

Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer

Sylvio Fausto Gil Filho

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

GIL FILHO, SF. Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer. In: BARTHE-DELOIZY, F., and SERPA, A., orgs. *Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia* [online]. Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012, pp. 47-66. ISBN 978-85-232-1238-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer¹

Sylvio Fausto Gil Filho

Contornos Iniciais

O movimento da nova geografia cultural no Brasil mostra-se aberto a novas perspectivas, criando nichos dinâmicos de discussão epistemológica. Este movimento interfere, de certo modo, nos debates da geografia econômica, social e política. Temas como o discurso, o poder, as representações, a justiça, a religião e o gênero evidenciam a amplitude do debate e da produção científica a partir da década de 1990.

¹ Original publicado em GIL FILHO, S. F. *La Géographie Des Formes Symboliques Chez Ernst Cassirer*. Géographie et Cultures, Paris, v. 78, p. 41-58, 2011.

Novos embates com as abordagens hegemônicas de base estruturalista-marxista apresentam seus sinais decorrentes da intensificação e da difusão da discussão teórica que a “virada linguística” e a “virada cultural” evidenciam na produção científica da geografia humana no Brasil. Lembrando Claval (2008, p. 28): “todos os geógrafos concordam sobre a necessidade de se levar em conta as viradas que caracterizaram as ciências sociais durante a última geração”. Essas novas convergências possibilitaram caminhos profícuos para a abordagem cultural na Geografia.

Nesse contexto, parte de antigos antagonismos paradigmáticos ressurgem frente a abordagens culturais calcadas nas filosofias de sentido. Esses antagonismos reaparecem em termos já conhecidos na teoria crítica, que questiona, mormente, mais o papel ideológico das abordagens culturais que seu poder explicativo.

O exílio do sujeito provocado pelas abordagens estruturalistas explica a sedução da autonomia do categorial espacial para aqueles que pretendem justificar a busca de uma identidade e de uma independência da disciplina no âmbito das ciências humanas. De certo modo, essa tendência já se apresentava nas teorizações das perspectivas sistêmico-funcionalistas da década de 1960 e 1970. Em contrapartida, as abordagens fenomenológicas transpuseram as intencionalidades da consciência *husserlianas* iniciais e se aproximaram muito mais de explicações existencialistas.

Nas circunstâncias da década de 1990, no Brasil, a confluência dos “órfãos” da Geografia Humanista-Cultural para o movimento de renascimento da Geografia Cultural faz emergir uma distensão epistemológica de base em relação às abordagens reinantes. Amorim Filho (2006) apontava a manifestação de “tirantias paradigmáticas” principalmente no Reino Unido, nos Estados Unidos e no Brasil, representadas pela hegemonia da abordagem teórica-quantitativa nas décadas de 1960-1970 e, posteriormente, pela abordagem estruturalista-marxista das décadas de 1970-1980.

Cosgrove (2008) diagnosticou a aparente recusa ao estudo das expressões humanas no mundo, das paixões e intencionalidades humanas, fossem elas morais, políticas, nacionais ou religiosas. As abordagens dominantes na Geografia Humana indicam a alienação e a impessoalidade com que os estudos da paisagem humana são tratados, como se a paisagem fosse um quadro frio para a atuação de forças demográficas e econômicas.

A partir desse contexto, considera-se relevante um diálogo renovado com a filosofia, para melhor equacionar o problema de fundo que a própria Geografia se coloca. Há, pois, a urgência de uma segunda hermenêutica em relação à abordagem cultural na Geografia, que se circunscreve na objetivação da cultura no categorial espacial assim como em uma teoria do homem.

Essa preocupação justificou as reflexões apresentadas no artigo *Geografia cultural - estrutura e primado das representações* (Gil Filho, 2005), no qual a análise espacial foi impregnada da concepção intuitiva da realidade como forma simbólica, inspirada em uma primeira apreensão da obra de Ernst Cassirer (1874-1945).² Posteriormente os debates ocorridos no âmbito do Núcleo Paranaense de Estudos da Religião (NUPPER),³ entre os anos de 2006 a 2009, despertaram um interesse renovado na obra de Ernst Cassirer. O caráter interdisciplinar do grupo ajudou a dar os contornos de um processo de autocrítica no seio da subdisciplina Geografia da Religião e a buscar sua autonomia teórico-metodológica no quadro geral da Geografia Cultural. Para tanto, o estudo do sistema cassireriano no âmbito da Geografia tornou-se um passo fundamental.

Por que Ernst Cassirer?

A primeira questão que aflora sobre os motivos desse capítulo é sobre o porquê da opção de análise a partir do sistema das formas simbólicas de

-
- 2 Ernst Cassirer (1874-1945) nasceu na cidade germânica de Breslau (atual *Wrocław* na Polônia). Era de origem judaico-alemã, estudou Direito em Berlim (1892), tendo mudado para a literatura germânica e, finalmente, para a filosofia. Mudou frequentemente de Universidades para Leipzig, Heidelberg, voltando para Berlim, até chegar a Marburg (1894), onde estudou com Hermann Cohen. Obteve o título de doutor (1899), tornando-se professor titular da Universidade de Hamburg (1919), onde ensinou filosofia até 1933. Deixou a Alemanha após a ascensão de Hitler ao poder. No período de emigração foi para o Reino Unido, lecionando em Oxford (1933-1934), Universidade de Göteborg, na Suécia (1935-1941), e nos Estados Unidos, na Universidade de Yale e na Universidade de Columbia (1941-1945).
 - 3 O Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER) foi fundado em abril de 2003 (Curitiba, Paraná, Brasil). Trata-se de grupo de investigação científica independente que objetiva, sob a ótica das ciências humanas, analisar o fenômeno religioso.

Ernst Cassirer e não de outras bases filosóficas já recorrentes e talvez mais aceitas na discussão atual das geografias fenomenológicas.

Para melhor responder a essa questão, a apresentação do sistema teórico do autor e de suas possibilidades na análise geográfica, cerne desse trabalho, talvez já fosse suficiente. Mas há uma justificativa maior no contexto da própria filosofia, muito bem apresentada por Steve G. Lofts (2000), que versa sobre a aparente marginalização da filosofia de Ernst Cassirer após sua morte em 1945. O autor comenta a rara menção, por vezes lacônica, da obra de Cassirer nos trabalhos introdutórios de *Historia da Filosofia* e a raridade dos trabalhos de crítica à filosofia das formas simbólicas, principalmente quando comparados com seus contemporâneos como Martin Heidegger (1889-1976) e Edmund Husserl (1859-1938). Contudo, esse quadro talvez não seja totalmente verdadeiro. A presença de Cassirer é inegável nas entrelinhas das obras de seus contemporâneos. Na obra de Heidegger algumas menções são representativas, tais como o estudo crítico do segundo volume da obra de Cassirer [1925], *Philosophie der Symbolischen Formen - Das mythische Denken*, o debate sobre Kant em Davos, de 1929; na obra *Sein und Zeit* (Heidegger, 1927), Cassirer é um dos únicos autores citados, e, por fim, os estudos da estrutura do mito, os conceitos de *habitação poética* e o mundo como *quadrinidade* ou *quádruplo* (*Geviert*),⁴ em muito devido a essa releitura de Ernst Cassirer.

No livro *Phénoménologie de la perception*, de Maurice Merleau-Ponty [1945], há uma evidente influência da leitura do terceiro volume da obra de Cassirer [1929] *Philosophie der Symbolischen Formen – Phänomenologie der Erkenntnis*.⁵ Também Michel Foucault é apontado, segundo a biografia escrita por David Macey (1993, p. 215), como “discípulo” de Cassirer. Ainda poderiam ser citados outros nomes que, segundo S. G. Lofts (2000, p. 2-3), dialogaram, explícita ou implicitamente, com a obra de Ernst Cassirer como: Claude Lévi-Strauss, George Bataille, Jaques Derrida, Hans Blumenberg, Erwin Panofsky e Jaques Lacan.

4 Em Heidegger o mundo é mais que aquele aberto pela percepção e a ação é o mundo da coisa, um mundo quádruplo - *da terra, do céu, dos mortais e dos divinos* onde pode ser iniciado um outro pensamento do “aqui e agora” e do habitar poético do mundo.

5 Sobre a influência de Ernst Cassirer em Merleau-Ponty ver BERNET, R. *La Vie du Sujet: Études sur Husserl et la Phénoménologie*. Paris: PUF, 1994. p. 181.

As influências na filosofia de Cassirer são amplas, mas, segundo W. Schultz (2000, p. 40-41), os três percussores mais importantes são: Giambattista Vico (1668-1744), Immanuel Kant (1724-1804) e G. W. F. Hegel (1770-1831). Por circunstâncias evidentes, Ernst Cassirer é colocado circunscritamente como *neokantiano*, pois estudou com Hermann Cohen,⁶ expoente da escola em *Marburg*, foi editor das obras completas de Immanuel Kant, além de utilizar vários conceitos e expressões inspiradas nas obras de Kant e ter sido apontado por transformar a crítica da razão em uma crítica da cultura. O diagnóstico de W. Schultz demonstra as dificuldades de classificação da obra de Cassirer, ao mencionar a introdução da edição inglesa de *Philosophie der Symbolischen Formen*, escrita por Charles Hendel,⁷ que reafirma a relação estrita com a obra de Kant, enquanto Hegel é isoladamente citado nos pontos de discordância. No texto *Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms*, Donald Phillip Verene (1969) critica a fácil classificação de Ernst Cassirer como *neokantiano* e explicita as conexões com Hegel.

A interpretação de Otto Friedrich Bollnow [1963], em sua obra *Mensch und Raum*, sobre a influência de Cassirer na problematização sobre o “espaço”, interessa sobremaneira para a Geografia e atinge o imo da questão em tela, que é o contraponto em relação à filosofia de Heidegger e sua primazia da temporalidade em detrimento da espacialidade. Bollnow menciona o trabalho de H. Lassen (1939), *Beiträge zu einer Phänomenologie und Psychologie der Anschauung*, cuja filosofia enfatiza a centralidade da espacialidade e cuja abordagem tem profunda influência da obra de Cassirer.

A prevalência do “tempo” em detrimento do “espaço” que permeia a discussão do *ser* na filosofia contemporânea, à época de Cassirer, pode ser explicada pelo rebatimento íntimo presente em questões como a *finitude* ou mesmo a sensação de dinâmica e de transformação diacrônica relacionada com o “tempo”. Por outro lado, “o espaço” aparece na literatura filosófica como algo externo ao *ser* e como uma dimensão já dada e posta,

6 Hermann Cohen (1842-1918): filósofo nascido na Alemanha, um dos fundadores da escola Neokantiana de Marburg. Merecem destaque suas obras sobre o judaísmo. Também foi editor do trabalho final da filosofia de Friedrich Albert Lange (*Logische Studien*, Leipzig, 1877).

7 Charles W. Hendel (1890-1982) foi professor de Filosofia Moral e Metafísica na Universidade de Yale.

que não suscita questões ao pensar, reduzindo o devir do homem em uma sincronia eterna.

No Brasil, a retomada da discussão sobre Cassirer por geógrafos pode ser verificada através do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER), com o trabalho *Signos e EspaçoMUNDOS - A semiótica da espacialização na Geografia Cultural*, que discute a possibilidade de outras lógicas de espacialização na Geografia (Sahr, 2007), o capítulo “Geografia da Religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico”, que é uma proposição *cassireriana* no campo da Geografia da Religião (Gil Filho, 2007), e a tese de doutorado *Territorialidades e Identidade do Coletivo Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia* (Almeida Silva, 2010), na qual a teorização sobre a territorialidade indígena tem um profícuo diálogo com a teoria das formas simbólicas de Cassirer.

Uma Teoria da Cultura

Em 1942, Cassirer publica o trabalho *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, com cinco ensaios, nos quais há uma análise da problemática do pensamento humano diante da natureza e da cultura. Nessa obra, os sistemas de apreensão da realidade transitam a partir das formas simbólicas: mítica, religiosa, da linguagem, das artes e da ciência.

O pressuposto inicial de Cassirer, ao discutir o objeto das Ciências Culturais, é que a ordem da natureza não está mais próxima do homem do que aquela que o homem descobre de seu próprio mundo. Nas sociedades tradicionais há o sentimento de algo que está acima dos indivíduos e que governa seu cotidiano. Os mitos culturais são a atmosfera perene na qual o homem vive e existe. A concepção do mundo físico está relacionada ao mundo moral. Nesse contexto, verificamos como as cosmogonias das religiões tradicionais se relacionam com suas doutrinas morais. No campo mítico o ser humano contempla suas obras como fora e acima dele mesmo. Cassirer diagnostica que no âmbito mítico e religioso a cultura humana não é vista como algo dado, mas como algo que necessita ser explicado.

Quando, pois, transcendemos os limites míticos, buscamos um procedimento para explicar a natureza e a cultura humanas, ou seja, submete-

mos as explicações de ordem mítica à crítica do pensamento. O *logos* dos gregos parece ser o conceito-chave, a lógica com a qual opera a razão, que encontra refinamento no racionalismo clássico, no qual os limites entre o mundo sensível e o inteligível são harmonizados na matemática. Em Descartes a filosofia da natureza é submetida à matemática. Cassirer aponta que o racionalismo clássico não se conteve em gerar um sistema de explicação apenas da natureza, mas foi além e criou um “sistema natural das ciências do espírito”, a exemplo de Baruch de Spinoza em sua proposição ética direcionada aos parâmetros da geometria.

No século XIX, o conceito de *evolução*, que a princípio servira para desvendar os processos da natureza, envolveu também as ciências da cultura e, nesse ponto, como demonstra Cassirer [1942], perdeu-se a dialética entre “natureza” e “cultura”. O discurso eminentemente biológico submeteu as explicações sobre cultura em novas determinantes, trazendo à tona outro problema teórico tão devastador quanto a metafísica. A hegemonia da concepção propriamente biológica do mundo, de uma empiricidade marcante, com a noção de desenvolvimento, conseguiu aquilo que os antigos filósofos como Aristóteles ou mesmo Leibniz e Hegel somente especularam. A concepção totalizante da teoria de Charles Darwin parecia não apenas nos colocar diante da resolução do problema da origem do homem, mas também da gênese da cultura humana.

Cassirer demonstra que a união das ciências da natureza e das ciências da cultura foi forjada sobre bases darwinistas, como na obra *Darwinism Tested by the Science of Language* de August Schleicher (1869), na qual a ciência da linguagem é submetida à lei causal do projeto evolucionário, a fim de dar maior *status* a essa área do conhecimento. A relativização posterior do programa evolucionário de Darwin no seio da própria biologia, com a demonstração de certos limites da teoria assim como a crítica às suas acepções filosóficas, circunscreveram o núcleo central de suas aplicações.

A base fundamental da teoria da cultura de Cassirer é que a consciência humana é simbólica por natureza. Desse modo, podemos inferir que a consciência do mundo, ou seja, a realidade, é representação, é significado, cuja forma que melhor explicita essa premissa é a linguagem. Assim sendo, a linguagem realiza a transcendência da individuação da percepção sensível do mundo para o sentido das representações e a necessária

universalidade que se apresenta nesse campo. A linguagem permite que a razão científica se manifeste através de conceitos de maneira objetiva. No dizer *cassireriano*, a linguagem é uma determinada direção fundamental de nossa ação espiritual, uma totalidade de atos psíquico-espirituais que revela um novo aspecto da realidade das coisas.

Portanto, a função simbólica da mente humana é uma ação concreta que manifesta as obras humanas e que coloca a linguagem, o mito, a religião, as artes e a ciência como formas simbólicas, na medida em que cumprem a função de plasmar o real. Cada uma das formas simbólicas age na conformação da realidade de modo específico em sua própria esfera de ação e princípio formador.

No sistema das formas simbólicas de Cassirer a ciência não realiza sozinha a “síntese espiritual” na estrutura das formas simbólicas, mas é parte do conjunto que sustenta o conhecimento. Os conceitos exercem uma subordinação à diversidade da empiria, mas para serem válidos tem de necessariamente apoiarem-se em certas bases intuitivas dentro da lógica do conhecimento. Cabe asseverar que as artes, a linguagem, os mitos e a religião exercem uma ordenação do mundo que escapam à lógica conceitual preestabelecida. O ordenamento que essas formas estabelecem é outro. Portanto, a unidade das formas é funcional visto que, na acepção de base *kantiana*, há uma diferença entre o conhecimento dado pela razão e o conhecimento perceptual e intuitivo; o primeiro estabelece novas bases da unidade e universalidade rompendo com a metafísica tradicional e seu absolutismo e o segundo é fenomênico e plural.

A Geografia Cultural e o sistema *cassireriano*

Tento em vista este esboço geral do sistema cassireriano, cabe agora colocar quais seriam as possibilidades de inserção da interpretação geográfica a partir desse sistema? Esta não é uma questão de fácil resolução, pois não encontramos uma discussão aprofundada do tema no âmbito do debate geográfico e em especial das abordagens fenomenológicas na Geografia.

Uma das possibilidades de inserção segue a esteira iniciada por Cosgrove (1994) sobre o papel simbólico da imaginação nas relações do homem

com o mundo e o caráter conectivo do individual e do coletivo a partir de uma tipologia dos símbolos na filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur. A partir dessa tentativa podemos inferir a viabilidade de uma segunda hermenêutica na análise geográfica. Aspectos da cultura não-material, até então desprezada pelos geógrafos, assumem uma posição importante na explicação dos significados do mundo.

Sob a perspectiva de uma dupla hermenêutica, o conceito de forma relativo ao mundo da cultura em Cassirer é funcional e não físico-estrutural. As formas culturais não podem ser meramente descritas enquanto características físicas, pois sua manifestação é de ordem simbólica. Essa ordem revela certa autonomia do homem em relação aos condicionantes da natureza, que se apresenta nos limites da consciência da liberdade humana. Esse processo de autonomia através do conhecimento é operacionalizado por meio de distintas formas simbólicas: o mito, a religião, a linguagem, a arte e a ciência. A partir das formas simbólicas, o homem se distancia do mundo e, por meio justamente dessa separação, retorna ao mundo de modo efetivo, ou seja, pelo conhecimento e pela ação desse/nesse mundo. Do mesmo modo, as ações humanas são impulsionadas pela necessidade, através da antecipação de representações, para viabilizar uma condição em realidade que se consubstancia na ação. Nesse contexto, os conceitos trabalham no campo das possibilidades e não são circunscritos à percepção sensível de realidades concretamente dadas. Por esta razão, o limiar das opiniões, dos pensamentos, juízos e ideias se amplia em uma cadeia complexa de elaborações, cujas mais destacadas são os símbolos da linguagem, através das palavras.

Cassirer indica que é por meio da linguagem que todas as outras classes de formas, como o mito, a religião e as artes, são impulsionadas para novas perspectivas engendradas dentro de sua própria esfera de ação, mantendo a função primordial que é simbólica. O conhecimento imediato do mundo é, pois, necessariamente realizado pela mediação simbólica que articula a realidade e a idealidade, sujeito e objeto, assim como materialidade e forma. No sistema *cassireriano*, o símbolo é a manifestação da vida humana em sua totalidade e, por conseguinte, a espacialização de nosso tempo interior.

O processo de espacialização é eminentemente simbólico, na medida em que o mundo dos fatos em si mesmo nos escapa e necessariamente precisa de uma mediação, o que o torna um mundo de símbolos. Portanto, os objetos culturais são formas do sujeito e parte do processo de espacialização mediado pelas formas simbólicas.

As formas simbólicas e suas espacialidades

Na reflexão inicial do primeiro volume da *Philosophie der Symbolischen Formen – Die Sprache*, quando da exposição do problema, Cassirer [1923, p. 11-61] explicita a questão central do *ser* na filosofia, em relação à multiplicidade da existência das coisas e ao retorno necessário a unidade do ser, que, em suma, remete à unidade do mundo. Nessa premissa inicial há, por assim dizer, a tensão dessa unidade primeira em relação às coisas do mundo existente e ao impulso da superação. Mas a consciência dos fins últimos do ser enfrenta o obstáculo das determinações concretas e, portanto, a essência e a substância do mundo não o abarcam por completo, mas apresentam apenas características limitadas e específicas desse mundo. Cassirer nos evidencia a ambiguidade das determinações do “físico” e a passagem para o “ideal”. Essa hibridizade permeia a constituição do “ser” no âmbito de sua estrutura, seu sentido intelectual e de sistematização, o que o coloca como problema.

O pressuposto de que a Geografia, como ciência particular, sofre do mesmo processo, se baseia no conhecimento factual e nos postulados que elaboram, em sua primeira hermenêutica, e que esses retornam como problema em uma segunda hermenêutica. Não há possibilidade, para Cassirer, de a ciência apreender de imediato a realidade, pois a objetivação da mesma necessita de uma mediação e esta se faz a partir de uma estrutura lógica conceitual que tenta explicitar a estrutura, a função e o significado do objeto. A multiplicidade de mediações não contradiz a necessidade da unidade do pensamento, mas a apresenta em outra perspectiva, uma nova forma dentro de um sistema de conhecimento. Nesse contexto, a Geografia realizaria uma mediação particular cujo quadro conceitual é referido

ao categorial espacial (espaço, território, lugar, região, paisagem) que proporciona uma objetivação propriamente geográfica da realidade.

A linguagem ocupa uma posição central no sistema das formas simbólicas de Cassirer, pois esta é o cerne da cultura humana e de seu dever. Em um primeiro momento, Cassirer a considera uma forma simbólica, ao lado de outras como a arte, a religião, o mito e a ciência, em sua função de constituição de um universo simbólico-cultural. Em um segundo momento, a linguagem passa a ser o fundamento inicial que possibilita o discernimento da cultura em si mesma na função de todas as formas do espírito humano.

O mundo das representações, cuja forma simbólica é a linguagem, se realiza na interseção do campo sensível e a esfera do intelecto. Pois, no pensamento de Cassirer [1923, p. 207], a simples sensação que prescinde qualquer forma de ordenação não pode ser considerada um fato da experiência, mas apenas resultado da abstração. A matéria nunca é dada sem qualquer espécie de conformação, portanto, já na sua origem, ela é estabelecida sob as formas de tempo e espaço.

Cassirer [1923, p. 208] estabelece, na discussão sobre o conhecimento, a circunscrição das possibilidades de simultaneidade e sucessão que são reunidas na totalidade espaço-tempo e a justificação de que a linguagem, “como espelho do espírito”, reflete esse processo. A estrutura das formas da intuição tempo e espaço permeiam a ação da linguagem e sua lógica na função da passagem das impressões sensíveis para as representações. Sendo assim, a linguagem, como forma simbólica, opera um mundo de representações que transforma o mundo sensível em um mundo inteligível, possibilitando a síntese substância e espaço enquanto representação em sua totalidade estrutural e, no *stricto sensu*, uma espacialidade das representações.

Com base nesse entendimento, as espacialidades são verificadas a partir do campo de ação de determinada forma simbólica, portanto, no primeiro momento, é a unidade da consciência que se exterioriza na relação com a multiplicidade do mundo sensível e retorna enquanto esquema representacional. As formas simbólicas, em seu papel funcional, agem como estruturas estruturantes da realidade sobre campos de ação, ou seja, espacialidades do mundo. As espacialidades são tanto o esquema percep-

tual de determinada forma simbólica quanto representação objetivada do fenômeno.

O mundo das expressões e percepções é engendrado pelo pensamento mítico que se expressa na própria experiência simbólica do mundo. Faz parte da experiência original e primogênita do mundo e, desse modo, é dada no âmbito imediato da realidade sinonímica emergente. O mito, como forma simbólica destacada, se distingue da explicação de um sistema metafísico ou teológico. Pois, a premissa da forma impõe um conhecimento funcional da interpretação mítica dos fenômenos, tanto naturais como humanos. Pois é na forma que há certa universalidade do mito.

O mito, nesse contexto, realiza um momento de mediação no limiar da realidade enquanto expressão sensível e intuição perceptual. Como comenta W. A. Van Roo (1972, p. 674), *uma metaforização sensível do real*, ou seja, a revelação fenomênica da vida subjetiva.

Cassirer considera o mito em sua evidência na esfera do pré-anímico e impessoal, mas dirigida para as relações entre homem e mundo, de onde emerge um sentido tropológico. Desse modo, o mito é forma simbólica que projeta a realidade, pois é mediadora entre a imaginação projetiva e o mundo. Sendo o mito de natureza simbólica, ele implica ser um elemento de interpretação e representação específica enquanto imagem. No livro *An Essay on Man*, Cassirer [1944, p. 128] argumenta que o mito tem dupla face: de um lado, demonstra uma estrutura conceitual e, de outro, uma perceptual. Não pode ser considerado como uma amálgama de ideias sem sentido. Sua logicidade está circunscrita em uma determinada percepção do mundo. Cassirer reconhece no mito um estágio da percepção que foge aos ditames do pensamento analítico. Assim sendo, há uma fluidez maior na estrutura mítica do que na estrutura do pensamento analítico, pois o mito percebe inicialmente expressões e não aspectos objetivos. Se a natureza empírica do mundo, sob a égide científica, é entendida como objetos existentes que atendem a princípios gerais, para o mito o mundo é um palco de ações e forças em conflito emocionalmente potencializado. O mundo não é percebido como um mundo de coisas inertes, mas de potências dramáticas que espelham nossas emoções. O pensamento científico tenta abstrair-se dessas características, mas não consegue extirpá-las, apenas as circunscreve em um campo próprio. Cassirer considera o pensamento mí-

tico como um estágio necessário da apreensão da realidade que tem seu próprio valor funcional.

Desse modo, quanto mais o mito projeta o homem além do mundo das coisas mais ele cumpre o seu papel explicativo. O mundo perceptivo imediato é também configurado pelo mito em sua objetividade primordial, colocando o homem além dos limites do sensível em uma espacialidade mítica.

A religião como forma simbólica está muito próxima da funcionalidade do mito no sistema *cassireriano*, mas as religiões historicamente dadas a partir de um discurso fundador sacralizado em texto realizam a progressão entre *mithos* e *lógos*, onde há uma potência moral como predicado divino de sustentação ética do mundo. Cassirer [1944, p. 164-169] caracteriza essa tese apresentando a religião de Zoroastro, na qual há a crença em um Ser Supremo, fonte de uma força ética que supera as primeiras concepções de religião nas tradições anteriores. A religião de Zoroastro estabelece uma nova base, radicalmente diferente dos mitos pré zoroastrianos e gregos, que são apresentados como projeção da imaginação mítica e estética. Esse fundamento é entendido por Cassirer como “*a expressão de uma grande vontade moral pessoal*”. Assim, o mundo da natureza passa a ser visto como reflexo da ação ética. Desse modo, a religião se distancia das relações *simpatéticas* engendradas pelo mito e se aproxima do *lógos*. O mundo visto como projeção moral interfere nas ações humanas na superação da dimensão mágica em prol da virtude. Assim, a liberdade das limitações mágico-míticas passa a ser possível no ato de escolha do bem em que o homem realiza num convênio com a Divindade. Podemos inferir a partir dessa interpretação que os sistemas religiosos de base textual ética como o Judaísmo, o Zoroastrismo, o Islamismo, o Cristianismo ou religiões universais mais recentes como a Fé Bahá'í têm um ímpeto comum de transpor as limitações míticas para demonstrar um sentido profundo da lei e da prática religiosa como expressões da liberdade humana.

Entretanto, se as religiões marcadas pela característica de convergência ética, funcionalmente, nos aproximam de uma nova transcendência em relação ao *mithos* para o *lógos*, podemos especular da possibilidade de um patamar específico e original do pensamento religioso. Na teoria das formas simbólicas essa distinção não é clara, mas a ambiguidade entre

mito e religião como formas simbólicas possibilita uma teorização nessa direção, explicitamente, que o pensamento religioso é mediado pela linguagem nos textos sagrados, textos que permitem determinadas representações da atividade simbólica do homem. Mesmo considerando a estrutura e a gênese comuns do processo de simbolização humana como tendo a direção do *mithos* para o *lógos*, é possível verificar um círculo hermenêutico próprio do pensamento religioso, no qual o mundo da religião perpassa os níveis do mítico, das representações e do *lógos* em seu estrito âmbito.

O mundo do *lógos*, onde a ciência é a forma simbólica relevante, é a realização plena no sistema *cassireriano*, no qual as realidades perceptuais e representacionais atingem o acabamento abstrato. No mundo abstrato, o pensamento lógico e científico encontra seu refinamento em conceitos funcionais e relativos. Cassirer, em sua reflexão sobre a Física, demonstra as estratégias de objetivação das ciências empíricas através de conceitos lógico-matemáticos e a tendência correlacional, expressando a realidade pela função numérica.

Cassirer [1929, p. 171-172], no terceiro capítulo do volume três da *Philosophie der Symbolischen Formen – Phänomenologie der Erkenntnis*, em sua análise sobre o conceito e o problema da representação, parte da noção de que espaço é inerente à fixação das coisas, que demonstra sua existência enquanto unidades espaciais. Ou seja, trata-se do ato de marcar uma posição da totalidade do espaço intuitivo. O ponto fixo e a posição das coisas no espaço real, assim como suas relações, são determinações objetivas de sua existência. Portanto, o mundo empírico da percepção antecede o conceito teórico próprio do mundo lógico abstrato. Isto é, o mundo das coisas implica em uma questão espacial necessária.

O fenômeno da representação é analisado em si mesmo na medida em que seu significado oscila entre os juízos discursivos e os reprodutivos. A abordagem empiricista, na tentativa de explicar a forma espacial, formulou o conceito de “sensação” como parte da solução da diferença da coisa como “é” e o modo estrito como sensação *per si*. Portanto, a experiência tende a modificar esta relação inicial que, por conseguinte, forma a base intuitiva da representação espacial a partir das sensações. Mas, nessa apreensão há um problema de difícil solução que se refere ao atributo da espacialidade como aspecto primordial de todas as percepções sensíveis.

Cassirer explicita a complexidade da análise dos diversos patamares intermediários para demonstrar o processo da espacialidade para o espaço *per si*. A passagem do espaço pragmático para o espaço sistemático é longa, assim como o intervalo que separa a experiência espacial intuitiva objetiva do espaço matemático da ordem. Desse modo, Cassirer [1929, p. 180] opta inicialmente pela ideia do espaço como forma da intuição do mundo empírico e adverte para o fato de que esse entendimento está pleno de *elementos simbólicos*. O espaço não seria um objeto em si, que se apresenta imediatamente por meio de signos, mas uma modalidade própria da representação.

A Filosofia de Cassirer e a perspectiva espacial na Geografia: um diálogo intermitente

O diálogo com o *sistema cassireriano* na Geografia Cultural pode ser considerado em duas perspectivas: a primeira está centrada na questão de como a filosofia da cultura em Cassirer ajuda no debate do deslocamento teórico-metodológico aberto pela “virada linguística”; e a segunda questão é como a perspectiva espacial sob a teoria das formas simbólicas pode contribuir para a crítica do categorial espacial utilizado.

Podemos considerar que não houve por parte dos geógrafos uma apropriação da teoria das formas simbólicas no âmbito da Geografia Cultural, há apenas fragmentos e citações das obras de Cassirer, mas não de um modo mais sistemático. As opções na Geografia fenomenológica foram outras como apontadas no início deste capítulo. Sem dúvida, o artigo de J. Nicholas Entrikin, *Geography's Spatial Perspective and The Philosophy of Ernst Cassirer*, publicado em 1977, tem a aparência de uma tentativa que não produziu uma sucessão considerável na produção científica da área.

Entrikin circunscreve sua apresentação do *sistema cassireriano* com base na ideia de que seria uma alternativa *neokantiana* aos paradigmas vigentes naquele momento. A apresentação do sistema parte do conceito de espaço sob o criticismo kantiano e a reinterpretação de Cassirer que inclui outras formas do conhecimento humano. O autor utiliza, em especial, os ensaios *Substanz-begriff und Funktionsbegriff* [1910] e *Zur Einstein-schen Relativitätstheorie*

[1921], nos quais Cassirer apresenta a interpretação do conceito espaço-tempo em relação à ideia de espaço como intuição pura de Kant.

Carl H. Hamburg (1949), em seu capítulo “Cassirer’s Conception of Philosophy”, distingue três campos modais como atuação das formas simbólicas em suas relações representacionais. Esta divisão é interpretada por Entrikin como modos de entendimento que incluem as perspectivas espaciais: (i) juízos do sistema afetivo-emotivo – o senso expressivo; (ii) juízos do sistema de volição-teleológico – o senso comum ou senso perceptual e (iii) juízos do sistema teórico – o senso conceptual e científico.

A partir dos campos modais de Hamburg é possível inferir as espacialidades relacionadas no *sistema cassireriano*, tendo em mente o pressuposto de que as formas simbólicas são formas culturais que podem ser decodificadas sob várias modalidades, com funções simbólicas específicas, mas que fornecem uma estrutura geral do espaço.

Três espacialidades podem ser definidas de imediato e uma quarta de caráter proposicional se considerar a religião como forma simbólica autônoma:

- (i) A espacialidade de expressões onde as formas simbólicas do mito, das artes e a linguagem (em seu substrato) operam. A dimensão das expressões são também essências ou formas significantes.
- (ii) A espacialidade das representações que compreende o reino do senso comum ou senso empírico-intuitivo. Esse é o campo de atuação da linguagem em seu sentido pleno.
- (iii) A espacialidade abstrata ou do logos, que é a dimensão teórica, o mundo conceptual onde a forma simbólica atuante é a ciência.
- (iv) A espacialidade do pensamento religioso que se refere à dimensão de mediação da forma simbólica religião. Nesse caso, considera-se a diferenciação indicada por Cassirer quando analisa as religiões de convergência ética. Ou seja, religiões estabelecidas a partir de um discurso fundador e, na maioria das vezes, referendadas em texto de autoridade consagrada.

Todas as espacialidades são parte de um sistema simbólico que estrutura funcionalmente a experiência humana. O espaço se apresenta como um *a priori* nas relações estabelecidas entre a consciência e a experiência; assim como é um fundamento necessário aos diversos sistemas simbólicos. Os sistemas simbólicos fornecem as bases da cultura através da significação da experiência e da objetivação do espírito. Nesse intuito, as formas simbólicas atuam nesse processo de significação e objetivação que perfaz a textura da comunicação e o conhecimento do mundo.

O mundo representacional que se realiza através da linguagem torna-se inteligível na medida em que esse processo de objetivação do mundo retorna ao sujeito em termos espaciais. Entrikin (1977, p. 218) declara que a Geografia, enquanto disciplina acadêmica, manifesta os significados desse entendimento.

Considerações Finais

O sistema *cassireriano* é uma opção viável na pesquisa em Geografia Cultural de acordo com os auspícios que a “virada cultural” proporcionou. A aproximação com as humanidades já apresenta seus frutos e, nesse caminho, as filosofias de sentido remanesçam como base de reflexão epistemológica fundamental.

Antecipando a crítica mais recorrente a essa proposição, podemos argumentar que as espacialidades significadas a partir das formas simbólicas não podem ser consideradas metáforas ou abstrações do “espaço real”, pois elas são completamente interpretáveis sob seus respectivos sistemas simbólicos. Não há uma antinomia sem solução entre a compreensão da realidade a partir de estruturas estruturadas da realidade e das estruturas estruturantes da consciência. De fato, há uma dialética entre essas duas perspectivas que a mediação de base linguística, em seu afã de objetivação, pode realizar enquanto determinações espaciais. É por essa razão que o sistema simbólico possibilita a dupla hermenêutica: expressões em representações e estas em conhecimento objetivado.

Referências

- ALMEIDA SILVA, A. de. **Territorialidades e identidade do coletivo Kawahib da terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia**. Curitiba: UFPR 2010, 310 f, Tese (Doutorado em Geografia) - Programa de Pós-graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- AMORIM FILHO, O. B. A Pluralidade da geografia e as abordagens humanistas/culturais. In: COLÓQUIO NACIONAL DO NÚCLEO DE ESTUDOS EM ESPAÇO E REPRESENTAÇÕES. 2006. Curitiba. *Anais...* Curitiba: UFPR, 2006. p. 1-22.
- BERNET, R. **La Vie du Sujet: Études sur Husserl et la Phénoménologie**. Paris: PUF, 1994.
- BOLLNOW, O. F. [1963] **O homem e o espaço**. Tradução de Aloísio Leoni Schmid. Curitiba: Editora UFPR, 2008.
- CASSIRER, E. [1910 e 1921] **Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity**. Tradução de M. C. Swabey et all. Mineola, N. Y.: Dover Publications, 2003.
- _____. [1923] **A Filosofia das formas simbólicas – I – a linguagem**. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASSIRER, E. [1925] **A Filosofia das formas simbólicas – o pensamento mítico**. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. [1929] **Filosofía de las formas simbólicas III - Fenomenología del Reconocimiento**. Tradução de Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- _____. [1942] **The Logic of The Cultural Sciences - five studies**. Tradução para o inglês de S. G. Lofts. New Haven: Yale University Press, 2000.
- _____. [1944] **Ensaio sobre o homem – introdução a uma filosofia da cultura humana**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- CLAVAL, P. Uma, ou algumas, abordagem (ns) cultural (is) na geografia humana? In: SERPA, A. (Org.). **Espaços culturais – vivências, imaginações e representações**. Salvador-BA: EDUFBA, 2008. p.13-29.
- COSGROVE, D. Worlds of Meaning: Cultural Geography and Imagination. In: FOOTE, K. E. et al (Org.). **Re-Reading Cultural Geography**. Austin: The University of Texas Press, 1994. p. 387-395.
- _____. Geography is Everywhere: Culture and Symbolism in Human Landscapes In: OAKES, T.; PRICE, P. L. (Org.). **The Cultural Geography Reader**. New York, N.Y.: Routledge, 2008. p. 176-185.

- ENTRIKIN, J. N. Geography's Spatial Perspective and The Philosophy of Ernst Cassirer. *The Canadian Geographer/Le Géographe Canadien*, Ottawa, v. 21, n. 3, p. 209-222, 1977.
- GIL FILHO, S. F. Geografia Cultural - estrutura e primado das representações, *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 19-20, p. 51-59, 2005.
- _____. Geografia da Religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA J. C.; GIL FILHO, S. F. (Org.). **Da percepção e cognição à representação**: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p. 207-222.
- HAMBURG, C. H. Cassirer's Conception of Philosophy. In: SCHILPP, P. A. (Org.). **The Philosophy of Ernst Cassirer**. Evanston- Illinois: The Library of Living Philosophers, Inc., 1949. p.73-119.
- HEIDEGGER, M. [1927] *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1989.
- KANT, I. [1770] Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível. In: KANT, I. *Escritos Pré-críticos*. Tradução de Jair Barboza e colaboradores. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 219-282.
- LASSEN, H. *Beiträge zu einer Phänomenologie und Psychologie der Anschauung*. Würzburg, 1939.
- LOFTS, S. G. *Ernst Cassirer – A “Repetition” of Modernity*. Albany N. Y.: State University of New York Press, 2000.
- MACEY, D. *The lives of Michel Foucault*. London: Hutchinson, 1993.
- MERLEAU-PONTY, M. [1945] *Phenomenology of perception*. Tradução de Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul Ltda, 1962.
- SAHR, W. D. Signos e EspaçoMUNDOS - A semiótica da espacialização na Geografia Cultural. In: KOZEL, S.; SILVA J. C.; GIL FILHO, S. F. (Org.). **Da Percepção & cognição à representação**: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p. 57-79.
- SCHLEICHER, A. *Darwinism Tested by the Science of Language*. Tradução de Alexander V. W. Bikkers, London: J. C. Hotten, 1869.
- SCHULTZ, W. *Cassirer and Langer on Myth – An Introduction*. New York, N. Y.: Garland Publishing Inc., 2000.
- VAN ROO, W. A. Symbol according to Cassirer and Langer. Part I: Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms. *Gregorianum*, Roma, n. 53, 1972.

VERENE, D. P. Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, PA, v. 30, n. 1, p. 33-46, jan./mar. 1969.