expostos com o surgimento de fenómenos carentes de explicação, deixando evidente a necessidade de teorias mais abrangentes.

<sup>3</sup> O princípio básico da cultura já não se identifica com a razão, nas suas formas teóricas e éticas, mas com a noção mais inclusiva de símbolo. Isto faz uma diferença crucial. O conceito de simbolismo, diferentemente do de razão, abrange todas as dimensões da existência humana. As facetas sensuais e emotivas da vida não são mais patológicas no sentido de Kant; elas têm suas próprias possibilidades de expressão cultural...” (Skidelsky 2008, p. 100, tradução nossa)

tradição,<sup>4</sup> começando primeiramente por fazer uma distinção entre signo e símbolo. Esta separação será também para nós um esboço preliminar que permitirá mais à frente alicerçar uma compreensão mais detalhada da abrangência do conceito de símbolo.

Este ponto de partida procura em primeiro lugar diferenciar entre um remetente e um conteúdo, entre um sinal indicativo de outrem e um portador denso de significado, onde o primeiro tem apenas o sentido estreito de direcionar no espaço ou no tempo para a presença de algo. Exemplos de signos naturais são os ramos partidos das plantas lidos como sinais da passagem recente de outros animais, as gaivotas em terra interpretadas como tempestade no mar, o odor lido como sinal de presença pretérita ou presente. Os signos também podem ser convencionados culturalmente, o alfabeto é composto por signos que nos remetem para sons, as cores dos semáforos para uma ação, as palavras para conceitos. Nos signos o concreto adquire maior preponderância, a prevalência do seu sentido é indicar, endossar, remeter para a particularidade das coisas ou conceitos, estejam estes melhor ou pior definidos. A palavra amor, por exemplo, direciona-nos para um conceito particular (amor) independentemente do seu grau de definição. A palavra em si, tanto o seu som como as suas letras, não possuem qualquer reminiscência alusiva a uma possível constituição de amor, não pretendem capturar algum tipo de *amoridade*, cumprem a sua função direcionando a nossa memória e imaginação por associação ou convenção. O sinal que encontramos na estrada a encaminhar-nos para um determinado hipermercado não retém a “essência” dessa cadeia de supermercados, limita-se a remeter-nos para aquele em particular, mas sem que ao seu design tenha presidido a tentativa de capturar um padrão essencial do que é a experiência vivencial dessa cadeia comercial. Diz-nos Cassirer: “Sinais e símbolos pertencem a dois universos diferentes de discurso: um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo faz parte do mundo humano de significado. Os sinais são „operadores“; símbolos são „designadores“.” (Cassirer 1944, p. 51, tradução nossa).

Os símbolos por sua vez não se limitam a remeter para a alteridade; eles transmitem significado retendo traços emblemáticos que permitem identificar as características que se pretende afirmar. Um exemplo flagrante é o símbolo do *yin/yang* taoista, onde a sua imagética captura o dinamismo cíclico dessa polaridade em perpétua transformação; também a estrela de Davi constrói o seu significado através da união de dois triângulos, símbolos de direção, movimento e convergência no seu vértice, invertidos e sobrepostos, uma alusão ao encontro de dois movimentos opostos, um ascendente outro descendente, construindo uma metáfora do encontro entre o céu e a terra, entre o feminino e o masculino significados também pela alusão do triângulo invertido a um cálice e o ascendente a um falo. Independentemente da subjetividade das

---

<sup>4</sup> Vários filósofos têm-se preocupado com a natureza do símbolo, e particularmente com a distinção entre sinais, signos e símbolos, mas a sua preocupação tem sido associada, na maior parte, a problemas que surgem na lógica e na semântica. (Verene 1966, p. 553, tradução nossa)

interpretações, a ideia que se pretende transmitir é a forma como o símbolo procura significar “destilando” uma essência formal que captura o padrão de regularidades de uma categoria. Esta constatação está subjacente quando Cassirer afirma: “O símbolo possui o seu correlato adequado na conexão segundo a lei, que subsiste entre os membros individuais, e não em qualquer parte constitutiva da percepção”. (Cassirer 1923, p. 149, tradução nossa).

Exemplos deste processo são a forma como as crianças estilizam a figura humana independentemente da cultura de proveniência, ou a forma como o esboço rudimentar de um automóvel é reconhecido por outras crianças na nossa sociedade. Langer também resume este argumento de forma concisa quando diz: “Aquilo que todas as concepções adequadas de um objeto devem ter em comum é o conceito do objeto.” (Langer 1954, p. 58, tradução nossa).

Esta descrição genérica que faz uma separação clara entre signo e símbolo apesar de permitir compreender as características ideais dos dois conceitos sofre frequentemente sobreposições, sendo o mundo publicitário pródigo nessas construções. Por exemplo, o sinal que encontramos na estrada e nos encaminha para um hipermercado específico já não se limita a desempenhar a sua função através da palavra correspondente; contém frequentemente uma escolha cromática partilhada com a loja, começando assim a incluir também regularidades elementares da experiência vivencial da ida ao supermercado, esbatendo progressivamente a linha que separa estas duas categorias. Imaginemos por hipótese que um restaurante utiliza como logotipo a letra “L” enquanto abreviatura do nome Leandro, sendo inicialmente um restaurante perfeitamente normal onde o logotipo L serve as funções *sígnicas* normais, limitando-se a remeter para a ideia do restaurante, da mesma forma que um nome próprio convoca a ideia de uma pessoa específica. Consideremos agora que na sequência de remodelações o proprietário resolve criar um conceito mais diferenciado e constrói toda uma congruência centrada na geometria da letra L, disposição da sala em L, mesas com contornos em L, pratos em formato de L, acompanhada simultaneamente por uma narrativa cromática e de texturas toda ela coerente, presente igualmente no próprio L do logotipo. Esta recorrência e continuidade coerente nas formas, cores e texturas partilhada tanto pela experiência como pelo próprio logotipo permite perspetivar uma transição do L enquanto logotipo *sígnico* para possuir progressivamente uma dimensão simbólica. O inverso também é possível: imaginemos que uma loja de informática utiliza a imagem de uma pirâmide sobre os computadores avariados para sinalizar aos seus empregados os que ainda se encontram por consertar; a imagem da pirâmide tem uma conotação de ascensão aludida pela estrutura triangular que procura abstrair a “essência” do movimento onde o estreitamento que conduz ao vértice captura a dificuldade que se acentua com a progressão. Esta leitura simbólica não encontra qualquer relação com a ação que lhe está associada, permitindo uma utilização meramente *sígnica* perdendo a sua conotação simbólica.

### 1.3. A Memória como repositório de referências: os símbolos da percepção

Na compreensão da função simbólica, torna-se indispensável conhecer a sua relação com a memória. O carácter representacional do símbolo procura veicular através da coerência da sua estrutura um conteúdo associado à identificação de um padrão de regularidades, tornando plausível problematizar as suas implicações para a teoria do conhecimento.<sup>5</sup>

O conhecimento tem um intuito eminentemente preditivo, na medida em que procuramos mapear a experiência como forma de a tornar previsível, otimizando assim a eficácia da nossa ação. Mas tal como a fenomenologia preconiza, este desenho não procura um caminho de aproximação à “verdade”, mas antes proporcionar uma descrição que se torne mais operativa na persecução dos nossos intentos.

O desenho da experiência sensível tem como eixo estruturante a intencionalidade instintiva do nosso núcleo pulsional que direciona a forma como os sentidos codificam significados na captação da experiência, permitindo compreender Cassirer quando este afirma: “ (...) naquilo que chamamos de realidade objetiva das coisas, somos assim confrontados com um mundo de sinais e imagens auto criados.” (Cassirer 2001, p. 79).

Esta codificação parte do corpo para construir uma grelha de “coordenadas” de tempo e espaço pragmáticos que respondem relacionalmente aos nossos ritmos e necessidades fisiológicas, dimensionalidade e capacidade física para os alcançar, emergindo assim uma melodia de distâncias físicas e temporais que codificam significado relativamente ao nosso potencial de subscrição dessas mesmas necessidades. Verifica-se a mesma lógica em relação aos espectros dos nossos sentidos, onde mais uma vez, em resposta à nossa fisicalidade, núcleo pulsional e especificidades culturais emergem as divisões categoriais que estruturam da forma mais útil as nossas percepções, onde os diferentes códigos de intensidade e amplitude proporcionados por cada um dos órgãos informam através das cores, sons, texturas, temperaturas, sabores, uma grelha relacional de referências coerente e diferenciadora capaz de proporcionar informação pertinente relativamente à contundência e utilidade do mundo envolvente. Cassirer em resposta à identificação desta estrutura compreensiva da experiência afirma: “os processos perceptivos mais simples implicam elementos estruturais fundamentais, certos padrões ou configurações” (Cassirer 1944, p. 58, tradução nossa).

Assim, na construção da experiência estamos permanentemente a convocar um diálogo entre o passado vivido, o presente que somos e o futuro para onde queremos ir. O espaço lógico

---

<sup>5</sup> Cassirer considera a capacidade de simbolizar a característica distintiva do pensamento humano e considera todo conhecimento como simbólico. Para Cassirer, a natureza do símbolo não é um problema especial em epistemologia; é a questão central. (Verene 1966, p. 556, tradução nossa)

da experiência tem em si uma tessitura de significados onde passado, presente e futuro se entrecruzam numa linha de intencionalidade.

A memória desempenha um papel fundamental e eminentemente utilitário ao proporcionar tanto o repositório de referências formais que permitem estruturar a cognição intuitiva dos sentidos, como também funcionar enquanto “película cinematográfica” que regista em permanência e cumulativamente as diferentes dimensões da nossa experiência, possibilitando o emergir de padrões formais estáticos e dinâmicos capazes de veicular significado preditivo.

Esta função que permite destilar a essência dos recortes conceptuais que decorrem da nossa projeção intencional, para além de ser funcional e adaptativa, responde também a uma lógica económica pois, ao reduzir o âmbito da representação às dimensões implicadas reiteradamente na resposta à nossa intencionalidade, diminui o espaço e os recursos envolvidos no seu armazenamento.

Alterações das categorias da cognição sensorial e racional-discursivas com que recortamos a experiência podem decorrer de uma reconfiguração lenta do equilíbrio de forças instintivas que estruturam a arquitetura do núcleo pulsional humano, podendo estas ser descritas como de carácter evolutivo, justificando perspetivar diferenças experienciais interespécies, bem como de índole cultural onde diferentes estruturas de valores em resposta ao contexto histórico e geográfico constroem categorias discursivas heterogéneas que recortam e organizam a experiência. Exemplo deste tipo de alteração são as distintas grelhas cromáticas presentes em diferentes povos, onde é possível encontrar divisões cromáticas mais ou menos acentuadas mediante o significado utilitário que essas tonalidades adquirem na vida específica de cada povo. Assim encontramos em África tribos onde as tonalidades da cor verde se subdividem com uma subtileza que nos é impercetível, da mesma forma que nos povos que habitam as regiões geladas ao norte do círculo polar ártico encontramos uma capacidade de discernir tons de branco cada um com o seu significado muito acima da nossa.

Assim as categorias simbólicas a nível sensorial decorrem de um seccionamento que responde a uma organização útil das regularidades que se tornam significativas para nós. Os espetros correspondentes a cada cor, a cada sabor, às intensidades sonoras, cheiros descrevem uma ordem, uma escala de regularidade com relevância suficiente para integrarem a melodia de significados simbólicos que preenche as coordenadas experienciais com que navegamos a vida, decorrendo o parâmetro originário da perceção de uma projeção comparativa a partir das qualidades inerentes à organização intrínseca do próprio ser, construindo uma ordem simbólica prenhe<sup>6</sup> a partir de si. O próprio aparato sensorial contém um limite físico de sensibilidade, materializado no alcance

---

<sup>6</sup> Por prenhe simbólica entendemos a maneira pela qual uma perceção como experiência sensorial contém ao mesmo tempo um certo significado não intuitivo que representa imediata e concretamente. (Cassirer 1957, p. 202, tradução nossa)

superior e inferior dos espectros percebidos, bem como na capacidade mínima para os diferenciar e estabelecer um gradiente entre eles, conferindo-lhe por defeito uma ordem pregnante de significado, levando Cassirer a afirmar: “Mesmo o estrato sensorial mais elementar ao qual podemos retornar nos oferece uma multiplicidade determinada por algum tipo de princípio serial.” (Cassirer 1957, p. 424, tradução nossa).

A possibilidade de as categorias de espaço e tempo possuírem um carácter dinâmico e dialógico relativamente à nossa fisicalidade e núcleo pulsional, conforme identificado por Cassirer,<sup>7</sup> permite perspetivar a modulação das restantes segmentações categoriais com que construímos a imagem do mundo.

Esta percepção justifica considerar a função simbólica enquanto condição primeira de possibilidade, o *a priori*, pois o seu carácter dinâmico na construção das categorias decorrentes do mapear de regularidades posiciona-a de forma particularmente adaptativa.

Assim, a função simbólica em estreita relação com a memória responde à intencionalidade identificando regularidades significativas com que constrói uma imagem do mundo orientada. Mas este processo de mapeamento e representação de padrões operacionaliza-se de forma diferente mediante o recurso destacado, sensorial, emocional ou conceptual, sendo este último diferenciador da nossa condição, como faz questão de salientar Langer nesta sua afirmação: “O poder de compreender os símbolos, isto é, de considerar tudo sobre um dado dos sentidos como irrelevante, exceto uma certa forma que ele incorpora, é o traço mental mais característico da humanidade. Ela resulta de um processo inconsciente e espontâneo de abstração, que ocorre constantemente na mente humana.” (Langer 1954, p. 58, tradução nossa). Langer, ao evidenciar o carácter último e permanente desta pulsão por significado, está a constatar a proeminência da dimensão representativa e conceptual na nossa espécie, “traduzindo” continuamente as outras funções de captação da experiência numa redução conceptual.

#### **1.4. Função simbólica da Percepção - A arte dos sentidos**

A pregnância simbólica inerente às diferentes escalas categoriais que constroem a especificidade da arquitetura do aparecimento – as “aparições” ou “fenómenos” (*Erscheinungen*) de que falava Kant –, associadas ao dinamismo inerente à sequência temporal, proporcionam uma recorrência que, ao se sobreporem na nossa memória, vão construindo uma meta-imagem que condensa as suas diferentes expressões num complexo “médio” que, apesar de não possuir a nitidez dos particulares, retém a mancha de regularidades sensitivas que vão modelando a categoria.

---

<sup>7</sup> (...) seria uma suposição ingénuo e infundada considerar a aparência do espaço e do tempo como necessariamente uma e a mesma para todos os seres orgânicos. (Cassirer 1944, p. 63, tradução nossa)

Assim, a função simbólica faz emergir uma imagem eminentemente utilitária, não representando efetivamente nenhum particular, mas capturando antes a mancha de possibilidades sensitivas assumida por essa categoria até ali, visual, auditiva, tátil, etc. Cassirer põe em evidência este processo de construção artística interna ao afirmar:

Nós podemos deparar-nos com um objeto de nossa percepção quotidiana milhares de vezes sem nunca ter “visto” a sua forma. Continuaremos perdidos se nos pedirem para descrever não as suas características físicas ou os seus efeitos, mas antes a sua configuração visual e estrutura específica. A arte transpõe essa diferença. (Cassirer 1944, p. 184, tradução nossa)

Quando nos propomos a manipular uma laranja particular com o intuito de a comer, salvaguardando alguma circunstância específica, as pressuposições que instanciam a otimização operacional da ação decorrem deste repositório de síntese complexa, onde a ação mais eficaz faz sobrepor à simbolização perceptiva o histórico vivencial congregado por essa categoria como forma de maximizar a adequação do movimento.

Torna-se aqui fundamental sublinhar mais uma vez o caráter holista do processo, pois, como Giacomo Borbone identifica,<sup>8</sup> esta síntese, contrariamente a outras formas de simbolização, não é conseguida recorrendo a qualquer redução das dimensões da percepção fenomenológica; ela incorpora cumulativamente a sucessão de casos de cada categoria, agregando inclusivamente o posicionamento emocional resultante do somatório das experiências, emergindo não uma imagem nítida mas antes uma mancha dinâmica e formal genérica capaz de transmitir da melhor forma a expressividade heterodoxa dessa categoria até ali. É à capacidade de aceder e exteriorizar este manancial de referências interno que Cassirer se refere quando procura situar o desafio do artista, resumindo-o desta forma: “Mas a arte e o artista têm de enfrentar e resolver um problema bem diferente. Eles não vivem num mundo de conceitos; (...), mas de intuições, não de experiência sensorial, mas de contemplação.” (Cassirer 1979, p. 186, tradução nossa).

Este processo englobado por Cassirer e Langer dentro da função simbólica permite perspetivar muito do fenómeno artístico, onde a inspiração do artista sustenta a natureza e intensidade da experiência artística através da sua capacidade presentacional de “unificar o homem” (Cassirer 1944, p. 167, tradução nossa), pois ao permitir a integração consciente de uma categoria partilhada torna plausível compreender a efervescência estética como uma “recompensa” evolutiva pela sua utilidade enquanto veículo de consciencialização dos padrões de regularidades capturados pelo corpo, sejam eles estáticos ou dinâmicos, presentes na pintura, música, escultura, dança, mitologia, capazes de proporcionar valor cognitivo.<sup>9</sup> Langer sintetiza

---

<sup>8</sup> Obviamente, a experiência artística ou estética, como sustenta Cassirer, é mais rica que a comum, daí a atividade artística nos revelar alguns aspetos da realidade fenoménica através de um processo de concretização gradual, enquanto abstrações ou ficções científicas, embora muito importantes para a explicação de realidade, são demasiado pobres desse ponto de vista. . (Borbone 2018, p. 39, tradução nossa)

<sup>9</sup> O que é importante e inovador, nas reflexões de Cassirer sobre arte, é o valor cognitivo que o filósofo alemão lhe atribui, portanto não há conflito entre a ciência e arte, pois compartilham a mesma forma de abordar a realidade. (Borbone 2018, p. 39, tradução nossa)

esta possibilidade quando afirma: “Mas suspeito que esta excitação característica, tão intimamente ligada à concepção original e à visão interior, não seja a fonte, mas o efeito, do trabalho artístico, a experiência emotiva pessoal de revelação, insight, poder mental, que uma aventura na “compreensão implícita” inspira.” (Langer 1954, p. 210, tradução nossa).

Este enquadramento permite metaforicamente fazer a redenção de Platão, mas agora significando o belo não como a verdade, mas antes como um símbolo de uma meta-verdade processual e fenomenológica.

### **1.5. Função simbólica da Arte - Padrões estáticos e dinâmicos**

Consideremos a seguinte afirmação de Langer:

É neste sentido de aparecimento à nossa percepção que uma obra de arte constitui uma forma. Pode ser uma forma permanente como a de um edifício ou de um vaso ou de um quadro, ou uma forma transiente, dinâmica, como a de uma melodia ou de uma dança, ou ainda uma forma sugerida à imaginação, como a passagem de eventos puramente imaginários, aparentes, que constitui uma obra literária. (Langer 1962, p. 86, tradução nossa)

A memória enquanto registro permanente da experiência mediada pela função simbólica põe em evidência não só as regularidades de cariz estático mas também dinâmico, construindo uma imagem do mundo que contempla o percebido pela consciência bem como todas as percepções que não chegam ao limiar da lucidez.

Os contornos pouco nítidos e genéricos encontrados frequentemente em diferentes representações artísticas têm a capacidade de revelar as categorias construídas pelo corpo que informam o nosso “software” emocional. Sendo esta relação entre sentimento e forma nuclear ao pensamento de Langer quando procura definir a arte como a criação de formas simbólicas do sentimento humano (Langer 1953, p. 40).

Em sentido oposto é plausível considerar o reverberar emocional proporcionado pela fotografia, pintura, escultura, quando caracterizadas pela nitidez e perfeição do traço que reproduz a especificidade, resultar da capacidade do momento capturado se situar precisamente no ponto “médio” da categoria, onde o particular é a personificação de uma expressão emblemática que se aproxima da imagem da categoria partilhada. Exemplos desta dimensão são as fotos, pinturas e esculturas, onde a imagem, apesar de retratar um particular, adquire a força por ser o emblema das emoções que identificamos.

Mas este “ponto médio”, que dá força e estrutura o nosso posicionamento relativamente a uma regularidade categorial específica, é também encontrado em movimentos dinâmicos como nos ritmos do corpo, no voo do pássaro, no galope do cavalo, na jovialidade e leveza da criança, no peso e fragilidade do idoso, na gravidade do andar da autoridade, sendo este repositório o manancial a que recorrem os artistas performativos na teatralidade da dança e da representação,

bem como em formatos mais estáticos onde a coerência rítmica é representada através da razão dos padrões.

Mas esta função de simbolização processa-se a diferentes escalas mapeando regularidades na própria vida, emergindo personagens-tipo e trajetos recorrentes que fornecem os ingredientes da trama onde todos os bons realizadores e romancistas vão beber.

O carácter frequentemente inovador da produção artística poderia indiciar uma eventual limitação da função simbólica para se estabelecer enquanto chave numa compreensão mais abrangente do fenómeno artístico, pois a descrição feita anteriormente do processo de simbolização, onde o nosso aparato sensorial, em articulação com a memória e mediação da função simbólica, molda as referências categoriais com que navegamos o mundo, aparenta possuir um carácter eminentemente passivo/recetivo dificultando o enquadramento da experiência estética quando esta responde a obras de cariz mais disruptivo. A resposta a esta questão requer uma observação mais atenta à amplitude do fenómeno.

A forma como a inovação artística se processa não deixa de encontrar na experiência estética a balança maior de avaliação. Assim, sendo o substrato emocional, conforme sublinhado anteriormente, informado pelos símbolos mapeados pelo corpo, é possível questionar esta justificação relativamente à experiência estética decorrente de uma arte mais inovadora, pois efetivamente o seu carácter mais dionisíaco ou disruptivo não encontraria o substrato simbólico que justifica a reverberação emocional. Esta hipótese requer uma observação mais pormenorizada à forma como esta inovação se processa, pois os símbolos têm a capacidade de congregar significado tanto estático como dinâmico, possibilitando identificar padrões de regularidade na forma como as transições se efetuam. Esta constatação é passível de ser encontrada nas mais diferentes expressões artísticas – na morfologia da escultura, na pintura, na dança, na música, onde a efervescência estética combina não só a integração consciente da categoria partilhada, mas também uma identificação sentida de uma possibilidade plausível, construída pela articulação inovadora de categorias recorrendo a formatos simbólicos que mapeiam as regularidades transicionais, aludindo à possibilidade de uma proto-gramática simbólica da arte, delineada por Langer nestas palavras: “Formas visuais como linhas, cores, proporções, etc. são igualmente capazes de articulação, i.e. de combinações complexas como palavras. Mas as leis que regem este tipo de articulação são totalmente diferentes das leis da sintaxe que regem a linguagem.” (Langer 1954, p. 75, tradução nossa)

A música, enquanto partitura simbólica dos ritmos emocionais da vida, tem a capacidade de expor mais explicitamente a forma como o símbolo retém não só o significado das categorias estáticas como incorpora também as regras que definem a forma como os movimentos dinâmicos se devem processar. As diferentes notas podem ser combinadas numa infinidade de maneiras inovadoras mas, independentemente da nossa preferência pessoal, a probabilidade de a

aleatoriedade conseguir combiná-las de forma a poder produzir algo similar à música é no mínimo remota. Esta percepção da coerência na alteração confere um ritmo e lógica à transição, encontrando-se presente nas diferentes manifestações artísticas, sejam elas mais dinâmicas como a música e dança, sejam mais estáticas como a pintura ou escultura. Existe uma coerência melódica que permite a sobreposição, transição, fusão de categorias de forma inovadora que alicerça o seu sentido recorrendo aos múltiplos exemplos de transição mapeados pela função simbólica.

Na escultura é possível unir de forma bela a morfologia humana com um dragão, mas facilmente constatamos que existem formas artisticamente congruentes de o fazer ou formas desconexas; a experiência estética transmite-nos uma plausibilidade no encontro, uma congruência que se sabe quando sentida.

Mas esta congruência não se constitui recorrendo apenas a formas morfológicas, rítmicas ou cromáticas transicionais plausíveis; ela realiza-se também sobrepondo categorias de domínios distintos a substratos inovadores.

Salvador Dali na pintura é um caso flagrante deste sentido construído na sobreposição e interceção de categorias; os seus relógios na obra *Persistência da memória* que se desconstroem no alongamento congregam a perfeição da representação do relógio com um dinamismo que não lhe é próprio, mas com uma definição tão meticulosa que nos convence esteticamente que, a ser, seria assim, tornando o quadro belo.

Na dança, também a incorporação de diferentes estilos recorre a formas de transição que constroem sentido entre movimentos; conseguimos identificar uma sequencialidade que permite não interromper a experiência mesmo intercetando estilos heterodoxos.

Como Giacomo Borbone bem identifica no seu comentário, para Cassirer a arte é intrinsecamente inovadora, uma inspiração imaginativa de síntese produtiva.<sup>10</sup> O artista serve-se de combinações e recombinações de símbolos categoriais, ritmos transicionais e sobreposição de formatos dinâmicos de diferentes domínios para produzir a obra artística, mas todos eles procedentes da função simbólica.

## **1.6. Função simbólica da Mitologia - Padrões dinâmicos**

### **1.6.1. Narrativa da emotividade interna**

Se o mundo do aparecimento é recoberto de sentido pela função simbólica elaborada pela cognição sensorial, a experiência fenomenológica acrescenta a dimensão subjetiva de forma mais

---

<sup>10</sup> A raiz da arte, na visão de Cassirer, é a imaginação, que nos dá “a intuição da forma das coisas. Mas isto também não é de forma alguma uma mera repetição de algo que tínhamos antes. É uma descoberta verdadeira e genuína.” Como podemos ver, segundo Cassirer tanto a arte como a ciência recusam a teoria da correspondência e desse ponto de vista estão sujeitas à mesma “síntese produtiva”: (Borbone 2018, p. 39, tradução nossa)

explícita ao integrar nos objetos a profundidade de uma memória emocional onde o corpo expressa no sentir a síntese posicional do ente relativamente ao agregado de experiências associado a essa categoria, sendo em última instância esse substrato onde habitamos, convertendo a alegria, o medo, a ansiedade, o êxtase, a angústia, no pano de fundo do nosso trânsito pela vida.<sup>11</sup> Cassirer explicita esta conceção quando afirma: “o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes no seio de emoções imaginárias, de esperanças e temores, ilusões e desilusões, nas suas fantasias e sonhos” (Cassirer 1944, p. 43, tradução nossa).

Este substrato torna plausível o surgimento de uma mitologia que recorta não só os grandes padrões de regularidades das histórias de vida, mas, como sublinha Krois,<sup>12</sup> constrói-se projetando as recorrências emotivas inerentes a esse trânsito, onde o desfocar proporcionado pelo distanciamento do horizonte histórico convida à substituição progressiva do desconhecimento das circunstâncias concretas por uma projeção das nossas referências dinâmicas internas, que enquanto forças que conseguem impor a sua preponderância em nós, na ausência de outra narrativa, projetamos também como causalidade do universo, deuses em nós e fora de nós. Cassirer recorre à presença explícita desta tonalidade emocional subjacente tanto à ação teórica como prática na visão de mundo das culturas nativas, para caracterizar o seu pensamento como mítico, como podemos constatar nesta afirmação: “Todos os seus pensamentos e sentimentos estão ainda mergulhados nessa camada inferior original. Sua visão da natureza não é apenas teórica, nem simplesmente prática: é simpática. (...) O mito é um produto da emoção, e seu fundamento emocional sobrepõe a todas as suas produções a tonalidade que lhe é específica” (Cassirer 1944, p. 109, tradução nossa).

As narrativas mítico-simbólicas, ao recorrerem pelo processo associativo a figuras fortemente emblemáticas (deuses, reis, heróis, dragões, oceano, céu, etc.) encontram no veículo metafórico a capacidade de representar a configuração de padrões de força que atuam em nós.

Este quadro de referência concretiza uma possibilidade passível de explicar alguma da sobreposição estrutural que se verifica entre mitologias de diferentes culturas, pois a dimensão cosmogónica e cosmológica da mitologia seria uma leitura projetiva do mapeamento dos nossos deuses/forças internas proporcionado pela função simbólica, permitindo compreender também o paralelismo estabelecido entre a psicanálise de Freud e a mitologia.

Cassirer defende que esta leitura é passível de adquirir continuidade tanto na astrologia como na alquimia, onde mais uma vez a consciência mitológica, na presença da incerteza, coloca

---

<sup>11</sup> Onde o mundo ainda é tomado nas suas expressões-valores primárias, todos os seus fenómenos manifestam um carácter específico que pertence para eles de uma forma imediata e espontânea. Cassirer descreve esses fenómenos como sendo inerentemente sombrios ou alegres, excitantes ou apaziguadores, tranquilizadores ou assustadores” (Hamburg, C. 1956, p.64, tradução nossa)

<sup>12</sup> A característica mais importante do pensamento mítico é a sua dependência da emoção. (Krois 2005, p. 567, tradução nossa)

os seus dinamismos internos projetados como causalidade.

### **1.6.2. Imagem de mundo**

Mas se a função simbólica, decorrente da recorrência inerente à marcha perpétua do tempo, vai agregando tonalidade emocional à experiência, sendo também nessa profundidade corporal que na sequência de uma aproximação coerente entre as assunções implícitas em cada ação vai emergindo uma “imagem de mundo” que é primeiramente instanciada na ação, posteriormente informa a emoção e é eventualmente racionalizada, permitindo conjecturar uma moldura preliminar passível de justificar a declinação emocional com que reagimos à enunciação/elaboração de determinada teoria, proposição, explicação.

O contínuo mapear, ao longo de inúmeras ações, das regularidades dinâmicas do corpo no espaço e no tempo, decalca na profundidade somática uma imagem genérica do mundo.

O reino animal é um repositório infindável de imagens emblemáticas; os gatos por exemplo, no fugaz momento que ensaiam o salto, estão a sobrepor intuitivamente à situação particular um manancial de exemplos performativos que melhor se aproximam da situação específica como forma de adequar a eficácia da ação. O corpo manifesta no sentir quando a estratégia performativa mais adequada foi estabelecida espoletando o intento. De forma similar as crianças nas suas brincadeiras “desenham” o mundo na tentativa e erro, no salto, no lançamento de objetos, no alcance da voz, construindo pela ação o manancial de referências que intuitivamente informam o desenho performativo mais plausível para a execução.

A criança, o gato ou um pássaro não sabem matemática, e muito menos têm conhecimento da lei da gravidade, mas recorrem a um decalque dos comportamentos dinâmicos do mundo decorrentes de múltiplos casos específicos que reproduzem uma mancha média do dinamismo gravítico. Os pássaros não sabem física, mas a forma como executam a inclinação perfeita das asas, a velocidade do movimento, os ajustes, o momento exato para as abrir ou fechar quando pretendem pousar, põe em evidência um manancial de referências que, independentemente de não proceder da abstração da matemática e da física, é capaz de desenhar comportamentos empíricos que se ajustariam a uma réplica perfeita dessas abstrações, configurando um mapa corporal que quando submetido ao escrutínio da consciência pode adquirir uma representação abstrata.

Este processo onde a memória congrega referências em padrões simbólicos de regularidades instancia-se permanentemente em diferentes escalas desde a percepção sensorial à projeção religiosa de uma intenção transcendental sobre a totalidade da resistência do não eu. Cassirer descreve assim a expressão heterogénea que, entre os povos nativos, a dimensão mais ampla da pulsão permanente por sentido pode adquirir: “As concepções da religião primitiva são muito mais vagas e indeterminadas do que a nossa própria concepção e ideais. (...) Não tem

individualidade, seja subjetiva ou objetiva. É concebido como uma coisa misteriosa comum que permeia todas as coisas.” (Cassirer 1944, p. 126, tradução nossa).

Assim, a unidade humana mediada pela função simbólica desenha a arquitetura do mundo em três níveis de estabilidade e adaptabilidade que se sobrepõem e interpenetram: primeiramente o processo de simbolização estabelece-se na percepção sensorial que preside à segmentação e organização das cores, das texturas, dos sons, à organização do aparecimento; num segundo nível a memória corporal/emocional mapeia as regularidades estáticas e dinâmicas das categorias em que se moldam os símbolos sensoriais anteriores, os objetos, as casas, os carros, as árvores, os móveis, etc., as horas das refeições, as estações do ano, a morfologia dinâmica do galope de um cavalo, o andar de uma pessoa vaidosa, o andar de alguém fragilizado, as inflexões no chilrear de uma determinada espécie de pássaro, o padrão de voo de uma andorinha ou de um morcego, sendo este processo continuado mesmo em padrões culturais mais efêmeros, como as formas de vestir, os maneirismos, a arquitetura, as sonoridades, e sendo apenas parcialmente efetuado conscientemente, pois como podemos constatar existem percepções que se fazem numa zona liminar do nosso foco de consciência. Existem exemplos que nos permitem elucidar melhor esta constatação:

*Exemplo 1* - Alguém que em tenra idade (um, dois ou três anos) teve uma educadora extremamente carinhosa que tinha por hábito em brincadeira com os meninos para eles adormecerem beijar-lhes os dedos das mãos. Mesmo não tendo qualquer memória consciente deste episódio a repetição já em idade adulta deste gesto carinhoso por alguém próximo provoca uma profunda sensação de calma e tranquilidade.

*Exemplo 2* - Imaginemos alguém (X) que tem por hábito ir beber café com um grupo de amigos a um local específico e que a partir de determinada altura o filho do dono começa também a ajudar com o serviço, manifestando recorrentemente uma atitude menos agradável para com X. O filho do dono não tem regularidade na sua presença, está presente quando tem disponibilidade sem um horário específico. Sem conhecimento de X, o filho do dono possui um automóvel que estaciona sempre de forma relativamente visível nas imediações do café, apesar de não ocupar um sítio específico. Ao fim de algum tempo X, ao se aproximar do estabelecimento, tem dias em que sente notoriamente uma expectativa negativa mais presente relativamente a outros sem que conscientemente reconheça qualquer fator que justifique essa diferenciação, mas coincidindo precisamente com os dias em que o filho do dono se encontra presente, estabelecendo um processo associativo pré-consciente/corpóreo que conflui a percepção do carro com a presença do filho do dono.

*Exemplo 3* - Um casal jovem com bastante afeto tem por hábito fazer pequenas brincadeiras. Durante a noite o rapaz sorratamente sopra ao ouvido da rapariga espoletando a sua reação, que mesmo sem acordar esfrega a orelha e muda de posição, isto se repetindo várias vezes durante a noite. Durante o dia o rapaz tenta proceder da mesma forma aproximando-se da orelha da namorada, espoletando uma reação aparentemente desproporcionada por parte da companheira ficando ela própria perplexa com a reação.

O que está aqui em causa é que estamos permanentemente a mapear regularidades de forma recetiva através da perceção ou mais ativamente em cada ação, corrigindo assim constantemente o sentido da nossa navegação pela vida, corporal e conscientemente; cada movimento possui assunções implícitas relativas à superestrutura dinâmica da vida, ao tempo, ao espaço, à causalidade, bem como às especificidades do contexto cultural, histórico e geográfico; cada ação traz consigo um desenho do mundo cuja adequação é posta à prova na sua implementação.

Nesta profundidade de implicações, da mesma forma que num iceberg, só a parcela mais imediata se encontra consciente, delineando em relevo no corpo os contornos de um mapa enativado que, na partilha da expressão onírica, assume à consciência também uma representação mitológica.

Esta leitura permite perspetivar a mitologia, independentemente de esta decorrer apenas de uma expressão dos nossos trajetos emocionais ou de um mapa simbólico dos dinamismos do mundo, como um primeiro nível de distanciamento relativamente ao substrato enativado e emocional, concretizado através de uma linguagem arcaica de integração de diferentes modos de cognição, entre corpo e mente, entre consciente e inconsciente, otimizando assim a adaptabilidade do indivíduo ao possibilitar o reconhecimento lúcido dos mapas congregados pelo corpo e permitindo, ao considerar corretamente o seu carácter metafórico, a sua articulação racional, extraindo formas de abstração ainda mais abrangentes ou articulando-as para uma aproximação mais representativa de um contexto específico. As palavras do filósofo alemão captam esta possibilidade quando diz: “É a forma que podemos designar como pensamento metafórico; a natureza e significado da metáfora é o que devemos começar se quisermos encontrar, por um lado, a unidade dos mundos verbal e mítico e, por outro, a sua diferença.” (Cassirer 1953, p. 84, tradução nossa)

Cassirer ao identificar a metáfora enquanto veículo partilhado de conteúdo tanto pelo mito como pela linguagem põe em evidência o carácter dialógico da mitologia com a consciência.

## **1.7. Linguagem**

A capacidade do homem de se afastar progressivamente do imediatismo da reação, protelando no tempo o seu objetivo recorrendo a uma ponderação que troca o presente por um futuro mais profícuo, marca o espaço de diferenciação adaptativa que caracteriza verdadeiramente a nossa humanidade. Não somos os animais mais fortes, mais rápidos, ou mais furtivos, mas a força que nos permite o *adiar da recompensa* (Mischel, Ebbesen e Zeiss, 1972) abre o espaço suficiente para possibilitar agregar espessura de conteúdo aos signos, transitando de uma utilização meramente sígnica e denotativa para uma contemplação conotativa e simbólica, viabilizando a articulação de uma cartografia de regularidades categoriais que vão sendo decalcadas na nossa memória, justificando uma estratégia de ação negociada no tempo mediante um mapa do mundo representativo que nos permite “simular” os dinamismos mais plausíveis e assim definir melhor o caminho a seguir. Cassirer resume esta percepção assim: “O pensamento, ao invés de voltar-se imediatamente para a realidade, constrói um sistema de signos e aprende a usar tais signos como representativos dos objetos” (Cassirer 1957, p. 45, tradução nossa).

Este teatro mental operacionaliza símbolos categoriais cujo desenho responde primeiramente às exigências do nosso núcleo pulsional e da nossa fisicalidade, adquirindo progressivamente ao longo do processo de aculturação a mundivisão socialmente estabelecida subjacente aos recortes de linguagem. A “fome de nomes” que a criança manifesta em tenra idade instancia instintivamente a necessidade de adaptação do referencial individual às particularidades do contexto histórico e cultural, pondo em evidência a preponderância da função gregária enquanto instrumento primordial de sobrevivência. A criança não está apenas a somar signos sonoros às categorias prévias; ela está efetivamente a moldar os recortes sensoriais e significativos à convenção social, inscrevendo profundamente uma mitologia, uma imagem do mundo no corpo que vai estar permanentemente a lançar sobre o mundo com o seu olhar.<sup>13</sup>

A contundência das regularidades que se definem pelos dinamismos da causalidade permite que estas se estabeleçam na profundidade da memória corporal servindo-se do simbolismo metafórico para representar uma mitologia capaz de veicular significado à luz da consciência, influenciando também a estrutura gramatical da linguagem.

Assim a função simbólica na linguagem instrumentaliza regularidades perceptivas congregadas em objetos categoriais pela função artística, transitando de uma generalização sensitiva para uma abstração de sentido; uma cadeira já não é apenas aquela percepção singular de uniformização da relação de unidade, de densidade, de textura, de cor, também já não é apenas um exemplo da mancha sensitiva “arquetípica” agregada pela função simbólica artística que define

---

<sup>13</sup> Para Cassirer, a linguagem “se impõe entre sujeito e objeto, entre o humano ser e a realidade que o rodeia”, mas de uma forma que não obscureça ou empobreça o nosso encontro com essa realidade. Qualquer encontro com o discurso, seja mítico, científico ou caso contrário, é um encontro com “certas energias de formação” através das quais este encontro é possível - isto é, torna-se espiritual em primeiro lugar. (Leib 2021, p. 16, tradução nossa)

categorias que respondem ao corpo; ela passa também a representar uma regularidade de significado racional mais generalista enquanto “objeto de sentar”.

A nossa capacidade para negociarmos a instintividade diacronicamente aliada ao sucesso da estratégia de grupo permitiu a emergência da cultura, instrumento maior de adaptação individual e coletiva, onde no espaço que emerge entre o adiar e a recompensa dá origem a uma infinidade heterogênea de comportamentos que traduzem a mediação do interesse próprio no interior de um espaço comum, permitindo a emergência de uma infinidade de objetos, comportamentos e situações, com regras e lógicas de valoração intrínsecas, cujo significado interessa conhecer para navegar dentro da norma socialmente aceita, sendo a linguagem a estrutura simbólica de fixação de significados partilhados que permite essa negociação. Esta adequação linguística à mediação do grupo sustenta as palavras de Cassirer quando diz: “(...) a linguagem humana tem de cumprir não apenas uma tarefa de lógica universal, mas também uma tarefa social que depende das condições sociais específicas da comunidade falante.” (Cassirer 1944, p. 165, tradução nossa).

Este espaço comum de conceitos sublinha os contornos de significado partilhado viabilizando uma decantação dos aspetos mais subjetivos e menos uniformes associados a cada categoria.

Mas esse processo de sobreposição de camadas cada vez mais abstratas e generalistas faz-se progressivamente, pois é possível encontrar sistemas linguísticos onde a mesma cor adquire designações diferentes mediante o objeto onde se encontra, ou tribos onde existem dezenas de géneros mediante a função social desempenhada.

Este movimento em direção a categorias de significado cada vez mais estáveis, transversais e regulares adquire maior expressão no pensamento científico, mas é apenas através da articulação da mito-gramática linguística que, na sobreposição dos diferentes símbolos sensoriais, artísticos, mitológicos, linguísticos, científicos, é possível definir o contexto específico de um objeto ou situação num determinado momento, estabelecendo a linguagem, como sublinha Simonne Truwant<sup>14</sup> no seu comentário a Cassirer, enquanto elemento onde conflagram todas as outras representações simbólicas, a ferramenta mais abrangente de descrição do mundo partilhado.

## 1.8. Ciência

---

<sup>14</sup> Cassirer afirma repetidamente que a forma simbólica da linguagem fornece o acesso mais importante ao mundo do espírito. Em *A Fenomenologia do Conhecimento* (1929), ele sustenta que “toda percepção consciente e articulada pressupõe [...] linguagem” (PSF:III 232), e em seu ‘Seminário sobre Simbolismo e Filosofia da Linguagem’ de 1941/1942 ele afirma que “a linguagem deve ser considerada o foco de todas as atividades humanas. (Truwant 2014-2015, p. 122, tradução nossa)

Na confrontação com a experiência, a tentativa de orientar eficazmente o nosso percurso intencional projeta uma escala na arquitetura perceptiva que ordena as regularidades, respondendo à amplitude do sentir de cada órgão, estabelecendo assim uma pregnância simbólica que possibilita o seu reconhecimento pelas estruturas mais profundas da nossa mente; a distância, a profundidade, a unidade, a multiplicidade ordenam a experiência de forma melódica permitindo uma orientação preliminar da nossa corporalidade. Este ordenamento está bem explícito no pensamento de Cassirer quando este afirma: “O caos das impressões torna-se um sistema de números (...) a partir do sistema de conceitos que são teoricamente estabelecidos como padrões universais de medição.” (Cassirer 1923, p. 149, tradução nossa).

Mas esta capacidade intuitiva de transmitir significado inerente à função simbólica continua o seu caminho emergindo como função estrutural também no espaço conceptual da razão, construindo o símbolo agora não a partir da conflagração da multiplicidade decorrente do fluxo sensorial e emocional que se precipita na memória, mas antes da extração de um significado determinado em articulação com a heterogeneidade de estratégias que resultam da capacidade de diferir diacronicamente a subscrição das nossas necessidades.

Esta procura de potenciar a eficácia instrumentaliza a gestão do tempo e do grupo articulando atividades em função de um objetivo, sendo a mediação da linguagem indispensável enquanto espaço partilhado de representações simbólicas que permite a perspectiva de cenários e a definição de estratégias.

Assim, o grau de precisão/regularidade na forma como o significado dos símbolos conceptuais mapeia a experiência contribui de forma decisiva para o sucesso do planeamento estabelecido, sendo o pensamento científico o último desenvolvimento na busca por precisão e contundência.

Os símbolos científicos procuram mapear regularidades cada vez mais constantes e abrangentes, reduzindo a sua significação aos aspetos mais recorrentes tomados como necessários, construindo um símbolo da mesma forma que o corpo, mas substituindo a sobreposição das percepções sensoriais e emocionais pela identificação racional do significado mais recorrentemente partilhado, permutando a percepção pela razão. Essa é a justificação pela qual Cassirer considera que “ao investigar [fenómenos], devemos partir da suposição de que eles são compreensíveis. Consequentemente, a lei da razão suficiente nada mais é do que o impulso do nosso intelecto para colocar todas as nossas percepções sob seu controle. Não é uma lei da natureza. O nosso intelecto é a faculdade de formar concepções gerais.” (Cassirer 1944, p. 277, tradução nossa).

Mas esta redução decorrente da procura por fiabilidade e universalidade, para além de se efetivar excluindo os aspetos mais subjetivos e vivenciais, desconsidera a imperfeição inerente ao processo de simplificação próprio da redução, pois como podemos constatar pela observação do

mundo natural e a evolução da ciência existem sempre dimensões da experiência que, derivado a limitações do aparato sensitivo ou técnico, nos são desconhecidas, mas que mudando a escala espaço-temporal decretam erros nos modelos tornando a sua capacidade de previsão pouco fiável.

Quando tentamos prever o tempo de travagem de um automóvel, a sua cor, a reclinção dos bancos, o facto de o rádio estar ligado ou não, se o peso do veículo é 1230,500 kg em vez de 1230.501, são fatores que podem ser considerados negligenciáveis para a escala onde a teoria se aplica e se torna operativa. O problema surge quando tentamos aplicar a mesma teoria a uma escala infinitamente maior ou menor, macro ou micro, pois todos os aspetos que numa primeira análise se poderiam considerar desprezíveis, quando multiplicados milhares de vezes produzem dinamismos completamente diferentes das previsões estabelecidas pela teoria; pois se para travar um vagão de um comboio com 20 toneladas 100kg são negligenciáveis, ao multiplicarmos este valor por 80 vagões o seu menosprezo levará a erros de previsão intoleráveis tornando a teoria obsoleta.

Podemos congruentemente supor que o mesmo se verifica com o nosso aparato sensorial, bem como com a redução abstracionista das teorias, sendo precisamente esta constatação que decretou o erro inerente à gravitação universal de Newton exposto pelo matemático e astrónomo francês Urbain Le Verrier (1859) quando este apontou o seu telescópio ao movimento de Mercúrio, pondo em evidência a necessidade do surgimento de novos paradigmas que se tornassem operacionais onde esta falhava, instigando Einstein a desenvolver a relatividade geral, identificando outras regularidades e produzindo outros símbolos.

O carácter simbólico dos paradigmas científicos advém de estes serem a descrição de um significado majoritário, mas não totalizante. Cassirer põe em evidência esta constatação ao descrever o mítico “choque” que os antigos filósofos gregos sofreram quando, ao procurarem calcular a hipotenusa de um triângulo retângulo, foram confrontados com a existência dos números irracionais, pois na sua mundivisão a perfeição da razão atingia o seu apogeu no mundo ideal dos números, sendo a existência de um número irracional uma aparente contradição.

A confrontação com esta dízima infinita não periódica põe em evidência o carácter inexato e artificial da representação numérica racional face ao holismo da extensão material-espacial, pois efetivamente a representação numérica de uma extensão nunca a contempla na sua exatidão, sendo o surgimento de uma dízima infinita não periódica a resposta analítica à impossibilidade de a representação se sobrepor perfeitamente à extensão. Podemos ler em Cassirer:

Os números naturais estão, neste aspeto, no mesmo nível que os números fracionários ou irracionais. Também não são descrições ou imagens de coisas concretas, de objetos físicos. Em vez disso, expressam relações muito simples. A ampliação do domínio natural dos números, a sua extensão sobre um campo mais amplo, significa apenas a introdução de novos símbolos que são capazes de descrever relações de ordem superior. Os novos números são símbolos não de relações simples, mas de “relações de relações”, de “relações de relações de relações”, e assim por diante. Tudo isso não está em contradição com o carácter dos números inteiros; elucida e confirma esse

caráter. Para preencher a lacuna entre os inteiros, que são quantidades discretas, e o mundo dos eventos físicos contidos no continuum do espaço-tempo o pensamento matemático estava fadado a encontrar um novo instrumento. (Cassirer 1944, p. 269, tradução nossa)

Assim, para Cassirer, o desenvolvimento da matemática promoveu a incorporação simbólica dos números irracionais, conseguindo através da sua instrumentalização fazer a ponte entre a inexatidão simbólica e a extensão contínua da realidade; mas para isso a sua utilização só se efetiva mediante uma aproximação que não deixa de limitar as casas decimais às suficientes para operacionalizar o cálculo à escala a que este se aplica, sem nunca deixar de se confrontar com a imperfeição do arredondamento.

Este salto que se perfila entre configurações simbólicas paradigmáticas permite expor a natureza da representação; todas elas decorrem de uma simplificação, qualquer número é um arredondamento que procura descrever a realidade, pois toda a unidade extensa é apenas uma “reprodução” perfeita de si mesma. Logo, duas unidades de força nunca são exatamente idênticas, nem duas unidades de massa, nem de volume, etc., estabelecendo a Matemática, a Física, a Química, a Astronomia e todas as outras ciências como símbolos de regularidades mais ou menos fiáveis e próximos da experiência.

Esta distância é o motor da procura científica, mas que, contrariamente a Platão, não coloca o “ônus da culpa” no lado do “chão” da matéria, mas antes na imperfeição do “céu” das formas simbólicas.

Apesar desta constatação, Cassirer identifica uma tendência de matematização em grande parte das ciências, pois a consciencialização da condição limitada da representação simbólica não invalida conferir à regularidade da linguagem matemática o estatuto de “ponta de lança” na procura de mapear zonas da experiência ainda por descrever.

Esta fiabilidade da ferramenta matemática permitiu-nos, em detrimento da intuição do senso comum, expor os dinamismos do micro e macro, onde as imagens decorrentes da nossa experiência diária deixaram de ser termos de comparação viáveis, expondo um mundo onde a noção de matéria, partícula, espaço e tempo, já não constroem uma imagem passível de ser representável recorrendo às referências do nosso dia-a-dia, denunciando os limites das categorias corpóreo-sensoriais que a imaginação instrumentaliza na construção da nossa “imagem de mundo”.

## **2. Wittgenstein - Mitologia na nossa linguagem**

O final do século XIX e as primeiras décadas do século passado viram emergir uma profusão de material antropológico decorrente da necessidade de conhecimento inerente à vontade de consolidação dos projetos coloniais. A interpretação deste acervo etnográfico não pôde deixar

de responder, apesar de em graus diferentes mediante autores e escolas, a um alinhamento compreensível com o espírito evolucionista, pois para além de ser dominante tanto culturalmente como no seio da disciplina, permitia sustentar melhor a narrativa colonial, tendo esta perspetiva antropológica perdido progressivamente preponderância para visões mais culturalistas a partir das décadas seguintes. Sir James Frazer na obra *O Ramo Dourado* (1890; 1900; 1915), respondendo a este contexto, realiza um vasto estudo de mitologia comparada onde a sua visão estabelece uma linha de continuidade evolutiva entre as estruturas, mito-religiosas e científicas, interpretando as primeiras enquanto tentativas rudimentares de interpretação da realidade.

O contacto de Wittgenstein com material antropológico torna-se evidente ao longo da década de trinta, à medida que vai introduzindo diversas notas nos seus escritos, as quais revisita por várias vezes, pronunciando-se relativamente ao pensamento de Frazer. Este período vai coincidir também com uma viragem no seu pensamento, marcando o início do que ficou conhecido como o segundo Wittgenstein. Ele distancia-se da visão pictórica da linguagem, de cariz lógico-positivista, descrita no *Tratado Lógico-Filosófico* (1921-22), e abraça uma perspetiva panorâmica onde o uso e o contexto são elementos fundamentais para compreender o significado das palavras no seio de uma determinada língua.

Os seus comentários relativamente à forma como Frazer descreve as práticas rituais mágico-religiosas dos povos originários são frequentemente bastante críticos, não hesitando em mostrar perplexidade perante a aparente incapacidade de Frazer em ultrapassar uma leitura superficial da ineficácia material da performance. Para Wittgenstein Frazer não considera a possibilidade de existirem outras dimensões que determinam a perpetuação transversal destas práticas, adjetivando pejorativamente as suas observações, atribuindo-as a uma incapacidade de evitar a projeção nos povos por ele estudados das referências religiosas inglesas do seu tempo (Wittgenstein 2011, p. 12).

Wittgenstein sublinha a incongruência de considerar a funcionalidade destes rituais e práticas meramente num plano material, pois efetivamente estes povos possuem, paralelamente, toda uma prática pragmática do concreto que se operacionaliza eficazmente no seu dia a dia. Os nativos, para além de rezarem e realizarem oferendas ao deus do mar, não deixam de afiar as suas lanças e observar os céus e os ventos para tentar perceber se haverá uma tempestade. Além disso, apesar de fazerem rituais de fertilidade, não deixam de escolher a melhor terra para plantar.

Para Wittgenstein, estas práticas não denotam uma conceção do mundo desfasada da experiência, mas uma funcionalidade de outra ordem, operando a sua ação não no plano físico e material, mas justificando-se mais plausivelmente na dimensão simbólica. Contrariamente à opinião de Frazer, não são uma manifestação de subdesenvolvimento, mas sim uma demonstração da nossa diferença antropológica, nomeadamente a capacidade de representar. No ritual mágico-religioso, a funcionalidade da ação decorre da capacidade de liberar uma energia anímica latente

na vontade de agir, especialmente quando não há um conhecimento para uma ação pragmática. Wittgenstein utiliza o exemplo de ações que realizamos quando nos alteramos por qualquer contrariedade: batemos violentamente com a porta, damos um murro na mesa ou na parede. Nesses casos, não será propriamente a mesa ou a parede o alvo da nossa ação, mas elas cumprem simbolicamente essa função. A esse respeito Wittgenstein escreve:

Queimar a efígie. Beijar a imagem da pessoa amada. É claro que isto não se baseia na crença em uma determinada efetividade sobre o objeto que a imagem apresenta. Isso só visa uma satisfação, e também a obtém. Ou melhor, isso não visa absolutamente nada; nós agimos assim mesmo e nos sentimos satisfeitos. (Wittgenstein 2011, p. 11)

A diferenciação entre esses dois planos de ação é reforçada pelo argumento sustentado por Wittgenstein. A periodicidade destes rituais, como os de chuva e fertilidade, não se materializa nas alturas onde aparentemente seriam mais necessários, como durante a época das secas. Isso corrobora uma visão “tecnológica” e operativa, que procuraria intervir no desenrolar dos acontecimentos. No entanto, esses rituais ocorrem precisamente quando a presença desses elementos (chuva, fertilidade) já seria expectável. Tal permite descortinar outra estratégia na ação, onde o intuito não é promover uma interferência produtiva, mas antes, projetar um animismo na totalidade do não eu. Trata-se de sublimar a energia psíquica decorrente da incapacidade de agir sobre os imponderáveis, alinhando a sua vontade com a totalidade insondável que se impõe como destino.

Esta participação simbólica, que procura alinhar-se ritualmente com a ação do todo que se impõe nas circunstâncias da vida, decorre, como reconheceu Wittgenstein, do ímpeto humano de agir. Perante o reconhecimento da incapacidade de interferir conseqüentemente, opta-se por exprimir essa vontade simbolicamente ao celebrar a manutenção das recorrências cíclicas.

O reconhecimento intuitivo do nexos causal entre ação e consequência confere à ritualização do gesto outra perspectiva. Como sublinhado pelo filósofo austríaco com o seu exemplo da ritualidade da refeição a procura da repetição perfeita do gesto pode ser vista como uma tentativa de reduzir as variáveis e os riscos inerentes a uma prática, face ao desconhecimento das circunstâncias causais particulares que efetivamente determinam ou não o surgimento de doenças (Wittgenstein 2011, p. 13).

Esta possibilidade contribui também para contextualizar outro exemplo utilizado por Wittgenstein, onde um povo obrigava o seu rei a permanecer imóvel todas as manhãs na tentativa de mitigar qualquer interferência no normal desenrolar dos acontecimentos. Esta ação decorria da consideração do rei como personificação simbólica do poder da natureza, conferindo ao seu movimento o potencial de interferir no normal desenrolar dos acontecimentos. Mesmo sem possuir qualquer noção sobre qual gesto ou ação específica poderia estar relacionada com um determinado estado de coisas, sublimava-se a vontade de agir, impedindo simbolicamente o

putativo agente causal de se mexer de qualquer forma. Wittgenstein ilustra este dinamismo com o seguinte exemplo: “Quando uma pessoa na nossa (ou melhor, na minha) companhia ri muito, eu pressiono quase espontaneamente os meus lábios, como se acreditasse que com isso ele poderia manter juntos os seus.” (Wittgenstein 2011, p. 20)

Na ausência de uma estratégia de ação pragmática e diante de uma incompreensão das determinações envolvidas, a ação contundente e produtiva é substituída pelo alinhamento do plano simbólico com a vontade do mundo que se impõe. Nesse contexto, a ritualização, ao procurar a perfeição repetitiva das categorias emblemáticas do gesto, para além de expor uma tentativa de eliminar eventuais fatores de interrupção, revela com a sua solenidade e reverência a importância que estes fatores adquirem para a vida em comunidade.

Wittgenstein identifica perspicazmente a forma como também nós, independentemente de não possuímos qualquer conhecimento de uma determinada cultura, somos recorrentemente capazes de identificar quando uma ação é realizada com maior ou menor reverência e solenidade. Esta constatação reitera o seu argumento quando afirma que na ritualidade mágico-religiosa não estamos perante uma “ciência” torpe como defende Frazer, mas antes uma ação simbólica que recorre à nossa psicologia, onde se encontra uma mito-gramática partilhada.

Wittgenstein afirma que seria possível construirmos rituais hipotéticos, com diferentes arquiteturas de ação, mas que a sua subordinação à nossa gramática psicológica na forma como articulamos representações de reverência e valor tornaria plausível encontrarmos efetivamente algo semelhante presente na ritualidade de um outro povo (Wittgenstein 2011, p. 12).

Para além desta mito-gramática psicológica, o filósofo austríaco sublinha a forma como Frazer, ao conseguir sobrepor categorias linguísticas ocidentais (espírito, alma, fantasma, demónio, fada, encarnação) ao discurso nativo, revela a presença de toda uma mitologia que persiste no nosso universo. Independentemente do espaço da incerteza ocupar diferentes proporções conforme o horizonte cultural, esta dimensão continua a congregar categorias mitológicas capazes de oferecer uma tentativa de objetivação para os determinantes desconhecidos que intervêm na forma como as circunstâncias se desenrolam. Isso permite justificar os acasos da vida, os mistérios, o desconhecido, o injustificável, que, apesar de aparentemente ocupar menos espaço na nossa sociedade, não deixa de estar latente nas insuficiências ou no desconhecimento do paradigma científico.

Wittgenstein aponta concomitantemente para a possibilidade de usos heterogêneos de expressões, onde, da mesma forma que o fazemos na nossa linguagem, estas cumprem uma função expressiva, afetiva e emocional estando muito afastadas do seu significado literal. Este argumento encontra-se subjacente na seguinte passagem:

Mas então por que usa Frazer a palavra “ghost” (fantasma)? Ele compreende, portanto, muito bem esta superstição, já que ele nos explica o que ela é com uma palavra supersticiosa e familiar para

ele. Ou antes, ele teria que poder ver que também fala em nós algo em favor do modo de agir dos selvagens. – Quando eu, que não creio que haja em qualquer parte seres humanos sobre-humanos que possam ser chamados de deuses – quando digo: “temo a vingança dos deuses”, isso mostra que eu (posso) quero dizer algo com isso, ou posso dar expressão a um sentimento, que não está necessariamente ligado àquela crença. (Wittgenstein 2011, p. 15)

Assim, a mitologia na linguagem seria passível de ser identificada tanto através das diferentes categorias que ainda mantemos no nosso discurso, como na própria forma como a gramática articula a organização para produzir sentido. Como elucidou Wittgenstein, somos perfeitamente capazes de reconhecer a construção de relevância e valor mesmo em rituais que nos são estranhos, expondo pressupostos sem qualquer escrutínio racional ou científico, que se estabeleceram previamente à consciência da forma ritualística no tecido do discurso. Isso articula a arquitetura lógica com que construímos o significado e revela assim a nossa própria mitologia, levando Wittgenstein a afirmar: “Na nossa linguagem está assentada toda uma mitologia.” (Wittgenstein 2011, p. 17)

### 3. Dobradiças

Neste capítulo procurarei delinear as linhas mestras que definem a estrutura do conceito de “dobradiças” proposto por Wittgenstein. A natureza da obra onde é apresentado, constituída por aforismos/secções sucessivos/as, permite leituras heterogêneas no que diz respeito aos seus contornos conceptuais, bem como à sua interpretação epistêmica e proposicional. Não é o escopo deste desenho preliminar proceder a considerações relativamente à maior ou menor força dos diferentes posicionamentos, mas antes elucidar o melhor possível a definição da sua arquitetura com o intuito subsequente de analisar o seu enquadramento à luz da *função simbólica* de Cassirer e Langer identificada anteriormente, deixando uma análise epistêmica e proposicional mais pormenorizada para os capítulos seguintes.

A profundidade e acuidade do pensamento de Wittgenstein está bem patente na dificuldade que ainda hoje se verifica para a sistematização do conceito, pois, apesar da sua ajuda, as hesitações na sua objetivação mantêm-se, o que para além de ser coerente com o próprio esboço wittgensteiniano, diz muito do mérito da sua perspicácia ao trazer à luz uma dinâmica que encontra a sua primeira expressão no limiar da nossa consciência. Assim, na definição do conceito não pretendo exaurir o alcance da amplitude do seu espaço, antes fazer emergir os contornos genéricos passíveis de tornar o roteiro enunciado anteriormente possível.

O conceito de “dobradiças” na obra de Wittgenstein adquire uma substanciação própria inserido nos seus escritos mais tardios, sendo explicitamente enunciado na obra *Da Certeza* publicada postumamente em 1969, compilada e editada por G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, curadores do seu acervo intelectual juntamente com Rush Rhees. Esta proposta é desenvolvida em resposta a um contexto que contempla duas vertentes: por um lado procura expor

as incongruências da argumentação de George Edward Moore relativamente ao ceticismo radical; por outro desconstrói o sentido da própria dúvida cética.

A metáfora utilizada pelo filósofo austríaco (dobradiças) põe em evidência a necessidade de existência de um ponto de apoio sólido, uma certeza que permita a partir de si a articulação de um sistema lógico, justificando a sua afirmação: “Ou seja, as *perguntas* que fazemos e as nossas *dúvidas* apoiam-se em certas proposições que são excluídas da dúvida, como dobradiças sobre as quais aquelas se movem.” (Wittgenstein 2022, § 341).

A forma como Wittgenstein sustenta a solidez destas estruturas confere-lhes um estatuto fundacional heterogéneo, pois apesar da diferenciação qualitativa relativamente à sua natureza epistémica, não subscreve a condição de crença verdadeira justificada. Estas certezas profundas, ou *leito de um rio*, para usar outra alegoria do filósofo, não decorrem de um raciocínio lógico nem de uma constatação empírica, mas antes e primeiramente do mapear de regularidades experiencial do corpo, sustentando tanto o desenho da ação como a base da estrutura gramatical do nosso inquérito racional,<sup>15</sup> traduzindo a gramática regularidades que pela sua constância se instituem como regra, onde a subscrição do seu dinamismo dá sentido ao discurso, permitindo a Wittgenstein sustentar: “(...) é, antes, o nosso agir que se encontra na base do jogo de linguagem” (Wittgenstein 2022, § 204).

Afirmações como “eu tenho duas mãos” não provêm de uma observação empírica ou dedução lógica, são pressuposições experienciais corpóreas que emergem do decalque do mapa médio de incontáveis movimentos que as pressupõem, ficando embebidas na própria estrutura operativa que direciona a ação. Não podem assim ser consideradas conhecimento pois, contrariamente ao posicionamento de Moore que defendia a sua validade epistémica designando-as de verdades de senso comum, para Wittgenstein<sup>16</sup> estas não conseguem subscrever a condição de conhecimento<sup>17</sup> enquanto crença verdadeira justificada, pois provêm de um processo físico ausente de escrutínio empírico ou racional, sendo antes certezas instintivas que direcionam o movimento da nossa corporeidade animal,<sup>18</sup> onde, como o filósofo austríaco sublinha, “(...) não chegamos (...) por meio de uma investigação (...)” (Wittgenstein 2022, §138), proporcionando uma atitude diferenciada do conhecimento, bem explícita nas suas palavras quando diz: “„saber” e „segurança” pertencem a *categorias* diferentes” (Wittgenstein 2022, §308).

Mas Wittgenstein não desconsidera a sua importância na refutação do ceticismo radical,

---

<sup>15</sup> As dobradiças são realmente limites lógicos de sentido ou regras gramaticais; eles formam 'a base de todas as operações com pensamentos (com linguagem)' (OC 401) (Moyal-Sharrock, D. 2022, p.4)

<sup>16</sup> Se Moore disser saber que a Terra existe, etc., a maioria de nós concordará com ele em que ela existiu durante todo esse tempo, e também acreditará nele quanto ao fato de ele estar convencido disso. Mas ele também tem a *razão* correta para a sua convicção? Porque, caso não tenha, ele certamente não *sabe* (Russell). (Wittgenstein 2022, §91)

<sup>17</sup> Se sei algo, isso depende da evidência me dar razão ou me contradizer. Pois dizer que uma pessoa sabe que tem dores não significa nada. (*Ibid.*, §504)

<sup>18</sup> Isso quer dizer realmente que quero concebê-la como algo que está para além do justificado e não justificado; ou seja, quase algo animal. (*Ibid.*, §359)

pois apesar de estas para si não subscreverem os parâmetros para serem consideradas a almejada fundação epistémica indubitável, não deixam de fundar, sendo epistémicas ou não, a estrutura do nosso conhecimento.

Para Wittgenstein este mapa de regularidades que instancia as certezas corpóreas contém referências estáticas, mas também dinâmicas que possibilitam sustentar a arquitetura da lógica e do discurso, pois, como o filósofo austríaco sublinha, a operacionalidade da lógica advém do seu carácter preditivo quando procura se sobrepor à experiência reproduzindo o seu dinamismo, ficando estas regularidades dinâmicas radicadas no corpo inscritas no conceito de “dobradiças” wittgensteiniano, estando esta condição plasmada na sua afirmação: “Esta experiência passada pode muito bem ser a *causa* da minha segurança atual (...)” (Wittgenstein 2022, §429).

Esta constatação permite, por um lado, refutar a tentativa de Moore de desconstruir o ceticismo radical, expondo o carácter erróneo do estatuto epistémico das suas certezas de senso comum, bem como, apesar da sua perspicácia ao identificar o horizonte da nossa certeza, a sua incapacidade de estender as implicações desse limite à própria estrutura do inquérito, traduzindo-se, para Wittgenstein na manutenção do erro ao insistir na possibilidade de uma solução epistémica para o problema cético. Assim, quando o cético afirma a dúvida relativamente ao estatuto do aparecimento põe em causa também o próprio referencial de onde se extrai a lógica que sustenta a gramática da sua pergunta, desconstruindo a capacidade de criar sentido; pois para se poder ter uma dúvida sincera é necessário possuir uma crença sedimentada num grau de regularidade maior que torne plausível perspetivar uma possibilidade alternativa. Wittgenstein compreendeu que não é possível inquirir logicamente a possibilidade de outra realidade senão a partir das referências desta, desprovendo a pergunta de sentido, pois se esta experiência não é a existência como definimos o que é existir, questionar, ou os conceitos que utilizamos? Esta observação permite tornar mais claras as suas palavras quando afirma: “Portanto, se duvido ou estou inseguro de que isto é a minha mão (seja lá em que sentido for), então porque não também em relação ao significado dessas expressões?” (Wittgenstein 2022, §456)

A regularidade e profundidade destes mapas divergem, assumindo diferentes estatutos e expressões, mediante particularidades culturais, o tempo histórico, bem como a subjetividade da vivência individual, contribuindo também para a variabilidade na forma como o conceito tem sido interpretado epistemicamente e tornando imprescindível um olhar mais cuidado a cada uma das suas diferentes expressões.

A forma como experienciamos a vida promove um processo de reconhecimento da experiência, onde desde tenra idade o nosso aparato cognitivo-sensorial vai mapeamento as regularidades procedentes dos sentidos, sendo elas naturais ou fruto de convenções sociais, ancorando-as profundamente.

Contornando aqui o debate relativamente à natureza *a priori* ou *a posteriori* de eventuais estruturas de condição de possibilidade, poderíamos reconhecer para estas certezas quatro níveis ou origens. Continuamos assim uma segmentação já aludida por Wittgenstein quando este recorre à metáfora: “Sim, a margem daquele rio consiste parcialmente em rocha dura, que não é sujeita a alteração ou é sujeita só a uma alteração impercetível, e em parte em areia que é arrastada e se deposita, ora aqui, ora ali.” (Wittgenstein 2022, § 99).

Desta forma teríamos:

- Estruturas organizativas cognitivo-sensoriais; condições de possibilidade (a)
- Dinâmicas espaço-temporais da nossa fisicalidade partilhada; leito de rio (b)
- Dobradiças culturais/históricas; margens do rio (c)
- Dobradiças pessoais; bancos do rio (d)

Acrescentamos as estruturas organizativas cognitivo-sensorial (a), pois apesar de Wittgenstein caracterizar as “dobradiças” como estando impregnadas de realidade, não se alongando em considerações relativamente à perspectiva de as condições de possibilidade (utilizando aqui a terminologia kantiana) desempenharem um papel relevante para a sua definição, a forma relativamente aberta e ensaística como generosamente expõe o seu raciocínio convidamos a caminhar com ele na tentativa de aprimorar o seu desenho. Como consequência desta constatação, surgem múltiplas interpretações à sua proposta, adquirindo até uma leitura não proposicional e inefável. Em parte em resposta a esta caracterização, considerei também relevante introduzir as condições de possibilidade como enquadramento a considerar para esta perspectiva, à qual voltarei mais pormenorizadamente na discussão das diferentes interpretações epistémicas das “dobradiças”, bem como da sua dimensão mítico-simbólica. Atendendo-me por hora a iniciar a sua caracterização pelo processo de mapeamento de regularidades (b) que instancia no subsolo da psique os padrões que, independentemente de não subscreverem as condições necessárias a serem considerados conhecimento (crença verdadeira justificada), se estabelecem como certezas básicas<sup>19</sup> operando a um nível corpóreo/comportamental subjacente também ao referencial dinâmico que sustenta a forma como as regras gramaticais produzem sentido, podendo cumprir a sua função mantendo-se implícitas sem qualquer enunciação linguística consciente, desempenhando a sua função estruturante tanto da ação como da gramática.

Estas certezas, apesar de não poderem ser consideradas conhecimento, estão na base da forma como construímos a validade de outras proposições; vamos construindo o nosso edifício

---

<sup>19</sup> Certezas básicas ou dobradiça, ou apenas dobradiças, como lhes chamo indistintamente, constituem a base infundada, não proposicional e não epistémica do conhecimento (Moyal-Sharrock 2016, p. 98, tradução nossa)

representacional piso a piso propondo modelos que recorrem aos alicerces do andar anterior.

A linguagem, enquanto instrumento de representação da experiência, tem de conter na sua arquitetura lógica regras que reproduzam os dinamismos da vida, onde a articulação dos seus diferentes termos representativos não contradigam as regularidades dinâmicas procedentes do mundo exterior, provenham elas do pragmatismo corpóreo ou de um processo de aculturação. Assim o discurso para cumprir a sua função representativa tem de ser capaz de plasmar o padrão da lógica dinâmica inerente à relação entre os elementos convocados pelo processo de simbolização linguístico, de onde se depreende que, sendo as “dobradiças” padrões de regularidade estática e dinâmica, sejam precisamente o manancial de referências que estrutura o discurso, não obstante as limitações representacionais inerentes ao formato da modalidade discursiva.

A capacidade humana de *adiar a recompensa* recorre à memória e articula as representações linguísticas através das “dobradiças” gramaticais projetando estratégias diacrónicas, sobrepondo à imagem mais genérica as particularidades dos diferentes contextos culturais, históricos e pessoais.

A diversidade cultural (c) permite identificar múltiplos exemplos de variabilidade na instanciação da teia de “dobradiças” que constrói a “imagem de mundo” de uma determinada população. Existem tribos na amazónia, por exemplo, que quando ensinam a pescar dizem que não se deve apontar para o peixe, mas antes para a sua alma, que se encontra sempre um pouco mais à frente. Esta construção teórica dificilmente poderia ser considerada conhecimento no contexto da ciência ocidental, mas dentro do seu âmbito cultural específico ela é suficiente para se tornar operacional. Numa possível leitura científica, a imagem utilizada pelos ameríndios compensa o fenómeno descrito cientificamente como refração da luz. Independentemente de o seu sistema de proposições não alcançar a abrangência das construções científicas ocidentais, consegue ser suficiente e produtivo.

A forma contundentemente física como diferentes sistemas culturais de crenças básicas se corporalizam é também passível de ser identificada na sensação física do ridículo, subtilmente captada pelos humoristas quando, através da descrição de situações onde essas “certezas” culturais convencionadas são quebradas, nos conseguem proporcionar o riso, pondo em evidência, com a contradição, a sua existência.

O filósofo austríaco faz referência à presença no interior de uma mesma cultura a jogos de linguagem específicos, redes de significado discursivo alicerçadas nas suas próprias “dobradiças” convencionadas, que moldam e dão sentido tanto ao discurso como à conduta. Nas palavras de Wittgenstein: “Chamarei de „Jogos de linguagem” o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada.” (Wittgenstein 1999, §7).

Sobrepostas às regras gramaticais profundas, partilhadas em grande parte, dos jogos de linguagem e capazes de permitir alguma flexibilidade de tradução e comunicação, existem certezas que se instanciam implícita e necessariamente em cada jogo de linguagem particular para este fazer sentido. Estabelecem-se pontos de ancoragem gramatical que poderiam ser interpretados como as “regras do jogo” passíveis de o tornar possível e distinto. As premissas de cada jogo adquirem a sua fundação corpórea através da ação,<sup>20</sup> não existindo, principalmente em idades precoces, a consciencialização da regra; ela é enativada pelo reiterar da ação, sendo plausível a existência posterior de uma abstração linguística que as represente. O inverso também é possível; podemos aprender conscientemente uma regra, mas só com a sua prática reiterada se torna efetivamente uma “dobradiça”, instanciando-se como regra na ação e na gramática. A este respeito Wittgenstein refere: “(...) é, antes, o *agir* que se encontra na base do jogo de linguagem.” (Wittgenstein 2022, §204)

Os jogos de linguagem da Economia, da Matemática, da Música, da Genética, subscrevem todos o princípio da causalidade, mas não deixam de possuir “dobradiças” que lhes são próprias, adquirindo capilaridade e permeando todo o sistema de proposições inerente ao jogo de linguagem, tornando-o coerente.

Apesar de a articulação destes jogos de linguagem específicos dentro de um sistema mais lato poder indiciar abertura e comensurabilidade, o desconhecimento efetivo das certezas-base subjacentes impede a contemplação da extensão e abrangência dos significados congregados sobre cada conceito no contexto do jogo específico. Na economia temos a “lei” da oferta e da procura, na matemática temos a “regra dos sinais”, na música os tons e as escalas, etc. Estas assunções preliminares encontram-se implícitas<sup>21</sup> transversalmente por todo o jogo. Assim, da mesma forma que é possível encontrar um “pano de fundo” de “dobradiças” transversais (leito do rio) que permitem perspetivar a possibilidade de um exercício de tradução e entendimento como estamos a tentar realizar neste momento, existem também “dobradiças” específicas, como as mencionadas anteriormente, que resultam não só das especificidades do próprio jogo como de particularidades inerentes à cultura e ao período histórico (margens do rio). Há setecentos anos acreditava-se que o sol andava à volta da terra e que o homem não era um animal; há cento e cinquenta anos no jogo de linguagem da física, o tempo e o espaço eram absolutos e a mecânica newtoniana regulava o movimento dos corpos. Atualmente todas estas “dobradiças” no campo da Física, Astronomia e Biologia foram ultrapassadas.

As regularidades inerentes a um determinado contexto tornam-se as “dobradiças”

---

<sup>20</sup> E esse é o ponto fundamental para Wittgenstein: que as nossas certezas mais profundas não foram alvo de uma aprendizagem, mas foram sendo assimiladas no âmbito da nossa ação. (Venturinha 2019, p. 128)

<sup>21</sup> É importante notar que as “proposições-dobradiça” são extraordinariamente compactáveis já que incluem variadíssimos elementos epistémicos (nem todos eles decisivos para a compreensibilidade de cada situação), estando subsumidas em proposições empíricas comuns. (*Ibid.*, p. 128)

subjacentes ao seu jogo de linguagem. Num hospital ao vermos alguém deitado seria ilógico perguntar se está cheio de saúde. As “dobradiças” mais abrangentes inerentes a um determinado contexto adquirem uma dimensão de senso comum.

Para além das “dobradiças” presentes nos jogos de linguagem específicos descritos anteriormente, estas também adquirem uma expressão pessoal (d), pois no decorrer da nossa vivência particular, é expectável a emergência de padrões de regularidades que só resultam de uma determinada vivência específica com um contexto próprio (bancos do rio). Eu, por exemplo, quando tinha sete/oito anos julgava que os adultos com trinta, quarenta ou cinquenta anos não corriam porque não conseguiam, como poucas vezes os via a correr pensava que era a idade que já não permitia. Crenças pessoais como estas atuam como “dobradiças” que estão subjacentes à forma como compreendemos o funcionamento do mundo em determinado período, podendo ser substituídas posteriormente por formulações mais consistentes. Alguém que seja supersticioso sente-se mal ao passar por baixo de uma escada. Esta assunção desencadeia sintomas físicos e altera a conduta, concretizando uma “dobradiça” pessoal. Igualmente alguém que estabeleça uma relação de extrema dependência com o seu companheiro ou companheira tem a crença profunda que reitera através da conduta que não consegue viver sem a outra pessoa, desenvolvendo sintomas ansiosos com a perspectiva da separação. Estes são alguns exemplos de certezas pessoais, mas poderíamos mencionar “dobradiças” que emergem na dinâmica familiar relativamente às expectativas de grupo inerentes ao posicionamento próprio de cada indivíduo.

Mas, independentemente das especificidades culturais e pessoais, na modernidade, a ciência permitiu abstrair conscientemente uma física, geometria e matemática que, no modelo newtoniano, engloba o decalque que se encontra enativado no corpo,<sup>22</sup> permitindo assim disseminar este grau de certeza na forma como se descreve todo o tipo de fenómenos. Existem outras culturas onde a sua ciência se manteve mais próxima do concreto, não extraindo conceitos de maior generalidade passíveis de estender este grau de fiabilidade na representação de mais fenómenos, promovendo, na ausência da capilaridade da nossa matemática, geometria e física, uma aparente incomensurabilidade entre sistemas de crenças. Regularidades como as estações do ano, o movimento do sol e da lua, o crescimento das plantas, migrações de animais, etc., adquirem explicações de outra ordem facilmente caracterizáveis como mito-religiosas. Mas apesar da desarticulação entre a sua ciência do concreto e a explicação de fenómenos mais abrangentes, a contundência da sobrevivência física impõe um pragmatismo na ação que responde à “imagem de mundo” corporal; independentemente da justificação mais ou menos mitificada que possa ser elaborada, esta dificilmente impera sobre urgência do corpo. Podem existir povos com as mais

---

<sup>22</sup> No que diz respeito à mecânica de Newton, os problemas com a intuição não surgiram tão fortemente como surgiram com a chegada da teoria da relatividade e da mecânica quântica durante a primeira metade do século XX. Além do misterioso conceito de ação à distância que Newton introduziu, a mecânica de Newton parece fundir-se relativamente bem com o mundo perceptivo. (Van der Heijden 2018, p.24, tradução nossa)

diferentes justificações para a gravidez se dar, mas dificilmente algum na persecução desse intento descarta o ato sexual. Existe uma clara cisão entre práticas culturais tecnológicas e míticas, onde, por exemplo, o carácter de “dobradiça” da expectativa de o sol nascer amanhã até pode adquirir uma representação mito-religiosa como uma qualquer vontade de deus; mas o padrão da resposta do indivíduo não advém da justificação mítica, mas antes da regularidade desse evento padronizado pelo corpo. Quando Wittgenstein recorre ao exemplo: “O esquilo não infere por indução que vai precisar de armazenar comida também no próximo inverno. E tampouco precisamos de uma lei da indução para justificar as nossas ações e previsões.” (Wittgenstein 2022, §287), está precisamente a corroborar a preponderância que as referências somáticas têm para a ação.

Assim, independentemente do alcance da previsibilidade eficaz da sua arquitetura da justificação ser incomparavelmente menor e mais atomizada, abrindo um espaço bastante mais lato para efabulações, o carácter pragmático da sua ação constrói-se dentro do raio de alcance onde as representações são eficazes, sejam elas instanciadas no corpo pelo processo de padronização de regularidades que lhe é próprio, ou decorrentes de uma representação que, independentemente da justificação, se torna operacional, permitindo *adiar a recompensa* que caracteriza grande parte da multiplicidade de comportamentos humanos em que se exprime a heterogeneidade da nossa cultura que, pela regularidade, também se aprofunda no corpo.

Esta transitoriedade e bivalência entre corpo e mente corresponde em grande medida ao cerne da dificuldade interpretativa desta proposta. Wittgenstein atribui-lhe reiteradamente uma instanciação corporal, animal e enativada, estando essa sua conceção explícita nesta afirmação: “isso quer dizer realmente que quero concebê-la como algo que está para além do justificado e não-justificado; ou seja, quase algo animal” (Wittgenstein 2022, §359).

Esta insistência torna necessário uma elucidação do mecanismo pelo qual é possível incorporar ou alterar “dobradiças”, pois o facto de uma “dobradiça” estar, utilizando a expressão partilhada também por Duncan Pritchard,<sup>23</sup> visceralmente instanciada não é condição suficiente para definir a sua génese como exclusivamente animal/corpórea sem qualquer escrutínio da consciência. Um exemplo flagrante é a forma como o sentimento de vergonha adquire uma expressão somática, pois independentemente de existir uma alteração do padrão cultural já na idade adulta, a sucessiva anuência lúcida a uma outra convenção vai proporcionar, com o reiterar da regularidade, um aprofundamento somático estabelecendo esse preceito cultural enquanto “dobradiça”, confirmado pelo desencadear autónomo do sentir físico.

Um exemplo flagrante deste processo é a vergonha descrita por mulheres ocidentais que,

---

<sup>23</sup> A minha interpretação leva a sério a forma como Wittgenstein descreve estes compromissos, de modo que a certeza que está associada aos nossos compromissos articulados é visceral e pré-racional: “animal”, “primitiva”. (OC, §359, §475). (Pritchard 2021, p.2, tradução nossa).

ao casarem no seio de famílias islâmicas, passam a obedecer aos seus códigos de indumentária, onde se inclui também o véu islâmico. Quando passado algum tempo retiram o véu em público, independentemente de se poderem encontrar numa cultura não islâmica, descrevem sentirem-se despidas, explicitando o processo de internalização dos preceitos culturais mesmo conscientemente. Este trânsito dinâmico encontra-se explícito nesta secção da obra *Da Certa*:

Poder-se-ia pensar que certas proposições com a forma de proposições empíricas seriam solidificadas e funcionariam como canais para as empíricas não solidificadas e ainda fluidas; e que essa relação se modificaria com o tempo à medida em que as proposições fluidas se tornassem solidificadas e as firmes se tornassem fluidas. (Wittgenstein 2022, §96)

O processo inverso também é possível de ser identificado, pois até uma “dobradiça” tão profunda e corpórea como a gravidade, é possível de ser modelada. Por exemplo, os astronautas têm com alguma frequência a necessidade de saírem da estação para realizar tarefas no exterior. Instintivamente, ocorre uma retração corpórea quando são confrontados com o abismo espacial, mesmo estando plenamente conscientes de que, na ausência de gravidade, a queda não se verifica. No entanto, com o reiterar dessa experiência, mesmo uma certeza tão profunda como a gravidade é passível de ser desconstruída e a sensação acaba por desaparecer.

A dimensão funcional e enativada das “dobradiças” não se desencadeia reportando-se a exemplos particulares anteriores, mas sim ao referencial corpóreo a partir do decalque de um mapa genérico de regularidades, o qual efetiva uma regra de atuação.

#### **4. Dimensão mítico-simbólica das Dobradiças**

Neste capítulo procurarei elucidar os argumentos que tornam plausível perspetivar o conceito de “dobradiças” de Wittgenstein como uma expressão da função simbólica de Cassirer e Langer. Apesar de não ser o objetivo primeiro realizar uma discussão exaustiva relativa à proposicionalidade ou não proposicionalidade das “dobradiças” de Wittgenstein, o desenvolvimento da argumentação torna difícil contornar as implicações que a leitura simbólica projeta sobre o debate.

Cassirer, quando escreveu o seu magnum opus *Filosofia Das Formas Simbólicas* (1923; 1925 e 1929) propôs uma recentragem da dimensão pela qual definimos o Homem, transitando da razão para o processo de simbolização enquanto característica primordial da nossa condição.

Esta mudança tem subjacente a crescente compreensão da importância que o reconhecimento de padrões adquire para um animal que progressivamente expande o espaço entre o estímulo e a reação, recorrendo às várias dimensões da memória para articular a capacidade preditiva dos padrões, onde os mais constantes se estabelecem como a gramática do discurso.

O filósofo alemão tem uma perspetiva integradora do Homem onde a função simbólica medeia de forma transversal às diferentes captações que continuamente realizamos do meio

envolvente, significando na relevância da arquitetura perceptiva, na forma mito-artística com que intuitivamente construímos as categorias que organizam o nosso mundo, bem como nos padrões de simbolização linguísticos e científicos.

Apesar de a sua proposta já de si ter intrínseca uma redefinição da função preponderante na centralidade da nossa condição, inicialmente Cassirer manteve uma declinação qualitativa relativamente à superioridade da função simbólica científica (Gardener, 1997, p. 65). Na sua última obra, *An Essay On Man* (1944), esta preponderância é compreensivelmente moderada, perspetivando a função simbólica linguística e científica como recortes sobre a experiência, entre outros, que articulamos na tentativa de otimizar o nosso trânsito pela vida. Também em Wittgenstein é possível identificar esta tendência. Na sua primeira e única obra publicada em vida, o *Tratado Lógico-Filosófico* (1921-22), Wittgenstein parece dar a entender que o conceito de corpo tem pouco espaço na filosofia quando diz: “O eu filosófico não é o ser humano, não é o corpo humano ou a alma humana de que trata a Psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite - não uma parte - do mundo” (Wittgenstein 2008, 5.641). Este posicionamento é colocado em perspetiva nas *Investigações Filosóficas* (1953) quando afirma: “O corpo humano é a melhor imagem da alma humana.” (Wittgenstein 1999, p. 168). No *Da Certeza* (1969), este posicionamento é reiterado ao situar o conceito central da obra, as “dobradiças”, na nossa corporeidade, adquirindo frequentemente uma condição liminar entre corpo e consciência. Esta ponderação justifica-se, pois dificilmente poder-se-á conjeturar a possibilidade da lucidez humana não ser mais um, neste caso o último, desenvolvimento adaptativo na procura de otimizar a perpetuação de uma unidade biológica, tendo a consciência surgido em função da manutenção do corpo e não o inverso. Esta perspetiva permite também compreender a dimensão animal, corpórea e enativada das nossas certezas básicas, pois é de facto essa a verdadeira escala da nossa manutenção.

A constatação da centralidade atribuída à manutenção da unidade biológica/vital é preponderante, pois, sendo ela a plataforma primeira que nos perpetua pela vida, justifica-se que seja a partir de si que definimos as nossas certezas.

Esta busca de eficácia na forma como perpetuamos o nosso caminho pela vida impõe a identificação de padrões de regularidade que se traduzam em previsibilidade, mas este mapeamento não é aleatório; ele projeta *a priori* um quadro de coordenadas e organização da nossa percepção que responde à escala proporcional da nossa dimensão física e pulsional, desenhando através das coordenadas de espaço e tempo uma melodia coerente tanto na organização espacial, como através da harmonia causal subjacente à mudança própria da sequência temporal. Esta matriz que o nosso aparato cognitivo-sensorial projeta sobre o mundo para construir uma imagem utilitária e funcional, é a nossa escala de contundência, que sobreposta à experiência possui uma pregnância simbólica própria da harmonia da sua estrutura,

possibilitando assim o primeiro nível da função simbólica quando adquire corpo no mundo. Nas palavras de Langer: “As abstrações feitas pelo ouvido e pelo olho – as formas de percepção direta – são os nossos instrumentos mais primitivos de inteligência. São materiais simbólicos genuínos, meios de compreensão” (Langer 1954, p. 75, tradução nossa).

Apesar de Wittgenstein reiterar a realidade enquanto substância primeira das “dobradiças”, a leitura não proposicional e inefável proposta por alguns autores, à qual voltaremos com maior pormenor no capítulo seguinte quando abordarmos as diferentes interpretações epistémicas do conceito, convida a um olhar mais atento relativamente à possibilidade de estas estruturas de possibilidade poderem desempenhar igualmente a função de “dobradiças” na arquitetura da linguagem, reiterando o paralelismo entre a função simbólica e as “dobradiças”.

A linguagem enquanto estrutura de representação sustenta também a sua capacidade de produzir sentido modelando da experiência os padrões dinâmicos das relações entre os seus símbolos. Assim, se em última instância considerarmos a existência de uma estrutura *a priori* que organiza a melodia do aparecimento, torna-se plausível ponderar a sua presença também nas regras que sustentam a linguagem, pois quando na tentativa de compreender a experiência vamos progressivamente decompondo as expressões particulares do mundo objetivo nas categorias genéricas estáticas e dinâmicas que a organizam, emerge uma “armação” ausente de qualquer objeto, logicamente não proposicional, mas identificando a maior regularidade possível, as certezas que estão sedimentadas no nosso próprio olhar e que transportam consigo a primeira matriz do símbolo.

Esta possibilidade adquire maior plausibilidade quando constatamos o processo de modelação cultural que a segmentação categorial da grelha sensorial adquire, pois apesar da centralidade que a perpetuação da nossa fisicalidade adquire nos contornos da grelha utilitária que projetamos para interpretar a experiência, esta não é unívoca, sendo mediada também pela estratégia coletiva, adquirindo frequentemente diferentes parametrizações culturais, patentes por exemplo na heterogeneidade dos agrupamentos das categorias das cores. Esta organização da percepção tem subjacente uma otimização do nosso trânsito, projetando uma estrutura interpretativa capaz de salientar as categorias mais significativas e relevantes para nós enquanto seres biológicos individuais, mas também respondendo a uma estratégia de grupo situada, histórica, geográfica e culturalmente, expondo com esta diversidade uma adequação contextual dos recortes relevantes na forma como olhamos para o mundo, permitindo, com a projeção ativa desta estrutura prévia, expor o que à luz da consciência poderia ser interpretado como assunções preliminares relativamente ao mundo, passíveis de permitir dar sentido ao discurso da percepção sensorial, atuando de forma similar às “dobradiças” no discurso linguístico.

Apesar de o enquadramento das “dobradiças” à luz da função simbólica permitir

compreender um estrato profundo de não proposicionalidade ao nível das estruturas de possibilidade, o fulcro do debate relativamente à sua proposicionalidade ou não proposicionalidade não se situa propriamente ao nível de uma hipotética dimensão *apriorística*; ele surge mais a jusante, onde, uma vez mais o enquadramento da função simbólica permite abrir o espaço de possibilidade capaz de acrescentar ao debate.

Wittgenstein, com o intuito de descrever a função desempenhada pelas “dobradiças”, refere-se-lhes como uma mitologia que se encontra subjacente à nossa linguagem. Esta designação advém também da convicção da sua natureza não epistémica, não procedendo de uma inferência lógica ou de uma observação empírica e, como tal, não podendo ser considerada conhecimento.

Poderíamos classificar a forma como o filósofo austríaco posiciona o processo de instanciação das “dobradiças” como um espectro entre dois polos, adquirindo alguma mediação lúcida ou totalmente corpórea, sendo difícil imaginar uma possibilidade onde a sua internalização fosse efetivada de forma totalmente consciente, pois independentemente de a regra ser adquirida em uma idade onde as faculdades estão totalmente despertas, efetivamente a sua enunciação linguística e adoção consciente não exclui a influência capilar que estabelece em outros movimentos que escapam à consciência do agente, mas que a reiteram. As implicações desta capilaridade encontram-se também inerentes nas palavras de Wittgenstein quando este afirma: “Quando começamos a *acreditar*, acreditamos não numa proposição isolada, mas em todo um sistema de proposições. (A luz surge pouco a pouco no todo.)” (Wittgenstein 2022, §141)

Esta mediação com maior ou menor presença da lucidez, estabelece-se primeiramente na transmissão de preceitos/conceitos internalizados no processo de educação/aculturação, bem como nos diferentes jogos de linguagem aprendidos ao longo da vida, adquirindo fisicalidade sempre pelo reiterar de ações que os têm subjacentes e corroboram, decalcando uma imagem do mundo herdada, internalizada e não escrutinada epistemicamente. Wittgenstein capta os traços gerais deste processo numa frase: “Mas não tenho a minha imagem do mundo porque me certifiquei da sua correção; também não é porque dela estou convencido. Ela é antes o pano de fundo herdado da tradição e sobre o qual diferencio entre verdadeiro e falso.” (Wittgenstein 2022, §94)

A instanciação desta mitologia pode não adquirir qualquer reconhecimento consciente, estabelecendo-se através da teia de assunções relativas ao mundo implícita em cada ação, onde a recorrência dos padrões de regularidade próprios de cada *jogo de linguagem* vinca uma diretriz formal de ação que possui subjacente os contornos decalcados de uma “imagem de mundo”, que quando adquirir cariz representacional à luz da consciência culmina na emergência de uma mitologia.

De qualquer modo, consciente ou não, linguística e implicitamente, sustenta-se a sua instanciação física no processo de mapeamento de regularidades, mais uma vez em concordância

com a função simbólica.

O modo como o corpo mapeia regularidades não procede de uma redução aos aspetos reconhecidos pela razão; ele constrói um referencial estático e dinâmico que emerge da sobreposição das regularidades procedentes da plenitude do panorama sensorial e emocional, não decalcando uma imagem nítida e particularizada, mas antes uma mancha decorrente da sobreposição dos seus múltiplos exemplares, onde cada um deles subscreve sempre algum grau de variação. A capacidade do artista evocar estas referências construídas pelo corpo está subjacente quando Cassirer afirma: “A obra de arte implica da mesma forma um ato de condensação e concentração.” (Cassirer 1944, p. 183, tradução nossa).

Mas este processo de aprimoramento do símbolo não se materializa apenas enquanto somos atores passivos da precipitação sensorial decorrente do meio envolvente; ele também está continuamente a suceder ativamente, onde através de cada ação sustentamos assunções implícitas relativamente ao mundo, culminando na emergência de uma meta-imagem simbólica onde a teia coerente de concordâncias desenhada pelos pequenos retratos da experiência contidos em cada ação faz emergir um meta-mundo, não definindo efetivamente nenhum caso específico particular, mas comportando a mancha de sobreposições construída pela pequena variabilidade subjacente a cada movimento um retrato artístico dinâmico do mundo, uma mitologia que atua como referente subjacente à regra que comanda a ação. Wittgenstein na tentativa de ilustrar os dinamismos inerentes ao seu conceito de “dobradiças” refere: “As proposições que descrevem essa imagem de mundo poderiam pertencer a um tipo de mitologia. E o seu papel é semelhante ao das regras de um jogo, e o jogo também pode ser aprendido puramente na prática, sem qualquer regra explícita.” (Wittgenstein 2022, §95)

As linhas gerais do potencial de interceção entre os dois conceitos, “dobradiças” e função simbólica, pode contribuir com mais elementos para a compreensão da frequente polarização no posicionamento de vários autores relativamente à dimensão proposicional ou não proposicional da proposta de Wittgenstein.

A contundência da nossa fisicalidade impõe que o primeiro grau de instanciação das certezas profundas que esculpem a nossa “imagem de mundo” seja antes de mais um caminho de ação enativado, onde o decalque de múltiplas ações eficazes vai aprimorando as coordenadas que servem de referência à nossa ação, adquirindo significação quando a pregnância simbólica intrínseca à sua estrutura se converte em conteúdo representacional sob o olhar da lucidez, transitando de um código de ação do corpo para um código de significado para a consciência, onde a sua natureza conglomerada decorrente da sobreposição dos particulares, mas não sendo efetivamente nenhum deles, justifica a sua interpretação não proposicional, instanciando-se enquanto dinamismo arquetípico, uma regra partilhada.

Muito da polémica relativa à sua proposicionalidade advém da sua condição liminar, localizando-se precisamente no vale sísmico entre modos de representação. Este posicionamento sintetiza a essência da nossa diferenciação, pois os referenciais que eram instrumentos da instintividade passaram, com o *adiar da recompensa* próprio da emergência da lucidez, a conter conteúdo significativo para a consciência, permitindo a sua manipulação preditiva, bem como a sua alteração quando as circunstâncias específicas assim o exigem, consubstanciando o grande grau de adaptação à mudança que nos caracteriza, encontrando-se esta constatação plasmada na afirmação de Cassirer: “A diferença entre a linguagem proposicional e a linguagem emocional é o verdadeiro marco entre o mundo humano e o mundo animal” (Cassirer 1944, p. 48, tradução nossa).

A compreensão da diferença entre a configuração da função simbólica mítico-artística e linguística sintetiza o trânsito entre regra e proposição, onde o corpo não procura captar os particulares, mas antes a mancha histórica de sobreposições, que apesar de não propor efetivamente nada relativamente a uma circunstância específica, permite orientar um posicionamento emocional e a assertividade da resposta, instituindo-se como regra ou instinto.

Já na função linguística o espaço que se abre com a emergência da consciência, entre o estímulo e a reação, possibilita a projeção de cenários, abstraindo generalizações de sentido das categorias estáticas e dinâmicas captadas pelo corpo que articuladas linguisticamente permitem uma aproximação descritiva cada vez mais eficaz aos particulares da experiência. Mas se através do espaço da imaginação e representação é possível perspetivar mais ou menos eficazmente todo o tipo de cenários, manipulando intuitivamente as implicações da forma como as diferentes regras se combinam de forma sistémica, a alteração das regras que sustentam a gramática só se processa através da experiência do corpo, podendo existir um questionamento heurístico; mas na ausência de indícios que justifiquem efetivamente uma alteração de conduta, a “dobradiça” permanece, decretando assim a incoerência do seu questionamento, pois a articulação da dúvida já contém a sua suposição, levando Wittgenstein a afirmar: “Há casos em que a dúvida é despropositada, mas há casos em que ela parece ser logicamente impossível.” (Wittgenstein 2022, §454)

Assim, o enquadramento das “dobradiças” à luz da função simbólica adquire maior plausibilidade na medida em que as dificuldades na classificação da sua dimensão proposicional encontram na transição entre a função simbólica mítico-artística e linguística um quadro de referência que corrobora o paralelismo, pois, tal como vimos anteriormente, a função simbólica mítico-artística não possui objeto concordando com a leitura não proposicional, mas como é diretriz de ação aparenta dizer algo concreto sobre o mundo, o que a sua condição de congregação de uma multiplicidade contradiz, sendo que o que vemos na ação não é a “dobradiça”, mas antes uma atualização particular da mesma. O referencial que instrui a adequação do gesto não se

reporta à recordação de um caso concreto ou objeto particular, mas antes ao somatório da multiplicidade de casos performativos de sucesso experienciados até ai, sendo atualizado progressivamente a cada ação quando esta se adapta às circunstâncias particularidades inerentes ao concreto da vida.

O poder das imagens pode se tornar adequado para exemplificarmos melhor este processo. Imaginemos, por exemplo, que um génio mau nos aprisiona numa cidade totalmente escura onde só podemos andar de carro e onde em cada secção de trajeto bem-sucedido vamos deixando uma linha iluminada que lhe corresponde. A cada tentativa e erro vão se somando mais linhas emergindo os contornos da estrada, das rotundas, das curvas, dos prédios, das casas, das lombas, dos jardins, etc. Efetivamente, se apenas nos limitarmos ao estritamente necessário para otimizar eficazmente a rotina da condução, o nosso mapa de linhas prévias cumpre o seu propósito quando contemplamos não as diferentes tentativas que o constituem até ai, mas antes o desenho de uma totalidade que apesar de não existir efetivamente no mundo é o referencial “médio” mais provável de ser bem-sucedido. Tomamos como referência não a subscrição de um qualquer exemplo particular, mas a aproximação ao ponto de maior densidade de trajetos bem-sucedidos.

Mas para além desta ausência de objeto enquanto meta-performance, esta contempla outra dimensão, pois o referencial das linhas de luz corresponde apenas a uma arquitetura da condução (performance), sendo a presença de rotundas, praças, edifícios, muros ou lombas uma inferência que abstrai significado à luz da consciência, padecendo exatamente da mesma ausência de objeto, pois realiza-se recorrendo igualmente ao referencial de síntese múltipla, logo não proposicional.

Já na forma de representação da função simbólica linguística, para além de ser capaz de introduzir uma articulação discursiva que permite uma aproximação descritiva das circunstâncias particulares e específicas, materializa esta capacidade realizando uma redução abstrata que sintetiza regularidades de significado, transitando do plano dos instintos para o plano das ideias; logo, dizer que a enunciação linguística de uma “dobradiça” é uma descrição fiel incorre no mesmo perigo que defender que o discurso sobre a arte consegue exaurir a abrangência de toda a sua dimensionalidade e atuação. Esta discrepância está bem patente quando Langer afirma que: “a música pode revelar a natureza dos sentimentos com um detalhe e uma verdade que a linguagem não consegue abordar.” (Langer 1954, p. 191, tradução nossa)

Mas mesmo desconsiderando esta discrepância entre modos de captação da experiência, o seu questionamento não heurístico implica a desconstrução da sua corporalidade, sendo a função simbólica um bom ponto de partida para compreendermos como se processa. Mais uma vez um exemplo pode ser útil.

A vivência da gravidade é algo primário e totalizante a todos os momentos da vida na Terra, possuindo uma dinâmica de movimentos e perceções relacionais inerente gravada no mais

profundo do nosso ser; mas, como podemos constatar, essa “dobradiça” que é tão contundente e aparentemente incontornável quando, por exemplo, nos abeiramos de uma varanda num edifício alto, permitindo ao sentir corporal mostrar-nos efetivamente onde estão instanciadas as nossas certezas acerca do mundo, não deixa de conseguir ser posta em causa com a experiência dos astronautas, pois após algum tempo sem gravidade diminuem a sua contundência e operacionalidade, não sentindo da mesma forma receio de cair. Mas esta contingente proposicionalidade da gravidade implica que ela assuma para a consciência uma dúvida da sua transversalidade, justificando uma ação que a contradiz, adquirindo assim um caráter proposicional quando deixa de ser ela a dirigir a ação. Logo se formos coerentes com a definição corpórea proposta por Wittgenstein, quando pela ação a negamos estamos a inscrever outra regra, onde a anterior torna-se de facto proposicional na medida em que já é possível ponderar o seu valor de verdade, mas simultaneamente perde o estatuto de “dobradiça”, pois a regra do corpo está a ser reescrita, apesar do processo ser gradual.

Também aqui, mais uma vez a leitura à luz da função simbólica se torna coerente, pois esta transição de estatuto pode ser compreendida como uma passagem da função simbólica mito-artística para a função simbólica linguística, passível de ser manipulável mediante as circunstâncias particulares.

Mas o questionar de uma “dobradiça” num determinado contexto não implica a sua total inoperância; seria esse o caso se emergisse uma estratégia de atuação mais global que respondesse tanto às novas como às antigas circunstâncias, mas efetivamente o mais recorrente, enquanto isso não sucede, é trabalharem os dois sistemas de referências em paralelo com associações contextuais distintas inseridas em jogos de linguagem próprios (contexto espacial e contexto terrestre), pois sendo a ação do corpo a chancela do que é real, independentemente de teorias como a relatividade e a mecânica quântica desenharem dinamismos do mundo distintos, enquanto isso não se traduzir em conduta, o mundo para o nosso corpo continuará a ser newtoniano, bem como a nossa gramática. Este compromisso com o corpo, em que a arquitetura representacional é indissociável dos padrões de regularidade identificados por este, afirma mais uma vez a centralidade da unidade biológica e salvaguarda que a razão, mesmo caminhando em derivas especulativas, tem sempre a métrica do corpo implícita no seu discurso. Este compartimentalizar materializado na manutenção de padrões de regularidades comportamentais estabelece a base contextual das “dobradiças”.

O enquadramento mítico-simbólico das “dobradiças” de Wittgenstein parece ser coerente, cumprindo com o processo de simbolização uma função de memória, instanciando fisicamente um padrão de regularidade na ação, mas não deixando de possuir concomitantemente uma expressão mítico-simbólica, como reconheceu o próprio Wittgenstein e para a qual não deixou de contribuir a sua natureza dinâmica igualmente reconhecida por Cassirer na mitologia.

Apesar de o âmbito de ação das “dobradiças” no corpo encontrar na possibilidade de expressão mítico-simbólica o paralelismo mais evidente com a proposta de Cassirer e Langer, o seu alcance, se considerarmos a plausibilidade de as condições de possibilidade da cognição sensorial desempenharem também essa função, abrange a totalidade do panorama descrito pelas diferentes formas simbólicas: percepção, corpo (função mítico-artística), mente/cultura (língua, ciência, religião, política, economia, medicina, jogos de linguagem específicos), compreendendo o amplo leque heterogéneo das expressões culturais humanas que, segundo a definição defendida por Wittgenstein, mesmo provindo de convenção social ou descoberta científica, já por si formas simbólicas, apenas se instanciarão enquanto “dobradiças” quando o reiterar da sua regularidade aprofundasse o seu posicionamento no corpo.

A dificuldade na definição da sua proposicionalidade pode ser interpretada como uma expressão da diferença nos modos de simbolização do corpo e da mente, entre a função simbólica mítico-artística e a função linguística, pois o corpo não concretiza especificamente, antes congrega num padrão sintético uma multiplicidade de exemplos, contrariamente à língua, que tem como mais-valia precisamente a capacidade de a através da articulação discursiva propor um retrato mais aproximado e contingente das circunstâncias específicas.





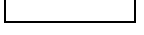
Assim o desconhecimento desta diferença entre modos de representação, aliado ao potencial proposicional inerente ao tratamento linguístico, cria as condições para a dificuldade na sua definição, suscitando interpretações heterogéneas, mas reforçando o quadro interpretativo da função simbólica.

De forma a sintetizar e melhor ilustrar os diferentes argumentos que justificam contemplar o paralelismo entre os dois conceitos, apresento abaixo um quadro que esquematiza um resumo dos seus dinamismos e sobreposições. Para a sua elaboração recorri a uma seleção de cinco critérios já abordados anteriormente, e à forma como se encontram ou não presentes na definição de ambas as propostas:

- Desempenho funcional pragmático preditivo (padrões de regularidade)
- Enativadas / instintivas
- Mitológicas
- Ambiguidade proposicional
- Diferentes jogos de linguagem / Diferentes dimensões culturais

Procurei também especificar de forma sucinta o formato do seu desempenho particular.

Quadro comparativo					
Dobradiças	Função Simbólica				
	Corpo			Consciência	
	Perceptiva	Artística	Mitológica	Linguística	Científica
<b>Desempenho funcional pragmático preditivo</b>					
Certezas que estão na base do agir e da gramática (possibilidades de ação na representação linguística)	Estruturação significativa da percepção	Padrão cumulativo de regularidades categoriais perceptivas, estáticas e dinâmicas que informam o instinto e emoções	Padrões de regularidades dinâmicas do substrato emocional	Abstração de Padrões de regularidade de sentido	Abstração de regularidades Inferidas racionais e empiricamente
<b>Enativadas / instintivas</b>					
Informam o sentir e percepção (se considerarmos o condicionamento linguístico)	Informam a percepção e o sentir				
<b>Mitológicas</b>					
Imagem do mundo não escrutinada	Imagem do mundo não escrutinada				
<b>Ambiguidade proposicional</b>					
A sua Localização liminar (entre corpo e consciência) permite atuar como referencial de ação do corpo, justificando leituras <u>não proposicionais</u> , e simultaneamente, com o escrutínio da consciência ser possível uma abstração redutora do seu significado <u>proposicional</u>	As formas simbólicas predominantemente corporais, não linguísticas e não escrutinadas pela razão, podem ser interpretadas epistemicamente como:  <u>(não proposicionais)</u>			Formas simbólicas mediadas pela lucidez  <u>(proposicionais)</u>	
<b>Diferentes jogos de linguagem / Diferentes dimensões culturais</b>					
Os diferentes <b>jogos de linguagem</b> possuem formas de vida inerentes que instituem corporalmente imagens sobre o mundo que lhe são próprias. Instanciando dobradiças <b>religiosas, políticas, económicas, familiares, etc</b>				O constante mapear de padrões de regularidade inerente à função simbólica, estabelece-se, com maior ou menor presença da lucidez, como mediador dando origem as diferentes <b>dimensões culturais</b> , adquirindo expressão na <b>arte, política, saúde, economia, mitologia, religião, família, etc.</b>	

-  Zonas de sobreposição de desempenho
-  Caracterização das diferentes formas simbólicas
-  Caracterização genérica do desempenho das dobradiças
-  Formas simbólicas onde não se aplica
- 

Apesar do paralelo entre as duas formulações encontrar bastantes pontos de contacto, ambos respondem a preocupações de índole distinta. Wittgenstein tinha um foco marcadamente epistémico, procurava compreender a estrutura do conhecimento. Já Cassirer encontrava na abrangência da antropologia filosófica o seu perímetro. Este desencontro de preocupações decreta geografias distintas, pois se Cassirer estava interessado no desenho total da amplitude heterogénea formal com que a nossa herança evolutiva nos permite aceder e significar a experiência, demonstrando um foco mais lato e descritivo. Já as preocupações de Wittgenstein tinham uma

incidência no âmbito envolvido especificamente na estruturação do nosso conhecimento, restringindo a sua abrangência. Mas as duas propostas estavam destinadas ao encontro, pois se de facto a profundidade e acutilância do olhar de cada um dos autores teve a capacidade de captar aspetos que conseguem efetivamente responder à experiência, quando Cassirer estabelece o significado como critério transversal para as diferentes formas como captamos a vida, a sua descrição iria contemplar, mesmo com preocupações distintas, o recorte onde as formas simbólicas adquirem o carácter de conhecimento, tornando difícil, assumindo a assertividade da sua descrição, que os seus dinamismos não desempenhassem também um papel no âmbito mais restrito proposto por Wittgenstein para o recorte das suas “dobradiças”, sendo a partilha das dimensões identificados nas páginas anteriores a materialização dessa sobreposição.

## **5. Argumentos a favor e contra a leitura epistémica e proposicional**

Neste capítulo, procurarei delinear as principais correntes interpretativas que questionam a natureza epistémica e proposicional das “dobradiças”. Para isso, estabeleço uma estrutura tripartida, iniciando-se num primeiro patamar pela abordagem não epistémica e não proposicional de Moyal-Sharrock, prosseguindo no patamar intermédio com as abordagens não epistémicas, mas proposicionais de Pritchard e Coliva, e terminarei com a interpretação epistémica de Wright.

Este trajeto proporcionará, no capítulo seguinte, o último, o panorama de análise para o qual se procurará identificar as implicações da dimensão mítico-simbólica das dobradiças.

### **5.1. Danièle Moyal-Sharrock**

A interpretação não epistémica e não proposicional das “dobradiças” defendida por Moyal-Sharrock encontra-se consideravelmente isolada, pois apesar de existirem vários autores, como veremos mais à frente, que partilham a defesa da sua condição não epistémica, já relativamente à sua total não proposicionalidade a sua posição mantém-se em grande medida singular. Para esta autora as “dobradiças” são não epistémicas, indubitáveis, não empíricas, gramaticais, não proposicionais, inefáveis, enativadas e fundacionais.

Moyal-Sharrock sublinha primeiramente a dimensão animal<sup>24</sup> do conceito descrevendo-a enquanto roteiro de ação do corpo. Assim, ao priorizar na sua caracterização a dimensão enativada, estabelece-o num plano não mental enquanto diretriz de ação, desprovendo-o de carácter

---

<sup>24</sup> Danièle Moyal-Sharrock sublinha precisamente a animalidade como decisiva para Wittgenstein. (...) Esta visão de Moyal-Sharrock apoia-se numa declaração que Wittgenstein faz no *Da Certeza*, onde refere que concebe a “certeza” ou “segurança” (Sicherheit) – no sentido em que dizemos que estamos certos ou seguros disto ou daquilo – “como algo que está para além do justificado e injustificado”, acrescentando ele: “por assim dizer como algo animalesco [Animalisches]” (Wittgenstein, 1974: §359). (Venturinha 2019, pp. 131-132)

proposicional e epistémico, pois para a filósofa os diferentes exemplos que utilizamos para o ilustrar não são a “dobradiça”, mas antes um “duplo” linguístico, uma possível inferência conceptual que emerge da observação racional dos contornos da ação. Encontramos esta sua conceção bem explícita quando refere que as “dobradiças” são “(...) realmente formas de agir animais ou irrefletidas que, uma vez formuladas (por exemplo, por filósofos), parecem crenças proposicionais. (...) constituem a base infundada e não proposicional do conhecimento, e não o seu objeto.” (Moyal-Sharrock 2016, p. 98, tradução nossa).

Assim, a forma como Moyal-Sharrock interpreta o pensamento de Wittgenstein identifica na “dobradiça” o caminho da performance, o padrão de movimento que gere a multitude de exemplos adaptativos a que recorreremos no trânsito pela vida, fazendo emergir aos olhos da razão a representação de uma “imagem de mundo”. Nesta conceção, as imagens que utilizamos para ilustrar diferentes exemplos de “dobradiças” (eu tenho um corpo, os objetos existem, a terra já existe há bastante tempo), não são a “dobradiça”, mas antes uma redução conceptual dos determinantes da ação, adquirindo uma representação discursiva artificial, decorrente da interpretação que a razão faz do núcleo de regularidade, que se mantém independentemente da expressão plural que a “dobradiça” pode adquirir, permitindo propor uma ideia conceptualizada relativamente ao mundo. Para Moyal-Sharrock Wittgenstein equiparou certeza a ação, sendo atualizada no corpo ou na gramática do discurso, transpondo as “dobradiças” para o campo representacional sob a forma de regras dinâmicas que silenciosamente articulam os movimentos possíveis para os diferentes termos, construindo uma representação coerente no alinhamento entre ação e discurso, mas desprovendo-a da dimensão proposicional, pois quando a sua explicitação num jogo de linguagem parece ser coerente é porque efetivamente nesse contexto específico ela deixou de desempenhar a sua função de “dobradiça”. Quando ouvimos a frase “eu tenho os dois braços” e a frase é coerente, proposicional e veículo de informação útil, significa que estamos perante um quadro circunstancial onde a possibilidade de eu não ter braços é de facto plausível (num hospital, depois de um acidente, num atentado, etc.); logo, nesse cenário o discurso tem subjacente outras “dobradiças” que conseguem tornar a frase “eu tenho dois braços” efetivamente proposicional e capaz de veicular conteúdo significativo, não operando aí como “dobradiça”, estando nesse contexto a função a ser desempenhada por certezas distintas, cuja menção “trancaria” inevitavelmente o jogo de linguagem ao expor suposições que têm de estar pressupostas para uma produção de significado coerente. Da mesma forma não faria sentido eu, ao escrever este texto, estar constantemente a mencionar que as letras no ecrã são pixels que traduzem uma linguagem binária de zeros e uns; trancaria inevitavelmente a transmissão de sentido para o âmbito a que o texto se dirige, transitando para outro jogo de linguagem com outras “dobradiças”.

A aparente enunciação de uma “dobradiça” de forma coerente pode também suceder de forma heurística, pois como a filósofa sublinha a sua menção em contexto filosófico não corresponde ao seu uso pragmático, mas antes a um escrutínio onde a putativa “dobradiça” particular mencionada serve para exemplificar o conceito genérico de “dobradiça”, e não dentro de um jogo de linguagem enquanto veículo de conteúdo proposicional significativo e útil, pois se tal fosse o caso significaria que a proposição utilizada não seria efetivamente uma das “dobradiças” subjacente ao discurso onde é mencionada. Moyal-Sharrock observa:

Não é que uma dobradiça possa ser posta em dúvida em alguns contextos e não em outros; mas uma dobradiça nunca pode ser posta em dúvida, ao passo que o “duplo linguístico” (*doppelgänger*) de uma dobradiça (isto é, uma frase gémea que expressa uma proposição empírica ou epistémica) pode sê-lo, e isso leva-nos a pensar que a própria dobradiça pode, em alguns contextos, ser posta em dúvida. (Moyal-Sharrock 2016, p. 100, tradução nossa)

Para a filósofa, a “dobradiça” poder-se-ia considerar no âmbito do instinto ou reflexo, logo sendo não epistémica, cumprindo-se enativamente na ação do corpo, bem como exercendo silenciosamente a sua ação ao determinar os movimentos significativos que os diferentes termos do discurso podem realizar coerentemente, instituindo-se como regra de gramática.

Assim, da mesma forma que as “dobradiças” para Moyal-Sharrock não são proposicionais, também não podem ser verbalizadas de forma produtiva dentro do jogo de linguagem onde estão a desempenhar essa função, pois a estrutura do jogo de linguagem tem como intuito fornecer um quadro interpretativo instanciado em certezas/regras que organizam a dinâmica dos termos no seu interior; assim, a sua verbalização não se constitui como uma ação do próprio jogo, mas antes como um “mostrar das engrenagens”, o que é inoperante para a função de produzir significado própria do jogo. Logo, a sua verbalização coerente, da mesma forma que a sua proposicionalidade, é apenas viável, seja no contexto heurístico filosófico ou em outro contexto discursivo, sempre através do seu “duplo discursivo” num jogo de linguagem onde não está a desempenhar a função de “dobradiça”.

A mesma justificação aplica-se à sua indubitabilidade e infabilidade pois, independentemente do jogo de linguagem que esteja a ser utilizado no discurso, só é possível produzir sentido com assunção prática e silenciosa de determinadas regras.

## 5.2. Duncan Pritchard

A proposta interpretativa do conceito de “dobradiças” wittgensteiniano desenvolvida pelo epistemólogo inglês Pritchard acompanha, como a própria reconhece, a perspetiva de Moyal-Sharrock no seu recorte não epistémico,<sup>25</sup> mas diverge na avaliação da sua proposicionalidade.

---

<sup>25</sup> E ainda assim, Annalisa Coliva (2010) e Duncan Pritchard – embora eles, ao contrário de Williams e Wright,

Para Pritchard, o caráter heterogêneo manifestado pelas diferentes expressões que, recorrendo à sua terminologia, os “compromissos dobradiça” (*hinge commitments*) podem assumir ao traduzirem a vivência particular, bem como as especificidades culturais e históricas, são a atualização material de uma atitude proposicional que designa por “compromisso-dobradiça superlativo” (*über hinge commitment*) e que procura por defeito instanciar visceralmente um pano de fundo de indubitabilidade, recrutando para isso o sistema situado de crenças, que ao se corporalizarem transitam de um escrutínio racional para uma atitude arracional de ausência de dúvida, que poderia ser descrita como “eu aqui não posso estar fundamentalmente errado”. Pritchard elucida:

É, portanto, o “compromisso-dobradiça superlativo”, estritamente falando, que é pressuposto na nossa crença, sendo os compromissos-dobradiça específicos uma função deste compromisso geral manifestado de forma concreta através do conjunto particular de crenças de cada um. (Pritchard 2021, p. 3, tradução nossa)

A atualização contingente desta atitude vai intercetar intuitivamente os pontos de apoio do sistema de crenças local, instanciando corporalmente uma imagem de referência a partir da qual é possível articular outras “dobradiças” implícitas que expressam o “compromisso-dobradiça superlativo” desse contexto histórico e cultural.

Pritchard defende que o dinamismo desta atitude proposicional de fundo permite desconstruir a aparente contradição entre o facto de as “dobradiças” se instanciarem arracional e corporalmente, não sendo responsivas à argumentação racional, mas simultaneamente aparentarem uma alteração gradual com a mudança do paradigma vigente. Pritchard recorre à analogia utilizada também por Wittgenstein quando este se refere à forma como as crianças incorporam a “imagem de mundo”, não aprendendo explicitamente que têm corpo ou mãos, mas que os contornos deste desenho vão progressivamente ficando mais nítidos à medida que aprendem a interagir com o mundo, estando esta conceção do corpo e mãos implícita em cada ação. Pritchard, socorrendo-se do pensamento de Wittgenstein, convoca como exemplo a forma como “aprendemos” que temos mãos, efetivamente ninguém nos ensina tal facto explicitamente, é uma apreensão implícita quando apreendemos a realizar tarefas com as mãos (Pritchard 2021, p. 2)

Assim, para Pritchard, a abrangência dos “compromissos-dobradiça” que podem traduzir o “compromisso-dobradiça superlativo” num determinado contexto histórico e cultural – constituindo aquilo a que chama “compromissos-dobradiça pessoais” – não decorre apenas e só do conjunto de sistemas de crenças apreendidas explicitamente, mas antes da imagem resultante das possibilidades que emergem da interceção das implicações capilares que estes sistemas desenham. Esta conceção permite justificar a sua aparente ausência de resposta a uma

argumentação racional específica e simultaneamente compreender a sua alteração com mudanças no paradigma vigente, pois como o “compromisso-dobradiça superlativo” institui uma imagem global, a alteração dos sistemas de crenças locais só proporcionariam hipoteticamente uma revisão contundente da “imagem de mundo” se estas fossem simultâneas e com as suas repercussões capilares a fazerem-se sentir imediatamente na nossa vida. Esta imagem é pouco provável pois, como constatámos, as repercussões das reformulações teóricas vão gradualmente proporcionando alterações nas várias áreas da vida, permitindo justificar, na perspectiva de Pritchard, tanto a sua tendencial *arracionalidade responsiva*, demonstrando apenas alterações residuais e periféricas dos diferentes “compromissos” que instanciam num determinado momento o “compromisso-dobradiça superlativo”, como também compreender o mecanismo subjacente à forma como as proposições que codificam o “compromisso-dobradiça superlativo” se vão gradualmente alterando (Pritchard 2021, p. 3).

O carácter visceral, instintivo e indubitável da atitude proposicional que, segundo a perspectiva de Pritchard, caracteriza o espírito da proposta das “dobradiças” de Wittgenstein justifica a sua leitura não epistémica, pois ao atribuir um estatuto de certeza que não é racionalmente justificado posiciona-se fora do “mercado de conhecimento”. Nota Pritchard: “Se nem sequer estamos no mercado da crença a este respeito, então também não estamos, por maioria de razão, no mercado do conhecimento” (Pritchard 2015, p. 91, tradução nossa).

Pritchard relativamente à proposicionalidade ou não proposicionalidade das “dobradiças” argumenta em favor da sua proposicionalidade (Pritchard 2015, p. 91), pois em sua opinião o mesmo “compromisso-dobradiça” mediante diferentes circunstâncias pode ser alvo de atitudes proposicionais distintas, onde num determinado contexto faz parte da moldura referencial que dá expressão ao “compromisso-dobradiça superlativo” e em outro pode perfeitamente adquirir um carácter proposicional com a bipolaridade inerente ao seu valor de verdade.

### **5.3. Annalisa Coliva**

Coliva na sua abordagem ao conceito de “dobradiças” proposto por Wittgenstein, começa primeiramente por identificar as características que para si definem o seu contorno.

Na sua perspectiva *normativa*, estas certezas, utilizando o termo de Wittgenstein, não subscrevem as condições necessárias para serem consideradas conhecimento enquanto crença verdadeira justificada, pois ao estarem ausentes de um processo de justificação, bem como de valor de verdade, invalidam a sua ponderação bipolar enquanto verdade ou falsidade, aproximando-se assim, ao não propor nada no sentido condicional relativamente à realidade, mais

de uma prescrição que se institui como regra ou norma.<sup>26</sup>

Para a epistemóloga italiana, estas regras não podem ser questionadas, pois instituem-se como a própria lógica que articula os movimentos possíveis com que construímos a gramática, logo inviabilizando o seu questionamento coerente. A insistência na sua inquirição seria o equivalente a pôr em causa a fiabilidade do metro-padrão que se encontra conservado no Instituto Internacional de Pesos e Medidas de Sèvres (perto de Paris), recorrendo para isso sem se aperceber, na melhor das hipóteses, a uma alusão ao próprio, ou na pior a uma qualquer fita métrica. Sendo que até a própria estrutura gramatical que empregariamos na sua hipotética problematização contém plasmada na lógica da sua articulação o reconhecimento da sua condição de limite ótimo de regularidade da experiência, desprovendo o seu questionamento de qualquer sentido.

Assim, as “dobradiças”, para além de articularem as regras que definem as condições de possibilidade de criar sentido, são o referencial de evidência máximo que se institui como estrutura preliminar de onde parte comparativamente qualquer inquérito. As “dobradiças” desenham uma “imagem de mundo” (*Weltbild*) referencial que se traduz em regras de gramática cuja articulação coerente permite criar significado representacional.

Para Coliva Wittgenstein amplia a definição de proposição pois, na sua opinião, as “dobradiças”, apesar de não partilharem a possibilidade da condição bipolar enquanto verdade ou mentira, podem, ainda assim, ser consideradas proposições parciais na medida em que retêm a unipolaridade da condição de verdade, sendo precisamente este limite de fiabilidade regular do seu conteúdo descritivo que, ao adquirir o estatuto de dado adquirido, o invisibiliza, permitindo a transição de proposição para regra, instanciando-se como pano de fundo normativo que alicerça todas as outras práticas epistémicas e linguísticas.

Assim, Coliva, apesar de defender a sua operacionalidade enquanto regra, não partilha, como vimos acima, de uma conceção totalmente ausente de proposicionalidade, justificando a possibilidade da sua menção coerente em jogos de linguagem ao sublinhar o facto de a base indissociável da sua condição de regra advir da regularidade ótima proporcionada pela certeza do seu conteúdo descritivo, permitindo desenhar uma “imagem de mundo” capaz de transitar de descrição a prescrição, como podemos constatar pelas suas palavras: “ (...) embora desempenhem um papel semelhante a uma regra, retêm algum conteúdo descritivo, pois constituem um *Weltbild*, ou seja, uma imagem do mundo. (Coliva 2020, p. 110, tradução nossa).

A possibilidade desta dimensão proposicional, mesmo que parcial, justifica a emergência de uma atitude proposicional de certeza que, para Coliva, seria partilhada pelas nossas crenças

---

<sup>26</sup> Moyal-Sharrock em resposta a Coliva descreve assim a sua posição: “(...) situa-se como uma leitora normativa, mas com uma diferença. Ela concorda que Wittgenstein considera que as certezas “dobradiças” são regras e não proposições empíricas, e que portanto, não é avaliável o seu valor de verdade.” (Moyal-Sharrock 2013, p.13, tradução nossa)

mais convictas e profundas.

A interpretação normativa proposta por Coliva do conceito de “dobradiças” wittgensteiniano posiciona a sua condição de regra no centro, salientando a sua preponderância para estrutura da racionalidade, bem como da forma como coletamos evidências para outras proposições, estando subjacente a todas as nossas práticas epistêmicas e linguísticas, como fica evidente por esta sua passagem: “Assim como aquelas imagens que às vezes nos orientam na realização de determinadas atividades, como montar uma cómoda, também nos orientam no tratamento de qualquer tipo de evidência.” (Coliva 2020, p. 110, tradução nossa).

Nesta leitura, a arquitetura do nosso inquérito racional tem constitutivamente a necessidade de recorrer a certezas que decorrem da ação do corpo, mas que apesar de não serem epistêmicas não deixam de ser absolutamente fundamentais na estrutura lógica e racional das nossas investigações. É esta dupla operacionalidade, enquanto limite evidencial e fundação da arquitetura do sentido, que é identificada pela filósofa italiana como o argumento maior de Wittgenstein na refutação do ceticismo radical, pois ao explicitar a sua função enquanto condição de possibilidade para a fundação do processo racional, ao qual recorre também inevitavelmente tanto o cético cartesiano como humeano, põe em evidência a incoerência do cético ao falhar em compreender que a própria arquitetura do seu questionamento tem subjacente a anuência a essas premissas, como podemos depreender das suas palavras:

Pois se for verdade que a racionalidade epistêmica compreende garantias epistêmicas – como esses céticos humeanos devem admitir – e as garantias epistêmicas só são possíveis com base em certas suposições, que fazem parte da racionalidade epistêmica, eles estão implicitamente comprometidos com a visão da racionalidade estendida. (Coliva 2015, p. 121, tradução nossa)

Coliva convida-nos assim a estender a noção de racionalidade, integrando também estas certezas profundas, sublinhando mais uma vez a inconsistência de constatar a sua função enquanto condição de possibilidade do processo racional e simultaneamente excluí-las deste estatuto.

#### **5.4. Crispin Wright**

O filósofo britânico Wright desenvolve no artigo “On Epistemic Entitlement (II): Welfare State Epistemology” (2014) uma versão aprimorada da sua interpretação do conceito de “dobradiça” presente na última obra de Wittgenstein, adquirindo na sua visão contornos diferenciados sob a designação de “pedra angular” (*cornerstone*). Para Wright, crenças básicas como “o mundo externo existe” e “a natureza obedece a um princípio de uniformidade e regularidade” que se encontram necessariamente subjacentes a todas as áreas do nosso inquérito, mas que estão aparentemente ausentes de qualquer justificação epistêmica, adquirem para este filósofo uma justificação racional, abrindo a porta à possibilidade de desconstrução dos demónios

do ceticismo cartesiano, bem como do ceticismo humeano.

Para Wright, conforme ilustrado no comentário de Pritchard,<sup>27</sup> possuímos o direito epistémico ou a garantia epistémica não evidencial (o que ele designa como *epistemic entitlement*) de nas condições normais de autenticidade (Wright 2014, p. 215), definidas pela melhor arquitetura epistémica associada à condição ótima do nosso aparato sensorial, de assumir, se quisermos realizar um determinado projeto cognitivo (*cognitive project*), mesmo na ausência de evidências, a racionalidade das nossas crenças básicas.

Esta garantia epistémica, que podemos encontrar bem resumida no comentário de Pritchard, advém, segundo Wright, de uma ponderação estratégica relativamente à melhor opção, pois apesar da ausência de um suporte empírico ou mérito cognitivo que sustente a validade das nossas percepções sensoriais e a abstração inferencial de padrões, a paralisia proporcionada pela dúvida nessas capacidades traduzir-se-ia num desfecho sempre pior, justificando assim a racionalidade da sua assunção.

Wright, como forma de melhor ilustrar este argumento recorre às ideias de Hans Reichenbach (1949), que apesar de não utilizar esta terminologia procurou desenvolver um quadro teórico de referência capaz de responder ao ceticismo humeano. Reichenbach procura sistematizar, para um determinado contexto, as diferentes opções de ação como forma de identificar a ação provável de proporcionar o melhor desfecho, tornando-se assim *dominante* e consequentemente racional de se adotar.

Wright defende que se o desafio cético, conforme preconizado por Pritchard (2005) na sua crítica ao conceito de garantia epistémica não evidencial, só for verdadeiramente satisfeito fornecendo evidências relativamente às nossas “dobradiças” ou “pedras angulares”, então o argumento prudencial da melhor opção possível construído recorrendo à sistematização reichenbachiana não é de facto satisfatório, mas para Wright esta interpretação da exigência epistémica convocada pelo desafio cético é demasiado estreita. Em sua opinião, temos antes de mais de compreender o porquê da necessidade de procura de justificação; qual é a falta subjacente que provoca a inquietação proporcionada pelo isolamento epistémico das “pedras angulares”, pois sem esse enquadramento não é possível determinar com rigor se o modo e conteúdo da justificação supriu a necessidade identificada, conseguindo ou não atingir o objetivo determinado.

Assim, o constrangimento relativamente à natureza da justificação requerida para enfrentar o desafio cético poderá ficar limitado à dimensão cognitiva ou evidencial se for efetivamente apenas esse o modo suficiente para responder à necessidade identificada, pois, caso contrário, a

---

<sup>27</sup> pode-se ter conhecimento de proposições “dobradiça” mesmo sem ter conhecimento racional adequado para acreditar que essas proposições são verdadeiras. ... Este tipo especial de apoio racional é conhecido como direito ou garantia. Em essência, a ideia é que, quando somos obrigados, sob pena de paralisia cognitiva, a estar comprometidos com certas proposições para as quais não temos razões para considerarmos verdadeiras, então, desde que não existam razões disponíveis para pensar que essas proposições são falsas, temos (por defeito) uma base racional – um direito/garantia – para esses compromissos (Pritchard 2012, pp. 263-4, tradução nossa).

fixação nas evidências empíricas e cognitivas não decorre da lógica, mas antes do preconceito como podemos depreender a partir das suas palavras:

(...) a menos que a “garantia epistémica” não seja meramente restringida pela estipulação ao que é concedido pela evidência e pelo desempenho cognitivo, mas é primeiro associado a algum valor explicado de forma independente e depois argumentar-se que é apropriadamente restrito ao que é assim oferecido, porque apenas a evidência e o desempenho cognitivo podem nos fornecer esse valor.” (Wright 2014, p. 237, tradução nossa)

O filósofo britânico sublinha a necessidade de se identificar os valores e preocupações subjacentes ao objetivo da exigência epistémica, pois só assim é possível aferir o potencial das garantias epistémicas não evidenciais satisfazerem as necessidades identificadas, permitindo a comparação relativamente à estrutura da justificação evidencial “ortodoxa”.

A ponderação pragmática da validade da confiança depositada nestas garantias resulta da sua capacidade de aportar valor na persecução de um determinado objetivo, sendo inevitável a sua leitura epistémica quando esses objetivos traduzem precisamente uma preocupação de procura de conhecimento.

Como forma de reforçar o seu argumento, Wright recorre também à constatação de Wittgenstein relativamente ao ceticismo radical, sublinhando a incongruência de se sustentar uma exigência epistémica evidencial totalizante, alicerçada numa estrutura gramatical que tem ela própria subjacente crenças não evidenciais, permitindo que Wright acrescente à racionalidade do pragmatismo estratégico o reconhecimento da necessidade intrínseca da estrutura epistémica conter assunções ausentes de evidência empírica ou argumento cognitivo, justificando assim também a sua racionalidade. Essas assunções não são um erro ou uma insuficiência, são antes a condição basilar (Wright 2014, p. 242).

O projeto epistémico de Wright diverge relativamente aos filósofos discutidos anteriormente (Moyal-Sharrock, Pritchard e Coliva) pois, apesar de reconhecer a presença do animal, retira-o da epistemologia,<sup>28</sup> alicerçando o ponto inicial onde se situam as suas “pedras angulares” não nas certezas do corpo, mas antes na confiança reflexiva decorrente da possibilidade da sua problematização consciente. Wright situa a sua proposta numa dimensão estritamente reflexiva, onde a cognição tem a possibilidade de abstrair uma conceptualização das certezas do corpo e realizar se necessário a sua ponderação. Podemos ler em Wright: “As condições de autenticidade, e as dobradiças em geral, só surgem no nosso pensamento como compromissos ao nível das reivindicações de conhecimento e justificação para a crença.” (Wright 2014, p. 243, tradução nossa)

Este posicionamento permite a Wright defender a força da sua proposta na resposta ao

---

<sup>28</sup> A primeira e única vez que ouvi Crispin Wright falar sobre On Certainty foi em Kirchberg, em 2003. Na sessão de perguntas e respostas, perguntei a ele: 'O que você fez com o animal em On Certeza'? E a sua resposta foi: “Não há animal na epistemologia”. (Moyal-Sharrock 2016, p. 97, tradução nossa)

ceticismo radical, pois, na sua opinião, é precisamente neste domínio que se insere o desafio cético e onde também tem de ser respondido.

Assim, Wright acredita que estando o seu conceito de “pedra angular” inserido constitutivamente dentro da nossa estrutura racional e epistémica e sendo indispensável também na persecução de valor epistémico, constitui-se sobre este prisma, como uma resposta forte ao desafio cético, como confirmam as suas palavras: “Penso que apresentámos uma justificação epistémica adequada de certos aspetos das nossas práticas se for demonstrado que melhoram a obtenção de valor epistémico e não envolvem qualquer compromisso da racionalidade epistémica.” (Wright 2014, p. 244, tradução nossa)

## **6. Conclusão: implicações da dimensão mítico-simbólica**

A conclusão em que desagua este último capítulo procura concretizar a proposta implícita no título da dissertação (*O Epistémico e o Simbólico: Wittgenstein, Cassirer e Langer*), onde a intenção de identificar as implicações epistémicas da dimensão mítico-simbólica das “dobradiças” de Wittgenstein é saliente. Para atingir esse desiderato, consideramos necessário expor primeiramente a forma como o conceito proposto pelo filósofo austríaco poderia ser interpretado à luz da função simbólica descrita por Cassirer e Langer. Começámos por delinear os contornos de cada proposta, procedendo em seguida à identificação dos pontos de contacto. Esta estratégia permitiu evidenciar no capítulo 4 (Dimensão mítico-simbólica das Dobradiças) alguns dos aspetos partilhados e similares, onde se destacam uma ligação estrutural à memória, a procura de previsibilidade, o mapear de padrões de regularidade, uma instanciação perceptiva, corporal/animal e cognitiva, um paralelismo entre a função simbólica mito-artística e a dimensão mitológica das “dobradiças”, a partilha de zonas de transição (condição liminar), bem como a semelhança entre os diferentes jogos de linguagem das “dobradiças” e as múltiplas expressões culturais da função simbólica (Religião, Ciência, Política, Mitologia, Arte). A este paralelismo não é alheio o carácter instrumental desempenhado pelas funções capturadas na descrição de ambos os conceitos. Tanto a função simbólica como as “dobradiças” correspondem à identificação de estruturas de regularidade decorrentes da necessidade de perpetuação, onde o corpo enquanto critério primeiro de continuidade instancia coerentemente a métrica da sua dimensão física e pulsional na forma como percebemos o espaço e o tempo, à qual se sobrepõe uma modelação linguística própria da cultura, adequando o olhar individual às categorias da visão partilhada, permitindo assim, em articulação com a memória, mapear regularidades, implícitas primeiramente na ação instintiva de resposta adaptativa.

Este mapa do mundo enativado possui uma pregnância simbólica inerente ao desenho coerente que resulta da ação bem-sucedida, mas que só adquire carácter representacional e

simbólico à medida que a lucidez consciente vai emergindo, onde o adiar da recompensa, mais pronunciado na nossa condição, favorece o dilatar do espaço entre o estímulo e a reação possibilitando a elaboração de cenários conceituais de caráter preditivo.

Estes três níveis de captação e resposta à experiência – perceptivo, enativado/instintivo e conceitual/racional – expõem a abrangência adaptativa do nosso ser, onde às regularidades perceptivas decorrentes da nossa físico-temporalidade e também moldadas pela cultura se acrescenta um mapa do mundo enativado e instintivo que por fim adquire caráter representacional e simbólico, permitindo uma resposta cada vez mais específica, particularizada e consequentemente adaptada.

A capacidade representacional da lucidez efetiva-se grandemente abstraindo retrospectivamente regularidades de sentido dos padrões instintivos decorrentes da ação bem-sucedida, emergindo uma “imagem de mundo”.

Também nas categorias congregadas pela percepção, onde o exemplo da alteração cultural da segmentação das cores evidencia uma grelha modelada adaptativamente, é plausível considerar a fixação específica da organização estrutural das categorias da percepção como um recorte discricionário contendo já em si uma ideia pregnante sobre a organização relevante do mundo, abrindo a porta à interpretação do seu desempenho como sendo similar as “dobradiças”, mas agora na organização do espectro sensorial.

O desenvolvimento da capacidade de identificar uma determinada tonalidade de verde ausente em outras culturas, evidencia, no caso do povo africano Himba,<sup>29</sup> que essa divisão é um referente útil para produzir ações eficazes, transportando, da mesma forma que a ação, noções implícitas relativamente ao mundo passíveis de ser conceptualizadas à luz da consciência, reforçando assim, mais uma vez, o paralelismo entre a função simbólica e o conceito de “dobradiças”, pois ambos os conceitos apontam para a estratégia basilar da vida no mundo, a identificação de padrões de regularidade significativos, primeiramente enquanto memória instintiva de ação eficaz, adquirindo posteriormente, com a emergência da consciência, caráter representacional e simbólico.

Importa reiterar mais uma vez a preponderância central que a perpetuação da nossa dimensionalidade física adquire, manifestando-se primeiramente enquanto parâmetro da ação produtiva ou já permitindo uma interpretação significativa à luz da consciência. Esta parametrização da nossa fisicalidade, franca ou filtrada pela estratégia de grupo, que lançamos sobre o mundo, efetiva-se tendo na ação como no critério de instanciação, transportando consigo incontornavelmente os contornos do nosso corpo.

Assim, seja a percepção, o instinto, ou a razão, respondem igualmente à contundência que a

---

<sup>29</sup> Roberson, Davidoff, Davies e Shapiro 2006

corporalidade tem para a nossa perpetuação, construindo a sua representação do mundo em função desta centralidade, permitindo compreender a dimensão visceral da proposta de Wittgenstein, pois justifica o posicionamento do corpo enquanto métrica e crivo de seleção das ações e consequentemente também das certezas que emergem do olhar representacional da consciência, sendo a lucidez consciente mais um instrumento adaptativo, neste caso o último, para a perpetuação da unidade biológica humana.

Este sublinhado torna-se importante pois permite compreender os parâmetros de continuidade na forma como se constroem as categorias perceptivas, mito-artísticas e linguísticas, que, apesar de percorrerem caminhos distintos, procuram a mesma fiabilidade na resposta instintiva ou representacional ao mundo, onde a maior ou menor adequação previdente dos diferentes códigos, sejam eles perceptivos, instintivos, ou representacionais, responde à mesma procura de eficácia na previsão, mapeando constantemente padrões de regularidade.

As preocupações de Wittgenstein enquanto epistemólogo não tinham a abrangência holística da filosofia da cultura de Cassirer, focando-se em elucidar as fundações do nosso conhecimento, justificando-se assim a incidência mais limitada do seu conceito, mas confrontando-se no domínio de debate epistemológico com as implicações da expressão do mesmo dinamismo, o mapear de regularidades eficazes, primeiramente nas diretrizes da ação, adquirindo posteriormente carácter conceptual passível de ser manipulado pela consciência. O facto de Wittgenstein estar preocupado com as fundações do conhecimento permitiu que se confrontasse com este carácter ambíguo, que, utilizando a conceptualização de Cassirer e Langer, traduz a transição entre a função simbólica mítico-artística e a função simbólica linguística.

Esta localização liminar do seu conceito, como vimos no capítulo anterior, justifica no seio do debate epistemológico interpretações heterogêneas, onde, mais uma vez, o enquadramento à luz da função simbólica se pode tornar útil, corroborando a sobreposição dos dois conceitos.

Procurarei seguidamente interpretar à luz da função simbólica alguns aspetos das diferentes perspetivas presentes nas propostas dos autores mencionados no capítulo anterior: Moyal-Sharrock, Pritchard, Coliva e Wright.

## **6.1. Danièle Moyal-Sharrock**

Moyal-Sharrock enfatiza a não proposicionalidade das “dobradiças”. Este posicionamento pode ser interpretado como sublinhando três dimensões: uma correspondendo à argumentação apresentada pela própria filósofa, onde de facto todo o discurso tem assunções subjacentes que só exercem a sua função de “dobradiça” enquanto se mantêm implícitas, de forma similar às regras num jogo de xadrez, permitindo a articulação de uma série de possibilidades com sentido, mas tendo como consequência a inviabilidade da sua menção produtiva dentro do próprio jogo, pois

fazer referência à regra não traduz uma utilização do espaço de possibilidade criado, sendo a sua aparente menção coerente apenas possível quando já nos encontramos fora do jogo de linguagem onde exercia a sua função, como por exemplo agora no seio do discurso filosófico, não correspondendo assim efetivamente à “dobradiça”, mas antes a um duplo linguístico.

O enquadramento pela função simbólica permite acrescentar mais duas possibilidades de interpretação não proposicional, uma decorrente da instanciação visceral das “dobradiças”, pois como vimos anteriormente, este processamento é similar à função simbólica mítico-artística, não se caracterizando pela definição de contornos bem delineados e particularizados próprios da nitidez conceptual da razão discursiva, mas decorrente do processo de mapeamento de padrões de regularidade, aproximando-se mais de uma mancha média que emerge da sobreposição de múltiplos exemplos possuindo sempre algum grau de variabilidade, dificultando assim uma interpretação proposicional, pois não concretiza efetivamente nenhum particular sobre o mundo, aproximando-se mais da configuração corporalizada descrita pela função simbólica mítico-artística de Cassirer e Langer. É a partir desta condição que decorre o exercício da sua função de “dobradiça”.

Uma terceira dimensão de não proposicionalidade pode ser perspectivada na adaptação cultural da segmentação categorial da grelha perceptiva, pois impõe uma ordem *a priori*, que à luz da consciência pode ser interpretada como uma “opinião”, mesmo que enativada sensorialmente, classificando os fluxos perceptivos quanto à sua relevância, instanciando implicitamente uma estrutura avaliativa que não diz nada de particular sobre o mundo, mas permite organizar o discurso sensorial.

## **6.2. Duncan Pritchard**

A função simbólica pode permitir elucidar alguns aspetos da proposta do filósofo inglês. O seu conceito de “compromisso-dobradiça superlativo”, que descreve uma atitude proposicional visceral de ausência de dúvida que continuamente procura instanciar um pano de fundo de certeza, capturando para isso os sistemas de crenças locais, é possível de ser compreendida utilizando a chave da função simbólica, pois o corpo enquanto último reduto da contundência, estabelece-se como juiz adjudicador da certeza relativamente à natureza da experiência, sendo, mais uma vez, o mapear de padrões de regularidade pelo corpo, próprio da função simbólica mítico-artística, o crivo que pela recorrência da ação vai desenhando a “imagem de mundo”, instrumentalizando as emoções como forma de superintender a adequação da ação.

Esta atitude que tem no corpo e na ação o critério de instanciação procura eficácia na resposta, recortando pelo sucesso uma diretriz média de ação, passível de adquirir carácter significativo, simbólico e preditivo aos olhos da consciência.

A forma aparentemente ambígua como esta atitude responde à razão decorre do peso quase hegemónico que a nossa fisicalidade adquire para a nossa continuidade; são as contingências do corpo, direta ou indiretamente, que subjazem à grande maioria, senão à totalidade das nossas ações. A centralidade corpórea que a contundência da perpetuação material impõe permite compreender que apenas o confronto com a experiência através da ação que transporta consigo a nossa corporalidade possibilita classificar a sua eficácia, seja ela procedente de um raciocínio lógico ou de um comportamento meramente apreendido culturalmente. Assim, independentemente da constatação racional que a gravidade no espaço não se faz sentir da mesma forma, quando o astronauta põe pela primeira vez o pé fora da estação é inevitável que sinta receio, pois a ação nunca venceu outra circunstância, mas com o reiterar da ação eficaz permite inscrever uma nova imagem.

Assim, estas certezas corpóreas não respondem imediatamente à razão, vão incorporando gradualmente à sua “imagem de mundo” as alterações constatadas pela razão à medida que as circunstâncias materializam as suas consequências. Podem existir implicações inerentes a determinadas descobertas científicas que racionalmente compreendemos, mas que só adquirem o carácter de “compromisso-dobradiça superlativo” quando começam a projetar consequências para o nosso dia a dia sentidas pelo corpo.

A atitude proposicional de ausência de dúvida característica do “compromisso-dobradiça superlativo” proposto por Pritchard partilha com a função simbólica mítico-artística a centralidade do corpo na forma como percebemos e internalizamos ativamente padrões de regularidade eficaz, pois o corpo enquanto limite último da nossa contundência atribui por defeito aos padrões de maior regularidade o estatuto de certeza, agregando-lhe a dimensão emocional e instintiva inerente, patente na atitude proposicional descrita por Pritchard.

### **6.3. Annalisa Coliva e Crispin Wright**

As abordagens propostas por estes dois autores ao problema da arquitetura justificativa da percepção, apesar de contemplarem posicionamentos bastante distintos, tornam, com a extensão da racionalidade veiculada por Coliva e as garantias epistémicas não evidenciais de Wright, especialmente pertinente fazer emergir mais uma vez o eixo central da arquitetura da função simbólica proposta por Cassirer e Langer (mapear de padrões de regularidade), pois permite incluir a discussão das implicações deste dinamismo para as suas propostas numa perspetiva abrangente relativamente às definições do debate epistémico, possibilitando de forma mais consolidada alcançar o objetivo inicial do trabalho: compreender as implicações epistémicas da dimensão mítico-simbólica das “dobradiças” de Wittgenstein.

A epistemologia propõe-se escrutinar a solidez do nosso conhecimento, tendo como

consequência o questionamento da própria validade da forma como acedemos à experiência. A forma mais canônica como a epistemologia define conhecimento é enquanto crença verdadeira justificada, importando especialmente para o argumento deste trabalho salientar a natureza da justificação, pois é precisamente devido à divergência na forma como cada um destes autores justifica a validade racional da construção perceptiva da experiência que permite conjecturar o mapear de regularidades inerente à função simbólica como uma moldura conceptual mais sólida e abrangente para justificar a validade das nossas crenças básicas.

Importa, antes de prosseguirmos para a análise das implicações da função simbólica nos argumentos propostos por Coliva e Wright, evidenciar uma continuidade que, apesar de explícita na obra de Cassirer e Langer, as suas implicações para o debate epistêmico podem não estar inteiramente compreendidas.

A função simbólica e inerentemente o mapear de padrões de regularidade, central na proposta de Cassirer e Langer, estabelece-se como mecanismo adaptativo por excelência, presente constitutivamente na forma instintiva como o nosso corpo capta a experiência. Este dinamismo progride desde a pregnância simbólica da percepção à forma mítico-artística como o corpo reconhece continuamente as regularidades estáticas e dinâmicas que habitam o nosso imaginário, informam o nosso sentir e constituem a matéria-prima da expressão artística, mitológica, ritualística, etc. Este caminho é continuado transitando do corpo para a consciência alicerçado na função simbólica linguística, mas recorrendo exatamente à mesma estratégia, onde de uma imagem genérica e artística decorrente da sobreposição de uma multiplicidade de exemplares que partilham regularidades procedentes da abrangência de todo o panorama sensorial e emocional, transitamos para uma abstração de sentido, decorrente de uma regularidade e recorrência de significado característica da função simbólica linguística, passando, por exemplo, da imagem genérica de uma cadeira ideal, decorrente da sobreposição dos seus diferentes exemplares que informa o nosso instinto e intuição, para uma generalização de significado conceptual da cadeira enquanto objeto de sentar.

Também a lógica gramatical, como tão bem reconheceu Wittgenstein, comporta uma mitologia, uma “imagem de mundo”, plasmando nas possibilidades dinâmicas inerentes à forma como se constrói sentido regularidades ótimas captadas pelo corpo, as “dobradiças”. Assim, quando as “dobradiças”, como temos vindo a constatar, partilham com a função simbólica o reconhecimento de padrões de regularidade, este dinamismo está subjacente à definição da própria lógica.

A ciência também procede da mesma forma, alicerçando o seu método na observação de padrões de regularidade de onde infere teoremas passíveis de se tornar lei, procurando continuamente maior proximidade dos seus modelos à experiência, maior fiabilidade e maior regularidade. Assim, apesar de se instanciarem de formas bastante distintas, percepção, corpo e

mente, instinto e razão tem na identificação de regularidades a sua estratégia fundamental, mapeando significado na organização da percepção, nas categorias corpóreas mítico-artísticas que informam o instinto e intuição, bem como nas leis que extraímos do exercício da ciência.

Assim, o critério com maior preponderância que utilizamos para classificar a validade racional destas palavras não decorre da sua proveniência, perceptiva, intuitiva ou cognitiva, mas do seu alinhamento com regularidades do passado que tornam plausíveis os movimentos propostos; logo, quando corpo e mente subscrevem o mesmo parâmetro, apesar de instanciado de forma distinta, a sua validade racional deve ser decretada pela majoração do padrão de regularidades a que faz referência para se sustentar, e não à sua origem ser perceptiva, intuitiva ou cognitiva. Este enquadramento permite pôr em perspectiva o debate sobre a racionalidade ou arracionalidade das “dobradiças”, pois independentemente de se situarem e terem sido adquiridas na performance do corpo, a sua internalização responde ao mesmo critério que a razão, a maior regularidade possível. Esta partilha de critério permite adicionar argumentos para a sua inclusão no campo da lógica e razão.

Mas no limite último de regularidade subjacente à pressuposição corpórea da existência do mundo exterior e da regularidade da natureza na forma como captamos a experiência, a que faz alusão o ceticismo cartesiano e humeano, deparamo-nos com uma transição pois o terreno desta regularidade não está no mundo, mas antes no próprio Homem: são as condições de possibilidade. A separação entre mundo interno e externo e a regularidade da natureza que subjaz à causalidade também fazem parte da moldura simbólica com que organizamos e processamos os fluxos perceptivos. Assim, como bem identificou Nuno Venturinha na sua obra *Description of Situations: an Essay in Contextualist Epistemology* (2018), todo o conhecimento é situado, sendo em última instância nas condições de possibilidade do próprio corpo a derradeira regularidade, a métrica que otimiza a leitura do mundo para a manutenção da nossa condição.

Esta matriz perceptiva adquire carácter representacional ao olhos da razão definindo-se também como a separação entre mundo interno e externo e o princípio de regularidade da natureza, estando, da mesma forma que na construção do mundo perceptivo para o corpo, na base, mas neste caso na forma como avaliamos a arquitetura lógica e racional, justificando assim também o argumento de Coliva quando esta procura estender o estatuto racional às “dobradiças”, sublinhando o reconhecimento contraintuitivo de decretar a arracionalidade da condição primeira de toda a racionalidade. O que Coliva falha em reconhecer, independentemente da validade do seu argumento, é que a moldura racional decorrente da abstração das condições de possibilidade corpóreas, recorre ao mesmo princípio, o mapear de regularidade, o que conferiria mais solidez ao seu argumento, pois independentemente destas “dobradiças” derradeiras não procederem de um processo consciente, continuam a se ancorar na procura da maior constância possível relativamente à nossa condição, onde um acesso à experiência segmentada entre meio interno e

externo e de forma sequencial inerente à condição efêmera do nosso agora, são estruturantes, sendo que esta dimensionalidade não se constrói de forma absoluta; ela tem uma relatividade.

A dimensão que o mundo adquire é diretamente proporcional à nossa condição; quando existe alteração da nossa dimensionalidade definimos o espaço e o tempo de forma distinta; essa possibilidade está plasmada nas dinâmicas inerentes à teoria da relatividade, pois como compreendeu Einstein, se fosse possível viajar a uma velocidade próxima da luz o nosso corpo adquiriria uma tal energia que o aparato cognitivo sensorial projetaria essa fisicalidade recentemente adquirida de forma proporcional, recortando um tempo e um espaço de forma distinta, operacionalizando uma simbolização da objetividade material com noções de tempo, espaço, densidade, unidade e distância completamente irreconhecíveis por quem não partilhasse essa velocidade, pondo em evidência que a grelha que projetamos no mundo procura coerentemente, não uma definição absoluta, mas antes a escala que mediante as circunstâncias operacionaliza um desenho de regularidades significativas capaz de o tornar funcional.

Assim, o aspeto relativo e proporcional a que respondem as “dobradiças” inerentes ao reconhecimento da regularidade da natureza e à existência do mundo externo fica explícito com a dilatação do tempo e do espaço, pois quando a nossa condição se altera a função simbólica recorta um mundo diferenciado, manifestando outra regularidade com objetos próprios. Mas não é só a regularidade da natureza que operacionaliza as categorias de outra forma; também a construção da separação entre mundo interno e externo é influenciada pela relatividade do espaço-tempo, pois a projeção da grelha que mediante a variação da nossa condição instancia uma nova melodia coerente do aparecimento tem inerente o ponto central de abertura à percepção, onde a nossa consciência se insere e define por oposição o interno do externo, mas que tem uma localidade indissociável da nossa materialidade corporal, assim independentemente de possivelmente a experiência poder ser vivenciada de forma similar para o próprio, a geografia da sua circunstância reconstrói a dicotomia interno/externo alicerçada numa materialidade com uma escala completamente diferente.

A relatividade inerente à nossa condição e circunstâncias é passível de ser identificada também ao longo do nosso crescimento, pois se nas hipotéticas viagens de Einstein sobre um raio de luz<sup>30</sup> a regularidade da natureza é construída com uma escala de tempo dilatada, durante a infância a intensidade de cada momento faz os pormenores saltarem e os dias adquirem outra magnitude, encolhendo uma eternidade nos três meses de férias, ficando progressivamente mais efêmeros à medida que crescemos. Também a diferenciação entre o eu e não eu, entre o externo e o interno, ainda que muito precocemente parece sofrer uma modelação.

O sublinhar desta relatividade não tem por primeiro objetivo contrariar o cético, mas antes pôr em evidência a continuidade de critério subjacente, onde desde as certezas mais profundas

---

<sup>30</sup> Einstein 1951, pp. 52-53

como a existência do mundo exterior e a regularidade da natureza, abstraídas conceptualmente da arquitetura perceptiva, respondem também ao mapear de regularidades, neste caso das circunstâncias da nossa condição.

Assim a lógica que se articula procurando solidez justificativa no recurso a dinâmismos cada vez mais regulares é exatamente a mesma presente na codificação perceptiva das “dobradiças” inerentes ao ceticismo humeano e cartesiano, mas aqui invertendo o sentido de reconhecimento de regularidades do meio externo para o interno, explicitando a forma como a regularidade da nossa condição informa a nossa percepção e logicamente a representação que fazemos do mundo.

A nossa condição individual e limitada tem inerente um recorte do tempo e do espaço, que adquire modelação ao longo da vida fruto da alteração da nossa fisicalidade, ambiente pulsional e psicoemocional, bem como de condições hipotéticas como as descritas anteriormente.

Assim, se a razão se institui recorrendo a padrões de regularidade cada vez mais fiáveis e às constâncias inerentes à nossa condição, onde se inserem a representação do mundo dividido entre interno e externo e a regularidade da natureza decorrente da nossa vivência do tempo sequencial, são de facto o que temos de mais regular, torna-se incoerente desconsiderar a sua racionalidade, independentemente do reconhecimento dessa regularidade ter sido constatado cognitivamente ou corporalmente.

A justificação epistémica procurada por Wright para as nossas crenças básicas, ao sustentar a racionalidade do seu argumento na escolha da alternativa menos má mediante as consequências, permite resumir grande parte do debate. O seu carácter pragmático não concede, como salientou Pritchard,<sup>31</sup> uma justificação independente alicerçada numa reserva de regularidade mais abrangente capaz de se transmitir às “dobradiças”; ela parte das consequências desenhadas por um mundo onde a anuência a elas já é um dado adquirido, contendo uma circularidade inerente, não proporcionando dados empíricos ou uma construção conceptual mais fiável, apenas justificando a solidez da moldura dizendo que sem ela não há quadro, desencadeando uma paralisia cognitiva.<sup>32</sup>

Mas se a necessidade de uma justificação epistémica para as “dobradiças” resulta de uma dúvida relativamente à força dos critérios corpóreos que presidiram ao recorte da experiência proporcionado pela percepção, a utilização, por parte de Wright, das consequências negativas inerentes à paralisia cognitiva não deixam de reiterar a centralidade do corpo, efetivamente é à continuidade da nossa vida biológica que ele está a fazer alusão quando recorre ao argumento pragmático, pois como é possível inferir também no pensamento de Wittgenstein, ao salientar o estatuto visceral das “dobradiças”, ele posiciona a plataforma corpórea que nos perpetua pela vida

---

<sup>31</sup> Pritchard 2005, p. 207.

<sup>32</sup> A tentativa de superá-las resultaria não num aumento de rigor, mas meramente numa paralisia cognitiva (Wright 2004, p. 191, tradução nossa)

como o limite último de contundência e outorgante do estatuto do “real”.<sup>33</sup> Podemos questionar heurísticamente os sentidos, mas dificilmente contestamos a certeza que acompanha a imagem do mundo cuja desconsideração anuncia ao corpo dor.

Mas esta viragem pragmática de Wright tem o mérito de permitir explicitar que na incapacidade de responder ao cético garantindo a existência do mundo exterior pela fiabilidade última das nossas percepções, a atmosfera da nossa experiência corpórea não deixa de responder a essas “dobradiças”.

A sua visão pragmática concede que, independentemente da hipotética possibilidade de a nossa experiência perceptiva não ser a representação ótima da experiência, os elementos que decretam qualidade da nossa vivência, e a forma como avaliamos melhor ou pior o nosso posicionamento, respondem a um quadro de contundência corpóreo balizado por essas “dobradiças”; assim, se continuamos a procurar mapear a experiência e a pautar o nosso trânsito pela vida em função dos parâmetros a que responde a nossa fisicalidade, não faz sentido não aceitarmos a sua condição, justificando-se assim a racionalidade de aceitar essas “dobradiças”.

Esta argumentação tem o mérito, ainda que provavelmente involuntário, de ponderar o posicionamento da razão, pois permite sublinhar mais uma vez o caráter instrumental da dimensão representacional, sublinhando pragmaticamente que as categorias e gramática que a razão emprega estão impregnadas de corpo enquanto métrica e motivação, prevenindo derivas que desvirtuam o propósito do seu surgimento, enquanto ferramenta adaptativa, neste caso a última, na perpetuação da unidade biológica humana.

A procura de conhecimento, apesar de ser uma expressão maior da nossa diferença, não deixa de ser mais uma tentativa adaptativa de subscrição do instinto de sobrevivência que tem na métrica das “dobradiças” o parâmetro da nossa fisicalidade. A dúvida cética promove um desarticular deste encontro, um desencontro entre corpo e mente. É precisamente em resposta a esta possibilidade de deriva da razão que a ponderação do papel desempenhado pela função simbólica se soma no reforço da razoabilidade das “dobradiças”, pois da mesma forma que vimos na discussão do argumento de Coliva, mais uma vez a desconstrução da hipotética diferença entre os parâmetros da forma como corpo e cognição instanciam a representação da experiência permite explicitar uma continuidade, robustecendo a atribuição a estas certezas do estatuto racional. Assim, como defende Wright, não é só lógico, de um ponto de vista pragmático, atribuir estrategicamente racionalidade às “dobradiças”, ou estender-lhes esse estatuto por inerência da sua condição de alicerce de todo o processo racional, como preconizado por Coliva, todas razões

---

<sup>33</sup> Pois quando Wittgenstein declara que “(...) é, antes, o agir que se encontra na base do jogo de linguagem.” (Wittgenstein 2022, §204), Instanciando o grau ótimo de certeza e não estando este dependente do escrutínio da consciência, como fica patente nesta passagem: “Mas não tenho a minha imagem do mundo porque me certifiquei da sua correção; também não é porque dela estou convencido. Ela é antes o pano de fundo herdado da tradição e sobre o qual diferencio entre verdadeiro e falso.” (Wittgenstein 2022, §94), torna plausível considerar o corpo como outorgante do estatuto do “real”.

plausíveis, mas também porque de facto não existe diferença entre o critério que preside à organização da arquitetura da percepção e do processo racional; ambos procuram mapear padrões de regularidades significativos, tornando plausível perspetivar uma desarticulação do alinhamento unívoco entre razão e cognição.

Todo o conhecimento tem um carácter situacional, sendo em última instância situado no agente da experiência. A dúvida cética na sua expressão cartesiana e humeana só pode ser perseguida promovendo a desconstrução da nossa condição, pondo em causa a relação entre sujeito e mundo inerente à procura de conhecimento. Assim, a epistemologia e a razão terminam nas condições de possibilidade, na regularidade máxima da nossa condição que decreta a métrica que projetamos com o nosso olhar. O que o cético procura no limite é um conhecimento des-situado, uma ausência de separação.

Existem com certeza outras arquiteturas espaço-temporais nas mais diferentes formas de vida, mas para termos acesso a elas têm inevitavelmente de ser traduzidas para a nossa métrica, da mesma forma que vemos representada a visão infravermelha dos óculos de visão noturna no espectro do visível, ou os infrassons dos golfinhos no espectro do audível, mesmo o limite da abstração matemática que utilizamos para descrever o universo micro e macro da física quântica e da relatividade, é abstraída das regularidades mais constantes na forma como a experiência é recortada: para existir conhecimento tem de existir tradução, um termo de comparação.

Esta perspetiva permite considerar as “dobradiças” epistemicamente, tendo justificação na nossa própria condição, a regularidade máxima.

Para terminar, importa sublinhar novamente a distinção entre o contexto operacional das dobradiças e a forma como as conceptualizamos, pois como temos visto ao longo desta dissertação, o recorte da nossa ação e os movimentos possíveis da gramática não se cingem à sua conceptualização, da mesma forma que uma música não corresponde à partitura, ou um quadro a uma descrição verbal, algo se perde na redução; o que utilizamos para representar são efetivamente duplos linguísticos. Este fundo operacional, como compreendeu Moyal-Sharrock, dificilmente poderá ter uma consideração epistémica e proposicional, pois ao instanciar-se no corpo a sua dimensão operativa não é inteiramente captada pelo conceito. Apesar desse preço, a abstração linguística de sentido é a forma como a consciência humana compreende a realidade, sendo através da instrumentalização da argamassa dos conceitos que as disciplinas do conhecimento humano foram sendo construídas. Considerando esta redução e a circularidade inerente à análise das condições de possibilidade, podemos de facto, como temos vindo a realizar até aqui, questionar se o conceito das “dobradiças” pode ou não ser considerado epistémico, racional e proposicional. Assim, levando em consideração a nossa condição como limite último do carácter situacional do conhecimento, bem como a continuidade de critério, entre corpo e mente, posta em evidência pelo quadro teórico da função simbólica, o que podemos almejar na procura

de justificação para as “dobradiças” decorrentes da regularidade inerente à arquitetura da percepção, nunca poderá ser uma garantia mais sólida, pois para isso seria necessário ausentarmos da nossa condição, mas antes um alinhamento entre as estruturas de análise e o analisado, uma circularidade autoevidente, a lógica a encontrar-se a si própria, fundando epistemicamente o conhecimento.

## Referências

- Borbone, G. (2018). "Symbolic Form and Pure Intuition: Cassirer and Croce on the Nature of Art," *Linguistic and Philosophical Investigations* 17: 29–49.
- Braga, J., & Garcia, R. (2017). *Antropologia da Individuação. Estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer*. Porto Alegre: Editora Fi
- Cassirer, E. (1923). *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. Chicago - London: Open Court Publishing Company
- Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Culture*. New Haven: Yale University Press
- Cassirer, E. (1953). *Language and Myth*, New York: Dover Press
- Cassirer, E. (1957). *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. III – The Phenomenology of Knowledge*. New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1975). *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer E. (1979). *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1996). *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. IV – The Metaphysics of Symbolic Forms*. New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, E. (2001). *A Filosofia das Formas Simbólicas. Vol. I – A linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.
- Cassirer, E. (2004). *A Filosofia das Formas Simbólicas. Vol. II – O Pensamento Mítico*. São Paulo: Martins Fontes.
- Coliva, A. (2010). *Moore and Wittgenstein: Scepticism, Certainty and Common Sense*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Coliva, A. (2015). *Extended Rationality: A Hinge Epistemology*. London: Palgrave Macmillan
- Coliva, A. (2020). In Quest of a Wittgensteinian Hinge Epistemology. In: Wuppuluri, S., da Costa, N. (eds.), *Wittgensteinian (adj.)* (pp. 107-121). Cham: Springer.
- Copleston, F. (1966). *A history of philosophy: Volume 8, Bentham to Russell*. London: Search Press.
- Friedman, M. (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court Publishing.
- Einstein, A. (1951). "Autobiographical Notes". In Schilpp, P. A. (ed.), *Albert Einstein: Philosopher-Scientist* (pp. 2–95). New York: Tudor Publishing.
- Einstein, A. (1952). *Relativity: The Special and the General Theory*. New York: Routledge.
- Gardner, H. (1997). *Arte, Mente y Cerebro. Una Aproximación Cognitiva a la Creatividad*. Barcelona:

Paidós.

- Hamburg, C. (1956). *Symbol and Reality; Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer*. The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. (1989). *Chose et Espace: Leçons de 1907*. Paris: PUF.
- Heidegger, M. (2010). *Being and Time: A Revised Edition of the Stambaugh Translation*. Reino Unido: State University of New York Press.
- Johnson, M. (2007). *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Chicago: University of Chicago Press.
- Krois, J. (2005) 'A Passion Can Only be Overcome by a Stronger Passion': Philosophical Anthropology before and after Ernst Cassirer. *European Review*, 13(4):557-575.
- Langer, S. (1953). *Feeling and Form. A Theory of Art Developed from Philosophy in New Key*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Langer, S. (1954). *Philosophy in a New Key*. New York: Mentor Book Company.
- Langer, S. (1962). *Philosophical Sketches*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Le Verrier, U. (1859). «Lettre de M. Le Verrier à M. Faye sur la théorie de Mercure et sur le mouvement du périhélie de cette planète». *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des sciences*. 49: 379–383
- Leib, S. (2021). Interaction Between Language and the Other Symbolic Forms. In: Truwant S, ed. *Interpreting Cassirer: Critical Essays* (pp. 13-33). New York: Cambridge University Press
- McGinn, M. (1989). *Sense and Certainty: A Dissolution of Scepticism*. New York: Blackwell.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *Phenomenology of Perception*. Reino Unido: Taylor & Francis.
- Mischel, W., Ebbesen, E.B., & Zeiss, A.R. (1972). Cognitive and Attentional Mechanisms in Delay of Gratification. *Journal of Personality and Social Psychology*, 21 (2). pp. 204-18.
- Moyal-Sharrock, D. (2013) On Coliva's Judgmental Hinges' *Philosophia* (March 2013) 41:1, 13–25.
- Moyal-Sharrock, D. (2016). The Animal in Epistemology: Wittgenstein's Enactivist Solution to the Problem of Regress. *International Journal for the Study of Skepticism*, 6(2-3), pp. 97-119.
- Moyal-Sharrock, D. (2022). Wittgenstein's Hinge Certainty. In C. Sandis & D. Moyal-Sharrock (Eds.), *Extending Hinge Epistemology* (pp. 3–26). Chapter: Anthem Press.
- Pritchard, D. (2005). Wittgenstein's On Certainty and Contemporary Anti-scepticism. In D. Moyal-Sharrock & W. H. Brenner (eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty* (pp. 189-224). Basingstoke: Palgrave-Macmillan.
- Pritchard, D. (2012). Wittgenstein and the Groundlessness of our Believing' *Synthese* 189: 255–72
- Pritchard, D. (2015). *Epistemic Angst. Radical Skepticism and the Groundlessness of our Believing*.

Princeton: Princeton University Press.

Pritchard, D. (2021). On Hinge Epistemology. *Sképsis*, 12(23), 1-17.

Reale, G., Antiseri, D. (2008). *História da filosofia: de Freud à atualidade*. Brasil: Paulus

Roberson, D., Davidoff, J., Davies, I. R. L., & Shapiro, L. R. (2006). Colour Categories and Category Acquisition in Himba and English. In N. Pitchford, & C. P. Bingham (eds.), *Progress in Colour Studies*, (2, pp. 159-172). Amsterdam: John Benjamins.

Rosset, C. (1989). *Lógica do pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo.

Sandis, C., & Moyal-Sharrock, D. (Eds.). (2022). *Extending Hinge Epistemology*. London: Anthem Press.

Strawson, P. (1985). *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Cambridge University Press.

Skidelsky, E. (2008). *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*. Princeton: Princeton University Press

Truwant, S. (2014-2015). Cassirer's Enlightened View on the Hierarchy of the Symbolic Forms and the Task of Philosophy, *Cassirer Studies*, vol. VII-VIII (*Darstellung/Vorstellung*), 119-139

Van der Heijden, P. (2018). *From the Frying pan into the Fire: Cassirer's Conception of Causality and Determinism and the Responses of Contemporary Physicists*. [Master Thesis, Utrecht University]. UU - Theses Repository

Venturinha, N. (2018). *Description of Situations: An Essay in Contextualist Epistemology*, Cham: Springer.

Venturinha, N. (2019). Dobradiças, Vertigem Epistémica e Moralidade. *Philosophica*. 53. 125-140.

Venturinha, N. (2022). Caught in the Language-Game. *Topoi* 41, 1043-1055.

Verene, D. (October 1966). Cassirer's View of Myth and Symbol, *The Monist*. 50 (4), 553–564

Williams. M. (2001). *Problems of Knowledge: a critical introduction to epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, M. (2005). Why Wittgenstein isn't a Foundationalist. In: Moyal-Sharrock D, Brenner H (eds) *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave Macmillan.

Wittgenstein, L. (1999). *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural.

Wittgenstein, L. (2005). *Observações Filosóficas*. São Paulo: Loyola.

Wittgenstein, L. (2008). *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Wittgenstein, L. (2011). *Observações sobre O Ramo Dourado de Frazer*. Porto: Deriva Editores.

Wittgenstein, L. (2022). *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70.

Wright, C. (2004). Warrant for Nothing (and Foundation for Free)? *Proceedings of the Aristotelian*

*SocietySupplement*, 78, pp. 167-212.

Wright, C. (2014) On Epistemic Entitlement (II): Welfare State Epistemology. In: Dodd D & Zardini E (eds.) *Scepticism and Perceptual Justification*. (pp. 213-247). Oxford: Oxford University Press.

### **Bibliografia Secundária**

Azevedo Júnior, I. (2019). A Experiência Musical e a Interpretação Simbólico-Transcendental a Partir de Ernst Cassirer e Susanne Langer. *Griot: Revista de Filosofia*, 19, pp. 230-246.

Gorner, P. (2007). *Heidegger's Being and Time: An Introduction*. New York: Cambridge University

Press.Jung, C. (1978). *O Eu e o Inconsciente*. Petrópolis: Vozes.

Kant, I. (2012). *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes.

Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phenomenology of Perception*. New York: Routledge.

Mion, G. (2020). Wittgenstein and Cassirer on Hinges and Relativity. *Philosophical Investigations*, 43 (3),pp. 214-222.