

O conceito de “representação” dos sistemas síguicos/simbólicos: análise comparativa entre V. Volóchinov e E. Cassirer

*The Concept of “Representation” of Sign/Symbolic Systems:
Comparative Analysis Between V. Voloshinov and E. Cassirer*

Ludmila Kemiác

Universidade Federal de Campina Grande
(UFCG) | Cuité | PB | BR

ludmila.kemiác@professor.ufcg.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-4035-5290>

Resumo: Os conceitos de linguagem e de signo estão associados com o conceito de representação. É propriedade do signo a função de representar (um objeto, uma ideia etc.). Pode-se afirmar que um signo existe e se constitui enquanto tal à medida que representa algo. Volóchinov (2017) dedica-se, nos primeiros capítulos de *Marxismo e filosofia da linguagem*, a discutir o modo como ocorre a representação nos sistemas sígnicos. O filósofo alemão Ernst Cassirer (2001), ao conceber que nossa relação com o objeto é mediada por signos, também debate longamente esse tema da representação. Nesse sentido, este artigo objetiva analisar e comparar o conceito de “representação” delineado por Cassirer (2001) e a forma como Volóchinov (2017) trata desse conceito. Apontam-se similaridades e diferenças nos dois autores, para que se possa compreender como a representação dos sistemas sígnicos apresentada por Volóchinov se singulariza. Conclui-se que o conceito de “representação”, na filosofia cassireriana, é amplo e complexo, podendo ser considerado sob diferentes aspectos: como função simbólica; como constituição de sentido das formas simbólicas; como estruturação da consciência. O conceito de “representação”, em Volóchinov (2017), é mais preciso. Volóchinov adota a premissa, apresentada por Cassirer, segundo a qual nossa relação com o objeto é mediada por signos. O autor russo conclui que os sistemas sígnicos são representativos à medida que não se encerram em si mesmos, ao contrário dos objetos não semiotizados.



Palavras-chave: representação; sistemas sógnicos; Marxismo e filosofia da linguagem; Filosofia das formas simbólicas.

Abstract: The concepts of language and sign are associated with the concept of representation. The function of representing (an object, an idea, etc.) is a property of the sign. It can be stated that a sign exists and is constituted as such to the extent that it represents something. Voloshinov (2017) dedicates himself, in the first chapters of *Marxism and philosophy of language*, to discussing the way in which representation occurs in sign systems. The German philosopher Ernst Cassirer (2001), when conceiving that our relationship with the object is mediated by signs, also discusses this topic of representation at length. In this sense, this article aims to analyze and compare the concept of “representation” outlined by Cassirer (2001) and the way Voloshinov (2017) deals with this concept. Similarities and differences in the two authors are pointed out, in order to understand how the representation of sign systems presented by Voloshinov is unique. It is concluded that the concept of “representation”, in Cassirerian philosophy, is broad and complex, and can be considered under different aspects: as a symbolic function; as constitution of meaning of symbolic forms; as structuring of consciousness. The concept of “representation”, in Voloshinov (2017), is more delimited. Voloshinov adopts the premise, presented by Cassirer, that our relationship with the object is mediated by signs. The Russian author concludes that sign systems are representative to the extent that they are not self-enclosed, unlike non-semiotized objects.

Keywords: representation; sign systems; Marxism and philosophy of language; Philosophy of symbolic forms.

1 Introdução

Muitos estudos, com o objetivo de reconstruir as raízes filosóficas do chamado “Círculo de Bakhtin”, têm analisado as contribuições, influências e convergências entre o pensamento do Círculo e de outros autores contemporâneos de Mikhail Bakhtin, Pável Mediviedev e de Valentin Volóchinov. Algumas dessas pesquisas têm, nesse sentido, mostrado certas similaridades entre o pensamento do filósofo alemão Ernst Cassirer e o pensamento dos auto-

res russos supracitados (Brandist, 1997, 2012; Faraco, 2009; Grillo, 2017; Lofts, 2000, 2016; Marchezan, 2019; Tihanov, 2002).

Brandist (1997), por exemplo, afirma que o conceito de “signo” desenvolvido por Volóchinov em *Marxismo e filosofia da linguagem* (Volóchinov, 2017) teve certa influência das teses apresentadas em *A filosofia das formas simbólicas: a linguagem* (Cassirer, 2001). Tihanov (2002, p. 98) argumenta que Volóchinov se apoia na visão de Cassirer acerca da autonomia da linguagem em relação à estética, buscando modificar e traduzir o ponto de vista de Cassirer para a linguagem marxista.

Ao tratarmos da linguagem, de forma específica, e do signo, de modo amplo, somos, de imediato, impelidos para um conceito correlato: o conceito de *representação*. É propriedade do signo – diríamos, na verdade, que isto é o que constitui o caráter sógnico de algo – a função de representar (um objeto, uma ideia etc.). Sem adentrarmos qualquer teoria, podemos dizer que um signo existe e se constitui enquanto tal à medida que representa um conceito, um objeto, etc., isto é, à medida que traz em si o representado.

Cassirer (2001), ao conceber que nossa relação com o objeto é mediada por signos, debate longamente esse tema da representação. Volóchinov dedica-se, também, nos primeiros capítulos de *Marxismo e filosofia da linguagem*, a discutir o modo como ocorre a representação nos sistemas sógnicos, que, em sua visão, são essencialmente ideológicos. Nesse sentido, objetivamos, neste artigo, analisar e comparar o conceito de “representação” delineado por Cassirer em sua *Filosofia das formas simbólicas* e a forma como Volóchinov trata desse conceito em *Marxismo e filosofia da linguagem*. Apontaremos similaridades e diferenças nos conceitos apresentados pelos dois autores, de modo a compreender como a representação dos sistemas sógnicos apresentada por Volóchinov se singulariza. Ao analisarmos a representação dos sistemas sógnicos/simbólicos em ambos os filósofos, inevitavelmente seremos remetidos a conceitos que se imbricam e se destacam, como a refração do signo/símbolo. Assim, algumas considerações nesse sentido serão também apresentadas.

2 A representação dos sistemas simbólicos em Cassirer

Porta (2011, p. 310), ao analisar a filosofia cassireriana, argumenta que, nos escritos do autor alemão, convivem motivos “semióticos” e “consciencialistas”, pois Cassirer, ao mesmo tempo em que ressalta que nossa relação com o objeto é mediada por signos (arbitrários), afirma que esses signos se apoiam em uma simbologia natural. Existem dois conceitos distintos abordados por Cassirer: o símbolo e o signo. Aquele corresponde à atribuição de sentido a dados sensíveis; este é uma particularização dos símbolos. O “símbolo” é um conceito bem mais amplo, que tem como ênfase o conceito de sentido, conforme destaca Porta (2011, p. 311). Tudo que tem sentido é, na visão de Cassirer, simbólico. O signo, por outro lado, refere-se aos substratos sensíveis intersubjetivamente acessíveis, que são arbitrários em sua correlação de sentidos (por exemplo, os fonemas linguísticos, os signos artísticos da pintura). De forma geral: todo signo é um símbolo, mas o inverso não é verdade.

Considerando, portanto, que Cassirer “mescla” motivos consciencialistas e semióticos, ao tratarmos do conceito de “representação”, inevitavelmente abordaremos, nas páginas que seguem, tanto o modo como os signos arbitrários (mais especificamente os signos linguísticos) representam o objeto, como teremos de nos voltar para o modo como a “consci-

ência” em geral o faz. A fim de tornarmos essa discussão mais precisa, dividimos este tópico em três subtópicos: “Representação e formas simbólicas”, “Representação e consciência”, “Representação e linguagem”.

2.1 Representação e formas simbólicas

Ao mencionarmos o conceito de “representação”, na filosofia cassireriana, um primeiro sentido advindo desse conceito remete à ideia de “função simbólica”. A representação é uma função simbólica, ao lado da expressão e da significação pura. Porta (2011, p. 66) argumenta que a filosofia de Ernst Cassirer não tem exatamente um princípio “a partir do qual são derivadas as diversas formas simbólicas”. Esse último conceito – forma simbólica – é, na visão de Porta (2011), em demasia amplo e pouco sistematizado. As “funções simbólicas”, entendidas como modos de correlação entre o representante e o representado, seriam princípios que mais se aproximariam de uma sistematização das formas simbólicas.

No volume 3 de *A filosofia das formas simbólicas*, Cassirer justifica a ampliação da tricotomia das críticas Kantianas (lógica, ética e estética), argumentando, a partir dos escritos de Paul Natorp, que, não obstante esse último autor tenha fundamentado seus estudos nessa tricotomia, elas não se mostrariam suficientes, frente a “polidimensionalidade” do mundo do espírito (Cassirer, 2011, p. 98). A expressão “função simbólica”, no sentido de constituição ou de princípio derivativo das formas simbólicas, é utilizada nesse volume:

De fato, revelar-se-á para nós que a “função da representação”, que confere à língua seu conteúdo e seu caráter, juntamente com a “função da significação”, que prevalece nos conceitos do conhecimento científico, não é uma só e que a segunda também não é meramente o “desenvolvimento” da primeira, ou seja, sua continuação numa linha reta, mas que **ambas contêm em si formas qualitativamente distintas de atribuição de sentido**. (Cassirer, 2011, p. 98-99, destaques nossos).

Observemos que o autor afirma que as funções simbólicas (representação e significação) são modos “qualitativamente distintos de atribuição de sentido” (Cassirer, 2011, p. 98-99). Adiante, acrescenta que a forma do mito é também um modo próprio e irreduzível de construção de sentido, fundamentando-se na função expressiva. Essa última função se constitui como uma forma de ordenamento em que não há uma distinção entre o representante e o representado, bem como entre o sujeito e o objeto. A imagem é tomada como expressão pura do ser. Na função da representação, por seu turno, temos clara essa distinção entre o representante e o representado. A língua é uma forma simbólica que tende à representação. A função da significação pura, finalmente, caracteriza-se por uma “independência” entre sentido e o meio de representação, sendo a ciência (mais especificamente as ciências exatas, com seus signos numéricos) uma forma simbólica que tende para a significação pura.

As Formas simbólicas, na visão de Cassirer, tendem a determinadas funções simbólicas, mas não excluem as demais. O mito, por exemplo, tende à expressão, mas não exclui a representação. A língua é uma forma simbólica essencialmente representativa, mas a função expressiva faz-se presente nessa forma de simbolização, sobretudo se considerarmos as ono-

matopeias, ou se pensarmos na poesia, que a todo momento utiliza as semelhanças entre os dados sensíveis e o sentido em seus jogos de linguagem.

As formas simbólicas podem, também, ser entendidas como *representações* do real – e, aqui, destacamos um dos sentidos de “representação” como construção ou criação em oposição à mera reprodução do mundo. Nas primeiras páginas do volume 1 de *A filosofia das formas simbólicas*, Cassirer (2001) critica a teoria da reprodução do conhecimento, segundo a qual o mundo seria algo previamente dado, cabendo ao homem apenas acessá-lo. O autor utiliza o conceito de “símbolo” formulado por Hertz, como “simulacro interno”, para argumentar que tais simulacros não têm exatamente concordância com a coisa, com algo “externo”, mas um sentido constituído no interior da teoria. Na ciência exata, os conceitos de força ou trabalho, advindos da física, por exemplo, não são meras conformações do mundo intuitivo: trata-se de conceitos que não reproduzem o mundo, mas instituem sua lógica no arcabouço teórico.

O autor, em seguida, propõe uma “ampliação” da crítica da teoria da reprodução do conhecimento, argumentando que não apenas a ciência teórica trabalha com símbolos (com seus “simulacros internos”), mas também a arte, a linguagem, o mito são formas simbólicas de construção do real. Para sustentar essa tese, afirma que o próprio Kant considerou o objeto do conhecimento lógico “estreito demais” (Cassirer, 2001, p. 20), ao desenvolver o conjunto das três críticas do Sistema da Razão Pura. Assim, segundo seus argumentos, devemos considerar que a ciência, a arte, o mito e a linguagem são formações simbólicas, e, como tais, não “acessam” algo previamente dado: as formas simbólicas são representações que ativamente criam o real.

Acrescentamos que, ao propor a tese das formas simbólicas, Cassirer busca responder à questão: É possível apreender o “ser uno”? Essa questão pode ser desdobrada: há um real substancial? Entender essa questão e a resposta para ela será importante para entendermos a ideia que fundamenta as formas simbólicas, bem como será fundamental para discutirmos, posteriormente, diferenças nos modos como Cassirer e Volóchinov constroem suas teses.

A fim de analisarmos como Cassirer responde a essas questões, observemos o excerto abaixo, retirado do ensaio *Language and art II*:

Nas nossas últimas discussões eu frequentemente tive a impressão de que alguns de vocês estavam pensando que o que eu defendo aqui é um sistema de idealismo subjetivo no qual o ego, a mente subjetiva, o eu pensante é considerado como o centro e como o criador do mundo, como a realidade única ou última. Eu não gostaria de discutir termos aqui. Sabemos que Kant sentiu-se muito surpreso e muito escandalizado quando sua Crítica da razão pura na primeira aparição encontrou a mesma objeção, quando foi descrita por um crítico como um sistema de idealismo subjetivista. Ele escreveu um tratado especial, seu *Prolegomena*, para refutar essa visão. [...] O ego, a mente individual não pode criar a realidade. O homem é rodeado por uma realidade que ele não fez, mas que ele tem de aceitar como um fato. Mas o homem deve interpretar a realidade, fazê-la coerente, compreensível, inteligível – e essa tarefa é realizada de diferentes formas nas várias atividades humanas, na religião e na arte, na ciência e na filosofia.¹ (Cassirer, 1979a, p. 194-195).

¹ No original, em inglês: “In our former discussions I often had the impression that some of you were thinking that what I defend here is a system of subjective idealism in which the ego, the subjective mind, the thinking self is considered as the center and as the creator of the world, as the sole or ultimate reality. I do not wish to argue here about terms. We know that Kant felt very much surprised and very much scandalized when his *Critique of*

No excerto acima destacado, torna-se claro que Cassirer não desconsidera haver um “real”². Sua posição filosófica o filia a um idealismo mais moderado, que não nega a existência do real – a questão que se coloca é: qual é a natureza desse “real” que Cassirer admite existir, admite “rodear” o homem? Observemos, ainda, que as formas simbólicas – religião, arte, ciência, filosofia – são entendidas como produtos culturais cuja tarefa é interpretar o real, fazê-lo coerente e inteligível (na citação acima: “o homem deve interpretar a realidade, fazê-la coerente, compreensível, inteligível”). Ao fazê-lo, ao interpretar o real, as formas simbólicas não criam uma nova “coisa substancial”, mas uma *representação*, uma “descrição objetiva do mundo empírico” (Cassirer, 1979a, p. 195). O real, portanto, na visão de Cassirer, não é negado; mas não pode ser entendido como algo substancial e sim *funcional*.

No mesmo ensaio, ressalta Cassirer (1979a, p. 170): “Não podemos definir a razão ou o espírito de uma forma substancial, ontológica – nós temos de defini-lo como uma função”. O autor nega haver uma coisa substancial, denominada “razão, mente, espírito” (Cassirer, 1979a, p. 170) e argumenta que esses termos são formas de organizar nossa experiência humana.

O volume 1 de *A filosofia das formas simbólicas* apresenta, em páginas iniciais, a questão acima exposta (É possível apreender o ser uno?) e a ela responde, inicialmente considerando as ciências exatas: “O Ser Uno (...) afasta-se mais e mais do terreno do *conhecimento*. Ele se torna um mero x que, quanto mais proclama categoricamente a sua unidade metafísica como “coisa em si”, tanto mais se subtrai a toda e qualquer possibilidade do conhecimento” (Cassirer, 2001, p. 17, destaque do autor). Aqui, o autor retoma as considerações apresentadas em sua primeira obra, *Substance and function*³ – obra na qual, ao analisar o funcionamento das ciências exatas, conclui que elas constroem seu objeto não a partir do primado lógico do conceito de substância, mas a partir do conceito de função. O filósofo argumenta que a unidade conceitual do objeto pode ser abstraída quando reconhecemos a regra ou a lei a partir da qual os elementos estão relacionados no todo. (Cassirer, 1923).

Essa ideia de “função” (os elementos constituem-se ao se unir em um todo funcional, sendo inter-relacionados nesse “todo”) é utilizada no volume 1 de *A filosofia das formas simbólicas*. O autor argumenta que, em vez de se exigir “uma unidade absoluta da substância, à qual remontam todas as existências particulares, busca-se agora uma regra que domine a multiplicidade e diversidades das funções cognitivas” (Cassirer, 2001, p. 18). Busca, em seguida, aplicar essa premissa não apenas à ciência exata, mas a todas as manifestações culturais (arte, religião, linguagem etc), concebendo que essas manifestações não podem ser vistas como conformações e sim como “funções”. Em suas palavras: “Estas esferas tampouco podem ser colocadas em um mundo dado como simples *conformações*, pelo contrário, é necessário compreendê-las como *funções*, em virtude das quais se realiza, em cada caso, uma configuração particular do ser” (Cassirer, 2001, p. 39).

No ensaio *Language and art II* (Cassirer, 1979a), Cassirer reafirma a ideia de que as formas simbólicas são diferentes estágios no nosso caminho para a objetividade. Nesse ensaio, o filósofo mais uma vez rebate a teoria da reprodução do conhecimento, e argumenta que a linguagem, o mito, a religião etc. não são imitações ou reproduções de uma coisa “pronta”;

Pure Reason at first appearance met the same objection, when it was described by a reviewer as a system of subjective idealism” (Cassirer, 1979, p. 194). Tradução livre.

² O autor opõe-se, na verdade, à ideia de um real ontológico. Admite, porém, a existência de um real funcional.

³ No original, em alemão: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Para a escrita deste artigo, tivemos acesso à tradução da obra em língua inglesa.

são, na verdade, as “fontes de luz” da própria objetividade. No ensaio supracitado, Cassirer utiliza a metáfora do espelho que “refrata” a imagem. O autor afirma: “Cada um desses [ângulos] é um espelho da nossa experiência humana, que possui seu próprio ângulo de refração” (Cassirer, 1979a, p. 194). Também no volume 3 de *A filosofia das formas simbólicas*, o filósofo utiliza a metáfora da “refração” para caracterizar as formas simbólicas. Em suas palavras: “As mesmas funções básicas que dão ao mundo do espírito sua determinação, sua marca, seu caráter, mostram-se, por outro lado e de modo equivalente, como refrações que o ser individual é único experimenta em si” (Cassirer, 2011, p. 9).

Essa ideia de “refração” lembra-nos, de imediato, a tese apresentada em *Marxismo e filosofia da linguagem*, segundo a qual o signo “reflete e refrata” o real. Com efeito, conforme discutiremos posteriormente, há paralelos que podem ser traçados entre Cassirer e Volóchinov, acerca dessa metáfora da refração. Todavia, segundo argumentaremos (e aqui tomamos a liberdade de “adiantar” alguns de nossos argumentos) não se trata exatamente da “mesma refração”. Sem nos determos nas ideias de Volóchinov, apresentadas posteriormente, ressaltamos que a “refração cassireriana” responde a um problema específico: a superação do dualismo matéria-forma dentro da temática idealista (Porta, 2011, p. 61). Assim, as formas simbólicas são concebidas também como modos de “sínteses” entre o dado sensível e o dado inteligível, por meio do signo que medeia a relação do homem com o mundo.

As formas simbólicas “enformam” o mundo, atribuindo um sentido ao dado sensível. Cassirer (2011) formula, no volume 3 de *A filosofia das formas simbólicas*, o conceito de pregnância simbólica, por meio do qual, opondo-se tanto ao empirismo, quanto ao racionalismo, considera que o dado sensível é sempre “pregnante” de sentido. Não há, portanto, em sua visão, dados sensíveis puros – o sensível será sempre configurado por um modo específico do sentido.

Ainda no volume 3, Cassirer apresenta um exemplo em demasia simples, mas útil para entendermos essa configuração dado-sentido. Uma linha pode ser concebida em seu sentido expressivo, se observarmos os contornos e suas determinações espaciais. Essa “mesma linha”, pode, porém, adquirir um sentido totalmente diferente, se a tomarmos como estrutura matemática, isto é, como uma figura geométrica. Nas palavras do autor: “A visibilidade pura nunca pode ser concebida fora de uma determinada forma de ‘visão’ e independente dela; enquanto experiência ‘sensível’, ela é sempre portadora de um sentido e está como que a serviço desse sentido” (Cassirer, 2011, p. 338-339). Não havendo um “dado sensível puro”, compreende-se que não há, na visão de Cassirer, a “coisa em si” ou, ao menos, a “coisa em si apreensível”. Essa “coisa” necessariamente é enformada por um sentido, que direciona a própria “visibilidade”. As formas simbólicas, como índices modais, enformam o mundo; são as condições de possibilidade de apreensão e de constituição do mundo, a possibilidade de “visibilidade”. A “refração”, a que se refere Cassirer, remonta, pois, a essa possibilidade de visibilidade, de constituição das formas simbólicas. A refração (o “ângulo refrativo”) é constitutiva, no sentido mesmo de “constituir”, pela síntese forma/matéria, sensível/inteligível, o dado apreendido. As formas simbólicas são, assim, os diferentes ângulos refrativos que constituem o real.

As formas simbólicas são pensadas, finalmente, como contextos modais, como índice de modalidade que visam à síntese de qualidades. As qualidades de determinada relação são definidas como “tipo específico de conexão através do qual ela cria séries dentro da totalidade da consciência, sujeita a uma lei especial de organização dos seus elementos” (Cassirer, 2001, p. 46). Espaço, tempo, coisa e atributo etc. são qualidades, entendidas, em seus modos mais elementares, como “relações” (o tempo como relação de sucessão; o espaço como relação de

justaposição; a coisa e o atributo como relações de fixação e transformação). Essas relações são ordenadas de acordo com o “contexto” em que figuram. Assim, o tempo, por exemplo, é uma relação essencial presente tanto no mito quanto na ciência ou na língua. Em cada um desses contextos, o tempo será configurado de forma específica: o tempo mítico é o tempo das origens e teogonias; na ciência, mais especificamente na Física clássica, temos o tempo absoluto newtoniano; na língua, o tempo vincula-se ao ato da enunciação. Cada um desses “contextos” são, portanto, modalidades ou “índices modais” que configuram as relações.

Em síntese, a “representação” é uma função simbólica (a representação ao lado da expressão e da significação pura). O conceito de representação remete também ao modo de “ser” das formas simbólicas, que configuram o real (não reproduzem algo já pronto), representam-no, segundo seu “índice modal” próprio.

2.2 Representação e consciência

As relações referidas no tópico anterior (espaço, tempo, coisa e atributo, causalidade) visam ao estabelecimento de “totalidades” de sentido, a partir da síntese que a consciência efetua em conformidade com o índice modal em questão. Essa ideia de síntese é central também para entendermos o conceito de “representação” como modo de funcionamento próprio da consciência. A consciência, para Cassirer, é essencialmente representativa.

Ao tratar da função representativa, no volume 3 de *A filosofia das formas simbólicas*, Cassirer (2011, p. 191) ressalta que a representação instaura uma “nova era” na consciência. Há uma verdadeira cisão na consciência, no momento em que uma impressão sensorial passa a ser utilizada não em seu mero em si imediato, quando essa impressão é tomada em sentido simbólico. Em suas palavras: “onde for possível apreender um conteúdo intuitivo sensual, não como algo presente (...), mas como representação, como representante de um outro conteúdo, atingimos (...) um nível elevado e totalmente novo da consciência” (Cassirer, 2011, p. 190-191).

Observemos que, segundo a citação acima, a função representativa institui uma espécie de “ausência na presença” – o conteúdo que “não está” é representado pelo que “está presente”. O autor trata desse modo de constituição do dado no não dado, a partir das relações de espaço, tempo, coisa e atributo. O tempo é uma relação que particularmente nos permite visualizar de modo mais simples essa “ausência na presença”. Ao intuirmos a simples ideia de tempo, o “agora”, imediatamente evocamos o passado e o futuro – que não “estão” propriamente, uma vez que o passado é o que “já não é mais” e o futuro é o que “ainda não é”. O agora, porém, só faz sentido, só existe se, simultaneamente, evoca o “não agora”. Assim, na simples intuição do agora, do que está presente, trazemos a intuição “do que não está presente” (o passado e o futuro).

A representação dos sistemas simbólicos funda-se, dentre outros aspectos, nessa necessária “ausência na presença”, ou na “presença pelo outro” e através do outro. Ao tratar da relação de coisa e atributo, Cassirer (2011) mostra-nos como, na experiência óptica, ocorre a representação: as cores são representativas, à medida que não se apresentam em seu mero em si; não são apenas vistas em sua luminosidade, mas, ao serem visualizadas, trazem “algo a mais” em sua presença: a representação da classe geral da cor em questão (“o” vermelho em geral, o azul etc.): essa classe geral (...) não apenas *se apresenta* à nossa consciência, mas se nos apresenta como “um” vermelho, como exemplar de uma espécie que é representada por

ele” (Cassirer, 2011, p. 229, destaques do autor). Ao mesmo tempo, a cor não é vista em um espaço vazio, pois ela necessariamente é o caminho de apresentação de uma coisa, de um objeto localizado no espaço.

A experiência óptica, longamente debatida por Cassirer (2011), evidencia como a função representativa busca sempre a formação de totalidades abrangedoras, por meio de “agrupamentos”, de formação de classes e séries. Assim, no exemplo citado, não vemos uma cor qualquer sem, ao mesmo tempo, tomarmos a cor vista como exemplar que representa o grupo. Da mesma forma, qualquer objeto visto ou meramente intuído, é visto em seu em si e, simultaneamente, é visto como exemplar de alguma classe geral na qual imediatamente agrupamos o objeto. Em ambos os casos, temos uma relação *representativa*, porque o que é visto (a cor, o objeto etc.) traz em si o que está presente (o objeto) e o que não está propriamente presente (a classe geral a que pertence esse objeto), mas que é intuído e que se torna essencial para que possamos compreender o objeto “presente”, afinal, sem associações, sem agrupamentos, torna-se impossível interpretar um simples objeto visualizado.

As “totalidades abrangedoras” (e não os componentes individuais) são, segundo Cassirer (2011, p. 239), os verdadeiros e únicos dados da consciência. O autor contrapõe-se ao empirismo e à filosofia sensualista, para argumentar que a consciência não opera com tais componentes individuais, mas com *totalidades*. Utiliza a metáfora do “redemoinho” para explicar como ocorre a formação dessas totalidades. Para Cassirer (2011), algo se torna significativo (e, portanto, simbólico, à medida que o simbólico é “ter sentido”) uma vez que é destacado da torrente experiencial, fixado, e reconhecido como idêntico em diferentes situações experienciais. Ainda no primeiro volume de *A filosofia das formas simbólicas*, ao tratar da linguagem, Cassirer utiliza o conceito de “reflexão” de Herder, para abordar o modo como a consciência, para tornar algo simbólico, “isola” e “fixa” esse algo vivido na torrente experiencial.

Os diferentes sistemas simbólicos isolam, retêm e fixam esse dado de modo diferente. Cada forma simbólica cria seu próprio centro, seu ponto “nodal”. Na obra *Linguagem e mito* (2013), o autor compara os modos de semiotização da língua, do mito e da ciência. Argumenta haver uma similaridade nos modos como a língua e o mito constroem seus centros de atenção em oposição ao modo como a ciência o faz. A língua e o mito tendem a isolar um ponto específico, que é percebido, destacado na torrente de sensações. Utilizando a metáfora do foco de luz, Cassirer (2013) afirma que essa impressão destacada é então “iluminada”, enquanto todas as demais permanecem na escuridão. Ao nomear a impressão destacada, a língua interrompe o devir de sensações.

No volume 3 de *A filosofia das formas simbólicas*, Cassirer (2011) utiliza o conceito de reflexão para demonstrar a função representativa. Para Cassirer (2011, p. 193), um fator que é destacado do devir temporal de sensações, ao mesmo tempo em que é percebido, é também tomado como “representante do todo”. E, em torno desse elemento destacado, concebido como representante de uma totalidade, passa a orbitar a série de sentidos, uma vez que a representação pressupõe atos de “concentração”, de formação e criação de centros de sentido (Cassirer, 2011, p. 273), em um movimento que institui “centros e periferias” (Cassirer, 2011, p. 268). O “centro” remete à unidade da coisa, aquilo que é tomado como característica constante e em torno do qual se reúnem os elementos variáveis e, portanto, periféricos. Assim, ao visualizarmos um objeto, ele se torna representativo à medida que o interpretamos como exemplar de uma classe. Esse objeto pode ter certas variações, pode não ser especificamente

idêntico aos demais, mas isso não o anula da classe (por exemplo: um livro sem a capa não deixa de pertencer à classe dos livros em geral). Vejamos:

Também esse espaço só se realiza quando uma multiplicidade de fenômenos, ou seja, de “imagens” ópticas específicas, é reunida em grupos e quando esses grupos são tomados como representações de um único e mesmo “objeto”. A partir desse momento, os específicos fenômenos variáveis passam a formar para nós apenas a periferia, e de qualquer ponto dessa periferia surgem, por assim dizer, indicadores que dirigem nossa visão em uma certa direção e que nos remetem sempre de novo à mesma unidade da coisa, ao centro. (Cassirer, 2011, p. 268)

O espaço a que se refere o autor, no trecho acima destacado, é o espaço empírico, o espaço da experiência sensível. O autor cita esse espaço porque, na sua argumentação anterior, mostrava como o espaço geométrico pode sofrer transformações (considerando-se as diferentes geometrias: métrica, projetiva etc.), ao serem mudados os “centros” significativos, isto é, ao se selecionar qual é o elemento invariável e quais são os elementos variáveis. Argumenta, em seguida, que não só o espaço simbólico da ciência, mas também o espaço perceptivo tem, salvaguardadas as devidas proporções, modo similar de funcionamento (embora não na mesma extensão). O simbolismo da experiência perceptiva consiste também na “seleção” ou no estabelecimento de centros e periferias, de elementos variáveis e elementos invariáveis que se agrupam em torno dos primeiros. Segundo essa seleção, um “mesmo complexo óptico ora pode se converter neste, ora naquele objeto espacial, pode ora ser “visto” como este, ora novamente como um outro objeto” (Cassirer, 2011, p. 268-269).

Esse argumento é importante para confirmar a ideia, que apresentamos anteriormente, de “refração”. Observemos que a “refração” dos sistemas simbólicos é constitutiva, pois, mesmo a mais simples experiência perceptiva humana não se funda a partir de algo dado previamente, mas depende da seleção, da instituição de centros e periferias de sentido. Cassirer resenha longamente experimentos realizados na física óptica para argumentar como se constitui a percepção humana. O autor afirma: “Essa distinção entre o “constante” e o “variável”, o “necessário” e o “acidental”, o “geral” e o “individual” contém em si o germe de toda “objetivação”” (Cassirer, 2011, p. 262). Assim, uma experiência óptica qualquer ora pode ser tomada como um objeto, ora pode ser considerada como algo diverso, dependendo do ângulo, da luminosidade considerada. Ressaltamos, porém, que essa “modificação” do objeto, segundo assinala Cassirer, não ocorre com a mesma intensidade com que ocorre a modificação do espaço puramente simbólico da geometria. Cassirer não pretende, com os experimentos resenhados no volume 3, afirmar que nossa visão é totalmente arbitrária. Pelo contrário: o autor destaca que a estruturação de centros e periferias de sentido ocorre de acordo com o índice modal em questão. Assim, a ciência geométrica (que tende à função da significação pura) tem mais liberdade para estabelecer centros de sentido, e assim intercambiar entre as diferentes geometrias. A visão “pragmática”, isto é, a visão natural de mundo, tende à função da representação, e, portanto, não tem a mesma “liberdade” de construção de centros e periferias de sentido.

Em seu último ensaio, *Reflections on the concept of group and the theory of perception* (1945), Cassirer (1979b) compara nossa experiência perceptual com a teoria dos grupos na álgebra abstrata, defendendo a tese de que nossa percepção obedece às regras das invariantes dos grupos. Nossa experiência pressupõe a constância perceptual, a partir do estabelecimento de “invariantes” em relação ao grupo. As variáveis são, nesse ensaio, comparadas às

operações realizadas na teoria dos grupos (por exemplo: mudanças na iluminação, na distância de visualização do objeto seriam as operações em relação ao grupo). Sob as mais distintas operações, o objeto tende a permanecer o mesmo (sob pouca luminosidade, sob uma certa distância, nós conseguimos ainda reconhecer um objeto como sendo o “mesmo”). Essa “constância” perceptiva, segundo discutiremos adiante, é dada pela língua, por sua operação básica de estabelecimento de coisas e atributos.

É importante destacar, primeiramente, que, segundo essa concepção de representação e de “simbólico” apresentada por Cassirer, as experiências humanas mais elementares são simbólicas – o sentido de “simbólico” na obra cassireriana é, portanto, amplo: segundo Porta (2011), o símbolo, para Cassirer, consiste na atribuição de sentido a um dado sensível. Nossa visão de mundo é necessariamente simbólica, de acordo com essa concepção.

Em segundo lugar, para manter a “constância representativa”, a consciência realiza conexões e sínteses entre os dados apreendidos. Essa síntese a que almeja a consciência não é uma simples soma de elementos percebidos – trata-se de uma operação que, utilizando a analogia com a matemática, lembraria não a soma, mas a integral no cálculo diferencial (Cassirer, 2001). Nas palavras de Cassirer (2001, p. 60): “Assim como a equação diferencial de um movimento expressa a trajetória e a lei geral deste movimento, da mesma maneira é necessário que pensemos as leis gerais da consciência como já dadas em cada um dos seus elementos”. Trata-se de tendências e direções contidas em cada dado sensível, com vistas à síntese da percepção. O autor exemplifica essa síntese em relação ao espaço e ao tempo: a consciência de um momento específico, de um “agora” traz em si o todo temporal (o passado e o futuro); a percepção de um ponto específico no espaço, de um “aqui” é referida ao todo espacial (ao “lá” e ao “acolá”). Assim, aquilo que é representativo “indica algo que não está aqui, o que nos é dado agora retoma ou antecipa algo que não nos é dado agora” (Cassirer, 2011, p. 209). Trata-se da “ausência na presença” referida anteriormente.

Essa ausência na presença, conquistada pela síntese a que almeja, de imediato, a consciência, é também viabilizada pela série de conexões que ela realiza. A respeito dessas conexões, no volume 3 de *A filosofia das formas simbólicas*, Cassirer ressalta que uma única nota entoada na consciência desperta milhares de vibrações: “onde quer que haja um todo formado, a consciência precisa apenas da atualização de um de seus fatores para apreender junto a ele e nele o próprio todo, para “tê-lo” por meio desse fator” (Cassirer, 2011, p. 237). Essa citação nos parece interessante porque traz em si a ideia de que o símbolo é também “esquemático”, por trazer sempre em si o que não está presente, por sempre trazer, portanto, um “algo a mais” (condensando, assim, “conteúdo”). Destacamos, inclusive, que, no volume 3 de *A filosofia das formas simbólicas*, encontramos, em dado momento, o termo “símbolo” como sinônimo de “esquema”. Vejamos: “A transição da mera ação para o esquema, para o símbolo, para a representação significa, em cada caso, uma verdadeira “crise” da consciência do espaço” (Cassirer, 2011, p. 260). Essa citação foi retirada do capítulo “O espaço”, constante da segunda parte da obra citada, momento em que o autor trata do problema da representação e da construção do mundo intuitivo. Cassirer, nessa citação, refere-se à passagem do espaço da ação – espaço comum ao homem e aos animais – para o espaço simbólico. Essa transição, como qualquer “transição simbólica”, não ocorre linearmente, pressupõe sempre uma grande cisão, uma “crise”.

Em síntese, sobre a questão da relação “representação/consciência”, destacamos que essa última – a consciência – é essencialmente representativa, constituindo-se a partir de uma necessária “ausência na presença”, buscando a formação de totalidades, por meio de

conexões e “condensação” de informações. Essa característica do modo de funcionamento da consciência é resultado do sistema sógnico que essencialmente a molda: a língua.

2.3 Representação e língua

A formação de totalidades abrangedoras citada no tópico anterior concerne ao que Cassirer (2011) denomina como “formação qualificadora do conceito” (Cassirer, 2011, p. 196). A língua é responsável pela “grande cisão” da consciência a que nos referimos acima, uma vez que o ato da denominação do mundo pressupõe tanto o estabelecimento de coisas e atributos, quanto a fixação dessas mesmas coisas, de modo que elas possam ser reconhecidas em diferentes situações experienciais. Da mesma forma, a linguagem, tomada como forma simbólica, é, entre as demais formas de simbolização, aquela que mais tende à função representativa (lembramos: o mito tende à expressão e a ciência tende à significação pura). A qualificação, isto é, a criação e o estabelecimento de classes, série, grupos abrangentes, é uma tarefa essencialmente realizada pela língua.

Cassirer (2011) ressalta, no volume 3 de *A filosofia das formas simbólicas*, argumentos apresentados ainda no volume 1, segundo os quais a língua cria as “generalidades” em torno das quais as particularidades vão se agrupando, e, assim, dá uma nova direção para a consciência. Vejamos:

O que a análise da formação linguística dos conceitos nos mostrou em toda parte é que a língua exerce um papel decisivo nesse tipo de ênfase e articulação. A “primeira generalidade” só fica realmente garantida quando encontramos na língua seu suporte e seu precipitado sólido. Aqui, a consciência, sob a direção da língua, chega de algum modo a uma nova potência e a uma nova dimensão da reflexão. (Cassirer, 2011, p. 197, destaque nosso).

Para sustentar essa tese da articulação do mundo efetuado pela língua, Cassirer (2011) analisa, ainda no volume 3, relatos clínicos de pacientes com afasia, que tiveram essa habilidade de articulação prejudicada. O autor argumenta que, em muitos casos, o comportamento global e o estado psíquico dos pacientes “revelaram-se alterados e prejudicados pela mudança de sua consciência linguística e de sua capacidade de desempenho linguístico” (Cassirer, 2011, p. 353). Analisa, entre outros, o caso de um paciente que não conseguia nomear corretamente as cores, mas conseguia realizar essa nomeação quando havia um estímulo concreto associado à cor em questão (por exemplo: verde grama, azul cor do miosótis). Assim, ao analisar esse e outros relatos, Cassirer conclui que a habilidade geral de articulação do mundo, por meio da formação de classes, fora prejudicada nesses pacientes, em virtude da afasia.

A linguagem tem um importante e decisivo papel em nossa experiência perceptiva, graças à função representativa que atua nessa forma simbólica. Essa função pressupõe dois atos simultâneos: o de “ter em vista” e, ao mesmo tempo, o de “desconsiderar” (Cassirer, 2011, p. 383). Dessa forma, segundo mencionamos no tópico anterior, ao ver um objeto vermelho, por exemplo, o homem considera o objeto visto como um exemplar da classe, ele “tem em vista” o objeto. Ao mesmo tempo, precisa desconsiderar as variações na apresentação desse objeto vermelho (variações de luminosidade, de tom) para conseguir identificar o objeto como

representante da classe dos vermelhos. Segundo Cassirer, “Isso somente é possível se a visão não estiver presa à impressão sensorial particular, quando ela de certa forma utiliza o particular apenas como guia para lhe mostrar o caminho para o universal” (Cassirer, 2011, p. 383). Essa função representativa, facultada pela língua, mostrou-se prejudicada no caso clínico do paciente que apenas conseguia identificar as cores se houvesse um estímulo concreto e presente no exemplar da cor em questão. Observemos o trecho abaixo, no qual Cassirer (2011) argumenta que a “estabilidade” do mundo perceptual é conferida pelo fonema linguístico:

Certamente que, para designar linguisticamente a estrutura do mundo da percepção ou do mundo da intuição, não podemos abrir mão de antes reuni-las em determinada “visão”, sendo que por outro lado – **tal forma de visão só obtém sua estabilidade e sua permanência ao fixar-se no fonema linguístico**. As unidades assim obtidas estariam a todo momento expostas à destruição e à desintegração se o vínculo da língua não as mantivesse unidas. (Cassirer, 2011, p. 393, destaque nosso).

No volume 3 de *A filosofia das formas simbólicas*, ao abordar o papel da língua na função de representação do mundo, Cassirer (2011) contrapõe-se às teorias que buscam uma identificação estrita entre língua e razão ou entre a língua e o pensamento discursivo (racional). A simples intuição, segundo o autor, já está sob o jugo da língua, e não apenas o pensamento racional. No primeiro volume de sua filosofia das formas simbólicas, o autor defende o caráter material, sógnico da consciência e de todo o mundo cultural (o mundo “simbólico”). Essa tese da materialidade sógnica, segundo apontam Flores, Faraco e Gomes (2021) influenciou diretamente Volóchinov (2017), que defende a constituição sógnica do mundo cultural (o mundo “ideológico” em sua acepção marxista), conforme discutiremos adiante.

A língua “estabiliza” o mundo perceptual, ao fixar a torrente de experiências por meio do ato da denominação. A cunhagem do mundo pela língua ocorre através de um processo em que um fator é destacado da torrente experiencial “e, ao mesmo tempo, tomado como ‘representante’ do ‘todo’” (Cassirer, 2011, p. 193). Nesse processo, a estabilidade do mundo experiencial é conferida pelo que Cassirer denomina como “reconhecimento no conceito” (Cassirer, 2011, p. 183). Trata-se do ato de condensação de um fenômeno em um de seus fatores, que é tomado como representante do todo (Cassirer, 2011, p. 193). A ideia de reconhecimento remonta ao conceito de “reflexão” de Herder, de “apercepção” de Leibniz e de “síntese do reconhecimento” de Kant, segundo pontua Cassirer (2001). No volume 1 de *A filosofia das formas simbólicas*, Cassirer, ao resenhar diferentes tendências na filosofia da linguagem, considera a capacidade de “reflexão” como sendo a faculdade de “isolar uma onda” (Cassirer, 2001, p. 135) da torrente incessante de experiências e perceber aquilo que foi retido, que foi isolado, como algo constante, capaz de ser reconhecido em diferentes situações experienciais.

A língua, por fim, além de fixar o mundo perceptual, pelo ato da denominação, é essencialmente representativa, ao trilhar o caminho da desmaterialização e da “desvinculabilidade”. Os signos linguísticos não são vinculados à coisa que nomeiam, tampouco à situação concreta empregada. Cassirer (2011), para argumentar em torno dessa desmaterialização e desvinculabilidade sógnica, cita os estudos de Bühler, que descreve a comunicação das abelhas. Esses insetos, ao indicarem o néctar encontrado em determinado lugar, somente conseguem fazer essa indicação através de uma prova material da substância encontrada. Assim, para angariar outros insetos para o voo, uma abelha precisa passar para outra abelha uma amostra do néctar que foi obtido. A linguagem humana, por seu turno, é “liberta” dessa

necessidade de prova material, podendo referir-se a diferentes objetos e situações de modo “ideal” e não real. Aqui, na linguagem humana, prevalece a função *representativa* do signo, em oposição à presentificação “do sinal” da abelha.

Em resumo, sobre a língua e a função representativa, destacamos: a representação pressupõe o estabelecimento de agrupamentos, de classes. A língua tem uma função essencialmente classificadora. Portanto, ela é responsável por dar uma “nova direção” à consciência. Também, a linguagem é uma forma simbólica constituída essencialmente por signos “representativos” (os signos linguísticos), uma vez que esses signos trilham um caminho de desmaterialização e desvinculabilidade, por meio do qual “libertam-se” do estímulo concreto, podendo ser empregados em um sentido puramente ideal.

Considerando a extensão das discussões até o momento apresentadas, façamos uma síntese geral para que possamos, adiante, tratar do modo como Volóchinov aborda a representação dos sistemas sígnicos: 1. a representação é uma função simbólica (ao lado da expressão e da significação pura). A função representativa, que constitui a visão natural de mundo, pressupõe “a ausência na presença”, o estabelecimento de classes e agrupamentos. 2. As formas simbólicas são representativas – representam o mundo. Não são conformações, são diferentes “ângulos refrativos” que representam o mundo. 3. A consciência tem uma estrutura essencialmente representativa. 4. A língua é responsável pela criação das grandes classificações que fundamentam a representação. Embora, no sistema das formas simbólicas, Cassirer não confira preeminência à língua (sistema de signos fonéticos), a linguagem⁴ é a forma simbólica que mais tende à função representativa.

3 A representação dos sistemas sígnicos em Marxismo e filosofia da linguagem

Destacamos três aspectos centrais para entendermos o conceito de representação dos sistemas sígnicos em Volóchinov: a “gênese” sígnica, a relação signo/consciência, a palavra como sistema sígnico por excelência. Discorramos sobre cada um desses aspectos a seguir.

Sobre a gênese sígnica, Volóchinov contrapõe o mundo da natureza, dos objetos tecnológicos e dos produtos de consumo ao mundo de existência semiótica. Enfatiza que esse mundo semiótico tem uma existência material, assim como o mundo não semiotizado. Ambos têm uma existência física, ocupam um lugar no espaço, têm uma base material que os suportam, mas são qualitativamente distintos em seu “modo de ser”, à medida que o mundo “não semiotizado” encerra-se em si mesmo, ao passo que o mundo dos signos sempre correlaciona ao menos duas realidades. Vejamos:

Qualquer produto ideológico é não apenas uma parte da realidade natural e social – seja ele um corpo físico, um instrumento de produção ou um produto de consumo – mas também, ao contrário desses fenômenos, reflete e refrata outra realidade que se encontra fora de seus limites. Tudo o que é ideológico possui

⁴ Ao nos referirmos à “língua” estamos, na filosofia cassireriana, tratando do sistema de signos fonéticos. A “linguagem”, por outro lado, é identificada como “forma simbólica”. A língua não é um sistema sígnico privativo da linguagem (o mito e a arte também utilizam a língua, sistema de signos). (cf. Cassirer, 2001, p. 31; Cassirer, 2011, p. 561).

uma significação: ele representa e substitui algo encontrado fora dele, ou seja, ele é um *signo*. Onde não há signo também não há ideologia. (Volóchinov, 2017, p. 91, destaques do autor).

O trecho acima talvez seja um dos mais citados de *Marxismo e filosofia da linguagem*, mais especificamente no momento em que o autor correlaciona o signo à ideologia (“Onde não há signo também não há ideologia”). Destacamos, porém, outra ideia presente no excerto citado: a tese de que a “origem” *sígnica* pressupõe a *representação* de algo encontrado fora do próprio signo.

Volóchinov argumenta que os corpos físicos, os instrumentos de produção e os instrumentos de consumo (isto é, os objetos não semióticos) equivalem a si próprios, não significam nada, coincidem com sua realidade única e natural. Os objetos semióticos (os signos), por seu turno, representam algo que se situa fora de sua própria materialidade, sem, no entanto, deixar de ser parte dessa realidade material: “Sem deixar de ser uma parte da realidade material, esse objeto, em certa medida, passa a refratar e a refletir outra realidade.” (Volóchinov, 2017, p. 92).

Um corpo físico, segundo sua argumentação, pode tornar-se um signo se for percebido como imagem de algo, à medida que não mais encerra seu sentido em si mesmo. Assim, o pão e o vinho, por exemplo, sendo, em sua origem primeira, meros objetos de consumo, adquirem um sentido *sígnico*/ideológico no contexto do cristianismo, representando o corpo e o sangue de Cristo. Vejamos que, nesse exemplo, o pão e o vinho não abandonam sua existência material, mas, para além dessa existência, passam a representar outra realidade posta em relação.

O signo é, assim, não apenas parte de uma existência primeira, material, mas também correlaciona outra realidade – realidade essa presente simbolicamente no signo. O corpo e o sangue de Cristo, a comunhão cristã, é, nesse sentido, a “ausência na presença” material do pão e do vinho⁵.

Lembramos que, para Cassirer, essa ideia de “ausência na presença” é uma das mais características da função representativa. O signo, na visão cassireriana, representa algo, à medida que traz, no que está presente (no aqui e agora da base material), o representado. Ao trazer o “ausente” (o representado) no que está “presente” (no representante), o signo correlaciona essas duas realidades. Nas palavras de Cassirer, “um conteúdo particular sensível, sem deixar de ser o que é, adquire o poder de apresentar à consciência algo universalmente válido” (Cassirer, 2001, p. 69). O signo, nessa visão, relaciona a realidade “particular sensível” com outra realidade – com “algo universalmente válido”.

A citação acima muito nos lembra as palavras de Volóchinov: “Sem deixar de ser uma parte da realidade material, esse objeto, em certa medida, passa a refratar e a refletir outra realidade” (Volóchinov, 2017, p. 92). Com efeito, parece haver uma influência direta dessa tese da representação dos signos sobre o modo como Volóchinov elabora, no capítulo inicial de *Marxismo e filosofia da linguagem*, a ideia de representação. Ressaltamos, porém, que, seguindo seu caminho marxista, o autor russo condiciona a significação do signo à ideologia,

⁵ O exemplo exposto mostra a “gênese *sígnica*” de algo que, a priori, não se constitui enquanto tal (enquanto signo). Volóchinov (2017) apresenta esse exemplo para argumentar que qualquer produto, instrumento de consumo ou material pode adquirir uma realidade *sígnica* à medida que ele passe a substituir, refletir e refratar outra realidade. É preciso destacar que, para o filósofo, o signo “por excelência” é a linguagem, segundo argumentamos em páginas posteriores.

algo que obviamente Cassirer não o faz. Todavia, o cerne da representação, como a capacidade de trazer a ausência na presença, como o “apontar para fora de si mesmo” do signo, é bastante semelhante nos dois autores.

Sobre a condição do signo, de “refratar e refletir” outra realidade, observemos que Volóchinov também subordina a existência do mundo sógnico a essa condição. Ao se constituir, o signo sofre uma mudança qualitativa em relação aos objetos não sógnicos, à medida que ele passa a refletir e refratar uma outra realidade. Enquanto a realidade “não semiótica” não reflete nem substitui nada, o signo “reflete e refrata uma outra realidade, sendo por isso mesmo capaz de distorcê-la, ser-lhe fiel, percebê-la de um ponto de vista específico e assim por diante” (Volóchinov, 2017, p. 93).

O autor, em seguida, questiona o que determinaria a refração da existência do signo ideológico, e conclui que o cruzamento de interesses sociais, a luta de classes, nos limites de uma coletividade sógnica, seria responsável por essa refração. Nesse ponto, retomamos nossas considerações tecidas anteriormente sobre a refração sógnica, a fim de compararmos o modo como Cassirer e Volóchinov veem essa ideia de refração. Vimos, anteriormente, que a refração, para Cassirer, é constitutiva dos sistemas simbólicos, uma vez que a experiência perceptiva não se funda a partir de algo dado de antemão, mas depende da seleção, da instituição de centros e periferias de sentido. As formas simbólicas são também consideradas como diferentes “ângulos de refração” da realidade. Essa – a realidade – não é nunca tomada como um “real em si”, e sim considerada a partir de uma visão relacional, à medida que depende do ângulo refrativo, da forma simbólica em questão para ser constituída. Ao nos questionarmos se Cassirer considera haver um “real” em si, argumentamos, a partir das próprias palavras do autor, que esse real não é substancial, e sim condicionado pelo “ângulo” da forma simbólica, que, em última instância, apresenta-se como a verdadeira condição de “visibilidade” do real.

Cabe-nos, então, questionarmos como Volóchinov responde a essa questão. A princípio, o autor russo parece conceber a refração, e portanto, a representação dos signos, em um sentido também constitutivo, uma vez que aborda a “gênese sógnica” a partir de uma ideia de “refração necessária”: os objetos “não semióticos” encerram-se em si mesmos, não refletindo nem refratando nada. Mas, no momento em que esses mesmos objetos são empregados como signos (por exemplo, o pão e o vinho, a foice e o martelo adquirindo uma significação sógnica), eles passam a refletir e a refratar.

A linguagem – signo ideológico por excelência, segundo discutiremos adiante – reflete e refrata à medida que não representa a realidade “tal e qual”, mas, nutrindo-se da luta de classes em disputa, oblitera as vozes dissonantes, apresentando a verdade de ontem como se fosse a verdade de hoje. Há, portanto, sempre, duas realidades que são postas em correlação no signo.

Essas ações – refletir e refratar outra realidade posta em relação com a realidade primeira do objeto – parecem ser condições necessárias, constitutivas do “real sógnico”. O problema das teses de Volóchinov, porém, segundo aponta Faraco (2009), está em condicionar a refração à luta de classes. Para Faraco (2009, p. 71), no texto de Volóchinov (2017), não é resolvida a conjunção da teoria da refração com “uma teoria da sociedade sem classes”. Faraco (2009, p. 71) acrescenta que Volóchinov, ao passo que condiciona a refração à luta de classes, não teoriza “sobre como seria discursivamente uma sociedade sem classes”.

Questiona Faraco (2009, p. 71): “Desapareceria a refração dos signos? Desapareceria a estratificação axiológica da linguagem?”.

Brandist (2012) apresenta essa questão da refração s gnica de algo extradiscursivo como “o equívoco de Voloshinov” (Brandist, 2012, p. 49). Brandist afirma que essa “metáfora óptica” da refração tem provavelmente sua origem em Lênin, em Materialismo em empirio-criticismo. Nas palavras de Brandist (2012, p. 49), “O conceito da distorção da representação por meio da influência do interesse de classe foi uma característica proeminente da visão de mundo dos defensores contemporâneos da cultura proletária”. É interessante observar a consideração de Brandist, segundo a qual Lênin, ao combinar percepção e conhecimento, aproxima-se dos neokantianos, embora com outros propósitos.

A tese da refração como algo constitutivo seria, portanto, mais coerente se não condicionada explicitamente à luta de classes. Nesse sentido, Bakhtin foi, segundo argumenta Faraco (2009), mais coerente que Volóchinov, ao propor a existência de uma heteroglossia dialogizada como um “modo de ser” dos discursos. A partir dessa visão de Bakhtin, o mundo é necessariamente refratado, uma vez que é um mundo sempre saturado de diferentes valores, de diferentes posições valorativas.

A ideia de valoração   também central em Volóchinov, pois é ela que condiciona a gênese s gnica. Volóchinov, ao questionar o que condiciona essa “gênese”, primeiramente enfatiza a comunicação como algo que está na origem da constituição do mundo s gnico. O autor afirma que, se isol ssemos o signo da comunicação social organizada, este (o signo) “se tornaria um simples objeto físico” (Volóchinov, 2017, p. 110). Ressalta que a palavra – signo ideológico por excelência –   uma ponte entre mim e o outro, e, sem a interação, o signo “degenerar-se-ia”,   medida que ele surge na interação entre consciências, que, por sua vez, preenchem-se de signos.

Posteriormente, Volóchinov concebe, além da interação, a ênfase valorativa como algo que essencialmente “nutre” os signos, estando na origem, na constituição do próprio mundo semiótico. O autor afirma que, “Em cada etapa do desenvolvimento social existe um conjunto específico e limitado de objetos que, ao chamarem a atenção da sociedade, recebem uma ênfase valorativa”. Acrescenta: “Apenas esse conjunto de objetos obter  uma forma s gnica, isto é, será objeto da comunicação s gnica”. (Volóchinov, 2017, p. 110). Adiante, questiona o que determinaria esse conjunto de objetos enfatizados valorativamente e conclui, seguindo as premissas do materialismo, que apenas os objetos relacionados com as bases socioecon micas da existência do grupo receberão o selo da existência s gnica.

Essa citação nos parece sobremaneira importante, pois condiciona o que aqui denominamos como “gênese s gnica”   valoração dos grupos sociais. Sem ênfase valorativa, os objetos permanecem “presos” ao mundo físico-natural, a um mundo não semiótico. Ademais, uma vez valorados, tendo recebido, então, o selo semiótico, esses objetos s gnicos precisam ser continuamente multiacentuados (precisam ser nutridos por valores em disputa) para continuar existindo:

Essa *multiacentua  o* do signo ideológico é um aspecto muito importante. Na verdade, apenas esse cruzamento de acentos proporciona ao signo a capacidade de viver, de movimentar-se e de desenvolver-se. Ao ser retirado da disputa social acirrada, o signo ficará fora da luta de classes, inevitavelmente enfraquecendo, degenerando em alegoria e transformando-se em um objeto da análise filológica e não da interpretação social viva. (Volóchinov, 2017, p. 113, destaques do autor).

Observemos que, se tomarmos as palavras de Volóchinov em seu sentido literal, é impossível teorizar discursivamente uma sociedade sem classes, como questiona Faraco (2009), pois o fim da querela, da luta de visões de mundo implicaria necessariamente o fim do mundo semiótico, já que apenas o “cruzamento de acentos” permite a existência do mundo dos signos. Adiante, Volóchinov enfatiza a obliteração do real pela classe dominante, que busca “apagar” as vozes dissonantes, imprimindo ao signo, “a verdade de ontem como se fosse a verdade de hoje” (Volóchinov, 2017, p. 113). A refração é, portanto, algo constitutivo do mundo sógnico, uma vez que o autor não concebe uma existência semiótica sem a valoração de determinados grupos sociais. Essa valoração, ademais, é essencial tanto à gênese sógnica quanto à preservação desse mundo, que se nutre da multiacentuação.

Retomando a questão posta anteriormente: há um real independente do signo que o refrata? Volóchinov considera que existe um mundo físico, natural, que não entra necessariamente na “ordem” do simbólico. O mundo cultural, porém, é necessariamente um real refratado. Entre esses dois mundos, há uma *diferença qualitativa*, pois o mundo não semiotizado, conforme ressaltamos anteriormente, encerra-se em si mesmo, ao passo que o mundo dos signos “reflete e refrata”, aponta para fora de si, substituindo o que é, então, representado. A representação dos sistemas sógnicos é vinculada à refração.

Há duas nuances de sentido para a refração dos sistemas sógnicos. Primeiro, a refração é estruturante, vincula-se à valoração feita pelos grupos sociais a dados objetos. Estes apenas entram para a ordem sógnica caso tenham ligação estreita com a existência socioeconômica do grupo. Segundo, a refração do signo resulta do trabalho da classe dominante em apresentar seus valores, sua cosmovisão como a única verdadeira. Nesse segundo sentido, “refração” aproxima-se de uma ideia de apagamento ou falseamento da realidade.

Sobre a relação signo e consciência, Volóchinov destaca, em diversas partes de *Marxismo e filosofia da linguagem*, que a consciência tem necessariamente uma existência sógnica e que os diferentes campos da comunicação discursiva também são constituídos por signos. Encontramos aqui uma influência das ideias cassirerianas sobre a construção do pensamento de Volóchinov. Cassirer enfatiza, no volume 1 de *A filosofia das formas simbólicas*, a tese de Leibniz, segundo a qual “o signo não é um invólucro fortuito do pensamento, e sim o seu órgão essencial e necessário” (Cassirer, 2001, p. 31). Leibniz, segundo Cassirer, condiciona a determinação conceitual de um conteúdo à sua fixação em um signo. O conceito de signo de Leibniz, no entanto, vincula-se estritamente aos signos da aritmética e da álgebra. Assim, Cassirer busca ampliar essa relação, ao argumentar que todas as atividades espirituais (e não apenas o conhecimento) precisam de um substrato sensorial, sógnico, para se constituírem. A consciência fixa-se em signos, pois apenas o signo é capaz de libertar a potencialidade desta última (da consciência). O “mundo sógnico” não se reduz, porém, aos signos da ciência exata, uma vez que os signos são abrangentes e determinados por diferentes funções simbólicas. A linguagem, a arte, o mito etc. necessitam desses substratos sensíveis para a sua constituição.

Essa influência das teses cassirerianas pode ser comprovada em uma nota de rodapé de *Marxismo e filosofia da linguagem*. Volóchinov faz uma ressalva, dentro do neokantismo moderno, a Cassirer, mais especificamente ao volume 1 de *A filosofia das formas simbólicas*, ao afirmar que o autor alemão, “Sem abandonar o terreno da consciência”, considera “a representação como o seu traço principal” (Volóchinov, 2017, p. 94). Acrescenta: “De acordo com Cassirer, a ideia é tão sensorial quanto a matéria; essa natureza sensorial, no entanto, pertence ao signo simbólico, possui um caráter representativo” (Volóchinov, 2017, p. 94-05). Vemos,

aqui, que Volóchinov refere-se ao momento em que Cassirer constrói sua tese da representação simbólica da consciência, ampliando o conceito de signo apresentado por Leibniz.

Cassirer confere, em certo sentido, uma existência material ao mundo do espírito, ao condicioná-lo à existência sónica e ao ressaltar que os signos são substratos sensíveis. O autor, por meio dessa tese, busca superar um idealismo mais doutrinário, que, em sua argumentação, opõe o mundo sensível ao mundo inteligível (Cassirer, 2001, p. 32). O signo é a síntese entre o sensível e o inteligível, e mesmo o dado sensível, segundo Cassirer, não pode ser tomado como pura receptibilidade, mas deve ser visto como criação, à medida que não é reprodução de algo dado e encontrado previamente; resulta, antes, de uma atividade de configuração do espírito.

Volóchinov (2017), assim como Cassirer, ressalta que a consciência se realiza em signos. Diferentemente de Cassirer, porém, enfatiza o caráter social desses signos. Considera que o signo tem uma constituição social e afirma que ele é o “terreno comum” tanto da ideologia quanto da consciência individual.

Sobre a relação consciência *versus* ideologia, Grillo (2017, p. 60) concebe que Volóchinov realizou uma síntese dialética entre o idealismo de Humboldt, Potebniá e Cassirer, “postuladores do papel ativo da consciência humana na determinação da sua existência” (Grillo, 2017, p. 60), e o materialismo histórico, que defende o oposto, isto é, a tese de que a existência material determina a consciência. O signo é, portanto, segundo ressalta Grillo (2017), uma via de mão dupla – a palavra é determinada pelas condições materiais, mas, ao mesmo tempo, o discurso interior exerce influência sobre o meio material.

De fato, Volóchinov argumenta haver uma “síntese dialética viva” (Volóchinov, 2017, p. 140) entre o psíquico e o ideológico, entre o interior e o exterior. Essa síntese, em sua visão, realiza-se na palavra, componente do psiquismo, sob a forma do discurso interior. Assim, se Volóchinov é inicialmente influenciado pela tese cassireriana do “revestimento sónico” da consciência, o autor russo, diferentemente de Cassirer, concebe que há uma “via de mão dupla” do signo, evitando uma unilateralidade no modo como se constituem a consciência e a existência humana.

Por fim, sobre a linguagem e a representação, Volóchinov considera a palavra o mais representativo e puro dos signos. Afirma que toda a realidade da palavra “é integralmente absorvida na sua função de ser signo” (Volóchinov, 2017, p. 98), pois a palavra, segundo o autor argumenta, é o meio mais apurado e sensível da comunicação social. Volóchinov acrescenta adiante que, além de ser o mais representativo dos signos, a palavra é um signo neutro, uma vez que, enquanto os demais signos são criados a partir de uma função específica do campo ideológico, o signo linguístico assume qualquer função ideológica, perpassando todos os campos de criação. Ademais, a palavra é o signo mais apto a “comentar” os demais sistemas sónicos, o mais apto a poder “traduzir” os demais (por exemplo, podemos explicar, comentar uma pintura, uma música a partir da linguagem).

A questão da linguagem em relação a outros sistemas sónicos/simbólicos é clara em Volóchinov: o autor russo considera a palavra o signo “por excelência”. Porta (2011) argumenta que essa questão, em Cassirer, recebe duas linhas interpretativas: há autores que veem a linguagem como “um lugar privilegiado no pensamento cassireriano, fazendo dele a condição de possibilidade de todas as formas simbólicas” (Porta, 2011, p. 65); há outros autores que, como Porta (2011), defendem que a linguagem não é um sistema de signos privilegiados.

É notório que, ao abordar as formas simbólicas como um todo, como um sistema funcional, Cassirer não confere proeminência à linguagem. Mas, se considerarmos as *funções simbólicas*, não há como discordar que a linguagem é a forma simbólica que mais tende à representação, sendo, portanto, o sistema de signos mais apto a estabilizar o mundo perceptual, a “fixar” o mundo. A ciência, conforme ressalta o filósofo alemão, continua o trabalho que foi inicialmente realizado pela língua, mas, sem a língua, esse novo órgão de simbolização não teria existido. Também o mito, conforme discute Cassirer (2013), encontra na língua seu “ponto de apoio” para constituir-se, à medida que evolui dos deuses momentâneos até os deuses pessoais. Cassirer trata da interação linguagem e mito (2013), linguagem e arte (1979a; 1979b), linguagem e ciência (2001, 2011). O filósofo, ao abordar essas interações, não assume uma tese da “neutralidade signica”, como o faz Volóchinov, que considera ser a palavra o signo mais apto a perpassar as diferentes esferas. No entanto, a orientação filosófica idealista de Cassirer leva-o a analisar as formas simbólicas muito mais como “tipos ideais” de objetivação. Assim, a linguagem, o mito, a ciência etc. são abordados a partir de seus traços gerais e necessários para serem constituídos como tais.

Em resumo, podemos concluir que os signos, na visão de Volóchinov, representam à medida que: 1) valoram ativamente o mundo, uma vez que “somente aquilo que adquiriu um valor social poderá entrar no mundo da ideologia, tomar forma e nele consolidar-se” (Volóchinov, 2017, p. 111); 2) refletem e refratam o real semiotizado. Nesse processo, há um embate constante entre as diferentes avaliações sociais (Volóchinov, 2017, p. 113) – embate esse no qual a classe dominante busca ocultar as vozes dissonantes, tornando o signo “mono-acental”. A representação é uma propriedade do signo (diríamos que a capacidade de “representar” é o que, de fato, constitui algo como signo) – os objetos não signicos, pertencentes ao mundo físico e natural, encerram-se em si mesmos, não apontam para nada além de sua realidade concreta e particular. O signo, por outro lado, tem a capacidade de apontar para fora de si, e, ao fazê-lo, põe em relação ao menos duas realidades: o real concreto e material do signo, o real simbólico que é então refletido e refratado. A “representação” pressupõe, em suma, os atos de *substituir* (o representado), *valorar* (o objeto representado, que apenas entra na ordem do discurso ao ser multiacentuado), *refletir* e *refratar* (os valores em disputa na sociedade).

4 Considerações finais

O conceito de “representação”, na filosofia cassireriana, é amplo, não estando apenas circunscrito a motivos semióticos. Consideramos, portanto, neste artigo, a representação sob diferentes aspectos. Primeiro, a representação é uma função simbólica, ao lado da expressão e da significação, entendendo-se a expressão “função simbólica” como modos de correlação entre o representante e o representado. As próprias formas simbólicas em si podem também ser tomadas como “representação” de mundo, sendo concebidas como diferentes ângulos refrativos cuja função é dar sentido ao mundo. A consciência também tem uma estrutura essencialmente representativa, baseando-se na constituição de totalidades de sentido. Por fim, a linguagem é a forma simbólica que mais tende à representação e que, ao fixar e estabilizar o mundo perceptual, estabiliza a própria consciência.

O conceito de “representação”, em Volóchinov (2017), é mais delimitado. O autor russo adota a premissa, apresentada por Cassirer no volume 1 de *A Filosofia das formas simbólicas*,

segundo a qual nossa relação com o objeto é mediada por signos, e a desenvolve a partir de motivos semióticos. Assim, Volóchinov (2017), ao tratar do conceito de “representação”, refere-se à constituição dos sistemas sígnicos. Estes – os sistemas sígnicos – são representativos à medida que não se encerram em si mesmos (ao contrário dos objetos não semiotizados), apontando para outra realidade que é, então, posta em relação. A representação dos sistemas sígnicos pressupõe, portanto, uma necessária “ausência na presença” – e essa ideia, segundo discutimos neste artigo, recebe influência das teses cassirerianas. Volóchinov considera que a linguagem é o sistema sígnico mais representativo, mais neutro em relação aos demais. Diferentemente de Cassirer, Volóchinov (2017) vincula a representação do signo à valoração social e à ideologia; considera, portanto, que a gênese sígnica entrelaça-se aos valores sociais sempre em disputa no mundo.

Referências

BRANDIST, C. Bakhtin, Cassirer and symbolic forms’, *Radical Philosophy* 085, Sep/Oct 1997. Recuperado de <https://www.radicalphilosophy.com/article/bakhtin-cassirer-and-symbolic-forms>.

BRANDIST, C. O dilema de Volóchinov: sobre as raízes filosóficas da teoria dialógica do enunciado. In: BRANDIST, C. *Repensando o círculo de Bakhtin*: novas perspectivas na história intelectual. Tradutoras Helenice Gouvea e Rosemary H. Schettini. São Paulo: Contexto, 2012. p. 35-63.

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas*: Primeira parte. A linguagem. Tradução Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas*: Terceira parte. Fenomenologia do conhecimento. Tradução Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CASSIRER, E. Language and Art II (1942). In: VERENE, D. (ed.). CASSIRER, E. *Symbol, myth, and culture*: essays and lectures of Ernst Cassirer 1935-1945. London: Yale University Press, 1979a. p. 166-195.

CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CASSIRER, E. Reflections on the Concept of Group and the Theory of Perception (1945). In: VERENE, D. (ed.). CASSIRER, E. *Symbol, myth, and culture*: essays and lectures of Ernst Cassirer 1935-1945. London: Yale University Press, 1979b. p. 271-292.

CASSIRER, E. *Substance and function and Einstein's theory of relativity*. Translation by William Curtis Swabey and Marie Collins Swabey. Chicago – London: The Open Court Publishing Company, 1923.

FARACO, C. A. *Linguagem e diálogo*: as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin. Curitiba: Criar Edições, 2009.

FLORES, V. do N., FARACO, C. A.; GOMES, F. A. As particularidades da palavra, o privilégio da língua: especificidades e primazia do linguístico, em Volóchinov e Benveniste. *Bakhtiniana. Revista De Estudos Do Discurso*, v. 17, n. 1, p. 16–38, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/2176-457353484>.

GRILLO, S. V. de C. Marxismo e filosofia da linguagem: uma resposta à ciência da linguagem do século XIX e início do século XX. In: VOLÓCHINOV, V. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Trad. Sheila V. C. Grillo e E. V. Américo. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 7-79.

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

LOFTS, S. G. Bakhtin e Cassirer: o evento e a máquina. *Bakhtiniana. Revista De Estudos Do Discurso*, v. 11, n.1, p. 70–77, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/2176-457324739>.

MARCHEZAN, R. C. Bakhtin e a “Virada linguística” na filosofia. In: BRAIT, B.; PISTORI, M.; FRANCELINO, P. (orgs.). *Linguagem e conhecimento* (Bakhtin, Volóchinov, Medviédev). São Paulo: Pontes, 2019. p. 261-291.

PORTA, M. A. G. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Loyola, 2011.

TIHANOV, G. *The master and the Slave: Lukács, Bakhtin, and the Ideas of Their Time*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

VOLÓCHINOV, V. N. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Trad. Sheila V. C. Grillo e E. V. Américo. São Paulo: Editora 34, 2017.