



Ernst Cassirer

Geografia e Filosofia

Sylvio Fausto Gil Filho
Marcia Alves Soares da Silva
Rafael Rodrigues Garcia
(Orgs.)



Ernst Cassirer

Geografia e Filosofia

Sylvio Fausto Gil Filho
Marcia Alves Soares da Silva
Rafael Rodrigues Garcia
(Orgs.)

Curitiba/PR
2019

Copyright © 2019 by Programa de Pós-Graduação em Geografia – UFPR

Copyright © 2019 by Sylvio Fausto Gil Filho

Copyright © 2019 by Marcia Alves Soares da Silva

Copyright © 2019 by Rafael Rodrigues Garcia

Conselho Editorial

Eduardo Brito-Henriques (UL – Lisboa)

Eduardo José Marandola Junior (UNICAMP)

Fernanda Cristina de Paula (IFMG)

Francisco de Assis Gonçalves Junior (UFMT)

Mario Ariel González Porta (PUC – SP)

Reginaldo José de Souza (UFFS)

Desenho da Capa

Bijan Ardjomand

Capa, projeto gráfico e diagramação

Georgia de Macedo

Revisão de texto

Elaine dos Santos

Catálogo na Fonte: Sistema de Bibliotecas, UFPR
Biblioteca de Ciência e Tecnologia

E71	Ernst Cassirer : geografia e filosofia [recurso eletrônico] / Organização: Sylvio Fausto Gil Filho, Marcia Alves Soares da Silva, Rafael Rodrigues Garcia. -- Curitiba : Programa de Pós – Graduação em Geografia – UFPR, 2019. 1 arquivo [339 p.] : il., color. ISBN: 978-85-7335-332-7 (E-book) Inclui bibliografia. 1. Cassirer, Ernst, 1874-1945. 2. Geografia. 3. Geografia Cultural. 4. Filosofia. I. Universidade Federal do Paraná. II. Programa de Pós – Graduação em Geografia – UFPR. III. Gil Filho, Sylvio Fausto. IV. Silva, Marcia Alves Soares da. V. Garcia, Rafael Rodrigues. VI. Título. CDD: 910.01
-----	--

Bibliotecária: Vanusa Maciel CRB- 9/1928

Universidade Federal do Paraná
Programa de Pós-Graduação em Geografia
Av. Cel. Francisco H dos Santos, 100 - Ed. João José Bigarella – 1º andar - sala 108
Jardim das Américas – Curitiba – PR
Telefone: (41) 3361-3450
E-mail: posgeografia@ufpr.br

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – O livro é gratuito e pode ser impresso e distribuído gratuitamente, desde que citadas as fontes. Os textos deste livro são de responsabilidade de seus autores. A violação dos direitos autorais (Lei 9610/98) é crime (art. 184 do Código Penal). Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme Decreto 1825 de 20/12/1907.

SUMÁRIO

Prefácio _____	6
Introdução _____	10
Passos e espaços: apontamentos biográficos sobre Ernst Cassirer (<i>Joaquim Braga</i>) _____	17
Sistema e estrutura: uma relação conceitual em Cassirer (<i>Christian Möckel; tradução de Sibebe Paulino</i>) _____	34
Espacialidades de conformação simbólica (<i>Sylvio Fausto Gil Filho; Marcia Alves Soares da Silva</i>) _____	78
A matriz do humano a partir do pensamento de Ernst Cassirer (<i>Moisés Ferreira</i>) _____	105
Geografia Mülleriana: a volta ao espaço mítico (<i>Sibebe Paulino</i>) _____	129
Formas Simbólicas e Humanismo. Contextos, fortuna crítica e atualidade do projeto antropológico-filosófico de Ernst Cassirer (<i>Rafael Rodrigues Garcia</i>) _____	162
As formas simbólicas de Ernst Cassirer e o conceito de patrimônio cultural (<i>Elizabeth Johansen</i>) _____	190
O poder da imaginação. Cassirer e a ampliação da teoria do conhecimento rumo às ciências do espírito (<i>Adriano Ricardo Mergulhão</i>) _____	216
O fenômeno expressivo na <i>filosofia das formas simbólicas</i> de Ernst Cassirer (1874-1945) (<i>Marcia Alves Soares da Silva</i>) _____	246
Da ontologia fundamental à pergunta pela essência do ser-aí humano (<i>Renato Kirchner</i>) _____	279
As formas simbólicas e a paisagem (<i>Marcos Alberto Torres</i>) _____	308
<i>Sobre as autoras e autores</i> _____	335



Prefácio

A hibridez simbólica do espaço *Cassirer e uma geografia possível*

No *Ensaio sobre o Homem*, o seu testamento filosófico publicado em 1944, um ano antes do seu falecimento, Ernst Cassirer voltava a fazer uma derradeira síntese dos princípios fundamentais da sua filosofia, à luz do exílio americano e do amadurecimento do seu pensamento, publicado sistematicamente na década dos anos 20. Reafirmando mais uma vez a primazia da capacidade determinante da criatividade humana, ele voltava a tecer a rede fina e complexa de uma conceptualidade acolhedora da diversidade do rico *bathos da experiência* (Kant) e das suas diferenças, sem nunca ceder à ilusão da redução a um monologismo metafísico, à restrição a um único princípio explicativo, quer lógico ou ontológico. A impossibilidade de reduzir o pensamento cassireriano a um único princípio metafísico constitui ao mesmo tempo a sua mais alta possibilidade, mas também a sua maior dificuldade.

Essa riqueza metodológica oferecida pela *Filosofia das formas simbólicas* foi, desde cedo, reconhecida fora do estrito campo da filosofia e, paradoxalmente, foram outras disciplinas que rapidamente apropriaram-se da riqueza conceptual, das possibilidades metodológicas ou das análises cassirerianas directamente dedicadas aos seus campos de investigação próprios. Certamente, esse sucesso plural contrastava com um segundo exílio do filósofo de Hamburg, dessa vez no campo da própria filosofia do pós-guerra. Se a obra do pen-

sador da complexidade crítica e liberal foi deliberadamente posta de lado por uma fenomenologia, ora fundamentalista, ora sem memória da história da própria filosofia – mas não serão essas as duas caras da mesma radicalidade que encarnam Husserl e Heidegger? -, só no final do século XX é que o campo filosófico redescobriu a obra de Cassirer, muito mais tarde do que disciplinas como a antropologia, a estética ou, no caso que nos ocupa hoje, a geografia.

Certamente, não nos deve surpreender que a geografia encontre em Cassirer um discurso que lhe ofereça novas possibilidades de pensar um dos âmbitos fundamentais e originários do pensamento simbólico: o espaço. Como Cassirer nunca deixou de insistir, foi “o facto da existência de uma coisa como o espaço abstracto [que] foi uma das primeiras e mais importantes descobertas do pensamento grego”¹. Se a figura do proto-geómetra foi desde sempre identificada pela filosofia como uma figura fundadora da própria actividade de pensamento abstracto, o que distingue Cassirer dessa tradição é que ele recusa reduzir a totalidade do campo da experiência a uma forma específica de determinação do espaço como a geometria abstracta. Pelo contrário, ele toma a geometria como uma *possibilidade de libertação* do pensamento rumo a outros horizontes de apreensão, inclusivamente os mais sensíveis, afectivos ou empíricos. Cassirer teve a muito difícil e nobre tarefa de lembrar que, passados 25 séculos de metafísica, a revolução kantiana permite-nos reconduzir o pensamento a um livre exercício de determinação, sem deixar-nos levar pelas ilusões de qualquer reducionismo cientista, teológico ou ontológico e que esse exercício de livre determinação tenha lugar no espaço não é inocente. Já em Kant, a ponta mais radical da *Crítica da razão pura* encontra-se no último acrescento que o filósofo de Königsberg introduziu nas provas da sua obra revolucionária, a *Refutação do idealismo*, que se fundamenta no privilégio de algo de permanente posto na forma do espaço. Prolongando o pensamento kantiano, Cassirer vê na apreensão do espaço algo que nos leva tão

1 E. Cassirer, *Ensaio sobre o Homem*, Lisboa, Guimarães Editora, 1995, p. 48.

longe como a uma reforma necessária do próprio conceito de verdade:

Teremos de aceitar que o espaço abstracto não tem contrapartida e fundamento em qualquer realidade física ou psicológica. Os pontos e as linhas do géometra não são objectos nem físicos nem psicológicos; são apenas símbolos para relações abstractas. Se atribuírmos «verdade» a estas relações, então o sentido do termo «verdade» exigirá, por isso, redefinição. Pois, no caso do espaço abstracto, ocupamo-nos, não da verdade das coisas, mas da verdade das proposições e juízos².

A revolução geométrica oferece portanto um novo paradigma no pensamento para libertar-se de uma “verdade de coisas” e passar a uma “verdade de juízos”. Essa mudança de paradigma levou imenso tempo para ser assumida pela própria filosofia e pelas ciências; até a revolução copernicana, a “carga da prova” continuou, *apesar* da descoberta do espaço geométrico a incidir sobre as coisas. Só com a filosofia crítica é que o livre jogo dos juízos foi reconhecido como o princípio funcional de determinação da totalidade da experiência. Cassirer amplia ainda mais esta revolução para levá-la a multiplicação *das* experiências, aquilo que podemos rapidamente identificar com a multiplicidade das formas simbólicas.

Dito de outra forma, não existe uma única coisa “espaço”; portanto, muito menos existe uma única modalidade legítima de apreensão do objecto da geografia. Em função da riqueza das modalidades de apreensão, de determinação e de problematização do campo geográfico, podemos desenvolver um estudo, necessariamente plural, plurívoco, do objecto da geografia. Nem a oposição rígida aparentemente evidente entre geografia física e geografia humana pode-se justificar, uma vez que essa própria diferenciação deriva de

² E. Cassirer, *Ensaio sobre o Homem*, op. cit., p. 48.

uma actividade de determinação do juízo, ou seja, ela é simbólica, ela traduz formas de determinação e objectivação do juízo humano. Só o humano como *animal simbólico* tem a capacidade de poder falar de natureza e diferenciá-la de uma actividade humana. No entanto, essa diferença só é possível dentro da imensa orbe da actividade simbólica humana, e não denota uma diferença nas *coisas*.

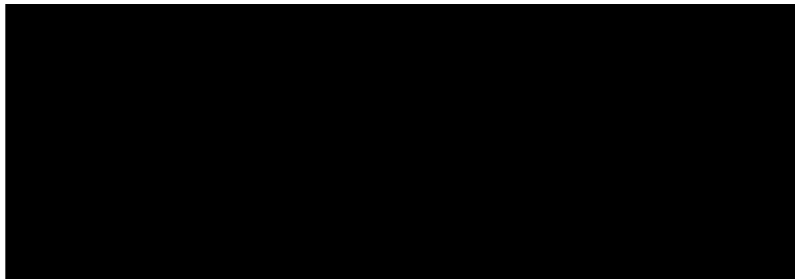
Essa rápida evocação do filósofo de Hamburg permite entender a legitimidade e a naturalidade com que se estabelece o diálogo que se segue entre a geografia e esse pensamento generoso que nos ensina a acompanhar o desselamento do sentido em todas as suas manifestações sensíveis, naturais ou culturais. Ninguém como Cassirer trabalhou para fazer dialogar as ciências da natureza com as ciências da cultura, insistindo incansavelmente sobre a continuidade que se manifesta nos múltiplos campos de apreensão da experiência. Os estudos que se seguem prestam homenagem a essa incrível capacidade de interlocução que nos projecta em direcção a novos horizontes de pensamento e de convivência.

Prof. Dr. Olivier Feron

Departamento de Filosofia

Universidade de Évora - Portugal

Setembro de 2019



Introdução

O projeto desta obra nasceu a partir de uma aproximação com a Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer (1874-1945) no contexto da virada cultural na Geografia dos anos 1990, em especial, os rebatimentos desse movimento no Brasil nas décadas seguintes. Podemos pontuar alguns espaços onde a discussão e o estudo sobre o filósofo apareceram. Inicialmente, cabe destacar o grupo de estudo associado ao Núcleo de Pesquisa em Religião (NUPPER), nascido em 2003 na Universidade Federal do Paraná (UFPR), que congrega pesquisadores do fenômeno religioso. Sendo um grupo de caráter multidisciplinar, era comum que historiadores, geógrafos, sociólogos e teólogos escolhessem autores significativos para a reflexão teórica no intuito de base para pesquisa.

Nesse âmbito, houve o estudo do Ensaio sobre o Homem e os primeiros dois volumes da Filosofia das Formas Simbólicas. A dinâmica era o compartilhamento de reflexões e apropriações possíveis de modo livre a partir do contexto de referência intelectual de cada um. De certo modo, no que tange à Geografia, aparecia um caminho profícuo na tentativa de encontrar uma alternativa teórica para a Geografia da Religião e por que não para a Geografia Cultural como um todo. O primeiro texto, de caráter quase especulativo, sob o título *Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o Idealismo Crítico*, de 2006, foi apresentado no evento de fundação do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações NEER (hoje, uma rede de pesquisadores de, pelo menos, vinte universidades brasileiras dedicado aos estudos da cultura em Geografia), onde já havia os rudimentos para que, no futuro, fosse proposto como a Geografia das Formas Simbólicas com

base reflexiva de uma determinada apropriação de Ernst Cassirer. O trabalho de manifesto de uma Geografia em Cassirer foi publicado na revista *Géographie et cultures* número 78, no ano de 2011, traduzido gentilmente para a língua francesa por Paul Claval, Professor emérito da Universidade de Paris-Sorbonne. Assim, no âmbito da Geografia, desde a publicação icônica de J. Nicolas Entrinkin de 1977 [4], não se propusera uma Geografia propriamente inspirada no filósofo. A partir desse quadro em tela, várias teses e dissertações foram desenvolvidas e que, de certo modo, estão em parte espelhadas na presente obra.

Observando esse processo em perspectiva, o momento atual é de proximidade com os colegas da Filosofia que se debruçaram no estudo consciencioso da obra de Ernst Cassirer ou que dialogam com a sua filosofia de forma crítica e que nos proporcionam agora outra esfera de diálogo sobre as Formas Simbólicas.

Com efeito, cabe dizer que Cassirer é autor pouco explorado na cena filosófica brasileira. Durante muito tempo, ele foi tido como um historiador da ideias ou, quiçá, um bom comentador. Esse fato tem explicações históricas que também nos permitem compreender a presença tímida do neokantismo na pesquisa e na docência de filosofia no Brasil: nunca houve, por exemplo, um grupo de trabalho sobre neokantismo no âmbito da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia; tampouco há revistas ou eventos acadêmicos que também se dediquem a esse campo. Mas há ainda outra explicação ligada ao estilo das exposições de Cassirer, entretecida com longas e frequentes referências históricas do próprio cânone filosófico, assim como diretamente de teóricos das ciências, que dá ao texto cassiriano a feição de uma exposição meramente histórica dos temas em questão. Porém, com isso, se passa batido justamente pelo essencial do modo de filosofar de Cassirer, que se esmera na reconstrução detalhada do desenvolvimento dos conceitos no confronto entre as ciências particulares e a reflexão filosófica com vistas ao progresso tanto daquela como desta.

De fato, uma marca indelével da filosofia de Cassirer é seu

profundo pendor interdisciplinar. Se, nas suas primeiras obras, esse pendor evidenciava-se na profundidade das questões colocadas acerca da teoria do conhecimento e das ciências da natureza, o projeto da Filosofia das formas simbólicas empreende algo análogo para o campo das ciências do espírito, como se anuncia já no prefácio de seu primeiro tomo. E disso decorre algo digno de nota: se Cassirer é um autor pouco lido na Filosofia, o mesmo não se pode dizer a respeito do que se passa na Sociologia, nos estudos da linguagem e da História, para citar apenas alguns casos. Nessas áreas, Cassirer goza de grande notoriedade, entre outras razões, pelo fato que a sua estreita familiaridade com linhas científicas diversas faz de suas obras uma referência sólida não apenas pelos conteúdos que oferece, como por sua clareza metodológica, indubitavelmente útil à reflexão teórica em geral. Não é por outra razão que as primeiras traduções para o português de suas obras foram demandadas justamente por curadorias de linguistas, como é o caso de *Linguagem e mito*, por interesses oriundos da política, como é o caso de *O mito do Estado*, além do *Ensaio sobre o homem*, último livro de Cassirer publicado em vida e concebido para estabelecer pontes de diálogos com outras ciências quando de seu exílio nos EUA, que atrai leitores que vão da Antropologia à Política, passando pelos estudos de Religião comparada, Mitologia, Linguística, História e Biologia.

Desse modo, o presente trabalho também é a ocasião do estabelecimento de laços programáticos entre a *Filosofia e a Geografia*, que certamente poderá ser benéfico para ambas. A partir de uma reflexão interdisciplinar, tão necessária e urgente na produção científica, o livro é composto por artigos que atravessam o outro lado do Atlântico e que, além de contribuições de pesquisadoras e pesquisadores brasileiros e brasileiras, traz as reflexões de teóricos de Portugal e da Alemanha.

Iniciamos o livro com o artigo de Joaquim Braga, intitulado “*Passos e espaços: apontamentos biográficos sobre Ernst Cassirer*”, que traz uma importante reflexão sobre a caminhada de Cassirer e que irá influenciar diretamente a sua filosofia, tendo em vista o con-

texto histórico em que estava inserido, marcado pelas perseguições étnicas, raciais e culturais as quais o filósofo sentiu diretamente em sua vida. O autor demarca os espaços de vida de Cassirer e os acontecimentos que o levaram ao exílio, fornecendo uma leitura biográfica em que vida e obra confundem-se.

Com importante experiência na obra de Cassirer, apresentamos o artigo de Christian Möckel, “*Sistema e estrutura: uma relação conceitual em Cassirer*”, escrito originalmente em alemão com o título “*System und Struktur. Eine Begriffsbeziehung bei Ernst Cassirer*”. O texto foi traduzido por Sibebe Paulino, com revisões de Rafael Rodrigues Garcia e Renato Kirchner. No texto, o autor discute os conceitos de sistema e estrutura na reflexão cassireriana, levando em consideração os diferentes momentos históricos das produções de Cassirer, como antes da publicação dos volumes da filosofia das forma simbólicas e no período de emigração em países da Europa e nos Estados Unidos.

Em “*Espacialidades de conformação simbólica*”, Sylvio Fausto Gil Filho e Marcia Alves Soares da Silva iniciam o diálogo que liga a filosofia de Cassirer e as reflexões da Geografia, cujo objeto chave – o espaço geográfico – pode ser lido a partir de um viés simbólico. Os autores fazem uma análise da influência de Cassirer na Geografia, tímida e pouco explícita, mas fundamental para enriquecer o debate geográfico ao propor uma discussão sobre as espacialidades a partir da conformação simbólica, isto é, a partir do ser simbólico, que é livre e cuja significação espacial é sensível-material.

Estabelecendo uma ponte com essa reflexão, Moisés Ferreira vai trazer o debate sobre o humano em Cassirer em “*A matriz do humano a partir do pensamento de Ernst Cassirer*”. O autor discute como a filosofia da cultura de Cassirer estabelece uma interrogação acerca do humano, sobretudo, no seu aspecto “qualitativo”, sendo a cultura posta como elemento fundamental dessa questão, porque possibilita ao humano manifestar-se e encontrar espaço para desenvolver-se.

Sibele Paulino reforça o papel da cultura na perspectiva cassireriana em seu artigo “*Geografia Mülleriana: a volta ao espaço mítico*”, estabelecendo o diálogo com a questão mítica e da linguagem a partir do romance “*Tróp(ic)os. O mito da viagem. Documentos de um engenheiro alemão*” (1915) de Robert Müller (1887-1924). A autora coloca o mito e a linguagem como fundamentos da cultura, tendo em vista serem consideradas como formas simbólicas por Cassirer, caracterizadas pela tensão entre espiritual e sensível, sendo dialogadas com o papel que a viagem protagoniza no romance de Müller.

Pensando a questão antropológica, Rafael Garcia em “*Formas Simbólicas e Humanismo. Contextos, fortuna crítica e atualidade do projeto antropológico-filosófico de Ernst Cassirer*” vê a contribuição significativa que tal discussão pode fornecer aos debates políticos contemporâneos, num momento em que o conceito de cultura volta a ter grande presença, trazendo junto de si a necessidade de reflexão sobre o que vem a ser o homem – ou o que resta do humanismo. O autor faz uma importante análise da atualidade da obra de Cassirer, em especial, quando aponta o poder do mito instrumentalizado.

Indicando a relevância desse mesmo debate, Elizabeth Johansen em “*As formas simbólicas de Ernst Cassirer e o conceito de patrimônio cultural: diálogo conceitual no estudo da Casa do Divino (PR)*” coloca a centralidade no ser humano enquanto aquele que faz do patrimônio cultural um elemento simbólico e com significações. A autora reflete sobre a Casa do Divino a partir da filosofia das formas simbólicas, reconhecendo-a como um patrimônio cultural de forma una, não fragmentada, mesmo que seja entendida fundamentalmente como um patrimônio religioso. A discussão inclui reflexões sobre o direito à memória, o papel dos devotos e a consciência social.

Em “*O poder da imaginação: Cassirer e a ampliação da teoria do conhecimento rumo às ciências do espírito*”, Adriano Ricardo Mergulhão propõe uma análise resumida do método simbólico, debatendo o *problema da objetividade, a crítica da razão e estruturação de uma crítica da cultura*, trazendo ainda a relevância de Imma-

Immanuel Kant (1724-1804) na perspectiva cassireriana. Para o autor, o método simbólico é dependente da função transcendental da imaginação produtiva, tendo por base as funções discutidas por Cassirer: expressão, representação e puro significado.

No intuito de, partir das contribuições da filosofia cassireriana, (re)pensar o espaço geográfico em termos simbólicos, Marcia Alves Soares da Silva discute, no artigo “*O fenômeno expressivo na filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer (1874-1945): aportes do mito e da linguagem para uma Geografia das Emoções*”, a relação da emoção e a questão simbólica, com o propósito de problematizar uma Geografia das Emoções. Na visão da autora, o ser simbólico expressa-se no mundo e tal expressão é permeada pelas emoções, que possibilitam uma outra forma de entender, conceber e viver o mundo da vida.

Em “*Da ontologia fundamental à pergunta pela essência do ser-aí humano*”, Renato Kirchner problematiza um importante embate filosófico travado por Cassirer e Martin Heidegger (1889-1976). Em 1929, nas montanhas de Davos (Suíça), Cassirer e Heidegger realizaram um dos mais representativos debates na história da filosofia do século XX, cujo interesse do autor, neste artigo, além de evidenciar tal discussão, desenvolve a pergunta pela essência do ser-aí humano que perpassa a ontologia fundamental heideggeriana.

Por fim, no artigo “*As formas simbólicas e a paisagem*”, Marcos Alberto Torres discute o conceito de paisagem – sensível e passível de distintos significados – e os aspectos da vida contidas nas paisagens do lugar. O autor aborda as experiências individuais e as memórias humana, trazendo a sua interpretação de elementos da paisagem da Ilha dos Valadares, em Paranaguá (PR), evidenciando as diferentes formas simbólicas na paisagem e o modo como elas são percebidas dentro de um processo de ressignificação dos lugares.

A produção desse livro não seria possível sem a colaboração de importantes parceiros. Agradecemos à Bijan Ardjomand pelo desenho da capa, gentilmente cedido para compor essa obra; aos profes-

sores Eduardo José Marandola Junior e Mario Ariel González Porta pelo parecer e revisão do livro; aos membros do Conselho Editorial que endossam a relevância da discussão; ao professor Olivier Feron pela contribuição do prefácio; e, por fim, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR que possibilitou a publicação desta obra.

Dada a riqueza e a pluralidade dos artigos, esperamos que tais reflexões possam instigar outros horizontes da análise espacial na Geografia e da relevância do debate interdisciplinar na Filosofia. A contemporaneidade da discussão de Cassirer mostra que a espontaneidade do eu, o agir como forma expressiva de configuração e a objetivação da realidade, e a criatividade autônoma revelam-nos que o transcorrer da vida não é um destino inevitável, porque o sujeito é sempre um não-acabado que toma consciência-de-si no agir simbólico.

Os organizadores.



Passos e espaços: apontamentos biográficos sobre Ernst Cassirer

Joaquim Braga

Introdução

Na sua última grande obra, publicada postumamente, *The Myth of the State*, Ernst Cassirer traçou uma reflexão filosófica sobre o declínio ideológico das estruturas políticas, sociais e culturais da sociedade Pós-Primeira Guerra Mundial e a consequente ascensão do regime nazi ao poder. A importância dessa obra transcende o seu conteúdo. Há, nela, o registro, ainda que distanciado, de um Cassirer obrigado ao exílio, de um filósofo com ascendência judaica que, desde cedo, viu-se confrontado com a propaganda anti-semita. A segunda dimensão presente na referida obra póstuma de Cassirer diz respeito à inclusão do mito como forma de explicação da corrupção da sociedade. Cassirer regressou, aqui, à lógica do pensamento mítico, mostrando como a sua disseminação engendrou uma atmosfera propícia à barbárie. Ambos os registos ilustram assaz bem a vida – privada, académica e científica – daquele que, nos anos vinte do século XX, era, a par de Martin Heidegger, considerado um dos maiores filósofos do pensamento ocidental.

Contudo, conforme se verifica nas múltiplas itinerâncias a que Cassirer foi obrigado, a sua biografia revela-nos uma tensão constante entre a consolidação da sua obra e os espaços que teve de percorrer para afirmar-se como filósofo. Por um lado, os lugares por

onde passou marcaram, substancialmente, a evolução filosófica do seu pensamento teórico. Por outro lado, na base da escassa disseminação da sua obra, encontram-se, paradoxalmente, esses mesmos percursos. Como “fazer escola” num contexto histórico marcado pelas perseguições étnicas, raciais e culturais, das quais o próprio Cassirer também foi alvo?

Berlim

Ernst Cassirer, o segundo dos sete filhos de Jenny Siegfried e do comerciante Eduard Cassirer, nasceu em 28 de Julho de 1874, na cidade germânica de Breslávia, a actual cidade polaca de Wrocław. A família Cassirer, com origens judaicas, tinha vários dos seus membros a viver nas principais cidades alemãs da altura, como era o caso, por exemplo, do futuro neurologista Kurt Goldstein – o autor da famosa obra *Der Aufbau des Organismus* –, que manteve um contacto muito próximo com o seu primo Ernst e transmitiu-lhe inúmeros conhecimentos da sua área de investigação. Prova disso é a importância que as pesquisas de Goldstein sobre a afasia assumiram no terceiro volume da *Philosophie der symbolischen Formen*. No capítulo intitulado “A patologia da consciência de símbolo”, o filósofo recorre, em muito, aos conhecimentos empíricos que reteve dos pacientes de Goldstein na sua clínica situada em Frankfurt. As ocupações profissionais dos familiares de Cassirer que viviam em Berlim representavam, de um modo geral, o universo cultural da cidade. Além de Goldstein, o filósofo pode conviver com o compositor Fritz Cassirer, o negociante de arte Paul Cassirer e o editor Bruno Cassirer – este último seria, aliás, responsável pela publicação da obra de Kant editada pelo próprio Cassirer.

Quando, em 1892, iniciou os estudos em Direito na Universidade de Berlim – ao que tudo indica, a escolha foi influenciada pelas ambições do pai –, Cassirer já possuía um vasto leque de interesses científicos. As áreas da história, da literatura e da filosofia exerceram

nele um fascínio difícil de comparar com aquele provocado pelo estudo das leis jurídicas. Antes de decidir-se pelo estudo sistemático da última – a filosofia –, o percurso académico de Cassirer fez-se, também, nas cidades de Leipzig e Heidelberg. Porém, foi, de novo, em Berlim que ele redefiniu os seus objectivos. Muito por causa de George Simmel e das suas palestras sobre Kant, Cassirer foi aconselhado a ir ao encontro de Herman Cohen, cujos escritos sobre a filosofia kantiana tinham, na altura, uma grande repercussão no mundo intelectual alemão. Após dois anos de aprofundamento da obra de Cohen – que, tal como Cassirer, tinha ascendência judaica –, o jovem Cassirer mudou-se para a Universidade de Marburgo e depressa tornou-se o estudante predilecto do mestre neo-kantiano. Pouco tempo mais tarde, sob a orientação científica de Cohen e Paul Natorp – também este identificado com a linhagem kantiana da “Marburger Schule” – Cassirer realizou a sua tese de doutoramento sobre René Descartes.

Após o casamento com a sua prima de Viena Toni Bondy, em Setembro de 1902, o filósofo resolveu passar um ano da sua vida em Munique. No Outono de 1903, a família Cassirer – o filho mais velho, Heinz, tinha nascido em Agosto – mudou-se para Berlim. Aproximadamente um ano mais tarde, nasceu Georg e, volvidos quatro anos, Anne fechou o círculo familiar.

O regresso de Cassirer à cidade que tão bem conhecia e onde se encontrava um parte significativa dos seus familiares e amigos foi marcado por momentos bastante conturbados. O “conselho” de Simmel tinha sido extremamente benéfico para o seu aprofundamento da filosofia kantiana, por outro lado, a ligação à “Marburger Schule” fez dele um alvo fácil daqueles que, na qualidade de professores da Universidade de Berlim, manifestaram-se contra a sua admissão como docente privado. Embora a sua tese de habilitação para a docência tivesse sido aprovada, a sua integração no ensino universitário deveu-se, em muito, à intervenção decisiva de Wilhelm Dilthey, que, perante o antagonismo dos seus colegas, deu parecer favorável à candidatura de Cassirer. A leitura que o filósofo apresentou peran-

te o júri da Universidade de Berlim centrava-se na temática kantiana da “coisa em si” (*Ding an sich*). Os colegas de Dilthey – os professores Stumpf e Riehl –, embora não gozassem de grande reputação filosófica, eram os principais elementos do júri. Particularmente o segundo, cuja interpretação da obra de Kant assentava-se nos pressupostos da doutrina realista, acusou Cassirer de negar a existência do mundo físico dos objectos¹.

Toni Cassirer contava – a mulher com quem Cassirer casou e viveu até aos seus últimos dias de vida – que foi em Berlim, no Verão de 1917, que o filósofo teve a ideia para a formulação da sua magistral obra *Philosophie der symbolischen Formen*. Por vezes, o movimento do pensamento é despertado pelo movimento exterior, e, no caso de Cassirer, a ideia surgiu-lhe numa viagem de eléctrico, quando se dirigia para o Gabinete de Imprensa de Guerra – naquele espaço de trabalho, nomeadamente na secção francesa, o filósofo cumpriu a função de seleccionar todas as informações relevantes contidas na imprensa mundial. A sugestividade do movimento adveio, neste caso, apenas do motor do eléctrico, porque, no seu interior, os passageiros eram, habitualmente, seres humanos com dificuldades de locomoção, como, por exemplo, aqueles que acusavam no corpo as marcas da Primeira Guerra Mundial².

Hamburgo

Ainda a viver em Berlim, Cassirer recebeu um convite para leccionar na recém-fundada Universidade de Hamburgo. A cidade de Hamburgo apresentava, em 1919, uma certa aura cosmopolita e liberal, em parte, graças à sua plataforma portuária – uma das mais importantes da Europa – e às intensas actividades comerciais que empreendiam-se através dela. No entanto, e apesar da fundação da referida instituição estar marcada por uma expressão académica

1 Dimitri Gawronsky, “Cassirer: His Life and his Work”, pp. 16-17.

2 Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, p. 120.

progressista, o psicólogo William Stern bem cedo alertou Cassirer para a existência de um grupo de estudantes de extrema-direita que se manifestava, publicamente, contra as actividades de leccionação ministradas por professores de origem judaica³. Além de este facto ser um dos sinais mais evidentes da disseminação do anti-semitismo no interior do mundo académico alemão, ele representava já, para Cassirer e a sua família, uma preocupação constante, difícil de ultrapassar, associada, em muito, às dificuldades sentidas pelo filósofo no desenvolvimento de uma carreira académica.

A Biblioteca Warburg

A “Bibliothek Warburg”, fundada pelo historiador da arte Aby Warburg (1866-1929), tornou-se, desde a chegada de Cassirer a Hamburgo, uma espécie de segunda casa para ele. Como o próprio Warburg encontrava-se, na altura, com problemas de saúde, a gestão da biblioteca estava entregue ao vienense Fritz Saxl. Este, que, mais tarde, se tornaria um relevante historiador da arte, encarregou-se de mostrar o espaço a Cassirer. As seguintes palavras de Saxl, proferidas numa homenagem prestada ao filósofo, revelam bem as primeiras impressões que a biblioteca suscitou em Cassirer:

When he was ready to leave, he said, in the kind and clear manner so typical of him: “This library is dangerous. I shall either have to avoid it altogether or imprison myself here for years. The philosophical problems involved are close to my own, but the concrete historical material which Warburg has collected is overwhelming.” Thus he left me bewildered. In one hour this man had understood more of the essential ideas embodied in that library than anybody I had met before. Why, then, did he seem to hesitate? I expected that, if anyone, he would help me with the difficult task of continuing the library without its founder. But it seems that the workings of his mind would not allow him or, at least, not yet allow him

³ Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, p. 124.

to be drawn into the dangerous channels of Warburg's creation. Only much later did I understand that the reason was not narrowness, but self-restraint. Those who knew Cassirer will realize that the decision to keep aloof from certain problems at a certain moment was dictated by the austere logic of his own method⁴.

O primeiro volume da “Filosofia das Formas Simbólicas” – *Die Sprache* – estava a ser formulado e escrito por Cassirer. Devido ao imenso acervo bibliográfico da biblioteca, bem como à facilidade de serem adquiridas novas obras sugeridas pelos investigadores que a frequentavam, Cassirer encontrou nela um verdadeiro tesouro para o desenvolvimento da sua teoria do símbolo. Os mais de sessenta mil livros⁵ expostos nas estantes da biblioteca estavam ordenados de acordo com as temáticas do mito, da linguagem e da arte. Quer isto dizer que, em parte, a disposição física das obras era uma fabulosa extensão empírica da estrutura interna que Cassirer tinha ambicionado para os três volumes da “Filosofia das Formas Simbólicas”. No início do segundo volume – *Das mythische Denken* –, o filósofo reconhece a relevância da biblioteca e do próprio Warburg para a prossecução das suas investigações. Como bem salienta Jürgen Habermas, os propósitos teóricos de Cassirer e Warburg têm uma génese comum, a saber: mostrar, através das várias formas de articulação e expressão simbólicas, como se gera a distância consciente entre espírito e vida, cultura e natureza⁶ Warburg edificou o seu projecto – denominado Mnemosyne – recorrendo à elaboração de um atlas imagético, composto por várias representações figurativas, antigas e modernas, sobretudo da linguagem gestual.

Um dos frequentadores da biblioteca era o historiador da arte Erwin Panofsky, que, além das suas actividades de leccionação na Universidade de Hamburgo, ministrava alguns seminários ali. O intercâmbio intelectual entre Cassirer e Panofsky revelou-se bastante

4 Fritz Saxl, “Ernst Cassirer”, p. 48.

5 Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, p. 124.

6 Jürgen Habermas, “Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg”, p. 16

profícuo, como prova, aliás, o título de um dos ensaios mais famosos do historiador da arte – *Die Perspektive als symbolische Form* –, publicado em 1927. Neste, Panofsky aplica o conceito de “forma simbólica” ao estudo das configurações da arte pictural, mostrando, paralelamente, como os mecanismos visuais encerram uma articulação cultural. Edgar Wind, o autor das obras *Art and Anarchy* e *The Eloquence of Symbols: Studies in Humanist Art*, também se encontrava no círculo de investigação promovido por Warburg, tendo sido, na sua tese de doutoramento, orientado pelos dois professores. Além da investigação que desenvolveu na biblioteca, Cassirer também proferiu ali algumas palestras, como, por exemplo, a comunicação intitulada “Die Bregriiffsform in mythischen Denken” (1922).

A amizade entre Aby Warburg e Cassirer fortaleceu-se ao longo dos anos. Prova disso foi o episódio desencadeado pela proposta endereçada pela Universidade de Frankfurt, em 1928, ao próprio filósofo. A “disputa” pelos préstimos do professor Cassirer entre as instituições universitárias de Hamburgo e Frankfurt depressa tornou-se pública. Para esse facto muito contribuiu Warburg, cuja vontade irredutível de manter o filósofo na cidade de Hamburgo levou-o a publicar um texto panegírico, no *Hamburger Fremdenblatt* (N. 173), com o sugestivo título “Por que é que Hamburgo não deve perder o filósofo Ernst Cassirer”⁷. A tenacidade de Warburg foi recompensada e, poucas semanas volvidas, obteve do próprio Cassirer a confirmação de que a cidade de Hamburgo não “perderia o seu filósofo”.

De professor a reitor

O círculo de investigação da Biblioteca Warburg teve uma grande influência na obra de Cassirer. Mas, para o desenvolvimento da sua concepção da teoria do símbolo, foram, também, extrema-

⁷ Massimo Ferrari, *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie: Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*, p. 244-245.

mente relevantes os intercâmbios intelectuais que Cassirer manteve com William Stern e Heinz Werner – ambos notáveis teóricos da psicologia da linguagem –, bem como com o biólogo Jacob von Uexküll, cujas concepções bio-semióticas tiveram um certo impacto nas formulações antropológicas desenvolvidas posteriormente por Cassirer nas suas obras, como foi o caso de *An Essay on Man*.

Assaz consciente das questões políticas do seu tempo e dos sentimentos anti-democráticos expressos por vários grupos sociais – entre os quais se incluíam alguns estudantes universitários –, Cassirer sempre procurou manifestar as suas convicções ideológicas, recorrendo, como lhe era característico, à própria história da filosofia alemã. Em 1928, no seu discurso sobre a Constituição Republicana (“Die Idee der Republikanischen Verfassung”), o filósofo insurgiu-se contra a visão disseminada de que o ideal republicano era, na verdade, uma construção oposta e deceptiva do espírito germânico. Pelo contrário. Na sua opinião, a filosofia praticada na Alemanha revelava bem, sobretudo desde Leibniz, os ideais da liberdade e da sua consagração normativa inerentes à génese da constituição moderna; e tal contributo dado pela filosofia alemã foi importado quer pela França quer pela Inglaterra. Essa concepção cassireriana, como bem salienta Heinz Paetzold⁸, já estava seminalmente consagrada na sua obra *Freiheit und Form*, escrita e publicada nos anos tumultuosos da Primeira Guerra Mundial.

No ano seguinte, o reitorado da Universidade de Hamburgo foi entregue a Cassirer. Embora o período de exercício do cargo estivesse confinado apenas a um ano académico, aquele que foi o primeiro judeu a assumir tais funções numa instituição universitária alemã viu-se logo confrontado com a oposição de alguns grupos de estudantes. Tal foi o caso, por exemplo, da liga de estudantes do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP), que, quando das comemorações da Fundação do Império Alemão (Janeiro de 1930), boicotou o discurso proferido pelo filósofo.

⁸ Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer: Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, p. 110.

Apesar desse incidente – e sempre com o desígnio de alertar, de forma serena, para os mitos ideológicos –, no Verão daquele mesmo ano, Cassirer promoveu, na condição de reitor, a primeira celebração acadêmica da constituição republicana, tendo proferido, na ocasião, o discurso “Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte”. Deste, revelam-se, essencialmente, os ideais democráticos da convivência pacífica e da livre partilha de opiniões, sendo o Estado, por excelência, o principal garante de um espaço onde as divergências podem ter lugar.

Davos e o debate com Heidegger

“Transformar a crítica da razão kantiana numa crítica da cultura” é o primeiro pressuposto teórico que percorre os três volumes da *Filosofia das Formas Simbólicas*. Intentando aplicar a filosofia transcendental aos múltiplos domínios da formação do espírito – mito, religião, linguagem, ciência, arte, etc. –, com o objectivo fundamental de determinar os seus modos de articulação simbólicos, Cassirer quase sempre foi visto como um acérrimo defensor do neo-kantismo da Escola de Marburgo. Embora tivesse grandes ligações filosóficas e afectivas com Cohen e Natorp, Cassirer nunca aceitou, por completo, essa filiação, mormente porque a análise das formas culturais é irreduzível à natureza simbólica e aos métodos do conhecimento científico.

Porém, na famosa estância de Davos, na Primavera de 1929, Cassirer voltou a ser confrontado com a sua interpretação de Kant. O seu principal interlocutor era Martin Heidegger, que, em 1927, tendo publicado *Sein und Zeit*, afirmara-se como um dos pensadores mais influentes do seu tempo. Havendo já publicado os dois primeiros volumes da *Filosofia das Formas Simbólicas* e estando prevista, no mesmo ano, a publicação do terceiro, Cassirer gozava, até então, de algum prestígio filosófico. Até à cidade helvética dos Alpes dos Grisões viajaram vários filósofos alemães e franceses, como Joachim Ritter, Rudolf Carnap e o ainda estudante Emmanuel Levinas, para

assistir a uma série de conferências subordinadas à questão “*Was ist der Mensch?*”. O evento pretendia, acima de tudo, gerar uma atmosfera amistosa e descontraída entre os intelectuais presentes e confirmar, de algum modo, a plena cicatrização das feridas abertas pela Primeira Guerra Mundial.

Do intenso debate que se gerou entre os dois interlocutores, Heidegger e Cassirer, a ponto de o primeiro ter, no fim da sessão, recusado o aperto de mão do segundo, é mister extrair dois pontos cruciais que marcaram as divergências teóricas expressas por ambos: *a interpretação da filosofia kantiana e o papel da filosofia na objectivação da condição humana*. Começemos pelo primeiro ponto. Dentro do panorama universitário alemão, Heidegger tinha se afirmado com um dos grandes opositores do neo-kantismo. Apesar de ter tido Rickert como orientador da sua tese de doutoramento e, não menos importante, de ter leccionado em Marburgo, o filósofo acusava, de forma veemente, a filosofia herdeira de Kant de total submissão à esfera do conhecimento científico. A leitura da obra kantiana empreendida por Heidegger era, deveras, equívoca. Para justificar a sua ontologia da finitude, o filósofo apenas considerava os fundamentos transcendentais da *Crítica da Razão Pura*, relegando para segundo plano todos aqueles que são expostos quer na *Crítica da Razão Prática* quer na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Cassirer não concordava com tal redução epistémica do pensamento kantiano. Quanto ao segundo ponto – o papel da filosofia –, a analítica da finitude existencial heideggeriana colide, de forma cabal, com o projecto cassireriano de uma filosofia da cultura. Se, para Cassirer, a liberdade do ser humano deve ser procurada e questionada a partir das múltiplas formas de articulação simbólicas – porque é através delas que os processos de conhecimento e individuação são possíveis e visíveis –, já, em Heidegger, tal propósito é um obstáculo à objectivação da transcendência do próprio *Dasein*. Logo, este último, ainda fiel ao método fenomenológico, pretendeu eximir a filosofia das obras da cultura e da “consciência de liberdade”, reivindicada por Cassirer, dada pelas dinâmicas dos processos culturais. Quando, poucos anos mais tarde, durante o seu exílio na Suécia, publicou um

conjunto de ensaios intitulado *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Cassirer referiu-se, de forma crítica, à concepção de Simmel sobre a “Tragödie der Kultur” e, tal como já nos seus anos de Berlim se tinha afastado das filosofias da vida, voltou a marcar a sua concepção positiva do universo cultural⁹. O mesmo aconteceu em relação à visão existencialista de Heidegger, na parte final da sua obra *The Myth of the State*. Cassirer não responsabilizou o autor de *Sein und Zeit* pela situação intelectual e política instalada na Alemanha nazi, mas salientou, contudo, que o postulado heideggeriano da “Geworfenheit des Menschen” conduzia, em última instância, à eliminação dos “ideais teóricos e éticos” da própria filosofia¹⁰.

As itinerâncias do exílio

Com a chegada de Adolf Hitler ao poder, Cassirer viu-se obrigado a tomar a decisão de abandonar a Alemanha. Em Março de 1933, o casal Cassirer deixou, para sempre, a sua casa situada na “Blumenstrasse” da cidade de Hamburgo. Para trás, ficava um país já submetido às palavras de comando do *Führer*, vergado perante a onipotência ideológica e propagandística do regime nazi; condição que, segundo o filósofo, levaria ao declínio da nação germânica e às bases republicanas do seu Estado. Para trás, ficavam, também, a universidade e a cidade que, poucos anos antes, tinham lutado pela sua permanência enquanto professor. A mesma universidade que fez dele o primeiro reitor de ascendência judaica tornara-se a mensageira oficial do seu afastamento da academia alemã.

Depois de uma curta estada em Viena, o casal Cassirer rumou até Londres, já que era lá, nomeadamente no All Soul’s College de Oxford, que o filósofo poderia continuar a exercer as suas actividades de leccionação. (Na mesma altura, a Bibliothek Warburg seria, também, deslocada para Londres, dando origem ao famoso Warburg

⁹ Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, pp. 108-132.

¹⁰ Ernst Cassirer, *Vom Mythos des Staates*, pp. 382-384.

Institute.) Tal como faria, mais tarde, com a língua sueca, Cassirer aprofundou os seus conhecimentos da língua inglesa – principalmente a sua expressão oral – e, com relativa facilidade, começou a ministrar as suas aulas na língua de Shakespeare. Porém, a linguagem filosófica cassireriana penetrada, *ab initio*, por uma expressividade goetheana, dificilmente encontraria um universo linguístico equivalente.

No decurso de uma viagem por terras suecas, onde proferiu palestras em Estocolmo e Uppsala, Malte Jacobson, que assistira a alguns seminários de Cassirer na Universidade de Berlim, convidou o filósofo para assumir docência na Universidade de Gotemburgo. O convite foi aceite e, aproximadamente um ano mais tarde, Cassirer proferiu a sua primeira conferência na cidade sueca, intitulada “Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie”. Nesta, estavam, uma vez mais, visíveis as suas preocupações com as questões éticas e políticas dos direitos do ser humano. Como é bem patente no excerto que a seguir se transcreve, a própria filosofia não se encontra “isenta de culpas” relativamente ao declínio intelectual, moral e político do Ocidente, devendo, por conseguinte, reformular a sua objectivação do mundo:

I do not exclude myself and I do not absolve myself. While endeavouring on behalf of the scholastic conception of philosophy (...) we have all too frequently lost sight of the true connection of philosophy with the world. But today we can no longer keep our eyes closed to the menacing danger. Today the urgency of the time warns us more strongly and more imperatively than ever that there is once again a question for philosophy which involves its ultimate and highest decision. Is there really something like an objective theoretical truth, and is there something like that which earlier generations have understood as the ideal of morality, of humanity? (...) In a time in which such questions can be raised, philosophy cannot stand aside, mute and idle. If ever, now is the time for it again to reflect on itself, on that which it is and what it has been, on its systematic, fundamental purpose, and on its spiritual-historical past¹¹.

11 Ernst Cassirer, “*The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem*”, pp. 60-

Essas preocupações intensificaram-se nos derradeiros anos de sua vida. Logo no primeiro capítulo de *An Essay on Man*, intitulado “The Crisis in Man’s Knowledge of Himself”, Cassirer formulou, de forma sintética e cabal, a questão do enfraquecimento do auto-conhecimento humano. Para o filósofo, o pensamento teórico descurou a tentativa de encontrar nas várias manifestações culturais do espírito pontos de intersecção, princípios configuradores da diversidade sócio-cultural, acusando o ser humano uma dupla fragmentação do conhecimento – isto é, do mundo e de si próprio¹². As repercussões política e éticas dessa dupla fragmentação aparecem expressas, por sua vez, na obra póstuma *The Myth of the State*, na qual é teorizada a rearticulação do mito como técnica de manipulação de massas.

Durante o exílio na Suécia, além da concepção e publicação de algumas obras que marcam o seu pensamento filosófico, Cassirer, entretanto, já familiarizado com a língua sueca, concebeu um livro sobre a visão filosófica do autor sueco Alex Hägerström. Ainda antes de a Europa Central ser invadida pelas tropas do regime nazi, no dia 2 de Junho de 1939, Cassirer obteve o estatuto de cidadão sueco, facto que o levou à recusa da cidadania alemã, bem como a todos os direitos que provinham dela.

Nos primeiros meses de 1941, chegou às mãos de Cassirer um convite para leccionar, na condição de professor convidado, na Universidade Yale. Tratava-se, apenas, de um período de dois anos. Contudo, a situação política da Europa deteriorava-se e, como a sua filha Anne encontrava-se a viver em Nova Iorque, o casal Cassirer tomou a decisão de abandonar o continente europeu e abraçar a experiência americana.

Durante a longa viagem até Nova Iorque – feita numa embarcação baptizada de “Remarren” –, o receio e a incerteza estive-

61.

12 Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, pp. 40-41.

rem sempre presentes, uma vez que a possibilidade de a embarcação ser alvo de uma investida bélica era extremamente elevada. Toni Cassirer contava que, embora sob o efeito de todas essas ameaças, o facto mais positivo da viagem foi o encontro de Cassirer com Roman Jakobson¹³. O famoso linguista também partia para o exílio, em condições bastante difíceis, já que, legalmente, era uma cidadão apátrida. As conversas entre os dois intelectuais sobre temáticas da filosofia da linguagem, porém, acabaram por se revelar verdadeiros antídotos contra os sentimentos de insegurança. Mais tarde, Cassirer haveria de escrever um texto sobre o “Structuralism in Modern Linguistics”, aparentemente motivado pelo encontro com Jakobson.

Cassirer não era, como se sabe, o único intelectual alemão de renome exilado nos Estados Unidos da América. Antes dele, já tinham partido para território norte-americano relevantes autores do seu tempo, incluindo os seus colegas e amigos da academia alemã. Eram os casos, entre outros, de Einstein, Edgar Wind, Erwin Panofsky, Max Wertheimer, Paul Tillich e Ernst Kapp.

O tempo que passou na Universidade Yale foi bastante profícuo e, além dos seus seminários, Cassirer teve, igualmente, a oportunidade de proferir várias palestras em outras universidades americanas conceituadas, como Harvard e Princeton. No entanto, e apesar do reconhecimento que alcançou no meio académico de Yale, o filósofo teve, uma vez mais, de rumar a outra instituição universitária – que, infelizmente, viria a ser a última do seu atribulado percurso. A New Yorker Columbia University prontificou-se a acolher Cassirer durante um ano e seria lá, depois de um jogo de xadrez com os seus colegas professores, que o filósofo se despediria da vida. No dia 13 de Abril de 1945, quando se preparava para regressar a casa de táxi, caiu, subitamente, nos braços do estudante de filosofia Arthur Pap – Cassirer foi o orientador da sua tese de mestrado –, que, ao avistá-lo na rua, tinha ido ao seu encontro.

13 Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, pp. 284-285.

Conclusão

Uma das influências mais evidentes da obra de Cassirer – principalmente no que à sua teoria do símbolo diz respeito – encontra-se espelhada nas reflexões da filósofa americana Susanne Langer. Embora o livro seja dedicado a Alfred North Whitehead, em *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Langer desenvolve uma teoria das formas simbólicas assente na distinção entre “formas discursivas” e “formas presentativas”, na qual são bem visíveis as formulações de Cassirer sobre as múltiplas inscrições culturais do *animal symbolicum*. Posteriormente, na dedicatória de *Feeling and Form*, Langer reconheceu a importância do legado cassireriano para a construção da sua própria obra filosófica. Ainda no domínio semiótico da teoria do símbolo, interessa destacar a obra do filósofo Nelson Goodman, nomeadamente o seu livro *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*, que, quer pelos seus conceitos quer pelas suas abordagens temáticas, manifesta uma grande aproximação teórica ao pensamento cassireriano. Para essa disseminação da filosofia de Cassirer nos Estados Unidos da América muito contribuiu, em rigor, o seu livro *An Essay on Man*, cuja estrutura programática é assaz representativa das principais questões desenvolvidas pelo filósofo ao longo da sua vida. Por outro lado, e no que ao pensamento francófono diz respeito, há referências, directas e indirectas, da filosofia cassireriana nas obras de Lévi-Strauss, Merleau-Ponty, Michel Foucault e Pierre Bourdieu. Neste último autor, aliás, são perfeitamente reconhecíveis os traços da teoria do símbolo cassireriana nos conceitos que elaborou sobre o “capital symbolique” e a “violence symbolique”.

Desde os anos oitenta do século passado que se tem vindo a assistir a uma redescoberta da filosofia de Cassirer, particularmente no universo académico alemão, onde tinha sido ofuscada pelas constantes leituras neo-kantianas da obra do autor. As monografias e as dissertações sobre temáticas cassirerianas aumentaram signifi-

cativamente, bem como os congressos e os seminários dedicados ao filósofo. Para isso, muito contribuíram os estudos e a publicação dos manuscritos deixados por Cassirer – com exceção da correspondência, os textos encontram-se, desde os anos sessenta, na posse da Yale University – levados a cabo, entre outros, por John Michael Krois, Oswald Schwemmer, Christian Möckel e Klaus-Christian Köhnke. A promoção do pensamento cassireriano foi, também, alavancada pela fundação, em 1993, da *Internationale Ernst Cassirer Gesellschaft*, que reúne um grupo de membros oriundos de vários países.

Referências

CASSIRER, Ernst. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Doubleday Anchor Books: Garden City, New York, 1954.

CASSIRER, Ernst. “The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem”, In: *Symbols, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. Edited by Donald Phillip Verene. Yale University Press: New Haven, 1979, pp. 49-63.

CASSIRER, Ernst. *Vom Mythos des Staates*. Übers. von Franz Stoessl. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2002.

CASSIRER, Ernst, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Fünf Studien. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2011.

CASSIRER, Toni. *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2003.

FERRARI, Massimo. *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie: Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*. Übers. von Marion Lauschke. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2003.

GAWRONSKY, Dimitri. “Cassirer: His Life and his Work”, In: *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Edited by Paul Arthur Schilpp. The Library of Living Philosophers, Inc.: Evanston, 1949, pp. 1-37.

HABERMAS, Jürgen. “Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg”, In: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1997, pp. 9-40.

PAETZOLD, Heinz. Ernst Cassirer: *Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*. Wiss. Buchges.: Darmstadt, 1995.

SAXL, Fritz. “Ernst Cassirer”, In: *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Edited by Paul Arthur Schilpp. The Library of Living Philosophers, Inc.: Evanston, 1949, pp. 47-51.

SAXL, Fritz. “The History of Warburg’s Library (1886-1944)”, In: Ernst Gombrich, *Aby Warburg: an intellectual biography*. The Warburg Institute: London, 1970, pp. 325-338.

Sistema e estrutura: uma relação conceitual em Cassirer¹

Christian Möckel

Tradução de Sibeles Paulino²

Neste capítulo,³ apresenta-se, pela primeira vez, à comunidade científica voltada a Cassirer os conceitos (ou termos) sistema e estrutura da maneira com que marcaram o conjunto da obra do filósofo. Aqui, está o primeiro resultado da pesquisa de um ano, fomentada

1 O presente capítulo foi publicado, na versão original em alemão e completa, com o título de “System und Struktur. Eine Begriffsbeziehung bei Ernst Cassirer”, no seguinte volume: Möckel, Christian (Org.). *Die Philosophie Ernst Cassirers. Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen* (Cassirer-Forschungen, vol. 18). Hamburg: Felix Meiner, 2018, p. 655-702.

2 Agradecemos ao Prof. Rafael Garcia pela leitura crítica e revisão da tradução, e também ao prof. Renato Kirchner pela revisão da tradução.

3 Para esta tradução, o texto original teve de sofrer uma série de cortes, especialmente no tocante a referências complementares em notas de rodapé, que trariam mais evidências do argumento vinculado a tais notas. Entretanto, não houve prejuízo para o texto como um todo, às suas ideias e linhas argumentativas. Vale ressaltar certa falta de padronização terminológica nas traduções brasileiras da obra de Ernst Cassirer. A presente tradução procurou manter-se fiel ao que já foi feito na medida do possível, além de usar as traduções disponíveis quando foi o caso de Christian Möckel citar o filósofo. Ainda assim, duas importantes divergências podem ser observadas aqui, sendo uma delas específica da tradução de Cassirer: costuma-se traduzir *Sprache*, na obra de Cassirer, como linguagem, outra tradução possível, porém, é “língua”, o que é, de fato, o tema específico do filósofo. Por isso, na presente tradução usa-se muito mais a acepção “língua”. A segunda importante divergência é a tradução de *Geltung*, que, no Brasil, costuma ser “validade”, entretanto, aqui, optou-se por “validação”, por entender-se o processo para validar que a interlocução pressupõe, mais a expectativa de validade que a sua certeza.

pela Fundação Fritz Thyssen, de Colônia, para implementação do projeto “Estrutura – Sistema – Símbolo. Sobre a relação entre a ‘Filosofia das Formas Simbólicas’, de Ernst Cassirer, e a ‘Antropologia Estrutural’, de Claude Lévi-Strauss”⁴.

No último texto escrito por Cassirer, “Structuralism in Modern Linguistics” (1945), ele mesmo relacionou a sua terminologia filosófica ao método estruturalista na linguística contemporânea.⁵ Sabe-se que esse método teve o seu reconhecimento com a análise estrutural de Lévi-Strauss. O objetivo central do presente capítulo é examinar criticamente, de forma sistemática e cronológica, o sentido atribuído aos conceitos de sistema e estrutura na filosofia de Cassirer.⁶

A apreciação do estruturalismo linguístico pela obra tardia de Cassirer tematiza tanto o uso dos termos sistema e estrutura, quanto o direcionamento deles para a questão da importância de todos os fenômenos linguísticos. Além disso, ela compreende o estruturalismo na linguística enquanto exemplo de um desdobramento geral nas ciências que retrocede, pelo menos, a Goethe, Humboldt e Cuvier e ganha uma nova dinâmica com o advento das ciências culturais e a “filosofia das formas simbólicas”, que as perpassa em termos filosóficos. Em vista desses aspectos e referências inequívocos, é hora de tornar tema de pesquisa o uso de tais terminologias por Cassirer que se inicia em seus primeiros escritos filosóficos, bem antes da *Filosofia das Formas Simbólicas*, à qual começou a dedicar-se objetivamente no verão de 1917, e só parou em trabalhos realizados imediatamente antes de sua morte, na primavera de 1945. Em outras

4 Sobre a sistemática de aspas do autor ou que é usual em textos científicos e acadêmicos de língua alemã: além do uso recorrente para marcar titulação e citação, é preciso pontuar que o autor utiliza-se de aspas simples quando há uma referência direta a termos e títulos de obras cassirianas, mas que não é precisa quanto à fonte. Além disso, se há uso de aspas duplas, porém sem uma nota de rodapé, é porque se seguirá posteriormente, em mesmo parágrafo, também após aglomeração de outras pequenas citações de mesma fonte, a nota de rodapé com a devida referência.

5 Ver Möckel (2013a).

6 Uma comparação com importantes nomes da linguística estruturalista, de modo a aproximar as suas ideias e os métodos com os de Cassirer, é o passo seguinte da pesquisa ora em foco. Entretanto, ela será apresentada em outra publicação. (N.d.T.)

palavras, o pensamento filosófico de Cassirer moveu-se desde o começo dentro dessas categorias e determinadas proposições atreladas a elas ao proceder análise estrutural, muito antes de ele constituir um método aprimorado para a ciência ou a filosofia da cultura.

O período anterior à elaboração da Filosofia das Formas Simbólicas (1902-1920)

É fonte importante de inspiração para o Cassirer neokantiano a filosofia de Leibniz, que ele interpretou como um “sistema” sobre “fundamentos científicos” – como o título de sua primeira grande publicação (1902).⁷ Naquele livro, é evidente que, por um lado, ele quer que toda teoria científica ou filosófica – a doutrina de um pensador concreto –, mas também toda disciplina filosófica ou científica (matemática, mecânica, ética, epistemologia) sejam entendidas como um *sistema* de conceitos, provindo de uma determinada conceitualização ou sistematização. Cada “forma de sistema”, no sentido ora descrito, não deve ser algo fixo e definitivo, ela está sempre experimentando, isso sim, o seu “esfacelamento e reconstituição”⁸ ao longo da história da filosofia e da ciência. Aí o termo sistema tem sempre o significado de ordem; às vezes trata-se de uma “ordem sistemática”⁹. Um sistema abrangente, como aquele dos conceitos fundamentais da mecânica, pode conter vários subsistemas, no caso concreto da matemática, em “ambos [os sistemas] de espaço e de tempo”¹⁰. Um tal uso do termo que, de certa forma, pensa uma teoria ou disciplina estruturadas, deduzidas e fundamentadas de modo sistemático, estende-se por toda obra cassiriana. Por vezes, o conceito de sistema encontra-se aplicado diretamente à realidade e às suas

7 Trata-se do Leibniz’ *System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. 1 ed. Marburg: N.G. Elwert’sche Verlagsbuchhandlung, 1902 [Sistema de Leibniz em seus fundamentos científicos]. (N.d.T.)

8 Cassirer (1998, p. 459). As traduções de excertos da obra de Cassirer que não possuem tradução publicada em português são todas nossas. (N.d.T.)

9 Cassirer (2001b, p. 293).

10 Cassirer (1998, p. 219).

conjunturas, como no “sistema feudal da Idade Média” ou de “ensino e de vida” em uma determinada época.¹¹

Dado o fato de o termo sistema referir-se a uma ordem integrada, dentro da qual momentos, elementos ou partes (partes conceituais) submetem-se a um nexos sistemático,¹² encontramos, também em textos iniciais, uma série de afirmações sobre a forma desse nexos. Ademais, Cassirer não estava alheio ao processo quando demonstrou que – referindo-se a Leibniz e Descartes – em certos sistemas teóricos, o momento, o elemento individual, apreende-se somente como “membro dentro de um processo intelectual contínuo”¹³. Além disso, a parte e o todo produzem-se ao mesmo tempo em um estabelecimento original. Eles formam uma unidade “na criação lógica”¹⁴. Cassirer acreditava que, dentro de um sistema, deva ser condição necessária também a precedência lógica das relações ante o elemento individual que se encontra em relações.¹⁵ Mais ainda, Leibniz serviu de estímulo a Cassirer para ligar a forma de pensar em sistemas com reflexões próprias da teoria dos signos: se, para elas, os signos ou os caracteres apresentam “relações ideais entre os conteúdos”, “relações fundamentais”, elas acabam por formar um “sistema de categorias” (p.ex. da matemática), com o qual se explica o “significado” dos signos.¹⁶ Em outras palavras, os signos ganham importância somente em um sistema de signos.

Em Cassirer, com referência a Leibniz, a ideia fundamental de um primado das relações entre as partes – e, com isso, o “postulado de uma lógica das relações”¹⁷ – mantém, por outro lado, uma interpretação bastante idealista.¹⁸ Além disso, um “sistema fortemente

11 Cassirer (2001 b, p. 323 e p.19).

12 Cassirer (1999a, p. 329).

13 Cassirer (1998, p. 14).

14 *Ibid.*, p. 117.

15 *Ibid.*, p. 219.

16 Cassirer (1998, p. 121, p. 124, p. 125).

17 Cassirer (1999a, p. 193).

18 Cassirer (1998, p. 319 e também p. 332).

conceitual” destaca-se por uma “subordinação e superordenação de relações” dentro dele mesmo.¹⁹ Por fim, Cassirer encontrou pré-formulada, em Leibniz, também a ideia das “representações do processo como um todo por meio de um único membro”, o qual deve ser pensado como “caso especial enquadrado em um sistema abrangente”²⁰. Desde o começo, Cassirer representou uma posição em certo sentido holística: “O individual só recebe seu sentido e teor do todo [...], [que deve] ser capturado na lei [ou seja, princípio estruturador] de sua estrutura e definido por meio dessa lei.”²¹ Por conseguinte, surge “um ‘sistema’ de conteúdos desse tipo [...], de tal forma que um membro do sistema ‘depende’ do outro e interliga-se a ele por conta de uma regra”²², o que também vale para os conceitos, que “tomam uma posição relativa [...] diante do outro no sistema”²³.

Como que se antecipando à compreensão linguística de sistema por parte de Saussure e Trubetzkoy, que faz referência a valores individuais do significado relativos ao som dentro do sistema linguístico, Cassirer compreendeu os sistemas conceituais da mesma forma e, sobretudo, como sistemas de validações ou significações, e não como sistemas do essente, do que se é. Ainda assim, ele formulou, em *Conceito de substância e função* (1910), o entendimento de que “o outro prescreve a cada membro a posição no sistema [dos algarismos]”²⁴. Com isso, estão em foco as relações entre os membros e não os membros em si. Dito de outro modo, os “membro[s] do sistema” encontram o seu “significado específico” não em si mesmos, mas “no contexto lícito que subsiste entre os membros individuais”²⁵.

Desse modo, ocorre uma primeira definição do conceito de sistema da maneira com que Cassirer o introduziu em seus primeiros

19 Cassirer (2000a, p. 367).

20 Cassirer (1998, p. 269).

21 Cassirer (2000a, p. 343).

22 Cassirer (2001b, p. 27).

23 *Ibid*, p. 90.

24 Cassirer (2000a, p. 39).

25 *Ibid.*, p. 161.

escritos. No que se refere à definição desenvolvida no *Sistema de Leibniz* (1902) e nos dois primeiros volumes do *Problema do conhecimento* (1906/07), ela não se modificou muito nos escritos subsequentes até 1917. De várias maneiras, permaneceu atrelada à terminologia das ciências matemáticas e à sua compreensão filosófica. Um sistema forma um todo, uma “unidade orgânica”²⁶ e não “agregado”²⁷. Ele provém de membros que estão sempre sendo produzidos “segundo uma determinada lei” da sucessão (princípio de formação).²⁸ Por isso, eles encontram-se em constantes relações, as quais formam, junto com os membros, uma determinada “ordem” ou uma determinada “conjuntura”²⁹. Expresso de outra forma, em um “sistema” formado por membros (p.ex. termos numéricos), prevalecem “certas relações constantes”³⁰, porém “um sistema” é o contrário de um “caos”.³¹ Essas ordens – como espaço e tempo – valem como sistemas de relações conceituais. Vários princípios de formação ou leis voltam a perfazer um “sistema fundamental coletivo [superior] de regras válidas”³². Sistemas de conceito podem ser sistemas abertos ou “sistemas fechados”, como o “sistema medieval de condução da vida”³³ ou o dos números ordinais³⁴. Por outro lado, eles podem ser “complexos”³⁵, “empíricos” ou “racionais”³⁶. Não ordenamos e estruturamos em sistemas apenas conceitos, mas também frases³⁷ ou

26 Cassirer (2000b, p. 306).

27 Cassirer (2001b, p. 308).

28 Cassirer (1998, p.166ss).

29 Cassirer (2000a, p.203).

30 *Ibid.*, p. 28.

31 *Ibid.*, p. 161.

32 Cassirer (1999b, p. 603).

33 Cassirer (2001b, p. 121).

34 Cassirer (2000a, p. 43).

35 *Ibid.*, p. 63.

36 *Ibid.*, p.108, p. 114.

37 *Ibid.*, p. 88.

princípios³⁸, juízos³⁹ e operações matemáticas,⁴⁰ modos de conexão do que é empírico,⁴¹ hipóteses possíveis⁴² ou movimentos.⁴³ Um determinado “sistema” pode ser colocado no lugar de um “outro sistema”⁴⁴ ou um “sistema” das observações ou percepções pode concordar com um “sistema” das conclusões dedutivas.⁴⁵ Enfim, para Cassirer, um “sistema” filosófico ou científico tem, junto de um “teor objetivo”, também uma “estrutura objetiva”⁴⁶, assim como cada “todo” – enquanto um sistema – tem sua estrutura.⁴⁷ Ainda que, nesse caso, Cassirer visse o sistema conceitual estruturado e sua “forma sistêmica” como bastante dependentes do “teor objetivo”, como o tornou evidente uma nota do ano de 1910.⁴⁸

Assim, chegamos ao nosso segundo termo ou conceito, o de estrutura. Em Cassirer, ele aparece, de forma indireta e em separado, pela primeira vez na obra *Sistema de Leibniz* (1902), quando se trata da “disposição da estrutura orgânica”, em uma citação de Leibniz e com relação às mônadas.⁴⁹ Pouco mais tarde, o foco seria com relação ao problema da elasticidade, em que Leibniz teria admitido uma determinada “estrutura da matéria”⁵⁰. Entretanto, o conceito só se tornaria de fato relevante no livro sobre Leibniz, quando Cassirer tratou do organismo vivo, biológico. Em um organismo, as partes autônomas funcionam segundo o propósito de um todo superior, o qual formaria, para cada uma delas, uma “estrutura orgânica espe-

38 *Ibid.*, p. 289.

39 *Ibid.*, p. 289ss.

40 *Ibid.*, p. 94.

41 *Ibid.*, p. 115.

42 *Ibid.*, p. 117.

43 *Ibid.*, p. 127.

44 *Ibid.*, p. 188.

45 *Ibid.*, p. 199.

46 Cassirer (1999b, p. 489).

47 Cassirer (2000b, p. 2).

48 Cassirer (2000a, p. 41).

49 Cassirer (1998, p. 238).

50 *Ibid.*, p. 294, ver também p. 471.

cífica” e, com isso, a “unidade particular de um ser vivo”.⁵¹ Embora Cassirer introduza o conceito de estrutura, em 1902, no “fenômeno de estruturas orgânicas”,⁵² ele atribui – com relação a Leibniz – uma “estrutura” tanto aos corpos físicos, quanto ao “nosso corpo [humano]”.

No *Problema do conhecimento* I/II (1906/07), o conceito de estrutura estende-se para todos os campos do saber e do conhecimento, para a matemática e a lógica, por fim também para teorias e doutrinas. Cassirer passou a interessar-se cada vez mais não só pela “estrutura geral da concepção francesa de Estado”,⁵³ como também pela “estrutura interna”, por exemplo, da “epistemologia de Schopenhauer”⁵⁴. Assim como todas as teorias, doutrinas ou disciplinas científicas formam um sistema respectivo de conceitos, princípios e funções, elas também possuem uma “estrutura geral conceitual”⁵⁵, que Cassirer volta sempre a chamar de uma “estrutura lógica” correspondente, como, por exemplo, no caso da “aritmética pura”⁵⁶. É interessante e característica a forma com que aparece, já nesse período, a noção expressa de que, dentro da “estrutura do real [cultural]”, atribui-se autonomia à “estrutura dos objetos estéticos”⁵⁷ em relação a outros tipos de objeto. Parece que estrutura é, aí, sobretudo, o princípio formador das relações ordenadas sistematicamente ou o princípio sequencial de uma série de variações conceituais, sem que esses princípios estruturadores sejam toda vez caracterizados como tal. Porque todo conceito científico tem a sua “estrutura específica”⁵⁸, não se pode, contudo, compreender como resultado de procedimentos de abstração⁵⁹, como uma prova de nossa inferência, a afirmação

51 *Ibid.*, p. 361. Ver também Cassirer (2001b, p. 42).

52 Cassirer (1998, p. 365 e p. 368).

53 Cassirer (2001b, p. 324).

54 Cassirer (2000b, p. 398 e p. 158).

55 Cassirer (2000a, p. 134) e Cassirer (2001b, p. 138).

56 Cassirer (2000a, p. 29 e p. 72).

57 Cassirer (2000b, p. 379).

58 Cassirer (2000a, p. 73).

59 *Ibid.*, 292ss., p. 315.

de que conceitos genuínos deveriam ser entendidos como relações-estrutura ou “conceito de série(s)”. A analogia de uma certa intercambialidade entre sistema e estrutura está implícita na formulação de que nós encontramos na razão uma “estrutura sistemática”⁶⁰, ainda que, nesse caso, ela pareça formar um sistema dos conceitos ou das ideias e funcione como que um “organismo da própria razão”⁶¹.

No entanto, os conceitos de sistema e de estrutura não são relacionados de forma explícita no livro sobre Leibniz, mesmo quando o tema é uma “estrutura da matéria” em “sistemas materiais”.⁶² Da mesma maneira, ambos os conceitos não são, em lugar algum, definidos, desenvolvidos, estruturados por Cassirer, mas sempre pressupostos por ele como evidentes em sua importância. Junto da importância já mencionada de estrutura enquanto princípio e lei da construção de um sistema, o que, entre outros, acarreta nos termos ‘princípio de estrutura’ e ‘lei de estrutura’ – o que, mais tarde, será abordado em mais detalhes –, o termo ‘estrutura’, nos primeiros escritos de Cassirer, deve ser visto como estruturação, gradação, justaposição, talvez também como forma ou conformação de relações em um sistema.

Ao lado da “estrutura e da constituição do ser” como de um objeto do conhecimento, que “almejam atingir”⁶³ o conceito, juízo e procedimento de conclusão válidos em termos lógicos, no que se refere a teorias ou sistemas conceituais, trata-se sempre de sua “estrutura lógica”, embora ela forme, mais uma vez e em cada caso, um “determinado [...] sistema da conexão do empírico”⁶⁴. Com isso, a estrutura de um sistema teria, ao fim, a forma de um sistema de conexões que podem ser expressas enquanto “determinadas relações de estrutura em equações [ou seja, fórmulas]”⁶⁵. Se, em casos isolados,

60 Cassirer (2000b, p. 368).

61 *Ibid.*, p. 315.

62 Cassirer (1998, p. 471 e p. 474).

63 Cassirer (2000a, p. 121).

64 *Ibid.*, p. 114 e p. 115.

65 *Ibid.*, p. 235.

tratamos de estrutura lógica ou sistema de conexões, isso, em última instância, depende do prisma ou ponto de vista da observação. Um indicador interessante é oferecido pela afirmação de que, se trocamos o “sistema fundamental” na geometria, “sobre o qual pensamos estarem todas as afirmações relacionadas”, passamos, conseqüentemente, a “uma outra estrutura” da teoria geométrica e, com isso, mudamos a “forma da geometria”⁶⁶, sendo que todos os sistemas da geometria são “equivalentes, segundo a estrutura lógica”⁶⁷.

Ainda que, depois das considerações sobretudo da história da ciência no *Problema do conhecimento* I e II (1906/07), do escrito *Conceito de substância e função* (1910), que se ocupa sistematicamente da conceitualização e sistematização da matemática e das ciências naturais, demonstra-se que, no *Problema do conhecimento III* (1920), publicado por volta de dez anos mais tarde, a utilização do termo estrutura tem destaque evidente no que se refere a conceitos, teorias, disciplinas e âmbitos da realidade na ciência, junto com as suas respectivas materialidades e esferas da vida humana – também da consciência e da experiência –, sem que se trate aí de um significado fundamentalmente novo, aprofundado do conceito de sistema e de estrutura.

Conceito de sistema e estrutura na *Filosofia das Formas Simbólicas* e textos complementares (1921-1932)

O uso dos termos sistema e estrutura não tem mudança significativa durante a época em que Cassirer esteve em Hamburgo (1919-1933). O caráter sistêmico continua sendo revelado em conceitos, teorias, disciplinas e ciências para determinadas posturas intelectuais⁶⁸, para o pensamento teórico⁶⁹, mas também para doutrinas de

66 *Ibid.*, p. 95.

67 *Ibid.*, p. 115.

68 Aqui, tomo por referência a FFS II e a *Filosofia do Iluminismo*.

69 Sobre isso, ver *Linguagem e mito*.

autores concretos,⁷⁰ como Cassirer já o havia feito na época de Berlim (1902-1919). Ele continua concebendo o conceito de sistema de uma maneira que não se opõe à interpretação dele pelos linguistas estruturalistas. Assim, compreende sistema enquanto um “todo”, no qual todos os fenômenos “têm entre si uma ligação viva” e, dessa forma, apresentam um “sistema coerente”.⁷¹ Nesse sistema – p.ex. no da “sistemática do direito” do século XVIII – “cada decisão individual vinda do todo experimenta “sua sanção e autenticação”⁷². “Um sistema” reúne “relações e dependências funcionais”,⁷³ nele, não há mais “pontos isolados; todos os seus membros se relacionam, referem-se uns aos outros, esclarecendo-se e explicando-se mutuamente. O singular é assim, no pensamento teórico, como que recoberto mais e mais por fios espirituais invisíveis, que o tramam com o todo.”⁷⁴ Sistemas conceituais científicos continuam sendo sistemas artificiais de signos, que exprimem o contexto de relações e significações conceituais do objeto respectivo, como de um sistema, de um todo.⁷⁵

O que foi expresso para o uso do conceito de sistema vale, de forma análoga, também para o emprego do conceito de estrutura no tempo em Hamburgo. Todos os conceitos científicos demonstram-se estruturados, ainda que, nesse caso, a estrutura “do conceito ‘lógico’” e a estrutura “do conceito ‘científico’” não sejam o mesmo⁷⁶. Também disciplinas isoladas, como a física ou matemática,⁷⁷ o saber como tal⁷⁸ ou uma determinada área de saber dispõem de uma estrutura.⁷⁹

70 Ver, entre muitos outros, *FFS I, II e III*.

71 Cassirer (2001c, p. 283).

72 Cassirer (1992a).

73 Cassirer (2001c, p. 291 e p. 294).

74 Cassirer (1992b, p. 52).

75 Ver o primeiro volume (Linguagem) e o terceiro (Fenomenologia do Conhecimento) da *Filosofia das Formas Simbólicas*.

76 Cassirer (2011, p. 505).

77 Sobre isso, ver *ibid.*, p. 24, p. 408 e p. 466 nota 158.

78 Sobre isso, ver *ibid.*, p. 7 e p. 351.

79 *Ibid.*, p. 323.

Como princípio fundamental, a filosofia colocaria a questão sobre até que ponto a “estrutura lógica do pensar e a estrutura do ser estariam em contínua harmonia entre si”⁸⁰. As estruturas encontram-se na vida diária, como na “estrutura e ordem de um acampamento romano”⁸¹. Mas continua difícil a compreensão daquilo que Cassirer, de fato, entende por ‘estrutura’. Uma pequena indicação disso seriam as diferenciações terminológicas, tais como entre “forma” e “estrutura” de conceitos científicos⁸² ou entre “objeto” e “estrutura”.

Entretanto, com a sua nova teoria das formas simbólicas do espírito ou da cultura, que se desenvolveu no começo dos anos 1920, tanto como uma ‘fenomenologia’ no sentido de Hegel, quanto uma teoria ‘ampliada’ do conhecimento, ele explorou um novo campo de aplicação para o seu pensar em termos de sistema, estrutura e validação ou significação, ampliado pelos termos da forma, do simbólico e da pregnância.⁸³ No contexto dessa nova teoria, Cassirer emprega cada vez mais o conceito de estrutura, e de maneira consciente e sistemática em igual medida, naquilo que ele complementa com os termos do ‘caráter simbólico’ da percepção e da ‘pregnância simbólica’ da percepção. Quando ele atribui à “estrutura” da experiência ou percepção a “necessidade lógica”⁸⁴ e o caráter sistemático, ele o faz partilhando tais proposições ou visões com os linguistas estruturalistas. A ‘filosofia das formas simbólicas’ esboçada e formada desde então entende-se, ademais, como doutrina das formas e análise da estrutura correspondente das diversas formas do espírito, pelas quais também o conceito da “lei de estrutura” ou “conjunturas de estrutura”, ainda por serem descobertas, ganharam um novo significado mais fundamental.⁸⁵ Com relação à ‘planta primordial’ de Goethe enquanto um ‘fenômeno primordial’, Cassirer chamou atenção para

80 Cassirer (2001c, p. 286).

81 Cassirer (2004a, p. 183).

82 Ver Cassirer (2001c, p. 293) e Cassirer (2004a, p. 207ss).

83 Sobre isso, ver Möckel (2014).

84 Cassirer (2001c, p. 300).

85 Cassirer (2011, p. 302).

o seu caráter de modelo já em 1921, o que significa que, embora a planta primordial não exista “como tal na natureza, [...] ainda assim a estrutura interna própria daquilo que existe e as interdependências que ocorrem entre todos os seus membros individuais [dentro de um todo, de um sistema] levam a um esclarecimento e clareza.”⁸⁶ Com isso, estava [pré]formada uma importante concepção estruturalista.

No que se refere ao conceito de sistema dentro dessa nova concepção filosófica, Cassirer passou a enfatizar, e com total vinculação aos pontos de vista de seu tempo em Berlim, sobretudo o fato de que, nas ciências naturais, a maneira com que a conceitualização teórico-lógica leva a cabo a sua estruturação sistêmica desvia-se bastante da direção que tomam a conceitualização e a sistematização linguísticas e míticas.⁸⁷ Em outras palavras, cada direção realiza uma lei própria de formação ou de estruturação, ou seja, lei de estrutura. Por conseguinte, a conceitualização no conhecimento científico (leia-se ciências naturais) constroem-se, segundo Cassirer, conforme a lógica da ciência natural matemática e forma, com isso, um todo com relação a outras totalidades espirituais, como da estética e do mito, estruturadas e determinadas de maneira distinta. As “produções espirituais [...] linguagem, [...] mito e [...] arte” compreendem-se, cada uma, como “cosmo autônomo, com leis estruturais próprias”.⁸⁸ Aqui, trata-se de “um *sistema* cujas partes [...] se condicion[a]m e interpe[l]a[m] umas às outras”.⁸⁹ Ao mesmo tempo, é preciso que se assumam “alguma estrutura lógica comum”, “no entanto [...], mais importante do que este aspecto unificador afiguram-se a forma e o matiz específicos que o conceito de lei [e de estrutura] adquire em cada campo particular.”⁹⁰

A nova filosofia deve abarcar e investigar todos os modos pensáveis da conceitualização e sistematização; deve elucidar tanto as

86 Cassirer (2001^c, p. 281).

87 Sobre isso, ver Cassirer (1992b, p. 41), bem como todo o capítulo correspondente.

88 Cassirer (2004a, p. 366). Ver também, Cassirer (2001a, cap. VII, VIII).

89 *Ibid.*, p. 17.

90 *Ibid.*, p. 160.

leis de estruturas de todas essas ordens de sentido, quanto as suas relações mútuas.⁹¹ Por isso é que é necessário esboçar um “sistema abrangente [conjunto e ideal] de referência” de atividades culturais e espirituais⁹², “no qual [...] deve ser definido a cada [...] membro particular seu lugar ideal”⁹³, sendo que os diversos membros individuais do “sistema de referência” – os “diversos sistemas dos símbolos sensíveis”⁹⁴ – servem como “funções simbólicas” da síntese de espírito e mundo.⁹⁵ Esclarecidas as relações desses membros individuais (subsistemas) e o seu contexto, configuramos o sistema que capta a realidade cultural “de um todo preñado de significado e sentido”. Em outra passagem, Cassirer denominou tal pretensão de “tarefa de uma sistemática das formas simbólicas”,⁹⁶ para a qual a ‘filosofia das formas simbólicas’ deve colocar-se em comum acordo com as ciências da cultura.

Ainda em outra passagem, Cassirer chamou as formas simbólicas, subsistemas autônomos do sistema conjunto de referência, de “diversos sistemas de signo” do espírito.⁹⁷ Conceitos científicos valem, para ele, como “símbolos intelectuais por ela mesma [cada ciência] criados”⁹⁸ ou “signos”⁹⁹ que formam um sistema estruturado. Nesses sistemas de signos, o espírito humano executa também uma função de representação do âmbito de fenômenos primevos que leva ao problema da significação ou validação: “o signo possui uma *significação* ideal que, como tal, persiste. [Representa] [...] uma totalidade, um conjunto de conteúdos possíveis [...]”.¹⁰⁰ A lei estrutural do todo repete-se na lei de estrutura da parte. Por isso, “devemos

91 Sobre isso, ver Cassirer (1992b).

92 Cassirer (2004b, p. 259).

93 Cassirer (2001^c, p. 303).

94 Cassirer (2001a, p. 35).

95 Cassirer (2001^c, p. 303).

96 Cassirer (2003a, p. 78).

97 Cassirer (2001a, p. 64).

98 *Ibid.*, p. 14.

99 *Ibid.*, p. 15.

100 *Ibid.*, p. 36.

pensar as leis estruturais gerais da consciência como já dadas em cada um dos seus elementos: [...] no sentido de tendências e direções já estabelecidas no individual sensível”.¹⁰¹

Com respeito ao “sistema de referência” e aos seus membros, os subsistemas, quando se trata de um “princípio espiritual interno”, enquanto um “princípio determinado de conexão e seriação” ou da “forma de seriação”,¹⁰² “na qual o sistema [respectivo] se estrutura”,¹⁰³ então isso parece presumir a lei de estrutura dos sistemas. Contudo, nos escritos dos anos 1920, o conceito de estrutura no fundo não se explicita em lugar algum, de fato. As “relações fundamentais” da consciência, ordenadas e estruturadas pela nossa percepção e intuição da realidade, e que funcionam como formas de conexão qualitativas (p.ex. espaço, tempo) em modos diferentes (lógicos, linguísticos, estéticos etc.), a elas Cassirer denomina “estrutura universal”.¹⁰⁴ Assim, o conceito de estrutura ou aquele da lei de estrutura encontra aplicação tanto nas funções qualitativas e categoriais de ordem (espaço, tempo, algarismo etc.), quanto nas marcas modais dessas funções que se efetuam nos sistemas de sentido (“todo significativo”, “sistema geral”) das formas simbólicas. A lei modal da estrutura, relativa a uma forma simbólica, é designada por Cassirer como “lei formal autônoma”,¹⁰⁵ sendo que aí se colocam lado a lado o conceito de estrutura e o de forma. Ele atribui a correlação presumida, e demonstrada muitas vezes, entre singularidades da estrutura gramatical da língua e singularidades da “estrutura” do “mundo mítico-religioso” ou de sua formação de conceitos¹⁰⁶ à “raiz comum da conceituação lingüística e mítica”. Esse fato apresentar-se-ia como uma “conexão na estrutura do ‘mundo’ da linguagem e do mito [...]”.¹⁰⁷ Aí,

101 *Ibid.*, p. 60.

102 Cassirer (2003b, p. 8, p. 10).

103 *Ibid.*, p. 14.

104 Cassirer (2001a, p. 44). Em alemão: “allgemein[e] Strukturform”, que pode ser entendido também

105 Cassirer (2001a, p. 46).

106 Cassirer (1992b, p. 61).

107 *Id.*

a tese de Cassirer tem como objetivo ou a lei particular qualitativa da estrutura (forma de conexão), que se demonstra no modo linguístico e no mítico-religioso da conexão, ou a lei geral da estrutura do “sistema de referência”, da “sistemática do espírito”, que se abstrai nas formas ou modos simbólicos individuais.

Ademais, parece não ser menos importante aludir ao fato, em particular, de que Cassirer, já em 1922, formulou a ideia – apresentada em detalhes na primeira parte –, segundo a qual, na ciência natural moderna, em especial na biologia, encontram aplicação, ao lado de “conceitos gerais da lei e da função” da causalidade, os “‘conceitos especiais da estrutura’ [também da forma], que contrastam claramente com os conceitos do primeiro tipo, conforme sua construção e determinação metodológicas”.¹⁰⁸ Ou seja, tal formulação deu-se em um momento em que a ideia de uma ‘filosofia das formas simbólicas’ encontrava-se bastante madura. Na sequência, as afirmações sobre sistema e estrutura devem ser sintetizadas em consonância com as três grandes ordens culturais de sentido – língua/linguagem, mito e ciência [natural] –, que compõem as ordens sistemáticas e decisivas de referência da ‘filosofia das formas simbólicas’.

Para ele, a linguagem, como toda forma simbólica, vale como um sistema integral¹⁰⁹ que se mostra enquanto “organismo, no qual [...] o todo precede as partes”,¹¹⁰ e contém o sistema de partes a seguir. O fato de ser possível as analogias mostrarem-se nos diversos sistemas de partes da língua, especialmente daqueles do fonema e dos valores da forma, só se concebe “das relações espirituais de estrutura mais profundas da língua”.¹¹¹ Expresso de outra maneira, Cassirer pressupôs no sistema linguístico, enquanto uma “forma simbólica” especial, uma “estrutura uniforme e de validade geral”,¹¹² que se manifesta, entre outros, em uma gradação tripla e relevante

108 Cassirer (2003b, p. 41).

109 Cassirer (2003a, p. 78).

110 Cassirer (2001a, p. 391).

111 Cassirer (2003a, p. 77).

112 *Ibid.*, p. 79.

em termos sistemáticos da “construção interna dos valores individuais da forma” relacionados à língua. Sem conhecer as reflexões correspondentes de Saussure no *Cours*, para ele, já nos anos de 1921 e 1922, a língua e os seus subsistemas valem como “sistemas de signo”,¹¹³ nos quais os signos sensoriais individuais desempenham a “representação de um determinado teor de significado”.¹¹⁴ Ou seja, é possível à língua, segundo Cassirer, “definir-se e pensar-se integralmente como um sistema de signos fonéticos”.¹¹⁵ Desse modo, o “signo fonético, que constitui a matéria de toda aquisição de linguagem”, reúne em si dois momentos: ao mesmo tempo é “som articulado” e “parte da realidade sensível”.¹¹⁶ Como sistema de significados, a língua organiza a realidade abarcada em termos linguísticos para um todo estruturado em termos de sentido. O conhecimento de que o fonema é do som ‘articulado’ e, com isso, dotado de sentido vai de Saussure a Trubetzkoy e sua fonologia, o que Cassirer só pôde avaliar com maior ênfase nos anos 1940, quando estava na Universidade de Yale ou de Nova Iorque.

Ao mesmo tempo, a língua funciona como sistema ou regra da classificação de fenômenos, da formação de conceitos de classe. Desse modo, essas regras nem sempre se diferem e resultam da lógica da língua, mas podem inspirar-se também nos outros modos – do pensar, da conceituação e da classificação. Assim, a estrutura peculiar, mas “necessária[,] desse pensar [mítico]” expressar-se-ia em um sistema “de conceitos míticos de classe”¹¹⁷. O “mundo do mito” teria, por outro lado – tanto quanto o da “forma pura da linguagem”¹¹⁸ – “estrutura e tipo próprios”.¹¹⁹

Cassirer, como filósofo da linguagem, possuía interesse notório

113 *Ibid.*, p. 89.

114 *Ibid.*, p. 95.

115 Cassirer (2001a, p. 32).

116 *Ibid.*, p. 40.

117 Cassirer (2003b, p. 25)

118 Cassirer (2001a, p. 5).

119 Cassirer (2003b, p. 37)

pelo conhecimento da “estrutura de diferentes famílias lingüísticas, acentuadamente divergentes umas das outras”, sobretudo na “estrutura das línguas ditas ‘primitivas’”, por isso, ele se basear em Boas, entre outros.¹²⁰ Some-se a isso o fato de ele acreditar em uma forma linguística geral, ou seja, naquilo que é “permanente e uniforme” na língua enquanto tal, enquanto de um sistema,¹²¹ que é necessário reconhecer, e foca na combinação humboldtiana “da idéia da forma orgânica com a idéia da totalidade”¹²². Neste sentido, e com relação a Humboldt, Cassirer buscou compreender a “forma lingüística interna”, ou seja, “a lei que determina suas estruturas”, e isso tanto para as línguas individuais¹²³, quanto para qualquer língua; para a língua de uma forma geral e para a forma linguística enquanto uma forma de expressão espiritual especial.

Em resumo, é possível afirmar que, para Cassirer, “todo o sistema” do pensamento linguístico se estabelece a partir “de um número reduzido de signos linguísticos, se estes forem ligados entre si por regras universalmente válidas”; que, para ele, “deveria também ser possível designar-se exhaustivamente a totalidade dos conteúdos intelectuais e sua estrutura mediante um número reduzido de signos lingüísticos”.¹²⁴ Mais uma vez, aqui se deve apontar para a diferenciação, essencial em Cassirer, do pensamento lógico, linguístico e mítico. O “sistema de signos [linguísticos]”, como um “sistema de nomes”, permite inferências sobre a “estrutura da linguagem”. Ela retorna na “estrutura do conhecimento” como a um “sistema do saber”,¹²⁵ pois, em ambos os sistemas ou estruturas, o sistema geral de referência das formas simbólicas e sua estrutura está ‘representado’. A língua, como um sistema de fonemas estruturados, que volta e meia tornam-se puros “sons de significação”,¹²⁶ capta o objeto

120 Cassirer (2001a, p. 5 e p. 6).

121 *Ibid.*, p. 147.

122 *Ibid.*, p. 139.

123 *Ibid.*, p. 23.

124 *Ibid.*, p. 97.

125 *Ibid.*, p. 111 e p. 112.

126 *Ibid.*, p. 154.

apresentado linguisticamente em “suas relações estruturais”, que – conforme o filósofo idealista da linguagem – “são criadas construtivamente pela consciência”.¹²⁷ Por fim, com o mundo apresentado em termos linguísticos, preservamos “um sistema de espantosa diversidade das mais sutis nuances de significação”.¹²⁸

Também o pensamento mítico, como um direcionamento próprio da conceituação e classificação, é observado tanto “do ponto de vista do *sistema* [como um todo] das formas de expressão espirituais”, quanto daquele de sua especificidade estrutural dentro desse sistema.¹²⁹ É preciso elucidar o “lugar ocupado pelo mito no sistema das formas espirituais”¹³⁰, ou seja, na gradação sistemática das formas espirituais de expressão. Por isso, deve-se diferenciar bem claramente “problemas genéticos” – problemas da “gênese [das formas básicas da cultura] – a partir da consciência mítica”¹³¹, e “problemas estruturais”, sendo que o primeiro não se dá sem a observância do último. O filósofo das formas simbólicas não pergunta por alguma “origem comum [da língua, do mito e da religião], mas [pela] estrutura”, ou seja, nesse caso, por uma possível “unidade da *função* [estrutural]”.¹³² Além disso, “somente através da análise de sua estrutura espiritual pode-se determinar, por um lado, seu sentido próprio [do mito] e, por outro, seu limite [ante outras formas simbólicas].”¹³³ De novo, as formulações de Cassirer derivam-se de uma identificação de ‘estrutura espiritual’ ou “legitimidade imanente da estrutura” e de ‘forma interna’.¹³⁴

Com relação à unidade da natureza em Kant, ele explica que a unidade da cultura não pode ser mostrada “factualmente nos fe-

127 *Ibid.*, p. 183.

128 *Ibid.*, p. 203.

129 Cassirer (2004a, p. 3).

130 *Ibid.*, p. 57.

131 *Ibid.*, p. 5 e p. 4.

132 *Ibid.*, p. 27 e p. 33.

133 *Ibid.*, p. 9.

134 *Ibid.*, p. 18.

nômenos [culturais]”, mas deve tornar-se compreensível “a partir da unidade de uma determinada ‘forma [cultural] estrutural’ do espírito”.¹³⁵ Aqui, não fica muito claro se, com “‘forma estrutural’ do espírito”, com ‘condições da possibilidade’, ele pensa o “*princípio* espiritual” de uma determinada ‘forma simbólica’ ou a cultura como sendo, no todo, um sistema, cujo princípio estruturante repete-se, com modificações, em cada forma simbólica. Nas ‘condições da possibilidade’ de fenômenos culturais fáticos – ou seja, também dos míticos – seria preciso mostrar uma “determinada estrutura em níveis, uma superordenação e uma subordinação das leis estruturais do domínio em tela, uma conexão e uma determinação recíproca dos momentos singulares de configuração.”¹³⁶

Nesse contexto, Cassirer explica que teria sido a “*Fenomenologia* de Husserl” a primeira a ter “apurado o olhar para a diversidade das ‘formas estruturais’ espirituais” da cultura, ao “investigar as estruturas de campos de objetos completamente diversos, puramente segundo o que ‘significam’”.¹³⁷ O que o interessa, de maneira concreta, é a “estrutura [de significação] originária e unitária do [pensamento] mítico”, a “estrutura do mundo mítico”,¹³⁸ a compreensão do mito enquanto a de “um sistema fechado em si mesmo e por si mesmo inteligível”¹³⁹ ou “forma estrutural mais profunda da fantasia e do pensamento míticos”, em suma “a própria função do mítico”.¹⁴⁰ Esse interesse o conduziu à “estrutura própria” dos “conceitos míticos fundamentais”,¹⁴¹ que resulta necessariamente da *estrutura* desse pensamento.¹⁴² De encontro a toda e qualquer afirmação de um pensamento ‘pré-lógico’ (Levy-Bruhl), Cassirer acreditou que o “mundo mítico” não deixa de “possuir suas leis”, um mundo que

135 *Ibid.*, p. 30ss.

136 *Ibid.*, p. 31.

137 *Id.*, nota 6.

138 *Ibid.*, p. 42, 44.

139 *Ibid.*, p. 43.

140 *Ibid.*, p. 44.

141 *Ibid.*, p. 74.

142 *Ibid.*, p. 92.

mostra, muito mais, “uma forma de estrutura de cunho próprio e independente.”¹⁴³ Além disso, valeria para o pensamento mítico, segundo Cassirer, o “princípio de causalidade”¹⁴⁴, se o todo precedesse às partes. Enquanto isso, no “espaço [lógico-teórico] *funcional* da matemática pura”, “o todo não surge, não ‘vem a ser’ a partir dos elementos, desenvolvendo-se geneticamente a partir deles, segundo uma regra determinada, mas há uma relação meramente estática de interioridade e de inerência.”¹⁴⁵ Na construção ou compreensão do mundo, o pensamento mítico trabalha com a “analogia da estrutura espacial”¹⁴⁶, com a qual ele realiza uma “função primária que lhe confere significação.”¹⁴⁷ Cada conceito particular de estrutura com o qual Cassirer operou mostra-se, por conseguinte, caracterizado pelo modo. Uma característica importante da estrutura do pensamento mítico, sendo este fundamentalmente social, é vista por ele no fato de que “todo ser natural no mito se expressa na linguagem do ser sócio-humano, e todo ser sócio-humano na linguagem do ser natural.”¹⁴⁸

A ‘filosofia das formas simbólicas’ quer “conhecer a natureza especial dos diversos meios de refração [...], quer compreender cada um deles conforme sua natureza e de acordo com as leis que regem sua estrutura”¹⁴⁹, das quais depende a “estrutura” modal respectiva do que é variado. A partir de então, o terceiro volume – *Fenomenologia do conhecimento* (1929) – demanda o entendimento da modalidade do “conhecimento teórico [...] em sua ‘estrutura de significação’”¹⁵⁰. Aí não se demonstra apenas que certas “diferenças” teóricas de significação são correlatas de determinadas “estruturas de significado”,¹⁵¹ mas que a percepção, enquanto fundamento de

143 Cassirer (2011, p. 2).

144 Cassirer (2004a, p. 94).

145 *Ibid.*, p. 160.

146 *Ibid.*, p. 164.

147 *Ibid.*, p. 169.

148 *Ibid.*, p. 324.

149 Cassirer (2011, p. 10).

150 *Ibid.*, p. 17

151 *Ibid.*, p. 24.

cada experiência científica, não pode ser pensada sem a “estrutura de sentido” para “reunir-se em uma estrutura mental.”¹⁵² Enquanto a ciência indaga-se sobre a “estrutura do mundo das coisas”¹⁵³, a ‘filosofia das formas simbólicas’ interessa-se pelas formas estruturais dos acervos da consciência caracterizados pelo modo.

Com isso, fica evidente que o pensamento esforça-se por “reunir a diversidade dos acontecimentos em um sistema”¹⁵⁴. Em vias do conhecimento teórico de tais acontecimentos, “o pensamento [...] constrói um sistema de signos e aprende a utilizar esses signos como ‘representantes’ dos objetos.”¹⁵⁵ Por meio dessa representação simbólica repetida de cada determinação individual do objeto, “o pensamento obtém um modelo mais completo do ser e de sua estrutura global teórica. Agora, para assegurar-se dessa estrutura, o pensamento não precisa mais recorrer ao objeto isolado e colocá-lo diante de si [...] em sua ‘realidade’ sensual.”¹⁵⁶ Com o auxílio da análise que reconstrói as “condições de possibilidade”, Cassirer procurou perseguir “a questão da estrutura da consciência perceptiva, intuitiva e cognitiva”,¹⁵⁷ os “três mundos da forma” que constituem a sequência de passos do conhecimento teórico.¹⁵⁸

Ele buscou a estrutura da consciência perceptiva em sua função expressiva, na “estrutura peculiar” do “fenômeno da expressão”.¹⁵⁹ Em oposição a isso, a “visão ‘intuitiva’ de mundo”, ou seja, a “estrutura do mundo das coisas”,¹⁶⁰ e a língua repousam sobre exatamente a mesma capacidade do espírito, particularmente sobre a função de apresentação ou representação da consciência. Cassirer

152 *Ibid.*, p. 26.

153 *Ibid.*, p. 207.

154 *Ibid.*, p. 275.

155 *Ibid.*, p. 79.

156 *Ibid.*, p. 80.

157 *Ibid.*, p. 99.

158 *Ibid.*, p. 764.

159 *Ibid.*, p. 171ss.

160 *Ibid.*, p. 201, p. 207.

também acabou por constatar, como já mencionado, uma “conexão geral existente entre a estrutura da língua e a da percepção”, na qual se trataria de “uma relação objetiva de ‘fundamentação’”.¹⁶¹ A estrutura da consciência cognitiva, no nível da ciência teórica (função de significação), encontra-se em um “sistema de relações e de significações conceituais [que] é provido de uma síntese de signos que é constituída de tal forma que, nela, a conexão prevalecente entre os elementos específicos de cada sistema pode ser totalmente vista e lida.”¹⁶²

Os signos de um tal sistema são “puros ‘signos de significação’ [*Bedeutungszeichen*¹⁶³]”. Cassirer encontrou, aí, um “sistema escalonado e articulado de funções puramente representativas”¹⁶⁴, um “sistema das relações [puras]”¹⁶⁵, no qual se completa “o movimento que progride dos ‘signos verbais’ da língua para os puros ‘signos conceituais’ da ciência teórica.”¹⁶⁶ Ele caracterizou esse sistema dos signos conceituais como algo fechado em si, pois “[h]á um esforço no sentido de estabelecer uma correlação estrita e unívoca entre ‘signo’ e ‘significado’.”¹⁶⁷ A estrutura dos signos permite que eles desenvolvam-se em separado, o que se realiza em “um sistema universal de [meros] signos de ordem que progrid[e] de uma postulação inicial para um princípio definido, universalmente válido.”¹⁶⁸

Cassirer propunha que se interprete “estrutura apriorística de determinado âmbito” como sendo uma “lei universal” – uma “fórmula estrutural” – que regula a “possibilidade de construção” no

161 *Ibid.*, p. 386.

162 *Ibid.*, p. 486.

163 *Ibid.*, p. 486.

164 *Ibid.*, p. 511.

165 *Ibid.*, p. 515.

166 *Ibid.*, p. 565.

167 *Ibid.*, p. 572.

168 *Ibid.*, p. 584.

sistema teórico,¹⁶⁹ que, “de certa forma, [atrai] novos fatos”¹⁷⁰; “um princípio fixo”, segundo o qual “essa diversidade [pode] ser vista, articulada e ordenada”.¹⁷¹ O caráter modal (matemático, físico etc) de um sistema mostra-se, entre outros, através das formas de estabelecimento da objetualidade que se aplicam a ele ou executam-se nele. Cassirer acentuou também aí, e de novo isso remete à percepção sistêmica dos linguistas estruturalistas, que certas características não se aplicam aos elementos no sistema matemático “por si só, mas apenas no sistema de números”, dentro das “puras relações de ordem, em que o número isolado está em relação com a totalidade dos números possíveis.”¹⁷²

No final desse período, com a *Filosofia do Iluminismo* (1932), Cassirer planejou uma precisão ou modificação no que concerne ao seu discurso sobre os sistemas históricos e filosóficos. Se, no “século XVII”, era possível “conservar [ainda] a esperança de descrever a totalidade do conteúdo e do desenvolvimento da filosofia acompanhando esse desenvolvimento de sistema em sistema”, no século XVIII, “o sistema filosófico como tal [...] carece de força de lei e de representatividade.” “O pensamento iluminista consegue sempre extravasar do quadro rígido do sistema e libertar-se, justamente nos espíritos mais fecundos e mais originais, da sua estrita disciplina.” A filosofia do período iluminista “é dominada, na verdade, por um reduzido número de grandes idéias fundamentais que nos são propostas numa síntese coerente e segundo uma rigorosa articulação.”¹⁷³ Isso não o impede, entretanto, de continuar tratando de ‘sistema de Hegel’ ou ‘sistema de Rickert’.

169 *Ibid.*, p. 633.

170 *Ibid.*, p. 571.

171 *Ibid.*, p. 753.

172 *Ibid.*, p. 694.

173 Todas as citações estão no Prefácio de Cassirer (1992^a).

Conceito de sistema e estrutura nos escritos do período de emigração (1933-1941)

O período em que viveu em Göteborg, Suécia, como imigrado, entre 1935 e 1941, foi bastante produtivo para a vida de Cassirer. Ele esboçou uma teoria ('metafísica') dos 'fenômenos de base' da percepção (ECN1) e, sobre isso, fez, em 1939, uma preleção inspirada e pretensiosa em termos filosóficos com o tema "problemas da filosofia da cultura" (ECN 5), cujas análises e teses fundamentais estão incluídas nos cinco estudos *Sobre a lógica da ciência cultural* (1941/42). Além disso, encerrou, nesse período, o quarto volume do *Problema do conhecimento* na ciência e na filosofia, "desde a morte de Hegel até o presente", e sistematizou a versão mais madura a partir dali de sua filosofia da ciência, no manuscrito "Objetivos e caminhos do conhecimento da realidade" (ECN2). Ademais, nesse período, os conceitos sistema e estrutura evidenciaram-se, para os procedimentos filosóficos de Cassirer, como termos filosóficos centrais e categorias de teorização.

O conceito de sistema continuou sendo aplicado em doutrinas e disciplinas¹⁷⁴; na razão e na experiência, mas também de forma genérica nas ciências ou teorias científicas, especialmente em matemática (geometria), física e biologia. Em todas essas áreas temáticas, trata-se fundamentalmente de conjunturas sistemáticas.¹⁷⁵ No âmbito dos sistemas filosóficos e científicos, uma "batalha dos sistemas"¹⁷⁶ teria se amenizado – bem ao estilo de Dilthey –; todo sistema filosófico tem a sua 'verdade' específica. Ao mesmo tempo, lemos sobre "sistemas de referência"¹⁷⁷, "sistemas de valor"¹⁷⁸, sobre sistemas fechados e abertos. Via de regra, o conceito de sistema refere-se a

174 Entre outros, sobre isso ver Cassirer (2000c, p. 3, p. 6, p. 197).

175 Sobre isso, ver Cassirer (1995, p. 78).

176 Ver o quarto volume da FFS não publicado, em Cassirer (1995, p. 201).

177 Cassirer (1995, p. 172, p. 181).

178 Cassirer (1999c, p. 159).

conceitos que formam um sistema conceitual.

Uma ferramenta importante para a comparação do conceito de sistema de Cassirer com o dos linguistas estruturalistas é a visão do filósofo de que a sua compreensão de sistema teria sido eficaz em termos funcionalistas, por exemplo, na matemática. Entretanto, ele acentua, “com bastante veemência [...], que, com relação aos números, trata-se não de um sistema de coisas, mas de um puro sistema de signos.”¹⁷⁹ Sistemas matemáticos de signos sempre representam, por consequência, todo um “sistema [de] formas de relação”, e não de coisas.¹⁸⁰ Também, na física moderna, “o objeto das ciências naturais [...] se dissolvem em um sistema de relações e conexões funcionais.”¹⁸¹ Para tanto, ela opera com “uma linguagem própria, [ou seja, com] um determinado sistema de símbolos”¹⁸², que “inclui todo um sistema de juízos físicos”.¹⁸³

O espaço físico-matemático, enquanto um “espaço-sistema puro”, não é “tanto um complexo de elementos concretos”, é muito mais um sistema de relações.”¹⁸⁴ Os conceitos são vistos, aí, enquanto funções, e “a estrutura das funções individuais pôde [...] ser revelada e sua afinidade sistemática colocada sob uma perspectiva totalmente nova”, as funções sempre voltam a formar um sistema próprio.¹⁸⁵ O conceito – p.ex. dos números – só é “tomado pelo que significa e pelo papel que desempenha”, não é mais um objeto autônomo, também nenhuma designação de uma qualidade inerente a objetos.¹⁸⁶ Cassirer estendeu a compreensão de função também para a percepção, que é a única a dar-nos acesso à ‘realidade’¹⁸⁷. Isso é

179 Cassirer (2000c, p. 74).

180 *Ibid.*, p. 75.

181 *Ibid.*, p. 116.

182 *Ibid.*, p. 129.

183 *Ibid.*, p. 130.

184 Cassirer (1995, p. 93).

185 Cassirer (1999^c, p. 63).

186 *Ibid.*, p. 80.

187 Cassirer (1995, p. 118).

desempenhado por ela por determinadas “funções” (‘fenômenos de base’), das quais nos interessa o “conjunto sistemático e a estruturação sistemática”.¹⁸⁸ Também, na biologia, as formas naturais são vistas “sob o ponto de vista de um todo a se formar de tal modo que, através dele, a natureza das partes se define. [...] Com isso, [a forma biológica natural] para de ser um mero agregado e se torna um sistema.”¹⁸⁹

Em um sistema científico, nenhuma parte, nenhum ‘órgão’ funciona de maneira independente de todos os outros; dentro de um tal sistema, é como se se tratasse de um organismo.¹⁹⁰ Com isso, Cassirer lançou-se para “os ‘conceitos formais’ da biologia, que possuem uma estrutura específica”, que eles devem manter “independente de todo e qualquer avanço da explicação causal”.¹⁹¹ Biólogos como Cuvier e von Uexküll, assim acreditava Cassirer, veem no geral (típico) das formas sistemáticas e biológicas da natureza “relações estruturais puras”, que definem, de maneira classificatória, os órgãos (funções) individuais, os quais voltam a formar, eles mesmos, sistemas.¹⁹² O conceito utilizado, aqui, de tipos e forma pressupõe um ser estrutural, e não o devir causal como da teoria do desenvolvimento.¹⁹³ Cassirer pareceu dividir as interpretações da estrutura das formas ou dos gêneros dos seres vivos como aquela do plano corporal ou das funções vitais (Uexküll).¹⁹⁴ Assim, o que “chamamos de ‘vida’ [...] é um sistema estruturado pela ordem hierárquica.”¹⁹⁵

Soa como uma antecipação da teoria dos grupos e da transformação de Lévi-Strauss, quando Cassirer, ocupando-se desde meados dos anos 1930 com o conceito de grupos da matemática con-

188 *Ibid.*, p. 150.

189 Cassirer (2000^c, p. 141).

190 *Ibid.*, p. 131.

191 *Ibid.*, p. 244.

192 *Ibid.*, p. 151.

193 *Ibid.*, p. 153.

194 *Ibid.*, p. 231f.

195 *Ibid.*, p. 250.

temporânea,¹⁹⁶ citou Felix Klein no manuscrito do quarto volume do *Problema do conhecimento* e constatou que todas as geometrias não euclidianas, enquanto sistemas, não seriam equânimes em termos teóricos, porque “simplesmente [se diferenciam] de transformações em relação ao sistema, [ou seja, ao grupo,] do qual partem e, em vista do qual, constata[m] o conjunto de qualidades invariáveis.”¹⁹⁷ Daí, entre outros, ele concluir que seria evidente o fato de “o pensamento [...] não [estar] ligado a priori a um único sistema definitivo, mas que ele escolhe esse sistema e pode variar livremente”.¹⁹⁸ Na teoria matemática dos grupos, o grupo das transformações vale como “sistema de referência” que pode ser trocado,¹⁹⁹ sendo que “o conceito do grupo da transformação”, entre outros, mostraria bem claramente a “sistemática” do espaço geométrico como de um todo.²⁰⁰ Cassirer mencionou também, em outra passagem, o problema tematizado, sobretudo por Klein, da transformação de “sistemas de coordenada”,²⁰¹ em que certas “qualidades geométricas” de um “grupo de determinadas transformações de coordenadas” são invariáveis.²⁰²

Além disso, os conceitos centrais na teoria dos grupos, os “conceitos da ‘invariância’ e da ‘transformação’”, formam igualmente “dois conceitos fundamentais” da psicologia da percepção,²⁰³ entretanto uma “constância perceptiva” correlaciona o caráter sistêmico necessário da percepção, que justamente não se deixa dissolver “em um mero mosaico, em um agregado de ‘sensações’ individuais”.²⁰⁴ Essa invariância, identidade, não permite “separar na percepção meros elementos, mas reter ‘estruturas’”.²⁰⁵ Expresso de outro modo, na

196 Sobre isso, ver Cassirer (2010, p. 137-182).

197 Cassirer (2000^c, p. 36).

198 *Id.*

199 Cassirer (2010, p. 142ss).

200 *Ibid.*, 145.

201 *Ibid.*, 126ss.

202 Cassirer (1999^c, 26ss).

203 Cassirer (2010, p. 148).

204 *Ibid.*, p. 145ss.

205 *Ibid.*, p. 167.

teoria dos grupos, Cassirer não encontrou só o conceito de sistema colocado em lugar de destaque, mas também o de estrutura.

Nos textos do tempo que passou na Suécia e na Inglaterra (1933-1941), o conceito de estrutura, como já era antes, é relacionado às formas diversas de expressão do espírito humano. Segundo Cassirer, o saber ou a teoria científica e filosófica possui “uma estrutura lógica fixa”²⁰⁶, que explica o fato de cada “objeto individual” científico caracterizar-se pela “acuidade de sua estrutura”.²⁰⁷ Concepções filosóficas, como a doutrina platônica das ideias, dispõem de uma determinada “estrutura”²⁰⁸, da mesma forma que um “mundo das ideias”²⁰⁹ respectivo. Se elas não conhecem uma única estrutura possível do pensamento, dependem, concretamente, muito mais do ‘direcionamento’ particular do pensar, se o “pensamento metafísico e [o] matemático” designarem, a cada um, uma “estrutura especial”.²¹⁰

É evidente que, para Cassirer, todo pensamento científico possui também uma “estrutura lógica” própria que parece não ser idêntica à sua estrutura modal, p.ex. à do “pensamento matemático” ou físico.²¹¹ Não lhe parece ser uma oposição a afirmação de que, p.ex., “a matemática [nos] [...] ensina a estrutura lógica do espaço”²¹². “Lógica e matemática”, como dois modos distintos da conceituação, mostram, respectivamente, “uma estrutura específica-diversa do conhecimento [...]”, ou seja, uma “diferença da estrutura do conhecimento”.²¹³ O “problema do conhecimento” na ciência e na filosofia, segundo Cassirer, ganhou uma “estrutura [cada vez] mais complexa” ao longo dos séculos.²¹⁴

206 Cassirer (2000^c, p. 8).

207 *Ibid.*, 18.

208 *Ibid.*, 13.

209 Cassirer (1999^c, p. 22).

210 Cassirer (2000^c, p. 17).

211 *Ibid.*, 13 e p. 82.

212 *Ibid.*, 37.

213 Cassirer (1999^c, p. 37).

214 Cassirer (2000^c, p. 21).

Junto com o pensamento, também a imaginação e a fantasia mostram-se estruturadas e, por fim, a própria realidade. Para Cassirer, só há um “‘mundo’ [que seja] estruturado”.²¹⁵ Para tanto, a estrutura dos signos, ou seja, dos “conceitos físicos” de uma teoria que explica a realidade, seria uma “totalmente diferente” da estrutura daquilo que indicam, pois o que é “indicado” – a realidade física – pertence “a um mundo totalmente diverso”.²¹⁶ Se o tema é o de que a “estrutura e [a] articulação” do “mundo das coisas” devam tornar-se transparentes,²¹⁷ então não parece que ‘estrutura’ e ‘articulação’ de um objeto do conhecimento, para Cassirer, sejam exatamente o mesmo.

Em *Problema do conhecimento* IV, especialmente, o conceito de estrutura da biologia ocupa mais uma vez espaço considerável. Ele é atrelado ao conceito de sistema e ao de organismo. Embora a “estrutura” dos organismos, em comparação com os objetos inorgânicos da natureza, possua uma “determinação particular e específica”, não partimos, neste sentido, para explicação dessa estrutura, “do círculo geral da causalidade”,²¹⁸ quando temos de lidar com a ausência de proposições “sobre a estrutura metafísica do ser”²¹⁹. É sabido que Cassirer, para esclarecer a “estrutura anatômica de um ser vivo”, adotou o conceito de Uexküll de ‘plano corporal’, ao qual se atribuem funções ou desempenhos determinados²²⁰ – “círculos funcionais”. A partir de sua “estrutura” biológica, de seu ‘plano corporal’ funcional, não se pode, no entanto, explicar o característico do ser humano frente aos outros animais.²²¹ É preciso, muito mais, observar na passagem de “formas orgânicas” para “formas culturais” uma “diferença funcional”, uma “mudança característica de função” de todas as determinações.²²²

215 Cassirer (1995, p. 108).

216 Cassirer (2000^c, p. 132ss).

217 Cassirer (1999^c, p. 8).

218 Cassirer (2000^c, p. 140ss).

219 *Ibid.*, p. 146.

220 Cassirer (1995, p. 41).

221 *Ibid.*, p. 73.

222 Cassirer (2007a, p. 381).

De acordo com Cassirer, estão subjacentes a um conceito, como, p.ex. ao de um matemático, fundamentalmente determinados “princípios de estrutura”,²²³ ou seja, a “estrutura determinada [de um conceito] é dada pela lei de formação desse [conceito]”.²²⁴ Os subsistemas de um sistema (“conjunto do sistema”) possuem, cada um, “qualidades-estrutura” próprias, nas quais vale um “‘tipo de ordem’” respectivo, por onde “diferentes leis estruturais nitidamente [se confrontam]”.²²⁵ Em outras palavras, com os subsistemas de um sistema, diversas leis de formação contrapõem-se. Estas “formam em sua diversidade não um mero agregado, mas [de novo] um sistema genuíno, contanto que não apareçam apenas uma ao lado da outra ou uma depois da outra, mas mostrem uma determinada superordenação e subordenação, um tipo de ‘hierarquia’ dos conceitos.”²²⁶

Dado o fato de Cassirer, desde o começo, ter entendido a sua filosofia como uma teoria da conceituação e da classificação, não é de se admirar que, em 1937, ele designasse como um “problema fundamental universal e lógico” procurar uma resposta para a “questão da estrutura do próprio conceito”, o que implica esclarecer a questão “da ‘possibilidade’ dessa estrutura”.²²⁷ Só depois disso ter-se estabelecido, seria possível perguntar por um “conceito individual como o do símbolo”. Cassirer, que, na ciência moderna, pretendia descobrir fundamentalmente conceitos de relação em lugar dos antigos conceitos das coisas²²⁸ – por isso, ele esforçar-se por uma “compreensão de estrutura e significado dos conceitos puros de relação” – interpretou também o conceito de símbolo, da forma como o utiliza, dentro dessa lógica.

No esboço de uma teoria dos três ‘fenômenos de base’ da per-

223 Cassirer (1999^c, p. 77).

224 *Ibid.*, p.77.

225 *Ibid.*, p. 78, nota. A p. 79).

226 *Ibid.*, p. 79.

227 Cassirer (2007b, p. 112).

228 Sobre isso, ver Cassirer (2007a, p. 451).

cepção que dão acesso à realidade, Cassirer acabou por convencer-se que, nos três “tipos da metafísica, como, de fato, aparecem na história [da filosofia]”, encontram-se três apresentações diferentes das “relações estruturais” do conhecimento da realidade, às quais ele também se dedica.²²⁹ Aí é interessante a apreciação crítica de Dilthey, para quem o “mundo dos seres humanos”, social e histórico, tem “suas [próprias] condições estruturais”, que devem ser reveladas de acordo com uma “estrutura do vivenciar”, que possibilita um “entender”.²³⁰ Junto da análise da ‘estrutura do vivenciar’, Dilthey, da mesma forma, leva a cabo a “análise estrutural da obra, daquilo que é criado”, ele elucida as “condições estruturais (teleológicas) do que é criado”,²³¹ para poder entender o ato de criação e a sua própria estrutura.

Esse procedimento metodológico foi dividido por Cassirer de forma constitutiva,²³² o resultado é que ele mesmo praticou-o nos cinco estudos *Sobre a lógica das ciências culturais* (1942).²³³ Se, para Dilthey, os diversos tipos de obras culturais têm, cada um, uma “estrutura própria”²³⁴ e, desse modo, produzem-se por “leis gerais de estrutura”²³⁵, então abrem-se, aí, paralelos com a ‘filosofia das formas simbólicas’. Para Cassirer, a “problemática” desta consiste, igualmente, “em indagar pela ‘estrutura’ das obras”, porém de sua própria maneira.²³⁶ Mesmo que ele não assuma direito essa similaridade com Dilthey, é-lhe reservado um lugar de destaque, pelo menos no que se refere ao procedimento filosófico de análises estruturais de fenômenos culturais.

Além disso, três tipos de teorias do conhecimento, divergen-

229 Cassirer (1995, p. 152).

230 *Ibid.*, p. 159.

231 *Ibid.*, p. 160ss.

232 Sobre isso, ver Cassirer (1999^c, p. 170).

233 Sobre isso, ver Cassirer (2007^b, p. 365ss).

234 Cassirer (1995, p. 161).

235 *Ibid.*, p. 161.

236 *Ibid.*, p. 163.

tes em termos metodológicos, apoiam-se, cada um, em um dos três fenômenos de base, o que lhes possibilita “diferenciar estruturas diversas” dentro do mundo acessado “como um todo”.²³⁷ Desse modo, cada um dos três “tipo[s] de conhecimento” pressupõe o seu próprio “sistema de referência”.²³⁸ Cassirer fez uso de tais entendimentos sobre os problemas estruturais, que voltam sempre a impelir o cientista e o filósofo para as próprias reflexões sobre métodos científicos. Assim, com o “princípio estrutural uniforme e determinado”, que nos é visível em todo lugar, “no que é múltiplo e diverso”, ficamos diante da “ideia de uma ordem interventora”. O prevalecimento da “lei estrutural”, segundo Cassirer, deve ser entendido como “a expressão geral para o que designamos, em sentido mais estrito, com o nome de ‘objetividade’”.²³⁹ Uma tal “análise da estrutura” aplica-se tanto nas “ciências naturais”, quanto nas “ciências da cultura”.²⁴⁰ O “sistema das ‘formas simbólicas’” forma um “sistema dos membros intermediários”, que, como subsistemas, são representados pelos símbolos da linguagem verbal, pelas formas do mito, da religião e da arte, e nos quais “a mesma função fundamental, a função do simbólico como tal”, cria “novas figuras” de diferentes modos. Nesse sistema, a “ciência [perfaz] apenas um membro e um momento parcial”, mesmo que seja a “pedra angular”.²⁴¹

Para elucidar os “diversos tipos de conceitos” nas ciências naturais e culturais, seria preciso remontar “à estrutura perceptiva [correspondente] a partir da estrutura conceitual [respectiva]”.²⁴² Os “conceitos formais” específicos das ciências culturais abrangem “problemas estruturais”, como os “problemas estruturais específicos da linguagem, que se diferenciam claramente dos problemas históricos.”²⁴³ Todos os “conceitos estruturais” das ciências culturais perte-

237 Cassirer (1995, p. 167).

238 *Ibid.*, p. 172, p. 181.

239 Cassirer (2007a, p. 369).

240 *Ibid.*, p. 372.

241 *Ibid.*, p. 374, p. 26 e p. 383.

242 *Ibid.*, p. 414.

243 *Ibid.*, p. 416.

cem, para Cassirer, “à própria ‘família’ lógica”, embora cada ciência cultural particular conforme os seus “conceitos formais e estilísticos determinados”,²⁴⁴ o que, em última instância, levaria “de maneira involuntária a problemas absolutamente universais da ‘ciência formal’”.²⁴⁵ Ante os conceitos históricos e de valor, os conceitos de cultura possuem uma “estrutura lógica” autônoma.²⁴⁶ O ‘segredo’ dela foi visto por Cassirer na maneira com que realizou “a subsunção do que é especial dentro do geral.”²⁴⁷ Ele acreditou ter revelado tal segredo naquela “diferença com a qual outrora nos defrontamos na estrutura da percepção”, naquelas “duas formas básicas do vivenciar”,²⁴⁸ que levam ao “conceito formal e [ao] causal”, os quais formam “ambos os polos em torno dos quais se move nossa capacidade de conceituar o mundo.”²⁴⁹

Por isso é que, segundo Cassirer, nas ciências culturais, o “[conceito de estrutura] defronta-se com o conceito causal [...] enquanto princípio condutor”, mas sem eliminá-lo completamente. Por outro lado, nesse ínterim, o “conceito de totalidade e o de estrutura” teriam ganho reconhecimento também “na física, biologia e psicologia”, de modo que, entre ciência natural e ciência cultural, teria se “erradicado “uma barreira de separação”: “análises formais e análises causais aparecem, daí por diante, como duas direções que se [...] complementam e que devem ligar-se uma à outra em todo saber.”²⁵⁰ As duas formas de análise não podem ser confundidas, “uma não se atribui à outra”.²⁵¹ Cassirer formulou tais ideias já no final de sua estada na Suécia, ou seja, antes de ocupar-se intensivamente com a linguística estruturalista.

244 *Ibid.*, p. 416, p. 417 e p. 420.

245 *Ibid.*, p. 419ss.

246 *Ibid.*, p. 422.

247 *Ibid.*, p. 427.

248 *Ibid.*, p. 431.

249 *Ibid.*, p. 446.

250 *Ibid.*, p. 455.

251 *Ibid.*, p. 459.

Nessa época (1933-1941) de imigrante dentro da Europa, nos estudos de Cassirer, encontram-se com recorrência as afirmações já mencionadas que lembram Lévi-Strauss e que se voltam contra a asserção de Lévy-Bruhl de um pensamento ‘pré-lógico’ entre os ‘primitivos’, ou seja, em sociedades totêmicas, e isso com relação à ‘estrutura mental’ delas e à da nossa. Teria de haver, tanto na “estrutura mental” quanto na de “experiência” do ‘primitivo’ e do ‘ser humano cultural’, “algo em comum”, por conseguinte também na “lógica mítica e teórica”.²⁵² Embora haja diferença estrutural absoluta entre o mundo empírico da percepção (ser humano cultural) e o mundo da percepção expressiva (mais primitiva), haveria esse algo em comum a despeito do fato de o ser humano orientar-se em termos de objetos, isso em ambos os ‘mundos’, ou seja, depreendendo a constância da mudança e do fluxo, pois isso ele realiza segundo perspectivas completamente diferentes.²⁵³

Para Cassirer, não é pensável nem uma percepção expressiva, nem uma percepção empírica “sem estrutura”.²⁵⁴ Aí, também as constantes e invariantes, que servem à estruturação da percepção, dependem do “sistema de referência” ‘escolhido’, que pode mudar.²⁵⁵ Para cada modo ou direção do conhecimento (do mundo), deparamo-nos com o princípio do “pensamento de invariância”, portanto dentro de “um outro caráter”.²⁵⁶ Em outras palavras, a “estrutura lógica particular” dos conceitos de percepção consiste, para Cassirer, no fato de que a sua determinação formal significativa é variável,²⁵⁷ dependente da intenção particular do que se percebe.

Sem recorrer à “percepção expressiva”, na qual, como se acentuou, toda “estrutura”, todas as leis de formação de modo algum estão ausentes, “as estruturas do ‘mundo da cultura’” não podem tor-

²⁵² Cassirer (1999^c, p. 89 nota A).

²⁵³ *Ibid.*, p. 93.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 105.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 116.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 119.

²⁵⁷ Cassirer (2007b, p. 121).

nar-se transparentes, segundo Cassirer.²⁵⁸ Para isso, seria necessário “no todo da lógica e da teoria científica” responder impreterivelmente à questão da “estrutura das ciências culturais” e da “particularidade de seus conceitos de base”.²⁵⁹ Cassirer convenceu-se, por fim, de que “uma criação individual” no campo da cultura (arte) não deve ser concebida e compreendida sem o “conhecimento de estruturas formais no geral”. Nesse ponto, não seria permitido tomar o geral “como um mero sistema de conceitos de gênero superordenados e subordinados um ao outro”, mas em “sua conformação concreta”, como uma “síntese de ‘formas’”.²⁶⁰

Sistema e estrutura em um Cassirer tardio e com informações ‘estruturalistas’ (1941-1945)

Depois de conhecer pessoalmente Jakobson e de ter sido instruído por ele sobre o estruturalismo metodológico na linguística moderna, Cassirer empenhou-se por uma recepção objetiva do estruturalismo linguístico e enfatizou, cada vez mais, certas linhas de tradição e abordagens conjuntas entre essa direção na linguística e a ‘filosofia das formas simbólicas’.²⁶¹ Independente disso, os termos sistema e estrutura ganharam importância decisiva também nas elaborações durante os últimos anos do filósofo no exílio estado-unidense (1941-1945). E isso tanto mais quando ele viu confirmado da maneira mais explícita a si mesmo e às suas reflexões ou prognósticos em termos de filosofia da ciência, ao apontar, na linguística moderna, para o conceito de estrutura, para os problemas estruturais e análise da estrutura. Durante o exílio nos Estados Unidos, Cassirer retomou os esforços de seus anos na Suécia por procurar peculiaridades da conceituação da ciência cultural, em contraposição à conceituação e à classificação da matemática, ciência natural e história,

258 Cassirer (1999^c, p. 151).

259 *Ibid.*, p. 151.

260 *Ibid.*, p. 174.

261 Sobre isso, ver Möckel (2013^b).

sendo que julgava encontrá-las nos conceitos constitutivos de símbolo, forma, estrutura e estilo.

Uma utilização fundamental dos termos “sistema”, “sistemático” e “estrutura” ou “estrutural”, como já o conhecemos, é-nos oferecida pelos manuscritos da preleção, em Yale, “Seminar on Symbolism and Philosophy of Language” (1941/42) e da primeira versão da obra *An Essay on Man* (1943), cujo subtítulo é “A Philosophical Anthropology”, bem como a versão definitiva, publicada em 1944, com o subtítulo “An Introduction to a Philosophy of Human Culture”, e a última grande obra, póstuma, *The Myth of the State* (1946). Encontramos, bem concretamente, o discurso sobre sistemas filosóficos e científicos,²⁶² assim como a ênfase nas conjunturas e procedimentos sistemáticos.²⁶³ No entanto, em seus textos, ele dá atenção também a sistemas conceituais, sígnicos ou simbólicos²⁶⁴ que representam ou expressam significados objetivos.²⁶⁵ Nos manuscritos ou publicações dos últimos anos de vida, o conceito de sistema relaciona-se tanto à vida cultural ou social,²⁶⁶ quanto à biológica.²⁶⁷ Por seu turno, o termo biológico do ‘todo orgânico’ ou do ‘estrutural’ estende-se para a terminologia dos sistemas ou das conjunturas sistemáticas.²⁶⁸

Também o conceito de estrutura é utilizado para fenômenos e criações culturais concebidos no âmbito científico, tais como língua, mito, arte e ciência, sendo que Cassirer referiu-se, com frequência, a teorias concretas de determinados autores.²⁶⁹ O termo estrutura vincula-se, do mesmo modo – e como sempre –, a habilidades

262 Sobre isso, ver, entre outros, Cassirer (2005, p. 192, p. 204).

263 Sobre isso, ver, entre outros, *ibid.*, p. 204.

264 Sobre isso, ver, entre outros, *ibid.*, p. 247.

265 Sobre isso, ver, Cassirer (2006, p. 23, p. 29).

266 Sobre isso, ver, entre outros, Cassirer (2005, p. 256).

267 Sobre isso, ver, entre outros, *ibid.*, p. 255.

268 Sobre isso, ver, entre outros, *ibid.*, p. 445.

269 Como, por exemplo, O. Jespersen (*ibid.*, p. 203)

humanas, como a razão ou o espírito,²⁷⁰ ao próprio ser humano,²⁷¹ sua faculdade cognitiva²⁷² e seu agir.²⁷³ Segundo Cassirer, estruturas encontram-se também em conjunturas biológicas²⁷⁴ e sociais²⁷⁵, da mesma maneira que no mundo da cultura e no mundo como um todo (cosmos).²⁷⁶

Nem o conceito de estrutura, em meio a todas essas referências, nem o de sistema têm um esclarecimento preciso, nem tampouco agora. Nesse ponto, as afirmações sobre o último parecem ser mais concretas, entretanto, ao menos as relações dos elementos dentro de um sistema estão sempre emergindo e de uma maneira que é característica tanto para a filosofia cassiriana desde o começo (ou seja, desde 1902), quanto para o conceito de sistema da linguística estruturalista desde Saussure: o sistema contrasta com agregado, os elementos não são nada (ou seja, sem significado) fora do todo sistemático; as relações no sistema primeiro estabelecem os elementos (ou seja, os signos, os símbolos) enquanto tal, os quais representam todo o contexto ou lei fundamental do sistema.²⁷⁷ O sistema como um todo é sempre mais que as suas partes, ou seja, os seus elementos possuem significado tão somente enquanto membros do sistema.²⁷⁸

O termo sistema, com toda certeza, parece ser compatível com os mais diversos métodos científicos (e filosóficos) de pesquisa, conhecimento e apresentação, da forma como são aplicados nas ciências tradicionais da natureza e da filosofia pré-crítica, desde que – os métodos – não tomem por base o conceito de agregado mecânico. Ainda assim, aqui e ali, trata-se também da aceitação de sistemas

270 Sobre isso, ver, entre outros, *ibid.*, p. 210.

271 Sobre isso, ver, entre outros, *ibid.*, p. 236.

272 Sobre isso, ver *ibid.*, p. 614.

273 Sobre isso, ver *ibid.*, p. 462.

274 Sobre isso, ver, entre outros, *ibid.*, p. 252.

275 Sobre isso, ver, entre outros, *ibid.*, p. 521.

276 Sobre isso, ver, entre outros, *ibid.*, p. 409.

277 Sobre isso, ver *ibid.*, p. 210 e p. 286.

278 Sobre isso, ver, entre outros, *ibid.*, p. 539 e p. 541

mecânicos em teorias científicas e filosóficas.

O sistema concebido em analogia ('como se') ao organismo vivo deveria perfazer um novo degrau no uso do conceito 'sistema', do qual são parte, em termos metodológicos, referências diretas ou indiretas a questionamentos biológicos. Algo semelhante vale, evidentemente, para o termo estrutura. Tão logo 'estrutura' conceba-se e considere-se como lei de estrutura, lei de formação de um sistema, o conceito é presente na filosofia e ciência natural ao menos desde Leibniz. Somente através de sua ligação com o caráter sógnico dos sistemas, aos quais ele está subjacente enquanto princípio, por onde problemas de significado e de 'constituição' são levantados em oposição a problemas de causalidade e de fatos, somente dessa forma o termo estrutura enquanto 'problema' ou 'consideração da estrutura' parece obter uma nova função, sobretudo na 'filosofia das formas simbólicas' e nas ciências culturais 'modernas' (linguística). Ambos os modos de explicação do mundo aspiram, como se sabe, ao "full insight into their [language, art, religion] structure".²⁷⁹ Essa nova função torna-se perceptível também nas ciências naturais modernas, que substituem o pensamento substancial pelo funcional.

Com isso, o conceito de estrutura mostra-se, a partir daí, ligado de forma inseparável ao conceito de símbolo. Em vez de uma 'lógica' do problema do surgimento ("genetic problems"), é necessário, então, aplicar metodologicamente uma 'lógica' dos problemas estruturais ("structural problems"),²⁸⁰ os quais demandam "an objective structural analysis of the fundamental forms of culture".²⁸¹ Em contrapartida, não se trata, em seus escritos e elaborações, de uma 'análise sistemática' especial de que natureza for, mas exclusivamente do caráter sistemático das teorias e relações dentro de uma ordem. O que ainda fica por esclarecer, porém, é a relação entre análise da forma e da estrutura na obra de Cassirer, ou seja, a questão da identidade – parcial – de forma e estrutura.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 245.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 245.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 245.

O que o Cassirer tardio compreende exatamente por uma “análise estrutural” ou “problemas de estrutura”? Nas preleções de 1941/42, ele parece atrelar isso a uma análise direcionada para as formas simbólicas. É digno de nota, segundo o meu ponto de vista, Cassirer reconhecer no positivista lógico Carnap a utilização de uma “análise estrutural” em vista de formas lógicas da língua, em seu escrito *Logische Syntax der Sprache* (1934) [Sintaxe lógica da língua]. ‘Análise da estrutura’ parece, em Cassirer, ter o mesmo significado de ‘observação da estrutura’. E isso se define de maneira indireta pela justaposição dela à observação causal, histórica e genética. ‘Problemas estruturais’ atrelam-se, até que de forma bem clara, a problemas de significação, ou seja, a questionamentos da teoria do símbolo e dos signos, por isso também a língua enquanto sistema de signos encontra-se no centro das atenções. Por conseguinte, a língua enquanto sistema²⁸² – e parte de um sistema superordenado – apresenta uma importante área de aplicação da observação estrutural, no entanto o seu esclarecimento científico pressupõe a compreensão de sua[s] estrutura[s].²⁸³

Ao mesmo tempo, Cassirer deixou claro, nesse contexto, que observações da estrutura no âmbito da ciência cultural, e que têm procedimentos comparativos, são ligadas de modo estreito a um pensamento sistêmico orgânico ou ‘relacionado ao organismo’ – em contraposição a um pensamento mecanicista de agregado,²⁸⁴ e que sistemas possuem uma estrutura menos ou mais complexa.²⁸⁵ Em vista da história ou da concepção da história como a de uma forma simbólica possível da cultura, ele apresenta noções de que ela “sempre pressupõe uma estrutura idêntica [enquanto] um sistema [...]. De fato, essa estruturalidade [do que é histórico] é [...] uma identidade da forma, não do conteúdo [...]”.²⁸⁶ Em suma, atribui-se ao

282 Sobre isso, ver *ibid.*, p. 330, p. 331, p. 333.

283 Sobre isso, ver, entre outros, *ibid.*, p. 326.

284 Sobre isso, ver *ibid.*, p. 403ss.

285 Sobre isso, ver, entre outros, *ibid.*, p. 528, p. 529, p. 531, p. 532ss.

286 Cassirer (2006, p. 23).

conceito de sistema, utilizado em caráter holístico, um princípio estrutural ou uma lei estrutural. Estrutura parece valer também como ‘forma interna’.²⁸⁷

Finalmente, nos trabalhos dos últimos anos, tem grande importância o pensamento relevante em termos filosóficos e antropológicos de que “a vida humana e a cultura humana”, ante as “formas vitais” dos outros animais investigadas pela biologia, têm uma “estrutura determinada” própria, que se correlaciona a um sem número de “sistemas simbólicos”, e de que uma “teoria da cultura [...] [tem de revelar] essa estrutura”²⁸⁸, sobretudo por meio de observações da estrutura. A atividade cultural sistemática ou o seu conhecimento sistemático levam-nos a uma “ordem”, a uma “estrutura”, uma “arquitetônica” dessas atividades ou sistemas simbólicos.²⁸⁹ Com isso, o conceito de estrutura, concebido como princípio fundamental, forma interna e lei de formação de um sistema análogo ao organismo, parece, de fato, estar eximido de todas as referências biológicas atreladas ao mundo vital e erigido, com exclusividade, na esfera dos significados ideais de símbolos linguísticos ou culturais em geral – também figurativos.

Siglas sobre obras de Ernst Cassirer

ECN: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. 1-18, 10 vol., ed. por J.M. Krois e O. Schwemmer; vol. 2-11, 16, 18, ed. por K. Ch. Köhnke, J.M. Krois e O. Schwemmer; vol. 12, 14, 15, 17, ed. por Ch. Möckel. Hamburgo: Felix Meiner, 1995-2018. [Manuscritos e textos do espólio]

ECW: *Gesammelte Werke*. B. Recki (Ed.), vol. 1-26. Hamburgo: Felix Meiner, 1998-2008. [Obras Completas]

²⁸⁷ Sobre isso, ver Cassirer (2005, p. 619).

²⁸⁸ Cassirer (2006, p. 23, p. 25).

²⁸⁹ *Ibid.*, 167.

EP: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, vol. I-IV, In: ECW 2-5. [O problema do conhecimento]

FFS: *Filosofia das Formas Simbólicas* (I, II ou III)

Referências

Cassirer, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas III. Fenomenologia do conhecimento*. Trad. do inglês Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *ECN 8: Vorlesungen und Vorträge zu philosophischen Problemen der Wissenschaften 1907-1945*. Ed. por Jörg Fingerhut, Gerald Hartung e Rüdiger Kramme. Hamburgo: 2010.

_____. Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien (1942). In: Rosenkranz, C. (Ed.). *ECW 24: Aufsätze und kleine Schriften [1941-1946]*. Hamburgo, 2007^a.

_____. Zur Logik des Symbolbegriffs (1938). In: Rosenkranz, C. (Ed.) *ECW 22: Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940)*, Hamburgo, 2007^b.

_____. Versuch über den Menschen (engl. 1944). In: Recki, B. (Ed.). *ECW 23*. Hamburgo, 2006.

_____. *ECN 6: Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie*. Ed. por G. Hartung e H. Kopp-Oberstebrink. Colaboração de J. Faehnrich. Hamburgo: 2005.

_____. *A Filosofia das Formas Simbólicas II. O pensamento mítico*. Trad. de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

_____. Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie (1927). In: Berben, T. (Ed.). *ECW 17: Aufsätze und kleine Schriften [1927-1931]*, 2004^b.

_____. Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften (1921/22). In: Recki, B. (Ed.) *ECW 16: Aufsätze und kleine Schriften* (1922-1926), 2003a.

_____. Die Begriffsform im mythischen Denken (1922). In: *ECW 16*, 2003b.

_____. *A Filosofia das Formas Simbólicas I. A linguagem*. Trad. de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001a.

_____. Freiheit und Form (1916). In: Schmücker, R. (Ed.). *ECW 7*, 2001b.

[Liberdade e forma]

_____. Goethe und die mathematische Physik (1921). In: Simon, M. (Ed.). *ECW 9: Aufsätze und kleine Schriften* (1902-1921), 2001c.

_____. Substanzbegriff und Funktionsbegriff (1910). In: Schmücker, R. (Ed.). *ECW 6*, 2000^a. [Conceito de substância e função]

_____. EP, vol. 3: Die nachkantischen Systeme (1920). In: Simon, M. (Ed.). *ECW 4*, 2000^b.

[Os sistemas pós-kantianos]

_____. EP, vol. IV: Von Hegels Tod bis in die Gegenwart. In: Berben, T.; Vogel, D. (Ed.). *ECW 5*. Hamburgo, 2000^c.

_____. EP, vol. 1 (1906). In: Berben, T. (Ed.). *ECW 2*, 1999^a.

_____. EP, vol. 2. (1907). In: Vogel, D. (Ed.). *ECW 3*, 1999^b.

_____. *ECN 2*. Ed. por K.Ch. Köhnke e J.M. Krois. Hamburgo, 1999^c.

_____. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen (1902). In: Simon, M. (Ed.). *ECW 1*, 1998.

_____. *ECN 1*. Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Ed. por J.M. Krois, colaboração de A. Appelbaum, R.A. Bast, K. Ch. Köhnke

e O. Schwemmer. Hamburgo, 1995.

_____. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. de Álvaro Cabral. Campinas: Ed. UNICAMP, 1992^a.

_____. *Linguagem e mito* (1925). Trad. de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1992^b.

Möckel, C. Das Symbol und das Symbolische im Denken Cassirers. In: Bartolomei, M. C. (Org.). *L'interrogazione del simbolo* (Intessitura 1). Milão; Údine: Mimesis, 2014, p. 29-76.

_____. Mythisch-magisches Denken als Kulturform und als Kulturleistung. Eine Fragestellung bei Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss. In: Braga, Joaquim; Möckel, Christian (Org.). *Rethinking Culture and Cultural Analysis. Neudenken von Kultur und Kulturanalyse*. Berlin: Logos, 2013^a, p. 77-98.

_____. ‚Philosophie der symbolischen Strukturen‘. Zu einigen begrifflichen Parallelen bei Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss. *Logos & Episteme*, Iași, ed. IV, 2, 2013b, p. 245-267.



Espacialidades de conformação simbólica

Sylvio Fausto Gil Filho

Marcia Alves Soares da Silva

Introdução

A reflexão sobre espacialidades de conformação simbólica segue a convergência de interesse da virada espacial nas ciências humanas e a busca de caminhos outros para a questão simbólica no âmbito da virada cultural em Geografia. Parte dessas preocupações visavam ampliar o espectro teórico da pesquisa na área em direção a um diálogo profícuo com a filosofia, na medida em que parece imprescindível a recuperação quase que gnoseológica de um novo movimento humanista, além de suas bases já referendadas dos anos 1960 na geografia anglófona.

A contribuição do filósofo Ernst Cassirer (1874-1945) fundamentou o diálogo teórico e metodológico ao encontro de outras alternativas já consolidadas na área, a exemplo de Heidegger e Merleau-Ponty, uma vez que a discussão sobre as formas simbólicas possibilita um outro olhar sobre o mundo, bem como uma outra conformação de sentido sobre ele.

Cassirer iniciou os seus estudos com interesse na epistemologia das ciências naturais. Depois de desenvolver discussões acerca da matemática e da física, debruçou-se sobre a teoria dos símbolos, a fim de construir uma filosofia da cultura, com a crítica da própria construção do conhecimento no pensamento científico.

Verene (2011)¹, quando da introdução de seu livro *The Origins of The Philosophy of Symbolic Forms*, lembra que Cassirer, na obra *Substance and Function*, compreende o símbolo como mediação função-conceito, através do qual a matemática aproximou-se das ciências naturais na tarefa de edificação da realidade empírica. Portanto, cabe asseverar que a noção de *forma* não é substancial, mas funcional. Desse modo, Cassirer, ao reunir essas duas palavras *formas simbólicas*, forjou um termo único na sua filosofia.

O ponto de partida de Cassirer é a crítica da razão de Immanuel Kant (1724-1804), na qual o espaço e o tempo são condições *a priori* de toda a intuição. Para Kant, o sujeito dá sentido às coisas, portanto o objeto está subordinado à atividade do sujeito e a realidade é produto da espontaneidade da ação do sujeito.

A contribuição de Kant para a filosofia das formas simbólicas de Cassirer dá-se em especial com a chamada “Revolução Copernicana”. Partindo de uma releitura de Kant, a perspectiva cassireriana aponta que a mediação das formas simbólicas causa uma refração no modo como conformamos o mundo. Nessa proposta, o pensamento não consiste numa percepção passiva dos dados fornecidos pelos sentidos, pois são as faculdades do sujeito cognoscente que permitem a construção do conhecimento. Há o papel receptivo por parte da sensibilidade e papel interpretativo do entendimento.

Cassirer revisita a teoria do espaço em Kant – que influenciou significativamente a construção da Geografia Moderna – e reinterpreta-a. A crítica de Cassirer sobre a questão espacial gira em torno das definições do espaço geométrico, que, para o filósofo, abstrai toda a variedade e a heterogeneidade, visto que aponta o espaço como homogêneo e universal. Em sua perspectiva, o espaço é o mundo da experiência. Funciona, portanto, como mediação e possibilita organizar e orientar o próprio mundo.

Para Cassirer (2001)², o conhecimento busca inserir o particular na estrutura de uma lei e uma ordem universais, isto é, procu-

1 Donald Phillip Verene, *The Origins of The Philosophy of Symbolic Forms*, p. 11-12.

2 Esnerst Cassirer, *A filosofia das Formas Simbólicas - A Linguagem*. p.18.

ra uma objetivação, que significa elevar o individual para o nível do universalmente válido. No entanto, para o filósofo, toda objetivação precede de subjetivação, em que o espírito humano possui uma energia autônoma e é a partir dele que o fenômeno ganha significado. Por conseguinte, a filosofia das formas simbólicas seria os caminhos que o espírito segue em direção à sua objetivação.

Nos três volumes sobre a filosofia das formas simbólicas publicados entre 1923 e 1929 (*A Linguagem*; *O Pensamento Mítico*; e *a Fenomenologia do Conhecimento*), Cassirer designa as formas simbólicas “arte”, “ciência”, “história”, “linguagem”, “mito” e “religião” como os estados progressivos do aparecimento da consciência, sendo essas formas, ao mesmo tempo, espírito criador e a forma criada pelo espírito (*Geist*). A reflexão cassireriana infere a possibilidade que as formas simbólicas na conformação do mundo da cultura projetam espacialidades de referência e sentido em espaço de ação da vida humana.

Embora tenha se debruçado sobre a discussão de espaço, na Geografia, o debate em Cassirer é incipiente, foram poucos os geógrafos que dialogaram explicitamente com o filósofo no sentido de uma alternativa teórico metodológica para a disciplina. O artigo seminal de Nicholas Entrikin, intitulado “*Geography’s Spatial Perspective and The Philosophy of Ernst Cassirer*” (1977), é uma das principais contribuições para a Geografia sobre a filosofia de Cassirer, apontando os possíveis diálogos que o debate cassireriano poderia fornecer para a compreensão do espaço na Geografia.

Alguns geógrafos, em especial sob a égide da Geografia Crítica, mencionam Cassirer de modo pontual na discussão de conceitos específicos, sem, contudo, aprofundar. Dentre eles, podemos citar David Harvey, Claude Raffestin, Neil Smith, Milton Santos, Roberto Lobato Corrêa, Carlos Walter Porto-Gonçalves e Ruy Moreira. Neste sentido, este artigo almeja apresentar a discussão de espaço em Cassirer, no intuito de (re)pensar o categorial espacial à luz da Filosofia das Formas Simbólicas.

Cassirer na Geografia

A discussão sobre espaço na Geografia é parte intrínseca da própria gênese da disciplina. Os diversos momentos da história do pensamento geográfico foram marcados por distintas maneiras de descrever, analisar, refletir e compreender o espaço geográfico, marcados, em especial, o espaço relativo nas abordagens da Geografia Teórica (a partir década de 1950), as explicações estruturais-marxistas da Geografia Crítica e as aproximações fenomenológicas e existencialistas na Geografia Humanista (a partir da segunda metade do século XX, especialmente fim da década de 1960), assim como as variadas tendências e movimentos de implosão dos paradigmas que proporcionaram o contexto hodierno do *status quo* da disciplina.

Ao eleger o espaço geográfico como objeto de análise, a Geografia Moderna tomou para si um problema ontológico e epistemológico para a sua autoconstrução enquanto ciência, o que alavancou um novo diálogo com a Filosofia. Ontológico no sentido da própria discussão de espaço enquanto natureza, já que a sua preocupação central era compreender a relação entre homem e natureza e as transformações espaciais de cunho social, econômico, político e cultural. A Geografia Humana aproximou-se à discussão no que tange à identidade da disciplina nas ciências humanas. Já a Geografia Física focou o seu olhar para a explicação das transformações propriamente físicas do espaço, tanto no que se refere à gênese da natureza ou ao impacto da ação humana sobre esta. Nesse contexto, a Geografia Física navega na direção das questões que envolvem as ciências naturais, assim como a sua intensa especialização e o domínio das abordagens de caráter sistêmico.

São as discussões no âmbito da Geografia Humana, onde essa perspectiva pode encontrar guarida. Torna-se pertinente, num panorama geral das discussões de cunho teórico-metodológico das diferentes abordagens que demonstraram a preocupação do diálogo com a Filosofia, na intenção de situar a relevância da obra de Cassirer no que se refere à ampliação desse debate e às possibilidades de análise recente.

De acordo com Sinton (2012)³, Cassirer escreveu sobre o porquê conhecemos diferentes espaços, “recognizing that all knowledge of reality must inevitably be the product of human learning and experience”. Nessa visão, Cassirer “Formulated ideas about how we could experience space on different levels, including the abstract world of our cognitive mind as well as the physical world that we experienced directly”(SINTON, 2012, p. 733).

O levantamento inicial da menção de Ernst Cassirer por parte de geógrafos na literatura lusófona e mesmo anglófona permite o diagnóstico de que não há um uso sistemático no espectro teórico da disciplina.

David Harvey ([1973] 1980)⁴, no primeiro capítulo do livro *Social Justice and the City*, no item com o sugestivo título de “imaginação geográfica versus a imaginação sociológica”, cita Ernst Cassirer (1944, 1955) e Susanne Langer (1942, 1953) como aqueles filósofos que manifestaram um “claro reconhecimento do efeito da consciência espacial sobre a concepção humana no relacionamento com o mundo circundante” (HARVEY, 1980, p. 15).

Em sua obra anterior, *Explanation in Geography* (1969)⁵, no auge do movimento conhecido como *New Geography*, o autor problematiza a conexão entre as percepções, a construção mental das imagens e as representações linguísticas. Percepções, conceitos e termos são discutidos sob a base inicial de Cassirer. Na obra *Fenomenologia do Conhecimento*, Cassirer ([1957] 2011)⁶ menciona o fato de que o *ser simbólico* desde muito tempo aprendeu conviver com as imagens, tanto na língua, no mito, como nas artes. Essas mediações imagéticas criadas pelo próprio *ser simbólico* serão emancipadas progressivamente até a meta da consciência da imagem. A constatação da realidade somente sofre alteração quando se impõe

3 Diana Stuart Sinton, *Spatial thinking*, p. 733.

4 David Harvey, *Social justice and the city*, p. 15.

5 David Harvey, *Explanation in Geography*, p. 13.

6 Ernst Cassirer, *A filosofia das Formas Simbólicas - Fenomenologia do Conhecimento*, p. 34.

a questão sobre a verdade, em que não apenas se vive na e com a realidade mas é necessário um conhecimento sobre esta; e assim uma nova relação se estabelece.

Sobre isso, David Harvey, em seu artigo de “*Espaço como palavra-chave*” (2012)⁷, afirma que a divisão tripartite que Cassirer realizou sobre os modos humanos da experiência espacial (espaços orgânico, perceptivo e simbólico), certamente, inspirou Lefebvre na sua própria divisão tripartite sobre o espaço material (o espaço da experiência e da percepção aberto ao toque físico e à sensação), a representação do espaço (o espaço como concebido e representado) e os espaços de representação (o espaço vivido das sensações, da imaginação, das emoções e significados incorporados no modo como vivemos o dia a dia). Numa entrevista concedida em 2014, Harvey que:

Em meu *Social justice and the city* (1973) uso noções de Ernst Cassirer acerca de tempo e espaço, que são muito próximas das de Lefebvre. Eu sempre acho que Lefebvre retirou, sem dar créditos, algumas de suas ideias de Cassirer, porque, muitas vezes, os franceses fazem isso: retiram ideias de outros autores sem dar os devidos créditos (SANTANA; PERES, 2014, p. 15).

Claude Raffestin, num artigo publicado em 1977, intitulado “*Paysage et territorialité*”⁸, utiliza estudos de Cassirer para discutir a ideia de apresentação e representação, em especial, a partir da mediação da linguagem. Neil Smith, em *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space* (1984)⁹, também cita Cassirer ao tratar sobre a questão do mito. A partir de uma reflexão cassireriana, aponta que o espaço e o seu uso (mítico e material) são indistinguíveis enquanto espaço social e físico, sendo que a consciência do espaço é uma decorrência direta da atividade prática.

7 David Harvey, *Espaço como palavra-chave*, p. 18.

8 Claude Raffestin, *Paysage et territorialité*, p. 123

9 Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*, p. 96.

Em âmbito nacional, alguns geógrafos brasileiros referem Cassirer em suas obras, tais como Milton Santos em “*Por uma Geografia Nova*” (1978)¹⁰, “*Espaço e método*” (1985)¹¹, “*A natureza do espaço*” (1996). No artigo “*O espaço geográfico como categoria filosófica*” (1988)¹², apresenta Cassirer como uma possibilidade de pensar o espaço geográfico a partir de uma perspectiva filosófica. Santos (1988, p. 01) cita o filósofo que considera que

não há uma só criação do espírito humano que não esteja, de alguma forma, relacionada com o mundo do espaço e que não busque, de alguma maneira, sentir-se à vontade dentro dele. Tentar conhecer este mundo e dar o primeiro passo no sentido da objetivação, através da apreensão e da determinação do ser (CASSIRER, 1957, p. 150).

No texto, cujo título é “*O espaço geográfico como categoria filosófica*”, problematiza o conceito de espaço, que, antes da Geografia, já era preocupação da filosofia. O geógrafo afirma a necessidade de uma leitura “geográfica” de certas obras filosóficas, como a de Cassirer, que afirma que o problema do espaço entra no campo da filosofia geral ou do conhecimento teórico. Nesse ensaio, a preocupação do autor é a validação do espaço como categoria de análise e, já no início, menciona Cassirer quando este refere-se ao espaço como base da objetivação do ser no mundo. Embora a digressão seja na direção do assentamento categorial do espaço no âmbito da teoria crítica marxista, o autor sugere uma leitura “geográfica” de determinadas obras filosóficas como ricas nessa discussão entre ela e a obra de Ernst Cassirer. Notadamente, pressupõe-se que tal intento não avançou devido ao fato do geógrafo buscar uma fundamentação estrita dentro do espectro marxista.

No subtítulo “Uma fenomenologia do espaço?”, Milton Santos (1988)¹³ cita Kant na *Crítica da Razão Pura*, onde este refere-se

10 *Id.*, *Espaço e método*, p. 58.

11 *Id.*, *A natureza do espaço*, p. 64.

12 *Id.*, *O espaço geográfico como categoria filosófica*, p. 1.

13 *Id.*, *O espaço geográfico como categoria filosófica*, p. 8

à existência como a totalidade e a pluralidade tida como unidade. Uma unidade como essência ou conteúdo em movimento, ao qual o autor compara a “uma sociedade em marcha, em evolução, em movimento, isto é, no seu presente, ainda não encarnado todavia.” O que seria, para ele, em uma interpretação específica da fenomenologia do espírito em Hegel, como a transformação da sociedade total espacialmente qualificada em espaço total. Neste sentido, a espiral dialética de Hegel é a imagem da evolução sociedade enquanto espaço.

Outra contribuição no contexto brasileiro é de Roberto Lobato Corrêa (2009¹⁴, 2011¹⁵, 2013¹⁶), que afirma que os estudos humanistas e culturais possibilitam a incorporação da perspectiva cassireriana, em função de discutir uma espacialidade que é experienciada, a partir do jogo entre objetividade e subjetividade. Para o geógrafo, a questão do significado em Cassirer é condição crucial para o conhecimento da realidade e a espacialidade simbólica expressa pode ser um via de entrada na discussão das formas simbólicas de Cassirer.

Porto Gonçalves (2002)¹⁷ faz referência a Cassirer ao discutir a questão da linguagem, em que afirma que os nomes próprios são apropriações/invenções do mundo e a classificação é característica fundamental da linguagem humana.

Numa perspectiva cassireriana, o espaço e as suas espacialidades deixam de ser apenas um campo de determinações intuitivas do ser exterior e passam a ser resultado da conformação simbólica. Pensando a partir da Geografia, buscamos entender a conformação simbólica como conformadora de espaços de ação, espaço do sujeito que reflete, investigando como os mundos que o ser simbólico cria, através de símbolos, para viver nele (GIL FILHO, 2014¹⁸; FERNAN-

14 Roberto Lobato Corrêa, *Sobre a geografia cultural*, p. 3.

15 *Id.*, *Reflexões sobre paradigma, geografia e contemporaneidade*, p. 63

16 *Id.*, *Formas simbólicas espaciais: o shopping center*, p. 95.

17 Carlos Walter Porto Gonçalves, *Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades*, p. 231.

18 Sylvio Fausto Gil Filho, *Conformação simbólica dos espaços da vida e da morte: uma aproximação teórica*, p. 133.

DES; GIL FILHO, 2011¹⁹).

A contribuição de Nicholas Entrikin

Podemos afirmar que o artigo de Nicholas Entrikin, intitulado “*Geography’s Spatial Perspective and The Philosophy of Ernst Cassirer*” (1977), é uma das principais contribuições para a Geografia sobre a filosofia de Cassirer, ele aponta efetivamente sobre os possíveis diálogos que a Filosofia das Formas Simbólicas poderia fornecer para a compreensão do espaço na Geografia.

O artigo de J. Nicholas Entrikin, “*Geography’s Spatial Perspective and The Philosophy of Ernst Cassirer*”, publicado em 1977, pode ser indicado como uma exceção nesse quadro. O artigo apresenta Cassirer como uma opção estritamente neokantiana principalmente afeto ao conceito de espaço. Entrikin utiliza, em especial, o ensaio “*Substanz-begriff und Funktionsbegriff*” [1910] e “*Zur Einstein-schen Relativitätstheorie*” [1921], onde Cassirer apresenta a interpretação do conceito espaço-tempo em relação à ideia de espaço como intuição pura de Kant. Também como fonte mais dominante, está o texto Carl H. Hamburg (1949) “*Cassirer’s Conception of Philosophy*”, onde os campos modais como atuação das formas simbólicas são interpretados por Entrikin como modos de significação espacial: (i) juízos do sistema afetivo-emotivo - 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.

Do ponto de vista da Geografia, é comum a visão do espaço a partir de um viés geométrico, isto é, apenas em sua condição material, visível. De acordo com Cassirer (2012, p. 79)²⁰, o espaço geométrico “abstrai toda a variedade e heterogeneidade que nos é imposta pela natureza díspar de nossos sentidos. Temos então um espaço homogêneo, universal”.

19 Dalvani Fernandes; Sylvio Fausto Gil Filho, *Geografia em Cassirer: perspectivas para a geografia da religião*, p. 211.

20 *Id.*, *Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, p. 79.

As contribuições de Entrikin na década de 1970, em especial, pelo contexto de renovação da Geografia em suas bases conceituais e metodológicas, são significativas. O autor aponta que as análises espaciais podem ser em macro-escala ou micro-escala, dependendo da perspectiva dos pesquisadores. Portanto, é notável que os fenômenos espaciais podem ter diferentes interpretações, dependendo da ênfase que é dada pelo pesquisador. Neste sentido, é impossível pensar apenas um caminho para a análise espacial.

Conforme Entrikin (1977)²¹, há uma clara distinção entre os pesquisadores sobre o conceito de espaço, sendo que, nos trabalhos dos geógrafos influenciados pela Fenomenologia, o espaço é visto enquanto fenômeno, sendo o interesse principal o de compreender a percepção sobre o espaço. Assim, o espaço existencial é aquele em que temos as nossas experiências individuais diretas, ele é analisado a partir dos significados que lhe são atribuídos, sendo o conceito de lugar definido como um centro de significados.

A ideia de um espaço existencial aparece no momento em que os geógrafos interessam-se mais pelo espaço subjetivo, num contexto de interesse crescente sobre as representações subjetivas do espaço. O contexto de análise de Entrikin era a década de 1970, em que a Geografia Humanista surgiu, em especial, nos Estados Unidos e Inglaterra, sugerindo uma outra análise sobre as categorias geográficas.

A possibilidade de analisar o espaço existencial é potencializada pelas teorias existencialistas. Para o geógrafo, uma dessas vias é a filosofia de Ernst Cassirer. Entrikin (1977)²² aponta que o espaço é o que é em virtude da maneira que nós, enquanto sujeitos, o percebemos, porque ele não é real em si mesmo.

A perspectiva kantiana sobre o espaço possibilita compreender a nossa experiência com o mundo. A revisão de Cassirer sobre essa perspectiva incluía todas as formas de compreensão humana,

21 Nicholas Entrikin, *Geography's spatial perspective and the philosophy of Ernst Cassirer*, p. 209.

22 *Ibidem*, p. 215.

ao invés de apenas o conhecimento científico, notadamente, através da filosofia das formas simbólicas. Assim, ele fez a distinção entre a ideia de espaço e a manifestação dessa ideia, discutindo a intuição do espaço, que é uma característica de toda experiência humana, tendo em vista ainda o seu interesse na Teoria da Relatividade para compreender a questão do espaço, tempo e espaço-tempo, considerados pressupostos em todas as formas de conhecimento.

Entrikin (1977)²³ aponta que espaço e tempo para Cassirer “significam uma lei fixa da mente, um esquema de conexão pelo qual o sensível é percebido em certas relações de coexistência e sequência”. O espaço é visto pelo filósofo alemão como uma característica *a priori* sintética de todo o conhecimento humano, ademais, a expansão por Cassirer da teoria kantiana sobre a intuição do espaço acrescentou outras formas de conhecimento humano (mito, religião, linguagem, ciência, história), o que possibilita, para a Geografia, compreender o espaço geográfico a partir de outras perspectivas.

Nesse viés, é possível compreender o espaço geográfico a partir do mundo expressivo proposto por Cassirer, em que mito e linguagem possibilitam o diálogo com esse mundo. Assim, o mundo expressivo parte da percepção e da intuição, que estão na esfera da subjetividade e, portanto, das emoções. A intuição espacial para Cassirer poderia fornecer às pessoas um meio para organizar e tornar inteligível o mundo dos sentidos.

Sobre isso, Entrikin (1977)²⁴ afirma que Cassirer explicou uma variedade de conceitos espaciais, apontando três principais modos de compreensão desses conceitos:

- 1 - Se a perspectiva é determinada pelos interesses emotivo-afetivos do homem, diz-se que os sentidos fazem um “sentido expressivo”; manifestam-se na arte, na religião e no mito;
- 2 - Se a perspectiva é determinada pelos interesses teleológico-volitivos do homem, diz-se que os sentidos fazem sentido

²³ *Ibidem*, p. 216.

²⁴ *Ibidem*, p. 216-217.

“intuitivo” ou perceptivo-coisa; manifestam-se na linguagem e no senso comum;

3 - Se a perspectiva é determinada pelos interesses teóricos do homem, diz-se que os sentidos têm sentido conceitual ou científico; manifestam-se na ciência.

Para Enrikin (1977)²⁵, a diferença dessa perspectiva sobre o espaço e a perspectiva do ponto de vista conceitual ou científico é que o espaço conceitual da geometria é um espaço homogêneo. O espaço relacionado ao sentido expressivo é heterogêneo, devido ao seu vínculo com a emoção e a percepção dos sentidos.

Na visão de Cassirer, cada modo espacial é parte de um sistema simbólico, que é construído pelas pessoas e que organizam e dão sentido à experiência pela objetivação do espírito, tornando-se a base para a cultura. As formas simbólicas proporcionam um conjunto comum de símbolos ou significados que constituem um contexto de comunicação entre os indivíduos, sendo que, sem esse contexto, o conhecimento do mundo reduz-se ao subjetivismo puro (ENTRIKIN, 1977)²⁶.

As formas simbólicas, portanto, fazem parte da experiência humana e tornam-nos seres simbólicos. Nesse viés, as formas simbólicas são comuns às pessoas, no entanto, a forma de apreensão é diferente para cada indivíduo, o que confirma a heterogeneidade da experiência humana. Portanto, do ponto de vista geográfico, é um equívoco afirmar que existe um único conceito de espaço, geralmente, associado à sua forma material, concreta, mas existem tantos espaços quanto o número de pessoas.

Assim, cada história de vida traz um espaço, relacionado à esfera particular emotiva-afetiva das pessoas. Cada experiência de vida apresenta uma percepção sobre o mundo e uma forma de relacionar-se com ele.

²⁵ *Ibidem*, p. 217.

²⁶ *Ibidem*, p. 217.

Sobre isso, Entrikin (1977)²⁷ afirma que a filosofia cassireriana fornece uma estrutura filosófica, reconhece o significado das variedades de análise dos conceitos espaciais. Em sua proposta, a variedade de perspectivas espaciais parte dos sistemas simbólicos e é este o interesse em buscar a ordem nas diversas maneiras pelas quais as pessoas compreendem a organização espacial de seu ambiente que torna o trabalho de Cassirer significativo para os geógrafos.

Para Gil Filho (2010, p. 2)²⁸ “os sentidos simbólicos que as motivações e ações humanas são invariavelmente submetidas sugerem uma primeira hermenêutica geográfica”. No entanto, o autor acredita na necessidade de uma “segunda hermenêutica em relação à abordagem cultural na geografia que se circunscreve na objetivação da cultura no categorial espacial” (p. 2)²⁹. Cassirer poderia contribuir, nessa segunda hermenêutica, para os estudos da representação, baseada na teoria do homem como um *animal simbólico* proposto pelo filósofo. Assim, as formas simbólicas são formas culturais, o que possibilita incorporar tal discussão no âmbito da Geografia Cultural e Geografia Humanista.

Na teoria do ser simbólico que é, conseqüentemente, a teoria da cultura, Cassirer afirma que a consciência humana é simbólica por natureza e que há formas simbólicas que estruturam o universo simbólico, isto é, conformam a realidade e a idealidade, sujeito e objeto, assim como materialidade e forma. A realidade, neste sentido, é representação e significado, em que a forma simbólica da 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” (GIL FILHO, 2010, p. 3)³⁰.

No sistema das formas simbólicas de Cassirer, a ciência não realiza sozinha a “síntese espiritual” na estrutura das formas sim-

²⁷ *Ibidem*, p. 216.

²⁸ Sylvio Fausto Gil Filho, *Notas para uma Geografia das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer*, p. 2.

²⁹ *Ibidem*, p. 2.

³⁰ *Ibidem*, p. 2.

bólicas, mas é parte do conjunto que sustenta o conhecimento. Os conceitos exercem uma subordinação à diversidade da empiria, mas, para serem válidos, têm 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 conceptual preestabelecida. O ordenamento que essas formas estabelecem são outros (GIL FILHO, 2010, p. 4)³¹.

De acordo com Gil Filho (2010)³², no terceiro volume das formas simbólicas, Cassirer discute o conceito e o problema da representação, parte da ideia de que “o espaço é inerente a fixação das coisas que demonstra a sua existência enquanto unidades espaciais” (p. 8). Assim, as formas simbólicas, em suas configurações iniciais e na necessidade de realizarem-se, partem de uma mediação universal, que é o espaço. No entanto, as maneiras como espacializam-se são distintas, porque atuam de maneiras diferentes.

A intuição espacial na esfera mítica mantém uma relação sensível do mundo, onde a espacialidade de expressões realiza-se. As espacializações com realce mítico geram determinações e regionalizações com um sentido intuitivo específico que se tornam um mundo de expressões.

Na esfera da linguagem, as determinações espaciais são demonstrativas e fazem a função de intermediação entre o espaço de expressões e o espaço abstrato. Enquanto o mito produz rupturas espaciais em mundos de expressão que interferem na perspectiva espacial de caráter objetivo, fornecendo o tempero das subjetividades; a linguagem consegue a transmutação dos espaços de expressão em espaços de representação.

A nominação do mundo a partir de regiões intuitivas com características qualitativas enseja os rudimentos do ordenamento espacial, pois estabelece os parâmetros relacionais iniciais de medida, distância e situação. A passagem do espaço pragmático ao espaço

³¹ *Ibidem*, p. 4.

³² *Ibidem*, p. 8.

objetivo, do espaço da ação para o espaço intuitivo é estabelecida potencialmente no mundo representacional (GIL FILHO, 2010)³³.

O espaço em Cassirer

As formas simbólicas são formas de expressão do espírito. É a própria energia do espírito, sendo processos de pensamento e formas de ação e, portanto, de espacialização. Funcionam como uma mediação da nossa relação com o mundo, na objetivação da realidade e na captação do sensível ao possibilitar a associação entre sensações exteriores e signos sensíveis significativos.

O filósofo designa as formas simbólicas *arte, ciência, história, linguagem, mito e religião* como os estados progressivos do aparecimento da consciência, sendo essas formas, ao mesmo tempo, espírito criador e forma criada pelo espírito (*Geist*). As formas simbólicas possuem um signo e um significado, constituídas por três modos de entendimento: nível da expressão, da representação e do significado, que propiciam a compreensão da cultura humana, a individuação da *práxis* e a liberdade.

Há um conteúdo espiritual de significado nas formas simbólicas, que serve como direção e expressão do espírito. Manifesta-se nas formas simbólicas um fenômeno fundamental da nossa consciência, que não se contenta em receber a impressão do exterior (realidade objetiva), mas enlaça e penetra toda impressão como uma atividade livre da expressão (mundo de signos e imagens de criação própria), transformando o mero conteúdo da impressão e percepção, dada pela subjetividade e atividade do sujeito, em conteúdo simbólico (CASSIRER, [1956], 1975³⁴). Para o filósofo, portanto, toda objetivação precede uma subjetivação.

Por esse ângulo, a filosofia de Cassirer possibilitaria a autolibertação do homem, isto é, pressupõe a liberdade humana através

³³ *Ibidem*, p. 8.

³⁴ *Id.*, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, p. 170.

do simbolismo, nos termos da cultura humana. A liberdade do espírito, quer dizer, liberdade de pensamento, liberdade de conformar o mundo para além de um determinante biológico.

Na visão de Cassirer, a aparência do espaço e do tempo não são iguais para todos os seres orgânicos, portanto as experiências também serão distintas. Para o filósofo, o espaço constitui o meio geral, no qual a produtividade intelectual, primeiramente, se estabelece e no qual ela consegue chegar as suas primeiras estruturas e formações. “O espaço e o tempo são a estrutura em que toda a realidade está contida. Não podemos conceber qualquer coisa real exceto sob as condições do espaço e do tempo” (CASSIRER, 2012 [1944], p. 73)³⁵.

Ao tratar sobre o espaço, Cassirer o faz transferindo o problema da filosofia da natureza para a filosofia da cultura, vendo a necessidade de discutir a teoria espacial através da teoria simbólica, incorporando a atividade do espírito. Ao agir sobre o mundo, o sujeito conforma espacialidades. Cassirer (2011, [1929], p. 242)³⁶ aponta que o “fato de uma coisa ser para nós precisamente essa coisa e o fato de ela se firmar como essa coisa é algo que resulta sobretudo do fato de nós designarmos seu ‘lugar’ no todo do espaço intuitivo”.

Assim, a imagem deixa de ser algo recebido de fora e converte-se em algo conformado desde dentro, na qual rege um princípio fundamental de configuração livre. Por conseguinte, Cassirer esperava apontar a relevância do espírito criador, isto é, do animal simbólico na construção de um mundo de significações.

Neste sentido, o mito e a arte, a linguagem e a ciência são criações que formam o ser: elas não são simples cópias de uma realidade existente, mas representam, ao invés, as linhas gerais do movimento espiritual, do processo ideal o qual, para nós, o

35 *Id.*, *Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, p. 73.

36 *Id.*, *A filosofia das Formas Simbólicas - Fenomenologia do Conhecimento*, p. 242.

real se constitui como unidade e pluralidade, como multiplicidade das configurações que, entretanto, afinal são unificadas através de uma unidade de significação (CASSIRER, 2001 [1923], p. 64³⁷).

De acordo com Cassirer (2012 [1944], p. 73)³⁸ “O espaço e o tempo são a estrutura em que toda a realidade está contida. Não podemos conceber qualquer coisa real exceto sob as condições do espaço e do tempo”. Neste sentido, filósofo afirma que a aparência do espaço e do tempo não são iguais para todos os seres orgânicos, portanto, as experiências também serão distintas.

O espaço, nos estudos de Cassirer, é pensado como categoria filosófica e parte fundamental do sistema simbólico. De um espaço euclidiano (abstrato e lógico), o filósofo possibilita pensar um espaço sensível (antropológico). Aqui, a significação espacial é sensível-material e o espaço não é meramente instintivo. “Toda compreensão de formas espaciais, por exemplo, depende, em última instância, desta atividade de produzi-las interiormente e das leis que regem esta produção.” (CASSIRER, 2001 [1923], p. 35)³⁹.

A extensão e a espacialidade devem ser reconhecidas, em qualquer sentido, como um “caráter” irreduzível de todas as nossas percepções sensoriais. Neste aspecto, temos a intuição do espaço, com as impressões sensoriais de conteúdo inicial relacionado à apresentação, transformando-se gradualmente em representação.

Assim, sendo, em cada elemento que estabelecemos como espacial já pensamos uma infinidade de direções possíveis, e é somente o conjunto destas direções que constitui o todo da percepção espacial. A ‘imagem’ espacial que temos de um objeto empírico, de uma casa, por exemplo, se configura, tão-somente, quando ampliamos neste sentido uma perspectiva

37 *Id.*, *A filosofia das Formas Simbólicas - A Linguagem*, p. 64.

38 *Id.*, *Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, p. 73.

39 *Id.*, *A filosofia das Formas Simbólicas - A Linguagem*, p. 35.

individual relativamente limitada, e na medida em que a utilizamos apenas como ponto de partida e como estímulo para construir, a partir dela, um todo altamente complexo de relações espaciais (CASSIRER, 2001 [1923], p. 54)⁴⁰.

A crítica de Cassirer (2012 [1944]⁴¹) sobre a questão espacial apresenta-se em torno das definições do espaço geométrico, que, para o filósofo, abstrai toda a variedade e heterogeneidade, visto que aponta o espaço como homogêneo e universal. Em sua perspectiva, o espaço é representação, é o mundo de nossa experiência. Ele funciona, portanto, como mediação e possibilita organizar e orientar o nosso mundo.

Ao incorporar a dimensão simbólica para entender o espaço, Cassirer percebe que a noção de espaço deve ser compreendida dentro do mundo da cultura (no sentido de totalidade), que é funcional e não físico-estrutural. A questão funcional diz respeito à função de conformação do mundo e como parte fundamental no progresso da objetivação.

O processo de espacialização é eminentemente simbólico na medida em que o mundo dos fatos precisa de um intermediário — o que o torna um mundo de símbolos. As formas simbólicas, como formas de mediação, podem ser consideradas como estruturas estruturantes da realidade sobre campos de ação — isto é, espacialidades do mundo.

De acordo com o filósofo, o espaço é um tema de representação e de pensamento reflexivo, portanto, é espaço simbólico ligado ao sujeito. Ele afirma, ainda, que a realidade intuitiva está relacionada com os fenômenos sensoriais, isto é, os espaços simbólicos, intuitivo, perceptual, estão relacionados estritamente à visão do sujeito (podendo ser interpretado também como vivência do sujeito) (CASSIRER, 2012 [1944])⁴².

40 *Ibidem*, p. 54.

41 *Id.*, *Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, p. 79.

42 *Ibidem*, p. 78.

Na discussão cassireriana, o espaço é tomado como “forma” da intuição empírica e sensível, impregnado e repleto de elementos simbólicos. Assim, o ato de voltar-se para o mundo, isto é, para o espaço, é primeiro e necessário passo para a objetivação, apreensão e determinação do ser, portanto, qualquer realização ou criação do intelecto constitui-se nessa relação com o espaço.

O que chamamos de ‘espaço’ não é propriamente um objeto que se nos dá a conhecer por meio de algum tipo de ‘símbolo’, mas é muito mais um modo próprio, um esquema especial da própria representação. E, dentro desse esquema, a consciência passa então a conquistar a possibilidade de uma nova orientação, obtendo uma direção específica da visão mental, por meio da qual todas as formas da realidade objetiva e objetivada são transformadas (CASSIRER, 2011 [1929], p. 254⁴³).

Por esse ponto de vista, só podemos atingir a “constância” da coisa pela mediação do espaço, entendendo o espaço objetivo como o meio de toda objetividade empírica. O espaço objetivo, por sua vez, só é postulado e conquistado se for atribuído a determinadas percepções um valor representativo, que pode servir como pontos de referência fixos da orientação.

Nesse viés, Cassirer (2011 [1929]⁴⁴) afirma que há tipos fundamentalmente diferentes da nossa experiência espacial e temporal, de níveis distintos e arranjados em camadas superiores e inferiores. Assim posto, apresenta as concepções de “espaço orgânico”, “espaço perceptual”, “espaço simbólico”.

Cassirer, por exemplo, elabora uma divisão tripartite dos modos humanos da experiência espacial ao distinguir entre os espaços orgânico, perceptivo e simbólico (CASSIRER, 1944; ver tb. Harvey, 1973:28). O primeiro designa todas as formas

43 *Id.*, *A filosofia das Formas Simbólicas - Fenomenologia do Conhecimento*, p. 254.

44 *Ibidem*, p. 249.

de experiências espaciais biologicamente (logo, materialmente, e registradas pelas características específicas de nossos sentidos) dadas. O espaço perceptivo se refere às maneiras pelas quais processamos neurologicamente a experiência física e biológica e a registramos no universo do pensamento. O espaço simbólico, por outro lado, é abstrato (e pode supor o desenvolvimento de uma linguagem abstrata como a geometria ou a construção de formas arquitetônicas ou pictóricas). O espaço simbólico gera significações particulares através de leituras e de interpretações. A questão das práticas estéticas aparece neste campo (HARVEY, 2012, p. 18⁴⁵).

A camada mais baixa pode ser descrita como “espaço orgânico”, que é espaço primitivo, espaço de ação imediata. Está relacionado com a adaptação às condições desse ambiente para sobreviver a partir de uma diferenciação entre estímulos físicos e impulsos corporais. Faz parte dos interesses e necessidades imediatas.

O espaço orgânico possui elementos emocionais. Para Cassirer (2012 [1929], p. 78)⁴⁶: “Na medida em que podemos falar de uma ‘concepção’ primitiva do espaço, esta não tem um caráter puramente teórico. Está ainda repleta de sentimentos pessoais ou sociais concretos, de elementos emocionais”.

Relph (1976)⁴⁷ também traz a discussão sobre espaço orgânico ao analisar o conceito de lugar e espaço na Geografia. O teórico aponta o espaço orgânico como espaço primitivo ou pragmático, sendo espaço do comportamento instintivo e da ação inconsciente, já que não é envolvido por imagens ou conceito de espaço e relações espaciais.

Estruturado pela experiência básica individual, o espaço primitivo começa na infância, associado com os movimentos do corpo e com os sentidos, o que mostra a relevância das dimensões espaciais

45 David Harvey, *Espaço como palavra-chave*, p. 18.

46 Id., *Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, p. 78.

47 Edward Relph, *Place and placelessness*, p. 8.

(esquerda, direita, cima, embaixo, frente, atrás). Tal experiência é intersubjetiva e pode ser compreendida não só ao nível individual, mas como parte do contexto espacial básico de todos os grupos culturais (RELPH, 1976)⁴⁸.

De acordo com Aguiar (1999)⁴⁹, o espaço orgânico em Cassirer vincula-se ao sistema de referência da vida natural do sujeito, portanto, apresenta uma experiência espacial que aparenta ser geneticamente transmitida e biologicamente determinada. Assim sendo, a relação corpo e espaço apresenta-se de maneira íntima, sendo o corpo, inclusive, entendido como um sistema de referência natural e, por conseguinte, sendo uma referência de orientação espacial, relacionado ao seu ritmo biológico. Como apontamos, o corpo é elemento fundamental na compreensão do conteúdo emocional e na relação com o espaço vivenciado. Abordaremos essa questão, posteriormente, para entender a conexão do pensamento mítico com o corpo.

À medida que vamos nos aproximando dos seres superiores, encontramos o “espaço perceptual”, que não é um simples dado dos sentidos (ótica, tátil, acústica e cinestésica), é também unidade da intuição e da emoção (CASSIRER, 2012 [1944])⁵⁰.

Do ponto de vista da Geografia, Relph (1976⁵¹) apresenta a sua contribuição sobre o espaço perceptual, entendendo-o como espaço egocêntrico percebido e confrontado pelo indivíduo. Ele é o espaço que tem conteúdo e significado, pois não pode ser separado de experiências e intenções, sendo espaço da ação que possui uma estrutura claramente desenvolvida.

Perceptual space is also the realm of direct emotional encounters with the spaces of the earth, sea and sky or with built and

48 *Ibidem.*, p. 9.

49 Valéria Trevizani Burla de Aguiar, *Cognição e representação geográfica de espaço*, p. 59.

50 *Id.*, *Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, p. 75.

51 Edward Relph, *Place and placelessness*, p. 10.

created spaces. Matoré (1962, pp. 22-23) writes: “We do not grasp space only by our senses... we live in it, we project our personality into it, we are tied to it by emotional bonds; space is not just perceived... is it lived (RELPH, 1976, p. 10)⁵².

Para Relph (1976)⁵³, através de encontros e experiências particulares, o espaço perceptivo é ricamente diferenciado em lugares ou centros de especial importância pessoal. Os locais significativos são essencialmente concentrações de significado e intenção dentro da estrutura mais ampla do espaço perceptual.

Na visão cassireriana, em vez de investigar a origem e o desenvolvimento do espaço perceptual, devemos analisar o “espaço simbólico”, que está na fronteira entre o mundo animal e o mundo humano.

O espaço simbólico está relacionado com a função simbólica, que remonta a um estrato da consciência muito mais profundo do que é usualmente suposto e aceito. Essa função simbólica, através da pregnância simbólica, “imprime sua marca não apenas à visão de mundo do conhecimento teórico, à visão de mundo da ciência, mas também às formas primárias da percepção” (CASSIRER, 2011 [1929], p. 266)⁵⁴.

Cassirer (2011 [1929])⁵⁵ afirma que a mudança da “visão” também altera a coisa vista, isto é, a mudança de percepção e o deslocamento do ponto de vista também transformam o conteúdo puramente fenomenal daquilo que se vê. À medida que a percepção

52 “O espaço perceptivo também é o reino dos encontros emocionais diretos com os espaços da terra, mar e céu ou com espaços construídos e criados. Matoré (1962, pp. 22-23) escreve: ‘Nós não entendemos o espaço apenas pelos nossos sentidos... nós vivemos nele, nós projetamos nossa personalidade, estamos ligados a isso por laços emocionais, o espaço não é apenas percebido ... é vivido’” (RELPH, 1976, p. 10, tradução nossa).

53 Edward Relph, *Place and placelessness*, p. 10.

54 *Id.*, *A filosofia das Formas Simbólicas - Fenomenologia do Conhecimento*, p. 266.

55 *Ibidem.*, p. 269.

não se mantém somente como apreensão de algo isolado, mas como representação, ela agrupa os fenômenos em um “contexto da experiência” (em função da pregnância simbólica), o que reforça a ideia de que o mundo do espaço desenvolve-se plenamente como um mundo da intuição pura, isto é, parte do sujeito.

[...] vemos que a visão das diversas ‘geometrias’ e que a formação do conceito de espaço, que serve de base a cada uma delas, somente mantém em curso um processo que já existe e está pré-configurado na formação do espaço empírico, do espaço de nossa experiência sensível. 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’ (CASSIRER, 2011 [1929], p. 268)⁵⁶.

A representação do espaço e das relações espaciais exige não apenas a manipulação correta da coisa para usos práticos, mas é necessária “uma concepção geral do objeto e considerá-lo em diversos ângulos para podermos encontrar suas relações com outros objetos” (CASSIRER, 2012 [1944], p. 80⁵⁷). Assim: “O que faz com que uma área se torne um espaço especial, torne-se algo espacialmente particular não é qualquer determinação abstrata ou geométrica, mas sim a atmosfera mítica e própria em que ela se encontra, a aura mágica que a envolve” (CASSIRER, 2011 [1929], p. 256⁵⁸). Tal atmosfera mítica relaciona-se com o pensamento primevo. Portanto, o autor destaca a diferença entre a apreensão concreta e abstrata do espaço e das relações espaciais. Afirma que, no embate entre astrologia e astronomia, esta supera aquela: o espaço geométrico toma o lugar do espaço mítico e mágico dentro do simbolismo da ciência moderna.

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 270.

⁵⁷ *Id.*, *Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, p. 80. ([1944] 2012).

⁵⁸ *Ibidem.*, p. 256.

Considerações finais

Cassirer realiza uma crítica da cultura, apresentando as formas simbólicas como *medium* do sujeito na conformação do mundo. Esse sujeito simbólico que transita do expressivo das emoções ao representativo da nomenclatura do mundo ao significativo de seu sentido.

A sua contribuição filosófica pode fornecer subsídios para (re)pensar a epistemologia da Geografia à luz de um debate sobre as formas simbólicas como conformadoras de espacialidades. Para Cassirer (2012 [1944], p. 97)⁵⁹, o conhecimento humano é simbólico, portanto, ele precisa de símbolos que “não tem existência real como parte do mundo físico; tem um ‘sentido’.”

A filosofia das formas simbólicas problematiza a não redução do *animal symbolicum* isto é, o ser simbólico às leis da natureza. Há o entendimento de uma progressiva autolibertação do ser humano ao estruturar a realidade e construir e transformar o mundo da cultura. As formas simbólicas arte, ciência, história, linguagem, mito e religião são “refrações” do processo de conformação do universo dos fatos em um universo simbólico.

A espacialização é imanente ao processo simbólico na medida em que o mundo dos fatos em si mesmo escapa-nos e necessariamente precisa de uma medição, o que o torna um mundo de símbolos. Portanto, os objetos são formas do sujeito e parte do processo de espacialização que é mediada pelas formas simbólicas e que podemos considerá-las como estruturas estruturantes da realidade em campos de ação, isto é, espacialidades do mundo.

É importante destacar que o diálogo com Cassirer na Geografia aproxima-se de uma releitura do autor a partir de uma interpretação de nosso tempo. A incorporação da discussão de Cassirer no pensamento geográfico significa refletir o categorial espacial na Geografia

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 97.

não somente do ponto de vista da ciência, já que a objetivação da realidade proposta tradicionalmente pela ciência descarta a multiplicidade de mediações, mas compreender de que modo estrutura-se a realidade do *mithos* ao *logos*.

Referências

AGUIAR, Valéria Trevizani Burla de. *Cognição e representação geográfica de espaço*. Sociedade e Natureza. Uberlândia, n. 11, p. 57-65, jan-dez 1999.

CASSIRER, Ernst [1956]. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México, FCE, 1975.

CASSIRER, Ernst. [1923] *A filosofia das Formas Simbólicas - A Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. [1929] *A filosofia das Formas Simbólicas - Fenomenologia do Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. [1944] *Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

CORRÊA, Roberto Lobato. *Sobre a Geografia Cultural*. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, 2009. Disponível em <<http://ihgrgs.org.br/artigos/contibuiacoes/Roberto%20Lobato%20Corr%C3%AAa%20-%20Sobre%20a%20Geografia%20Cultural.pdf>> Acesso 20 nov 2017.

_____. *Processo, forma e significado. Uma breve consideração*. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, 2009. Disponível em <<https://www.ihgrgs.org.br/artigos/contibuiacoes/Roberto%20Lobato%20Corr%C3%AAa%20-%20Processo,%20Forma%20e%20Significado.pdf>> Acesso 20 nov 2017.

_____. Reflexões sobre paradigma, geografia e contemporaneidade. *Revista da ANPEGE*, v. 7, n. 1, número especial, p. 59-65, out. 2011.

_____. *Formas simbólicas espaciais: o shopping center*. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. *Geografia Cultural: uma antologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 91-100.

ENTRIKIN, Nicholas. *Geography's spatial perspective and the philosophy of Ernst Cassirer*. *Canadian Geographer*, XXI, 3, 1977, p. 209-222.

FERNANDES, Dalvani; GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Geografia em Cassirer: perspectivas para a geografia da religião*. *GeoTextos*, vol. 7, n. 2, p. 211-228, dez. 2011.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Notas para uma Geografia das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer*. *Anais XVI Encontro Nacional dos Geógrafos. Crise, práxis e autonomia: espaços de resistência e de esperanças*, 2010.

_____. *Geografia das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer*. In.: BARTHE-DELOIZY, Francine; SERPA, Angelo (orgs.). *Visões do Brasil: estudos culturais em geografia*. Salvador: EDUFBA, 2012. P. 47-66.

_____. *Conformação simbólica dos espaços da vida e da morte: uma aproximação teórica*. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano VI, n. 18, v. 06, p. 133-144, Janeiro de 2014.

HARVEY, David. *Explanation in Geography*. London: Edward Arnold, 1969.

_____. [1973] *Social justice and the city*. London: Edward Arnold, 1980.

_____. *Espaço como palavra-chave*. *Revista GEOgraphia*, Vol. 14, No 28, 2012, p. 8-39.

MOREIRA, Ruy. *As categorias espaciais da construção geográfica das sociedades*. *GEOgraphia: Revista de Pós-Graduação em Geografia*. Rio de Janeiro, n. 5, ano III, p. 43-60, set. 2001.

_____. *Velhos temas, novas formas*. In.: MENDONÇA, Francis-

co; KOZEL, Salette (Org.). *Elementos de Epistemologia da Geografia Contemporânea*. Curitiba: Editora da UFPR, 2002. p. 47-63.

MOURA, Marinaide Ramos. *O simbólico em Cassirer*. *Ideação*, Feira de Santana, n.5, p.75-85, jan./jun. 2000.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. *Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades*. In: CLACSO, *La Guerra Infinita: Hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2002.

RAFFESTIN, Claude. *Paysage et territorialité*. *CAHIERS DE GÉOGRAPHIE DE QUÉBEC*, Vol. 21, nos 53-54, septembre-décembre 1977, 123-132.

RELPH, Edward. *Place and placelessness*. Londres: Pion Limited, 1976.

SANTANA, Marco Aurélio; PERES, Igor. *O enigma do espaço: uma entrevista com David Harvey*. *Sociol. Antropol.* [online], vol.4, n.1, pp.11-20, 2014.

SANTOS, Milton. *O Espaço Geográfico Como Categoria Filosófica*. *Terra Livre*, São Paulo, n. 5, 1988, p. 9-20.

_____. *A natureza do espaço*. São Paulo: EDUSP, 2006.

SINTON, Diana Stuart. *Spatial thinking*. In: STOLMAN, Joseph. *21 st. century geography: a reference book*. California: Sage Publications, 2012. p. 733 -744.

SMITH, Neil. *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*. Athens and London: The University of Georgia Press, 1984.

VERENE, Donald Phillip. *The Origins of Symbolic Forms - Kant, Hegel, and Cassirer*.

Evanston – Illinois: Northwestern University Press, 2011.



A matriz do humano a partir do pensamento de Ernst Cassirer¹

Moisés Ferreira

*Neste humanismo abafa-se – e não sem um tremor
armamo-nos dos verbos de um programa insubmisso:
calar e apagar, desconectar, desaparecer.
Manda a democracia que falemos? Nós calamos.
Exige o espectáculo mais brilho? Apagamo-nos.
Devemos estar em rede e ao serviço? Desligamo-nos.
A Coisa Absurda chama-nos? Ah, não comparecemos*

Carlos Poças Falcão²

Introdução

No actual momento histórico, um vasto conjunto de problemas de carácter político, económico, social e ambiental continua a

1 Texto elaborado no âmbito do projecto de pós-doutoramento em Filosofia intitulado “Relacionalidade e Criação em Cassirer e Winnicott. Antropologia Filosófica e o Novo Paradigma em Psicanálise”, apoiado por bolsa de pós-doutoramento (SFRH/BPD/117006/2016) concedida pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), financiada por fundos do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior de Portugal e pelo Fundo Social Europeu através do POCH – Programa Operacional Capital Humano.

2 C. Poças Falcão, «Manifesto Mínimo», in *Sombra Silêncio*, Guimarães, Opera Omnia, 2018, p. 57.

colocar, e de maneira cada vez mais premente, o problema do “desumano” ou “inumano”. Cerca de três quartos de século após o fim da Segunda Guerra Mundial, quase três décadas volvidas sobre o termo da Guerra Fria e sensivelmente vinte anos decorridos desde os ataques terroristas do 11 de Setembro nos Estados Unidos da América, continuam, hoje, a ser enormes os desafios que a espécie humana enfrenta. Essas dificuldades dizem respeito a matérias como: (1) a reiteração de tensões políticas e diplomáticas entre Estados ou blocos de países; (2) a persistência e o agravamento de conflitos armados em diversas regiões do globo; (3) as novas ameaças colocadas pelo terrorismo internacional; (4) a recrudescência de fundamentalismos e extremismos; (5) o aprofundamento de desigualdades na distribuição de riqueza entre nações e entre cidadãos; (6) os movimentos de migração em massa provocados por situações de guerra, pobreza severa e / ou falta de recursos naturais e de condições de subsistência; (7) a proliferação de patologias do foro psíquico, como a ansiedade e a depressão, e a consequente degradação dos indicadores da saúde mental dos indivíduos a nível mundial; (8) o previsível aumento maciço do desemprego num futuro próximo na sequência da extinção de postos de trabalho tradicionais provocada pelo recurso generalizado a novos meios tecnológicos com fins produtivos; (9) o prenúncio da intensificação das alterações climáticas causadas pelo aquecimento global com origem em actividades da responsabilidade do homem (produção animal intensiva, utilização de combustíveis fósseis, etc.).

Toda esta soma de contrariedades, com a profunda desorientação e instabilidade que gera, faz temer pelas possibilidades de manutenção da paz relativa (embora sempre precária) que muitos países puderam experimentar após a Segunda Guerra Mundial. Só atendendo ao problema das alterações climáticas, existe o perigo de as condições do planeta sofrerem uma modificação extrema (a desfavor da espécie humana, para além de muitas outras espécies de seres vivos), já no horizonte de poucas décadas, caso venham a confirmar-se algumas das previsões mais negativas traçadas por climatólogos e outros especialistas.

Tornando patente uma multiplicidade inquietante de formas de desumanização efectivas ou potenciais, trata-se de um panorama que não pode deixar de suscitar perplexidade e consternação.

Por outro lado, nos tempos hodiernos, vão ganhando algum destaque os debates em torno do “trans-humano” e do “pós-humano”. Parte significativa do interesse associado a esses debates talvez resida, primeiramente, não tanto nos conteúdos efectivos sobre os quais incidem, mas antes na consideração da natureza de todo o enquadramento que cauciona o seu aparecimento e a sua afirmação. Um rápido olhar permite depreender que se está perante um contexto marcado por uma valorização exagerada e ideologicamente enviesada quer do desenvolvimento das novas tecnologias, quer da produção em larga escala de artefactos tecnológicos, a ritmo acelerado e em constante reconfiguração. E esse é, precisamente, e em diversas vertentes, um cenário muitas vezes alheio, negligente ou até em declarada oposição ao “humano” em si mesmo considerado, àquela que é a especificidade da condição humana, e àqueles que possam ser os requisitos necessários para que a “humanidade” de cada indivíduo seja respeitada, protegida e nutrida.

É possível reconhecer uma contradição não negligenciável por detrás das ideias de “trans-humano” e “pós-humano”. Dirigindo o foco sobre o que está “para além” ou “depois” do humano e dando inteiro protagonismo à reflexão a respeito do papel das novas tecnologias na alteração (eventualmente radical) daquilo que tradicionalmente tem sido identificado como próprio do “humano”, essas ideias deixam, antes de mais, entrever uma concepção prévia empobrecida, estanque e estática sobre o “humano”. Isso anula qualquer possibilidade de argumentação rigorosa e torna patente uma ausência de auto-crítica. Os prefixos “trans-” e “pós-” são, aliás, frequentemente agregados a conceitos de cuja riqueza semântica e de cuja fecundidade no âmbito prático se pretende afiançar o esgotamento, acreditando que a ideia central que neles anteriormente pudesse estar consignada se encontra definitivamente fixa e exaurida, tornando-se, como tal, prescindível, e reclamando por substituição. Para o

caso em análise, fica claro que se toma, como ponto de partida, uma concepção fixa e unilateral acerca do humano. De facto, as correntes trans- e pós-humanistas parecem, de algum modo, “confinar” o humano ao plano biológico, orgânico, corpóreo.

Essa concepção rígida acerca do humano, que denuncia um cunho materialista, pode, pois, ser correlacionada com os processos de crescimento hipertrófico e de dominação hegemónica da técnica e das suas lógicas nas sociedades actuais. Tal olhar unidirecional e unidimensional sobre o homem, desprovido de profundidade, de espessura e de horizontes, contribui directamente, e de maneiras mais ou menos ostensivas, para a perda da centralidade do humano no interior das sociedades.

Contudo, é evidentemente possível pensar o humano de outras formas, em diametral oposição à visão redutora que a tão acentuada tendência de sobrevalorização da técnica parece reforçar. Nessas outras perspectivas, a questão acerca do homem pode manter e renovar a sua relevância e interesse, visto que aí a abordagem e o tipo de visão são outros, não lineares, mas capazes de apreender o humano em toda a sua potencial complexidade e especificidade e no seu carácter irreduzível e multidimensional. Desse modo, de imediato se reconhece que a questão sobre o humano é inesgotável e nunca estará fechada. Através dessa viragem, é possível observar nitidamente que aquilo que é distintivamente humano não pode ser captado e remetido exclusivamente ao plano da materialidade, mas pertence à esfera do espírito, da significação, da criação de sentido. Ficando, assim, manifesto que isso que se entende por “humano” é já inexaurível, um dos grandes focos de atenção passa a ser não como “ultrapassar”, “ir além” do homem, mas antes como manter a vitalidade e a fecundidade das visões sobre o homem, de tal maneira que a vitalidade e a fecundidade dessas visões permitam uma sempre renovada compreensão da complexidade do humano e, simultaneamente, uma exploração audaz e ininterrupta do campo da “possibilidade”, daquilo que, por intermédio da cultura, em toda a sua variedade, riqueza e dinamismo, o ser humano “pode” alcançar.

Ambos os quadros esboçados, atinentes quer às convulsões e desafios próprios dos tempos hodiernos, quer às manifestações de uma confiança excessiva nos poderes das novas tecnologias e a uma concomitante desvalorização do domínio do humano, delimitam uma autêntica “crise do humano”, subjacente e eventualmente na origem de outras crises que possam ser diagnosticadas à época contemporânea. É uma crise assente no desgaste da atenção à figura do “humano”, da “humanidade”, concretizada, em inúmeras circunstâncias, quer na diminuição da preocupação relativamente às condições objectivas da existência dos indivíduos, quer na omissão da consideração das potencialidades e horizontes de crescimento, a nível individual e colectivo, ao alcance dos seres humanos, e que dão a ver a sua humanidade mesma, entendida já não enquanto dado objectivável, mas como qualidade ou conjunto de qualidades que podem testemunhar aquilo que de melhor, mais construtivo e mais favorável ao bem próprio e ao bem comum os seres humanos têm para dar.

Face a essa ameaça de perda de centralidade do “humano” num largo espectro de sectores das sociedades actuais, impõe-se interrogar as razões profundas que a determinam. Este é um passo urgente e decisivo, não só em termos propriamente teóricos, mas também práticos, de abrangência cultural, política, ética e cívica.

É para o avanço na análise desses decisivos pontos de discussão que a presente reflexão pretende contribuir, tendo como intuito cartografar e explorar, de maneira sucinta, algumas das principais vias, aberturas e linhas de problematização patentes ou discerníveis a partir do pensamento de Ernst Cassirer (1874-1945) a propósito da questão do humano.

A filosofia da cultura de Cassirer e a interrogação acerca do humano

Para Ernst Cassirer, um dos grandes problemas teóricos, me-

todológicos e práticos colocados, no seu tempo, à filosofia consistia na proliferação de campos de estudo acerca do homem. Essa multiplicação de abordagens dava origem a uma situação de fragmentação e atomização, em que a convivência entre múltiplas perspectivas de análise não só conduzia a contradições e dissidências, como também colocava o risco de um estilhaçamento da própria cultura, configurando aquilo a que o autor chamou «a crise do auto-conhecimento do homem», expressão por ele usada para intitular o primeiro capítulo do seu livro *Ensaio Sobre o Homem* (1944)³. Nesse mesmo capítulo, afirma Cassirer:

A metafísica, a teologia, a matemática e a biologia assumiram sucessivamente a condução do pensamento sobre o problema do homem e determinaram a linha de investigação. A crise real do problema manifestou-se quando um poder central capaz de dirigir todos os esforços individuais deixou de existir. Sentia-se ainda a suprema importância do problema em todos os diferentes ramos do conhecimento e da investigação, mas já não existia uma autoridade estabelecida para que se pudessem apelar. Teólogos, cientistas, políticos, sociólogos, biólogos, psicólogos, etnólogos, economistas, todos abordavam o problema dos seus pontos de vista próprios. [...]

Que este antagonismo de ideias não é meramente um grave problema teórico, mas uma ameaça iminente a toda a extensão da nossa vida ética e cultural, não admite dúvida.

Essa crise resultava de um sobredimensionamento do *logos*, entendido, aqui, de um ponto de vista estrito, enquanto razão propriamente lógica, científica e técnica, de carácter eminentemente abstractivo e esquematizante. Procurando responder directamente a este problema, Cassirer, com o grande projecto que realizou através da sua obra *A Filosofia das Formas Simbólicas* (1923; 1925; 1929; 1995), propôs-se dar continuidade, ampliar e reconfigurar o projecto crítico de Kant, transformando a crítica da razão em crítica da cultu-

³ E. Cassirer, *Ensaio Sobre o Homem*, pp. 14-30.

ra. Dando concretização ao grande princípio orientador do pensamento crítico, assumiu como sua preocupação fundamental não já a questão do ser [*Seinsfrage*], mas a questão do sentido [*Sinnfrage*]. Procurou, deste modo, captar a especificidade das distintas produções do homem na totalidade dos campos da cultura, desde a «pura função cognoscitiva» ao «pensamento linguístico», desde o «pensamento mítico-religioso» à «intuição artística»⁴.

Isso permitiu-lhe proceder a uma autêntica desmontagem da soberania daquela razão monolítica, unidireccional, para reabilitar e conferir igual legitimidade e importância a todas as restantes dimensões, ou faculdades, do homem, tais como, entre outras, as da emoção e da imaginação: «Pois, lado a lado com a imagem conceptual, há a linguagem emocional, lado a lado com a linguagem lógica ou científica, há a linguagem da imaginação poética». E são estas dimensões da razão, da emoção e da imaginação, mas também as da memória, da vontade ou da acção, que, cruzando-se e entrelaçando-se de diversos modos, vão dar origem às diversas produções do homem, inscritas nos múltiplos âmbitos da cultura: a linguagem, o mito, a religião, a arte, a técnica, a política, a história ou a ciência. Todas essas produções não podem ser vistas como simples realizações da razão, meros resultados da actividade do puro intelecto. Tal seria perder de vista a sua especificidade e apropriar-se delas de um modo abusivo e redutor. Para Cassirer, o rigor teórico e metodológico exige que essas produções sejam, antes, concebidas como frutos de uma mesma capacidade humana de configuração, de uma mesma função simbólica. O homem já não pode, de acordo com esse ponto de vista, ser compreendido como *animal rationale*; ele é, antes, *animal symbolicum*, ou *homo symbolicus*⁵, i. e., um criador de várias modalidades e de múltiplas configurações particulares de apreensão da realidade e de doação de sentido à experiência.

4 E. Cassirer, *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Primeira Parte: A Linguagem, p. 22.

5 E. Cassirer, *Ensaio Sobre o Homem*, p. 33; p. 34; C. Möckel, O tema do humanismo na obra de Ernst Cassirer: a humanitas como capacidade de criação individual de forma, p. 16.

Se se quiser tratar com propriedade de “razão”, em Cassirer, será necessário adoptar uma concepção mais abrangente a seu respeito, identificando-a à própria função simbólica, à capacidade de produção de sentido. Nesta acepção alargada, pode, então, dizer-se que, em Cassirer, a razão é multimodal, «multifacetada, polimórfica»⁶, uma «razão caleidoscópica»⁷. Aqui, a racionalidade não se reduz ao pensamento lógico, mas nela têm participação equitativa todas as outras faculdades do ser humano, com expressões distintas em função dos campos da cultura que sejam considerados.

O diagnóstico de crise efectuado por Cassirer à realidade do seu tempo é transponível, *mutatis mutandis*, para a época contemporânea. Se ainda persiste, ou se tem vindo a aprofundar-se, uma crise do auto-conhecimento do homem, com o recente surgimento de novas disciplinas científicas e o desenvolvimento extraordinário do conhecimento em todos os domínios da ciência e da tecnologia que se debruçam, em diversas vertentes, sobre o ser humano, talvez se possa até dizer que a situação descrita por Cassirer se agravou e veio a tomar, na actualidade, ainda maiores proporções, das quais o autor não podia, na sua época, suspeitar. Esta crise deixa-se ler também, hoje, como uma “crise do simbólico”. Assim, retomar o projecto de Cassirer pode, de certa maneira, ajudar a compreendê-la. Isso envolve perceber, de maneira concreta, como é possível, a partir da perspectiva do autor, conceber aquilo que é propriamente “humano”, e de que modos pode ser entendida, à luz do seu pensamento, a perda de centralidade do humano nas sociedades actuais, bem como os processos de desfiguração do humano, de desumanização.

Pontos de referência para uma abordagem à questão do humano a partir de Cassirer

Para dar continuidade à presente discussão, cabe começar

6 O. Feron, *A Antropologia Filosófica a Partir da Tradição Alemã*, p. 279.

7 O. Feron, *A Antropologia Filosófica a Partir da Tradição Alemã*, p. 280.

por perguntar: como fazer a distinção entre aquilo que é “humano” e aquilo que é já “desumano”? Onde começa a desfigurar-se a “humanidade” do homem e a tornar-se visível a “desumanidade”? Haverá apenas uma concepção de “humano”, ou de “humanidade”, que permita responder a isso de maneira simples? Embora de difícil resolução, são questões cruciais, e não podem ser abandonadas ou remetidas para segundo plano.

Uma das primeiras e mais importantes implicações da abordagem ao problema do humano a partir do pensamento de Cassirer consiste na ideia de que o “humano” nunca pode ser tomado como algo meramente “fático”, um dado adquirido, uma condição irrevogável. Pelo contrário, a humanidade do homem, na sequência do posicionamento teórico do autor, tem de ser observada, sobretudo, no seu aspecto “qualitativo”, enquanto elemento que continuamente se refaz e se refunde, que tem de ser conquistado de maneira ininterrupta, porque depende da vitalidade da capacidade de produção de sentido, i. e., de uma constante renovação e realização do poder de criação que é distintivo do homem.

Conservando em mente essa ideia, atente-se nalguns aspectos particulares em torno da questão do humano considerando o quadro conceptual de Cassirer.

A manutenção da unidade entre os indivíduos e a preservação da liberdade interior e de acção

No *Ensaio Sobre o Homem*, talvez se possa circunscrever um critério geral pertinente, e a manter como referência, para discernir, em termos práticos, se algo na atitude ou no comportamento / acção do homem deve ou não ser qualificado de “humano” ou de “desumano”. Esse critério pode ser fixado com base em duas afirmações genéricas de Cassirer a propósito da cultura, que se acham inscritas nessa obra. Numa dessas afirmações, o autor, referindo-se à tarefa mais fundamental desempenhada pelas formas simbólicas, faz notar que

«A mais elevada, a única na verdade, tarefa de todas estas formas [simbólicas] é unir os homens [...]»⁸. Na outra das afirmações, Cassirer caracteriza a cultura como o «[...] processo de auto-libertação progressiva do homem.»⁹, para prosseguir, de imediato, apontando: «Linguagem, arte, religião, ciência, são várias fases neste processo. Em todas elas o homem descobre e prova um poder novo: o poder de edificar um mundo seu, um mundo “ideal”.»¹⁰.

A cultura representa a matriz de constituição e expansão daquilo que é próprio do *anthropos*. É com a cultura que isso que é específico do homem começa a manifestar-se e encontra espaço para desenvolver-se. Quando algo revela ser factor de desunião entre os seres humanos (ainda que tal não seja imediatamente perceptível, tornando-se manifesto apenas a *posteriori*), ou quando degrada ou desfigura a sua liberdade, então estar-se-á, provavelmente, perante o início daquilo a que se pode chamar “desumanização”. Segundo esta perspectiva, o critério geral adequado para dar início a uma distinção minimamente clara entre “humano” e “desumano” teria, pois, de incorporar em si aqueles aspectos globais: (1) o da instituição da unidade entre os homens e (2) o da promoção e preservação da liberdade – que, em Cassirer, é, antes de mais, a liberdade interior, a liberdade do espírito, a capacidade de inscrição no âmbito da “possibilidade”, mas que imediatamente depois adquire tradução no âmbito prático. Este critério permitiria aferir o grau de vitalidade de uma cultura, ou a “vitalidade cultural” de determinados aspectos emergentes no interior de uma cultura (e. g., orientações políticas, decisões dos mais variados tipos, comportamentos individuais, projectos ou trabalhos de qualquer natureza, práticas institucionais ou empresariais, etc.). Assim, quando as mencionadas linhas de orientação fossem observadas, obter-se-ia um indicador de que a vitalidade de uma cultura ou das produções culturais oriundas dessa cultura teria condições para manter-se ou para crescer, assegurando a pre-

8 E. Cassirer, *Ensaio Sobre o Homem*, p. 116.

9 E. Cassirer, *Ensaio Sobre o Homem*, p. 190.

10 E. Cassirer, *Ensaio Sobre o Homem*, p. 190.

servação da humanidade dos próprios seres humanos. Quando, em termos opostos, essa base de princípios não fosse respeitada, estar-se-ia diante de um sinal do enfraquecimento da vitalidade da cultura ou das produções culturais visadas, ficando, então, manifesta a presença de um risco sério de desumanização dos indivíduos.

Este ponto de referência genérico, que remete para as grandes bases e implicações da perspectiva de Cassirer acerca da cultura e dos seus dinamismos, lança luz sobre formas mais específicas de colocar o problema do humano e da desfiguração do humano, no horizonte do pensamento do autor.

O equilíbrio relativo entre faculdades e entre formas simbólicas

Cassirer, ao recusar uma articulação hierárquica e teleologicamente orientada para as formas simbólicas, mas reconhecendo, antes, a singularidade e a especificidade de cada uma, e acentuando, ao mesmo tempo, a sua «pluralidade irreduzível»¹¹, está também a admitir que todas as faculdades têm igual importância na constituição e no desenvolvimento da consciência e do indivíduo, sem atribuir qualquer tipo de primazia à razão lógica. De facto, pode dizer-se que cada forma simbólica constitui uma modalidade particular de significação através da qual o indivíduo mobiliza todas as suas faculdades – razão, emoção, imaginação, percepção, vontade, memória, decisão, acção, etc. – de uma maneira peculiar, única, própria dessa mesma forma simbólica. Em Cassirer, a “razão” não é, pois, algo hipostasiado, substancializado, mas é, antes, “razão encarnada”, inseparável de todas as outras faculdades, e da corporalidade mesma. Também por isso é, como anteriormente se fez notar, razão multiforme.

Disto se pode inferir que, no quadro da reflexão antropológica

¹¹ M. Vliet, *Indivíduo, relação e estrutura segundo Cassirer: que filosofia do sujeito?*, pp. 86-87.

de Cassirer, e do ponto de vista do actual estado de desenvolvimento da espécie humana, a humanidade do homem se constrói onde, no entrelaçamento e até no confronto entre formas simbólicas, persista a possibilidade de manter um equilíbrio entre as faculdades. Um desequilíbrio na mobilização das faculdades é indício da unilateralização e do empobrecimento dos processos de simbolização a partir do interior das próprias formas simbólicas, podendo tal desequilíbrio ter origem, sobretudo, no indivíduo ou, sobretudo, na sociedade.

Portanto, uma das mais significativas ideias a reter nesta leitura da questão do humano com referência ao pensamento de Cassirer é a de que a preservação do humano, da humanidade do homem, envolve a mobilização permanente e articulada de todas as suas faculdades, e não apenas de uma, ou algumas.

Um desequilíbrio entre as faculdades mobilizadas no âmbito da existência do indivíduo, considerada do ponto de vista dos processos de simbolização, pode ter como reflexo a manifestação de perturbações psicopatológicas. A partir do plano colectivo, e não já estritamente individual, i. e., a partir do plano da organização e do funcionamento das sociedades, esse desequilíbrio na mobilização das faculdades, que, não obstante, tem sempre expressão no plano da existência individual, pode ser atribuído a um desequilíbrio nos dinamismos estabelecidos entre as formas simbólicas, materializando-se quer na hegemonização de uma ou mais formas simbólicas, quer na sobreposição e / ou conjugação não reconhecida entre várias formas simbólicas. Esse desequilíbrio nos dinamismos mantidos entre as formas simbólicas pode ser interpretado como uma situação de “patologia da cultura”.

Tais desequilíbrios, que constituem uma perturbação, uma distorção, impedem a inscrição livre do indivíduo nos distintos domínios da cultura, o que conduz directamente, e nos termos do próprio Cassirer, a uma diminuição da «profundidade da experiência»¹² possível. De acordo com o autor:

12 E. Cassirer, *Ensaio Sobre o Homem*, p. 146.

A profundidade da experiência humana [...] depende do facto de sermos capazes de variar os nossos modos de ver, de podermos alternar as nossas visões da realidade. [...] É característico da natureza do homem não estar limitada a uma maneira específica e única de abordar a realidade, mas poder escolher o seu ponto de vista e passar assim de um aspecto das coisas a outro¹³.

Na sequência desta distorção sofrida pela cultura, é, hoje, um verdadeiro imperativo que os conceitos de “humanidade” e “desumanidade”, passíveis de serem utilizados para descrever a natureza e consequências éticas das produções e práticas individuais e sociais, em todos os sectores da matriz cultural, sejam convenientemente tidos em consideração. Não deixa de ser contraditório que em diversos domínios (da tecnologia) – como, por exemplo, o das telecomunicações, etc. – haja normas padronizadas e legalmente enquadradas visando procurar garantir níveis aceitáveis de qualidade em determinados produtos de consumo ou em determinados procedimentos, mas, em comparação com essas e outras matérias, se reflecta pouco sobre se algo – a título ilustrativo, determinadas decisões tomadas pelo Governo de um Estado, ou determinadas orientações económicas de uma empresa (pública ou privada), etc. – beneficia ou prejudica, promove ou diminui, em última instância, a humanidade de cada um dos seres humanos que serão afectados por aquilo que esteja em causa nessas circunstâncias, bem como a humanidade das comunidades e a humanidade do ambiente social e cultural. Isso é revelador de uma situação óbvia, mas que só pelo facto de o ser não pode, contudo, deixar de ser cuidadosamente explicitada e analisada. Essa situação diz respeito, como já anteriormente se começou por adiantar, à vigência de uma conjuntura em que simultaneamente se verificam uma hegemonia da técnica e da economia, uma debilitação do poder político e uma tendencial atrofia da dimensão ética. De tal conjuntu-

13 E. Cassirer, *Ensaio Sobre o Homem*, p. 146.

ra se pode afirmar que traduz uma patologia inerente ao próprio tecido da cultura. O resultado é que, assim, em muitos e significativos aspectos, se perde de vista o indivíduo e a sua existência concreta, na sua irreduzível complexidade. O que, pelo contrário, parece impear é um feixe de visões planas e superficiais acerca do ser humano, incapazes de atender à efectiva densidade e complexidade da vida individual e em comunidade. De alguma maneira, existe, assim, o risco de se disseminar uma concepção do indivíduo moldada segundo o paradigma da máquina. Ainda que alguma retórica hábil pretenda negá-lo, a verdade é que a vida interior do ser humano parece ser constantemente desqualificada, em favor de lógicas anónimas e impostas a partir do exterior, com escassas ressonâncias espirituais e existenciais.

Na sua obra *O Mito do Estado* (1946), Cassirer dedica-se, precisamente, a analisar esse tipo de processos de descaracterização do tecido da cultura, tornando clara, para o caso específico da ascensão ao poder do partido nazi e do desastre que tal veio a representar para a Alemanha e para o mundo, uma fusão perniciosa entre mito, técnica, linguagem e política, com objectivos premeditados de manipulação da consciência dos cidadãos e de conservação a todo o custo de uma posição de poder totalitário.

Contemporaneamente, tal como no tempo em que Cassirer escrevia, o predomínio da técnica pode ser imputado à persistência do primado de uma racionalidade lógica, em estreita ligação com a afirmação de um modo científico de apreensão da realidade. Dos dois âmbitos em torno dos quais, segundo o autor, a percepção do “objecto” originariamente se organiza, é, assim, privilegiado apenas um: o âmbito do “Isso” [*aliud*]¹⁴. Na sequência do processo de afirmação da ciência e da técnica, ainda em vigência, é legítimo asseverar que o outro âmbito originário da percepção tem vindo a perder cada vez mais relevância: o âmbito do “Tu” [*alter ego*]¹⁵.

14 E. Cassirer, *Logique des Sciences de la Culture*, p. 119.

15 E. Cassirer, *Logique des Sciences de la Culture*, p. 119.

A hegemonia da técnica, que persiste, sob novas formas, nos tempos actuais, leva a um estado de coisas em que, tal como Cassirer faz notar, a técnica se volta contra o homem¹⁶. Fazendo-o refém de um conjunto sempre crescente de (falsas) necessidades, esse predomínio da técnica leva, como afirma o autor, «[...] a existência humana não somente a auto-alienar-se, mas definitivamente a esvaziar-se dela própria»¹⁷. Tal pode ser atribuído ao facto de o modo de operar característico da técnica passar, exactamente, pelo aprofundamento da percepção do “Isso” e da aproximação às coisas segundo a sua utilidade, em detrimento da percepção do “Tu”.

A título exemplificativo, atente-se nalguns dos efeitos perniciosos associados à actual primazia da técnica, em particular com a divulgação propagandística de novos meios tecnológicos deliberadamente concebidos para serem manejados de maneira fácil e intuitiva e para estarem ao alcance do poder de compra do maior número possível de utilizadores. Permanentemente incentivados ao consumo desses dispositivos e dos conteúdos (digitais) aos quais dão acesso, os indivíduos são frequentemente levados a viver presos à “imediatez” (a “i-mediatez” promovida pelos *media*), dominados pelas emoções negativas e intensas que esses mesmos conteúdos muitas vezes visam suscitar, e / ou cedendo a comportamentos de dependência. A consideração da totalidade da vida e da experiência é, assim, travada. Para além disso, a realidade dos relacionamentos com os outros corre o risco de passar a ser tendencialmente condicionada por dois elementos: (1) o modelo de conduta fornecido pela utilização dos próprios dispositivos tecnológicos, baseado num ciclo de compra, uso intensivo, obsolescência, descarte e substituição; (2) o tipo de cognição que é requerido por grande parte dos conteúdos aos quais esses mesmos dispositivos dão acesso, assente numa constante flutuação e alteração do foco atencional.

A razão que justifica a posição de dominação de que a técnica goza no interior da cultura não pode, contudo, ser encontrada no

16 E. Cassirer, *Logique des Sciences de la Culture*, p. 105.

17 E. Cassirer, *Logique des Sciences de la Culture*, p. 105.

interior da própria técnica. De acordo com Cassirer, as condições favoráveis a essa conjuntura só podem ser apuradas ao ter em consideração a direcção geral tomada pela cultura¹⁸. É, pois, necessário definir claramente as fronteiras do espaço de actuação da técnica¹⁹, reconhecendo previamente que o seu crescimento hipertrófico, com todos os efeitos perniciosos que se lhe encontram associados, não pode ser separado da vigência de uma ordem económica que favorece tal estado de coisas²⁰. Para Cassirer, um dos factores decisivos que têm a possibilidade de contrariar essa situação, introduzir uma mudança significativa e repor algum equilíbrio no interior da cultura e nos dinamismos entre as formas simbólicas é, precisamente, a entrada em cena das «forças da *vontade*», capazes de situar a técnica em referência a uma «“teleologia ética”»²¹. Expresso de outro modo, de acordo com o autor é fundamental que se dê a afirmação de uma «*consciência espiritual e ética*» que permita à técnica dar-se verdadeiramente conta de si mesma, da sua natureza e dos seus limites²².

A assunção de responsabilidade pelo exercício da própria capacidade de criação simbólica e pela manutenção da sua vitalidade

Um outro aspecto central no pensamento de Cassirer que pode dar um contributo importante para delimitar o território do humano diz respeito à questão da responsabilidade. Segundo a perspectiva do autor, o indivíduo pode ser considerado largamente responsável pela mobilização da sua própria capacidade de criação simbólica²³, pela constituição e descoberta de novos sentidos para a sua expe-

18 E. Cassirer, *Forme et Technique*, p. 90.

19 E. Cassirer, *Forme et Technique*, p. 91.

20 E. Cassirer, *Forme et Technique*, p. 98-99.

21 E. Cassirer, *Forme et Technique*, p. 99.

22 E. Cassirer, *Forme et Technique*, p. 99.

23 M. Vliet, *Indivíduo, relação e estrutura segundo Cassirer: que filosofia do sujeito?*, p.93.

riência e pela revitalização constante de possibilidades de sentido já identificadas. Isso não encerra o indivíduo em qualquer espécie de posição de “solipsismo demiúrgico”, porque é um princípio que assenta também sobre a ideia de que os polos da criação de sentido e da relação interpessoal são simultaneamente ponto de partida e ponto de chegada um do outro, condição de possibilidade irrenunciável um para o outro.

A inclusão desse elemento da responsabilidade implica, assim, considerar que a “humanidade” do homem se constitui e se reforça quando há um envolvimento e uma assunção deliberada e consciente da própria capacidade de criar. Quando tal não sucede, é justo dizer que tem início um processo de descaracterização e empobrecimento da humanidade do indivíduo. Se é exagerado pretender que a abdicação dessa responsabilidade seja imediatamente sinónimo de “desumanização”, a verdade é que a persistência da desresponsabilização impede de cultivar as condições indispensáveis a uma inscrição naquele plano de liberdade interior e espiritual. Se não for assumido o protagonismo dos processos de criação simbólica, com a mobilização activa da vontade e da decisão, os mesmos processos acabarão por perder complexidade, dinamismo e vitalidade, de modo que o indivíduo voltará a ver-se progressivamente exposto à imediatez da experiência.

A assunção da responsabilidade pelo exercício do próprio poder de criação, enquanto condição apta a assegurar a vitalidade da produção simbólica, dos processos de doação de forma, mantém o indivíduo inscrito no âmbito do “possível”, por intermédio da mobilização efectiva quer da capacidade de construir modos novos de apreender a realidade e a experiência, quer da capacidade de agir e de modificar, nalguma medida, a realidade, em consonância com os novos modos de apreensão do mundo constituídos.

Na perspectiva de Cassirer, e cumprido esse requisito de assunção de responsabilidade pela mobilização da própria capacidade de criação simbólica, permanece sempre possível, nalguma medida, dar sentido à experiência, apropriar-se daquilo que acontece, ins-

tituir um espaço de liberdade entre si e as circunstâncias (internas e externas), reconhecer que, se há um âmbito da experiência que está longe de ser totalmente controlável pelo indivíduo, há um outro domínio cujo dinamismo depende, em boa medida, do seu envolvimento e da sua acção. Deste ponto de vista, é também precisamente aí que se joga a humanidade do homem: criando e transformando, ele alcança a liberdade. Trata-se da manutenção e do cultivo de um espaço de liberdade espiritual, um lugar, ou um campo, de possibilidades de afirmação da capacidade criadora do indivíduo, da sua “diferença” e da “diferença”, vitalidade e originalidade das suas produções simbólicas. E, na verdade, na perspectiva de Cassirer, é esse mesmo processo que contribui para a organização da consciência e da individualidade. O homem transforma a sua experiência, dá-lhe uma nova forma, uma nova configuração, e, nesse acto, ele mesmo se vai definindo. De certa maneira, pode dizer-se que é no próprio acto de criar que o homem é continuamente criado e recriado e que a sua humanidade mesma, como se observou já, se constitui e se reconfigura. Por intermédio da produção de sentido inscrita nas distintas formas simbólicas, vão sendo delimitados os domínios subjectivo e objectivo, adquirem estrutura o “mundo interno” e o “mundo externo”, vão sendo definidas uma concepção do eu e uma concepção do mundo. Nas palavras de Cassirer:

[...] ao analisarmos as formas do espírito, não podemos começar por uma distinção dogmática rígida entre o subjectivo e o objectivo, mas [...], pelo contrário, a delimitação e fixação dos seus domínios somente se realizam através destas próprias formas. Cada energia espiritual particular contribui de maneira específica para esta definição, e, portanto, participa da constituição do conceito do Eu e do mundo²⁴

Pelo contrário, onde quer que algo seja apresentado como uma fatalidade, uma inevitabilidade, uma necessidade incontornável –

24 E. Cassirer, *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, p. 42.

quer se trate das direcções tomadas pelo progresso tecnológico, quer se trate dos rumos seguidos pela política –, logo se gera uma tendência para a demissão da responsabilidade e o indivíduo fica a dispor de uma margem mais estreita para mobilizar a sua capacidade de criação. Assim, perde-se a si mesmo de vista e às suas melhores possibilidades; o espaço para a manifestação e a afirmação disso que é especificamente humano diminui drasticamente, e o indivíduo passa a ficar exposto e à mercê daqueles automatismos e condicionamentos genética e biologicamente codificados e determinados.

Ao assumir o princípio da responsabilidade pelo exercício da própria capacidade de criação, o indivíduo mantém sempre a possibilidade de distanciar-se espiritualmente e de modificar as suas circunstâncias; já não se encontra irremediavelmente “indefeso” perante qualquer tipo de condicionamento necessário nem qualquer factor inevitavelmente determinante. Acentuando a persistência dessa margem de liberdade espiritual, a perspectiva de Cassirer revela o seu cariz anti-fatalista e anti-determinista²⁵.

Notas conclusivas

As linhas condutoras destacadas nesta tentativa de clarificar uma abordagem à questão do humano a partir da filosofia da cultura de Cassirer são, em última análise, indissociáveis e interdependentes. No quadro do pensamento do autor, a manutenção da unidade entre os homens e a preservação da liberdade interior e de acção não são concebíveis sem o equilíbrio relativo mantido ao nível das faculdades mobilizadas pelos indivíduos e ao nível da expressão colectiva das formas simbólicas. Esse equilíbrio, por sua vez, catalisa a assunção da responsabilidade (dos indivíduos, mas também das instituições e das comunidades) pelo exercício da própria capacidade

25 C. Möckel, O tema do humanismo na obra de Ernst Cassirer: a *humanitas* como capacidade de criação individual de forma, pp. 27-29; pp. 32-36; M. Vliet, Indivíduo, relação e estrutura segundo Cassirer: que filosofia do sujeito?, pp. 92-93; p. 96.

de criação simbólica e pela manutenção da sua vitalidade, potencialmente contribuindo para reforçar quer os laços interpessoais, quer a liberdade de espírito e a liberdade de intervenção no plano prático.

Os pontos de referência assinalados constituem polos temáticos que podem ser destacados a partir do pensamento de Cassirer. Uma vez articulados e encarados no seu conjunto, é legítimo tomá-los enquanto condições de possibilidade para a manutenção da vitalidade da cultura, admitindo que da vitalidade da cultura depende – em ciclo recursivo – a humanidade dos indivíduos, das relações interpessoais, das instituições, das práticas sociais, etc. Nesta perspectiva, se tratar de cultura equivale a tratar de humanidade, é necessariamente posto em relevo o imperativo de conservar uma atenção veemente e incessante quer àquilo que, no âmbito da cultura, protege e nutre essa humanidade, quer àquilo que a degrada e descaracteriza.

Esta visão sobre a cultura parece conter implícita em si a sugestão de uma mudança de foco relativamente à interrogação kantiana «Que é o homem?» [*Was ist der Mensch?*]²⁶, em direcção a uma outra pergunta, semelhante na forma, mas que talvez remeta para um horizonte mais amplo de questionamento: “Quando é o homem?” [*Wann ist der Mensch?*]. Essa questão é, provavelmente, mais ajustada à feição característica do pensamento de Cassirer e da sua filosofia da cultura, uma vez que ostensivamente consigna em si o reconhecimento da impossibilidade, assinalada pelo autor²⁷, de formular uma definição substancial da natureza do homem. Uma definição da natureza do homem, segundo Cassirer, só pode ter alguma legitimidade se se detiver na consideração do aspecto da função, e não do aspecto da substância. Através desta nova pergunta, duas ideias sobressaem: (1) o homem não é algo já dado e acabado, mas – e nisso se distingue dos outros seres da natureza – torna-se ele mesmo – i. e., torna-se propriamente humano – *quando* (e na medida em que) preserva e reforça a sua capacidade, ou potencialidade,

26 I. Kant, *Lógica*, p. 29.

27 E. Cassirer, *Ensaio Sobre o Homem*, p. 146.

de inscrição na dimensão da significação, do sentido; (2) o homem necessita de qualificar a sua experiência do tempo para se tornar ele mesmo, dando realização a essa capacidade, ou potencialidade, de criação simbólica. Nestas ideias, é a dimensão da temporalidade que fica imediatamente saliente.

De facto, ao dar prioridade à questão do sentido sobre a questão do ser, fazendo assentar o seu projecto filosófico no princípio do primado da função sobre o objecto²⁸, Cassirer está já, efectivamente, a valorizar a dimensão da temporalidade na consideração da especificidade do homem e da existência humana. Os processos de simbolização ocorrem no tempo e dependem de um ímpeto, de uma actividade, de uma energia [*energeia*], a qual comporta, em si mesma, uma duração. Complementarmente, os produtos de criação são uma obra [*ergon*], uma construção, cujo estágio de acabamento não pode suprimir nem a consciência do seu carácter gestativo, que inclui uma incorporação radical *da* e *na* passagem do tempo, nem o reconhecimento da sua abertura ao futuro, mediante a possibilidade que possui de suscitar novas interpretações e apropriações, novas experiências de (res)significação.

Todavia, trata-se aqui de uma valorização relativa, e não absoluta, dessa dimensão da temporalidade, porquanto Cassirer chama também a atenção para o facto de o ser humano, através das suas criações simbólicas, procurar, no limite, libertar-se do poder do tempo e alcançar plenamente, no plano do simbólico, aquela “liberdade espiritual” à qual anteriormente se fazia referência. Recorde-se uma passagem do autor bastante ilustrativa deste ponto: «O homem começa a descobrir em si um novo poder pelo qual ousa desafiar o poder do tempo. Ele emerge do mero fluxo das coisas, lutando por eternizar e imortalizar a vida humana.»²⁹.

Em suma, o ser humano torna-se “humano” ao criar, no “quan-

28 E. Cassirer, *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, p.

29 E. Cassirer, *Ensaio Sobre o Homem*, p. 157.

do” da criação. Aí, está no tempo. Contudo, essa imersão no tempo serve-lhe, simultaneamente, de base para desencadear um processo de libertação (interior) do (aparentemente) inexorável poder da “sucessão” temporal. Isto permite, enfim, dizer que, de algum modo, o ser humano “está *no* tempo, mas não é *do* tempo”; está sujeito ao tempo, mas nunca é completamente determinado por ele; está enraizado *no* tempo, mas visa, por intermédio dos dinamismos de criação e das obras criadas, o intemporal, o eterno.

A consideração dos pontos de referência destacados ao longo desta reflexão, realçando os traços e implicações éticos de pensamento de Cassirer, permite também formular a hipótese segundo a qual da sua filosofia da cultura é, eventualmente, possível extrair algo como uma “arte de viver”, um conjunto de princípios dirigidos ao cultivo de uma “vida boa”.

Do ponto de vista de Cassirer, aquilo que está sempre em causa, ao longo da existência do ser humano, é, fundamentalmente, o exercício da capacidade simbólica enquanto dinamismo de inscrição na dimensão da significação e, em simultâneo, como via de instauração da própria humanidade (nas vertentes da organização do mundo interno, do relacionamento com os outros e do relacionamento com o mundo). Constatando-se que essa mesma capacidade simbólica se encontra, devido à actuação de diversos processos e à influência de múltiplos factores, permanentemente exposta à possibilidade do desgaste e do enfraquecimento, então logo se compreende o carácter prioritário da questão da acção, de imediato visando também, precisamente, a preservação da vitalidade da capacidade simbólica e a manutenção da possibilidade do seu continuado exercício. E assim, de certo modo, constata-se que a resposta de Cassirer à (já referida) quarta e última das grandes questões de Kant – «Que é o homem?» [*Was ist der Mensch?*]³⁰ –, materializada na sua caracterização do ser humano como *animal symbolicum*³¹, acaba por reconduzir directamente à segunda dessas questões: «Que devo fazer?» [*Was soll*

30 I. Kant, *Lógica*, p. 29.

31 E. Cassirer, *Ensaio Sobre o Homem*, p. 33; p. 34.

*ich tun?]*³².

Os elementos de resposta a essa questão, assim reencontrada, acham-se provavelmente inscritos nos três âmbitos aos quais se pretendeu dar destaque neste texto, tentando mostrar a pertinência da sua compreensão enquanto traços aglutinadores de alguns dos principais motivos e implicações do pensamento de Cassirer em torno da questão do humano. No entanto, os fundamentos e a direcção global de uma possível resposta a tal questão estão, certamente, já contidos nas palavras de Cassirer que, de seguida, se transcrevem, extraídas de uma passagem do seu *Ensaio Sobre o Homem* em que expõe um conjunto de ideias de enorme relevância a propósito do pensamento ético como modalidade de doação de forma particularmente ilustrativa da «função geral do pensamento simbólico» :

Segue-se da própria natureza e carácter do pensamento ético que ele nunca pode condescender em aceitar «o dado». O mundo ético nunca é dado; está sempre em elaboração. “Viver no mundo ideal – diz Goethe –, é tratar o impossível como se fosse possível”. Os grandes reformadores políticos e sociais estão na verdade constantemente na necessidade de tratar o impossível como se fosse possível.

Referências

CASSIRER, Ernst. *Logique des Sciences de la Culture*. Paris: Cerf, 1991.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio Sobre o Homem: Introdução à Filosofia da Cultura Humana*. Lisboa: Guimarães Editores, 1995.

CASSIRER, Ernst. *Forme et Technique*, in Ernst Cassirer (Fabien Capeillères, Ed.), *Écrits sur l'Art (Ernst Cassirer Œuvres, Vol. XII)* (pp. 61-100). Paris: Cerf, 1995.

³² I. Kant, *Lógica*, p. 29.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FERON, Olivier. A Antropologia Filosófica a Partir da Tradição Alemã, in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Vol. 56, pp. 273-283, 2016.

KANT, Immanuel. *Lógica*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.

MÖCKEL, Christian. O tema do humanismo na obra de Ernst Cassirer: a humanitas como capacidade de criação individual de forma (Capítulo 1), in Joaquim Braga & Rafael Garcia (Orgs.), *Antropologia da Individuação: Estudos Sobre o Pensamento de Ernst Cassirer* [Recurso Electrónico] (pp. 15-38). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

VLIET, Muriel van. Indivíduo, relação e estrutura segundo Cassirer: que filosofia do sujeito? (Capítulo 4), in Joaquim Braga & Rafael Garcia (Orgs.), *Antropologia da Individuação: Estudos Sobre o Pensamento de Ernst Cassirer* [Recurso Electrónico] (pp. 85-113). Porto Alegre, RS, Editora Fi: 2017.



Geografia Mülleriana: a volta ao espaço mítico

Sibele Paulino

Voltar-se à filosofia cassiriana pode soar anacrônico se observado o aspecto universalizante das premissas de sua filosofia das formas simbólicas, foco deste capítulo. Entretanto, do ponto de vista interdisciplinar, recorrer ao pensamento da virada do século XIX para o XX é tão profícuo que até mesmo a noção disciplinar soa anacrônica. O pensamento de Cassirer elucidava o que defendo ser a geografia de Robert Müller, um escritor expressionista austríaco, nascido em 1887 e morto em 1924, observada em seu romance *Tróp(ic)os. O mito da viagem. Documentos de um engenheiro alemão (1915)*¹. Tratar-se-á aqui de “espírito” e cultura, origem mítica como a unidade entre ambos: uma concepção pré-disciplinante.

Cassirer e Müller viveram o nascer da etnografia, no contexto de viajantes europeus à cata de entender o ser humano pelo outro, colocando lado a lado culturas primitivas e civilização europeia. O romance ainda não traduzido para o português, *Tropen, Tróp(ic)os*, trata em síntese da expedição de europeus e um norte-americano à região amazônica. O que parece ser um grupo de brancos à procura de um tesouro ou da construção de uma colônia é apenas ponto de partida para aproximar cidade grande e selva; primitivo, exótico e ocidental; artes de vanguarda e primitivismo; elucubrações filosóficas; questão da subjetividade, entre outras alinhavadas por um enredo desconstruído, com outra noção espaço-temporal e personagens

¹ Este capítulo traz resultados de minha tese: a defesa de uma geografia mülleriana em aproximação a Cassirer.

que se fundem: como todo texto de vanguarda.

Com a sua filosofia das formas simbólicas, Cassirer aponta a linguagem como única forma de apreensão e percepção do entorno, de corpo e espaço: anterior a ela, estaria um universo caótico, sem subjetividade, ou seja, sem distinção entre os dois. A origem da linguagem é mítica, pois revela os primeiros passos de uma objetividade: quando o corpo percebe-se como tal, passa a diferenciar-se de outros elementos, construindo noções de distância e temporalidade. O romance de Müller figura o retorno a uma condição pré-linguagem pressuposta por Cassirer.

Fundamentos da cultura: objetivação como um passo depois do caos das impressões

Primeiramente, convém apresentar-se uma síntese de alguns pressupostos da filosofia de Cassirer. A consciência mítica é o primeiro “assombro do homem” que o levou à “reflexão filosófica”². A linguagem é o assombro que nos resta. Se o homem primitivo ou o religioso considerava as ferramentas como “dons e inspirações do alto”³, também o era a linguagem, “força infinitamente superior ao homem”⁴. Para além da vanguarda, que emula esse assombro linguístico ao desmontar estilos literários mais realistas, um texto literário sempre deixa brechas interpretativas, pois radicaliza a relação imponderável entre a atividade do espírito e o dado sensível, ambos o elemento simbólico.

Em Cassirer, a unidade da consciência desfaz cada vez mais o substrato sensível. Na matemática, por exemplo, as fórmulas são dados semióticos que não precisam mais da referência material. O signo algébrico serve para mediar a “passagem da mera ‘substância’

2 E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, 2005, p. 7.

3 E. Cassirer, *A Filosofia das Formas Simbólicas. I – A Linguagem*, 2001, p.

4 *Ibid.*, p. 10.

da consciência para a sua ‘forma’ espiritual”⁵. Recorrendo à *Charakteristica generalis*, linguagem universal idealizada por Leibniz, Cassirer demonstra que a função do signo não é só a de reproduzir coisas, mas abrir “novos caminhos rumo ao conhecimento”⁶:

[a]qui se confirma, a partir de uma nova perspectiva, o poder sintético da consciência como tal, que se manifesta no sentido de que cada concentração do conteúdo por ela alcançada a impulsiona, ao mesmo tempo, a ampliar o que até então determinavam. Por este motivo, a síntese proporcionada pelo signo não apenas permite uma retrospectiva como, simultaneamente, uma visão prospectiva⁷.

A síntese realizada pela consciência é a mola propulsora da conformação do signo:

[...] já não se trata de perguntar se o “sensível” precede o “espiritual” ou se a ele sucede; trata-se, sim, da revelação e manifestação de funções espirituais básicas no próprio material sensível. Deste ponto de vista, afiguram-se unilaterais tanto o “empirismo” quanto o “idealismo” abstratos, na medida em que em ambos esta relação fundamental não é desenvolvida com total clareza⁸.

As formas simbólicas são caracterizadas por essa tensão entre espiritual e sensível. Ainda que Cassirer considere serem os símbolos matemáticos as abstrações mais radicais das impressões diretas do mundo, defende serem as simbolizações diversas a revelarem um construto mental maior ou menor da realidade sempre um caráter maior de forma que de substância. Em que medida é plausível falar em mundo ou mundo da experiência? Há uma intuição do que ele

5 *Ibid.*, p. 67.

6 *Id.*

7 *Id.*

8 *Ibid.*, p. 69.

seria ou, por conta das infinitas possibilidades do espírito humano, que não cessam de conformar o entorno e o pensamento, é preciso simplesmente deixar de lado tal questão?

Volto para os fundamentos da cultura, que, com Cassirer, conforma-se pelo que ele chama de objetivação. Trata-se de um primeiro momento que torna o dado material objeto distinto do sujeito, a relação entre ambos passa a dar-se pela mediação, donde a inclusão da noção de meio. Nesse processo, um dado sai da mera condição material e individual para a geral, ou seja, um construto geral também revela que os dados não são fenômenos únicos, são repetíveis e apreensíveis em uma imagem comum com outros. Para Cassirer, a configuração da realidade não é um ato isolado, é parte de um todo: “O individual não deve permanecer isolado, e sim integrar-se em um contexto, no qual faça parte de um ‘encadeamento’, seja ele lógico, teleológico ou causal”⁹. Ciência, arte, mito e religião diferem no modo como alcançam a generalização, partem do mesmo princípio da energia do espírito (Wilhelm von Humboldt), que eleva o mero fenômeno cada vez mais a um significado. Para caracterizar o universal, que não deve ser ou só a observação de casos isolados ou descrição histórica, Cassirer aponta um dilema: o de não conseguir um retorno ao elemento geral, universal, portanto.

Se fosse possível encontrar um elemento intermediário pelo qual tivessem que passar todas as configurações, tais como se realizam nas diversas direções fundamentais do espírito, e no qual a sua natureza particular bem como o seu caráter específico fossem preservados, ter-se-ia obtido o elo necessário para uma análise que transferiria para a totalidade das formas espirituais aquilo que a crítica transcendental realiza para o *conhecimento puro*¹⁰.

O signo é a primeira constituição de sentido em que o signi-

⁹ *Id.*

¹⁰ E. Cassirer, *A Filosofia das Formas Simbólicas. I – A Linguagem*, 2001, p. 29.

ficado do conteúdo espiritual encontra sua designação material e torna-se visível. Cassirer reconhece haver um mundo de caos das impressões¹¹ a partir dos quais a linguagem começa a formar-se, mas ao qual é difícil conseguir voltar a ter acesso sem o aparato linguístico humano: “[...] a linguagem torna-se um instrumento espiritual fundamental, graças ao qual realizamos a passagem do mundo das meras sensações para o mundo da intuição e da representação.”

Ao mesmo tempo que, na objetivação, existe separação de elementos no mundo das impressões, há a união que atrela tais impressões aos signos, depois conceitos. Para o filósofo, mesmo no mito, em que conteúdo e forma (signo) parecem coincidir por completo, há esse processo de “separação e união”¹². A “interiorização” do conteúdo pela consciência fica à mercê da “sensação ou da percepção”¹³. Cassirer traz outra questão sobre isso: ao tentar entender a “origem da linguagem”, há uma *síntese* do eu e do mundo, não prepondera ou subjetividade ou objetividade. Na objetivação, ocorre uma divisão: o ser humano cria formas que conformam e apreendem o mundo. Eis a aporia em Cassirer: a pressuposição de um mundo, uma realidade. O filósofo não a nega, apenas constata sua inacessibilidade.

... em *Tróp(ic)os*, de Robert Müller

Tróp(ic)os apresenta noções basilares para a compreensão da cultura, eis uma:

Observação é postulado. *Pesquisa é construção*. Comprovo. Levados pela mão de uma observação praticada sofregamente, nós nos arruinamos e conosco um sem número de imagens e sentimentos de mundo que antes eram para nós um bem comum à prova de fogo. Eles conformavam a vida de modo nem

¹¹ *Ibid.*, p.33.

¹² *Id.*

¹³ *Ibid.*, p. 37

mais, nem menos seguro que hoje. O que os olhos não viam, o coração não sentia. Mas o que se sentia, mais intimamente se sabia. Deus tinha tanto valor quanto um professor universitário. Culturas sem psicologia do Eu e de seus objetos firmaram o ser humano em seu bem estar social de modo não menos inapropriado que o esclarecimento mais ilimitado. Isso comprova que, pela nossa análise, nosso ceticismo e nosso esclarecimento, não se descobriram coisas das quais antes ninguém se dava conta, mas sim que a observação mesma gerava coisas monstruosas. A noção de progresso como exploração de uma mina de ouro é criação de uma cultura que avança, de uma alma com um movimento e uma dimensão a mais. Mas a dimensão só se presentifica através da alma, o progresso através da cultura; ela progride, mas ela mesma não se constitui como progresso em relação a outras culturas. Se Moki [pretendente de Zana] voa pelos ares, isso não é nem mais, nem menos seguro que o modo como nossos aviadores quebram seus ossos. Mas nós observamos esta última circunstância com ajuda de repórteres e, por isso, ela é real. Ora veja, pode-se comunicar observações, e isso é extremamente místico e vertiginoso, pode-se infectar de observação toda uma assembleia, todo um público [...]¹⁴

Argumenta-se que a “observação praticada sofregamente” arruína o ser que observa e as “imagens e sentimentos de mundo”. Pode-se tratar aí da reificação das coisas devido a um distanciamento da relação delas com o sujeito, da dinâmica da experiência mesma, portanto trata-se da presença da consciência e de seu aparato racional e de memória no desenvolvimento desse distanciamento. O ato de olhar distancia-se do cenário de atores que ora são observados. É a sociedade civilizada diante de uma mais primitiva ou o olhar da ciência diante das manifestações espontâneas ou repetitivas do cotidiano, partilhadas pela sociedade. O “esclarecimento” não determina o ser humano menos que “[c]ulturas sem psicologia do eu e de seus objetos”. O sentir aproxima-se mais do saber e este legitima-se na mão de Deus e de um professor universitário. A psicologia do eu inibe a experiência; porém o ambivalente disso é que é tanto maior o seu aprofundamento na *psique* e sua aproximação de certo primiti-

14 R. Müller, *Tróp(ic)os*, p. 135.

vismo, de culturas sem psicologia do eu. Tais culturas primitivas não deixam de ser culturas pela falta de “progresso”, culturas progressistas não se tornam superiores a outras. Se uma cultura só observa com ajuda de “repórteres”, ela usufrui do “progresso” pela mediação, não se confronta com a realidade. “Comunicar observações” é místico, não necessariamente racional. A menção às dimensões remete a uma doutrina construída no romance que se dá em círculos: a mais elevada chega à menos elevada (como a cultura mais avançada e a primitiva).

O trecho anterior aborda o papel da observação (direta ou mediada), a relação entre cultura desenvolvida e primitivismo. Aparecem no romance a expressão esclarecimentos suficientes, metáfora e símbolo, que conformam um aspecto metanarrativo e foco no papel da linguagem como constituidores de espacialidades (dimensões do conhecimento, formas geométricas básicas do espaço, imagens visuais para compor ideias).

Trópicos ou tropo, espaço e figura de linguagem: já o título adentra uma instância que constitui mudança epistemológica dentro da geografia, em que uma nova percepção dela, para o geógrafo Marc Brosseau, tem a ver com a influência da filosofia da linguagem:

[a] filosofia da linguagem entre análises retóricas ou lingüísticas, entre outras, é utilizada primeiramente centrada sobre certas figuras isoladas (a metáfora, por exemplo); esta reflexão antes de tudo epistemológica – em termos discursivos, os limites do empreendimento cognitivo ou as condições de possibilidades de criação de novos saberes – torna-se também ocasião de uma reflexão histórica (estudo da linguagem e das formas utilizadas através da história). Em suma, o discurso torna-se uma interface que nos permite problematizar nossa relação com as realidades que estudamos¹⁵.

15 M. Brosseau, “Geografia, práticas discursivas e ambiência pós-moderna”, 2000, p. 326.

Trópicos como tropo destaca o papel da escrita em uma geografia mülleriana. No universo da ciência geográfica, o uso da linguagem retorna ao eu pensante de modo a torná-lo independente diante do mundo reificado, visto menos pela vivência direta que pela mediatização. Ora, o romance aponta para o fato de que as culturas ditas mais desenvolvidas, ao afastarem-se da lógica primitiva mais reativa ao entorno e fazendo uso da razão e dos meios, não podem atribuir a si mesmas uma verdade quanto ao conhecimento empírico do mundo e do entorno, pois há, nesse gesto, também um afastamento dele.

Os protagonistas Hans Brandlberger, engenheiro alemão, e Jack Slim, americano de origem árabe, concebem a doutrina das dimensões e o conceito de fantoplasma, espaço entre cérebro e entranhas, onde residem “muitas dimensões possíveis”¹⁶. O sistema de dimensões que o fantoplasma possibilita é um princípio universal que se pauta geométrica e espacialmente. Aquele que tem o poder da observação refinada sabe encontrar em uma dimensão uma outra. Junte-se a isso a capacidade de sofrer influência ou não do tempo. Se o observador pensa uma coisa e imediatamente aquilo que é seu oposto, é porque pensar é ato temporal: “Se eu penso e, ao mesmo tempo, penso o contrário, então desloco o tempo para uma forma mais elevada de visão que não é tempo”¹⁷. Essa capacidade tem a ver com pensar em “dodecaedros”¹⁸. As possibilidades formais, com seus muitos “ângulos”¹⁹, espraiam-se, embaralham-se, de modo a criar novas formas. Metáfora está para além de dois elementos justapostos com mesmo significado. Um objeto pode ter muitas metáforas; uma situação pode levar a outra não necessariamente dicotômica. Exemplo disso é Brandlberger não ter Zana sexualmente. A histeria²⁰ que isso provocou nele levou-o ao anseio por viagem (metafórica).

16 R. Müller, *Tróp(ic)os*, p. 136.

17 *Ibid.* p. 137.

18 *Ibid.*, p. 138.

19 *Id.*

20 *Ibid.*, p. 139.

Aquele que viaja “leva junto seu ser interior para quem não há Geografia. E mais exótico que um mundo selvagem brasileiro é a rua no centro de uma cidade grande”²¹. O princípio do prazer é o que move animais e plantas, mas, em alguns animais, isso é mais agudo devido a um “aparato mais fino e intrincado”²²: a fantasia, que

[...] observa e reflete e aparentemente busca das rochas existentes as veias douradas do conhecimento; na verdade, ela forja essas rochas, o fantoplasma, somente por meio da experiência. Para cada lei eterna de uma natureza eternamente igual que se realiza em nós, não, cuja realização provavelmente somos nós, inventamos um círculo, um sistema de causas²³.

Acredito que, na lógica do círculo, o fantoplasma (rocha forjada) também pode esfacelar-se e voltar à condição de matéria amorfa e à mercê da fantasia de um novo ser. A doutrina das dimensões resume-se como a seguir: o ponto é a existência, que se movimenta (“decadência”) e gera uma linha (“dimensão degenerada”), que, por sua vez, gera um plano, que gera espaço. O movimento que tem continuidade no espaço é o tempo, o tempo que movimenta (“conteúdo da vida”) gera a vida, a vida movimenta-se, produz-se o eu, que é prazer/vontade, que, por seu turno, é conteúdo da consciência. Consciência é a existência (ponto): fecha-se o círculo²⁴. Do ponto à consciência, há movimento e preenchimento: o fantoplasma toma forma quadridimensional (tempo). O eu na vida em movimento é vontade (se prazer: movida pela pulsão). A vontade causa movimento e configuração do eu. Aí, todas as trocas são possíveis.

Kummer (1998) vê a estrutura dessa doutrina como “metáfora para princípios estruturais do narrar e do narrado”²⁵. A primeira

21 *Id.*

22 *Ibid.*, p. 141.

23 *Id.*

24 *Ibid.*, p. 74, a partir de onde se concebeu a síntese.

25 W. Kummer, “Robert Müller “Tropen”: Ein fünfdimensionaler kubistischer My-

dimensão seria fator de descentralização do ser, o primeiro ponto acarreta “prazer/ vontade em movimento”; o fantoplasma seria o espaço, a dimensão da procura por “formações regionais e históricas da cultura”²⁶:

Correspondente a uma perspectiva construtivista, o fantoplasma ora em foco determina as formas de realização que aparecem na segunda dimensão enquanto processos de vida. A clareza em relação à historicidade dos fantoplasmas e, com isso, a relativização classificatória dos processos de vida constituem a quarta dimensão²⁷.

A quinta dimensão só é alcançada por um tipo humano do futuro. Em que medida essa estrutura corresponde a fatores narrativos? O autor defende que, quando Brandlberger falha em dar uma cambalhota, evidencia-se a hipótese de que não se alcança a quinta dimensão acordado. A viagem para os trópicos é a ficcionalização de Brandlberger que, na viagem narrativa, é Slim. No que concerne ao estatuto da realidade na narrativa, o termo paradoxo, recorrente na fala das personagens, é primordial. Este é proposto no universo literário:

No âmbito da teoria narrativa, por um lado, da relativização do *status* epistêmico de passagens específicas do texto, o resultado é a clareza com relação ao caráter retórico da perspectiva tradicional dos mundos epistêmicos em torno de um mundo dado como normal na ficção. O mundo normal revela-se parcela epistêmica dos mundos fictícios que corresponde sobretudo aos estereótipos e convenções do fantoplasma dominante e, com isso, serve à ancoragem dos fantoplasmas alternativos nas construções consensuais²⁸.

thos”, 1998, p. 150.

26 *Id.*

27 *Id.*

28 *Ibid.*, p. 153.

Assim, o mundo que se pressupõe referencial na perspectiva da narrativa tradicional não é absolutamente negado pela doutrina das dimensões. Ele serve de mola propulsora aos outros fantoplasmas, porque tal mundo é partilhado por toda uma comunidade (como a floresta virgem amazônica e as metrópoles). Da sua reversão, surge outro mundo e esse é o papel que coube às vanguardas. Por outro lado, o autor prossegue: “a relativização do status epistêmico conduz a rupturas abertas na textura narrativa e a um narrar em variadas dimensões epistêmicas que adentram, uma com as outras, um sistema complexo de interações”²⁹. Kummer compara a estrutura de *Tróp(ic)os* à pintura cubista. Passagens do romance, equivalentes a diferentes dimensões no texto, constituem rupturas e montagens. O conjunto disso reflete um complexo sistema interrelacional que leva a “correntes de metáforas”³⁰.

Como se dá a performance das metáforas em *Tróp(ic)os*? Certa feita, o narrador coloca-se diante do público como “criatura do fantoplasma” e os “efeitos reais que [ele] pare[ce] exercer sobre [eles] com ajuda de [sua] dialética” são “fundições lógicas de ocorrências que são trasladadas de nossa vigilância”³¹. A segunda dimensão (linha) é a que o “ser da floresta” alcança (por isso as pinturas do indígena Kelwa aproximarem-se de realizações infantis). A última e quinta dimensão é apropriada às “cabeças mais hábeis”³². O tempo (dimensão não alcançada pelo ser da floresta) é capaz de deslocar o espaço.

O narrador aponta para a necessidade de aliar as suas ideias à dimensão visual:

29 *Ibid.*, p. 154.

30 *Id.*

31 R. Müller, *Tróp(ic)os*, p. 142.

32 *Ibid.*, p. 142.

Todos os filosofemas e concepções de mundo nasceram de palavras que se designaram algum dia mais tarde como enganos. Algum dia mais tarde, isso significa tarde demais. Os senhores conhecem o provérbio do romper da rosa florescente, do forjar do ferro incandescente³³. Chegar a tempo a um ato de criação, não ser letárgico, mas pontual, estar junto – isso é a verdade toda! Pois veja, pertence à precisão outra coisa que liberdade de enganos: cadência [*Takt*], *Pace*³⁴. Só verdades que têm *Pace* é que valem³⁵.

Construir filosofemas requer *aproximar-se* das palavras, como um ato *dimensional*. O tarde demais ou o aspecto negativo de embrenhar-se nas estruturas sintáticas do universo meramente sígnico das palavras resolve-se com o ato mais preciso da visualização, que se dá com a metáfora. A precisão do ato criativo faz-se com palavras. Há aí duas implicaturas: um arrazoado para novas formas literárias e o papel da linguagem que se repensa via literatura em prol de outras áreas do conhecimento. O uso da palavra por novos usos de ritmo, cadência e velocidade opera outras dimensões da realidade ou (re)cria realidades. Só os europeus teriam profundidade, isso é relativizado pela alegação da necessidade de surgimento do novo ser humano – tão anunciado na fala das personagens –, pois ele vivencia ambas as dimensões do desenvolvimento humano. Ele é o “viajante moderno”³⁶, que não só faz uso dos aparatos sensórios, como também de palavras e da consciência.

A doutrina das dimensões ganha, enfim, a seguinte síntese:

[...] cada movimento de uma dimensão para a seguinte que lhe é mais elevada é um movimento reflexivo. E todas as concepções e graus da observação, sejam eles efetivos agora no fantoplasma do ser humano paradoxal ou naquele do ser humano

33 São passagens de textos de Goethe: do poema “Gewohnt, getan” e do texto sobre estética “Englische schwarze Kunst”.

34 Velocidade do cavalo e do cavaleiro na corrida.

35 *Ibid.* p. 143.

36 *Id.*

da floresta, ou naquele fantoplasma que, com sua causalidade completamente outra, denominamos sonho, não são todos eles menos ou mais um sistema cruzado de espelhos? Tudo que é espelhado, até o infinito, tudo que é formado para fins de espaço e tempo e do que seja mais elevado, é o prazer. Encontrei-o em culturas bárbaras, ricos sistemas do físico com uma velocidade atrelada, e encontrei-o na cultura asiática do intelecto, do qual somos parte. Aqui não se pode tomar uma decisão sobre um primado. Cultura é cultura e, como tal, incomparável. A ideia do desenvolvimento é dada somente dentro de nosso fantoplasma. Nenhuma outra cultura irá admitir o avanço ou nem compreenda; a não ser que ela seja corrompida e dessimesmada. Só uma coisa assinalada é certa: aquelas culturas são físicas, esta é intelectual. O princípio do espelho, a observação estende-se junto daquelas que não conhecem a profundidade e a distância, para o exterior não articulado ao interior. A curiosidade se deleita enquanto crueldade. Mas nossa vivisseccção chama-se cientificidade. Vamos à profundidade, chegamos à dimensão do tempo, movimento e rapidez, e nos viramos como que na última dimensão do paradoxo de volta para fora: tornamo-nos aparentemente positivos e físicos, aparentemente primitivos em concepções e de dimensões singelas. A verdade é que só agora prosperamos para um resultado definitivo em nosso desenvolvimento intelectual. O espírito está morto; viva o espírito! O espírito — — — 37

As dimensões são a base para a metáfora sempre presente da roda d'água, que representa a circularidade do pensamento e da evolução humanas; o espelho agrega-se a esse significado. Assim, eis as conclusões: 1) culturas não são inferiores ou superiores, são espelhadas, complementares; se Müller eventualmente propõe uma etnologia, ela representaria aquela em que o observador compreende-se diante de outra cultura; 2) a “cientificidade” como princípio do pensamento leva ao desenvolvimento e à profundidade, mas onde chega pode refletir uma exterioridade que se alcança com outros métodos mais primitivos; 3) o espírito está morto, porque não opera mais no idealismo puro, ele produz e desenvolve-se pela observação e imersão em ambientes diversos, em outras dimensões. A doutrina das dimensões oferece um esclarecimento (“suficiente”) do mecanismo

37 *Ibid.*, p. 145.

de produção intelectual humana, do “espírito”.

Ernst Cassirer, em *Linguagem e mito*, escreve o seguinte sobre esses dois elementos: “Toda a designação lingüística é essencialmente ambígua e, nesta ambigüidade, nesta ‘paronímia’ das palavras, está a fonte primeva de todos os mitos”³⁸. Os mitos, seja na concessão de signos linguísticos para os fenômenos e as coisas vistos pelos primitivos (como na criação de deuses e explicações para o mundo), seja no estudo etimológico dos modernos, ressaltam o filtro da linguagem como o primeiro dado da conformação das cosmovisões.

Uma hierarquização das formas simbólicas em Cassirer só se dá pela aproximação ou não do dado material. A personagem Brandlberger hierarquiza cada arte (música, dança e pintura, as mais primitivas). A cientificidade seria o mais elevado, porém também os três viajantes foram objeto de observação do indígena Luluac. Em outro momento, o narrador ainda afirma que a música é adimensional e a arquitetura pertencente à linha, no sentido de que ela já é conhecida dos povos mais antigos³⁹. A língua pertence à dimensão mais elevada, não só por seu potencial maior de criação (ela recria as outras artes ao descrevê-las ou reinventá-las), como é princípio circular de todas as formas: a dimensão mais elevada volta à primeira.

Qual é a natureza do espaço por onde Slim (e Brandlberger) move-se e desenvolve sua doutrina das dimensões? Primeiro: ele é fluido e Slim volta-se para a física para explicá-lo:

Para produzir o fluido de que se trata em cada ocasião específica, indifere se o senhor movimenta o corpo nos campos de radiação do magneto ou se o campo passeia ao largo dele. Tome o senhor as correntes de inversão! All right, isto é minha comparação! Para variar um pouco, não vou movimentar, por assim dizer, a última dimensão apreensível por nós, isso é o tempo, mas executar um movimento objetivo vazio contra ela. O fluido, que é produzido de tal maneira, é, então, mais

38 E. Cassirer, *Linguagem e mito*, 2011a, p. 18.

39 R. Müller, *Tróp(ic)os*, p. 153.

ou menos essa minha dimensão; que nela eu recorra a formas de vida antigas, primevas e de dimensão baixa, é justamente, querendo dizer, seu ser reacionário⁴⁰.

O fluido de Slim permite uma movência espacial diferente da do tempo. No retorno à dimensão primeva, há outro fator que não o cronológico. Porque espaço é forma, e não substância, que isso ocorre, as formas vêm do intelecto. Na doutrina das dimensões, ambientada na literatura, o espaço tem outros contornos: sonho e realidade presumida dissipam-se e o tempo não condiciona a mobilidade intersubjetiva e artística das dimensões.

A chegada na caverna, ápice da doutrina, anuncia-se como a do “fantoplasma”⁴¹. As personagens adentram o fio de água da cachoeira, cheia de gás e luz verde, outro *meio*; contaminam-se pelo riso e tudo que Brandlberger havia sonhado e alucinado encontra ali um sentido. Surge uma cobra, em torno da qual há luz verde; não há gravidade, pois as personagens não têm mais peso e perdem a capacidade de audição.

O verde nos atravessava como raios catódicos ou exposições siderais. Não era luz, mas uma torrente espessa palpável. Nesta torrente nadavam elementos do arco-íris, mergulhavam, escorriam e subiam, eram tangíveis, era possível que se deixassem deslizar como mechas por entre os dedos. Zana colocou a mão em seu tecido delicado; curvado e obediente a qualquer gesto, escorreu sobre ela. Os raios verdes principais, por outro lado, penetravam-nos. Não se prendiam à pele, mas surgiam organicamente da carne, reconfiguravam-se, materializavam o corpo em um segundo meio. O espaço, que preenchia nossos corpos, surgia sobre novas condições de base⁴².

40 *Ibid.*, p. 164.

41 *Ibid.*, p. 192.

42 *Ibid.*, p. 194.

A referência ao verde e aos animais (cobra) calca-se na noção de ancestralidade. Esta, no entanto, não se caracteriza como algo conhecido, mas novo. Isso porque o seu ambiente pré-linguístico, mítico, como momento de criação, passa a ser conhecido por entes humanos. Em um ambiente onde não há linguagem, também não há espaço: “Luz e matéria tornaram-se idênticas e a consequência era que estávamos ali, sem espaço, como que pintados na parede verde, achatados pelo domínio espacial da luz verde”⁴³. Para os indígenas, tudo era menos ilusório. O narrador pergunta-se se ele e os outros ocidentais não teriam se tornado “símbolos do mundo aquático”⁴⁴ e afirma estar resolvido o problema da mitologia. Isso ganha maior esclarecimento com a vinculação da doutrina das dimensões ao mito e à linguagem.

Um livro que me ocorre em um momento abençoado passei a escrever desde então. Tais momentos, durante sua passagem, são imemoriais e veneráveis e não somos estranhos um ao outro. Não tenho memória do que não foi. Nada vem do ser humano que de alguma forma já não tivesse estado nele, e nada é para ele que não estivesse nele. O que falo tanto de trópicos? O selvagem não os conhece, só o nórdico, para ele, são um tropo para a sua incandescência e a febre devoradora em seus nervos. Ele os inventa para compor-lhe uma metáfora. Mas eles não são existentes, são apenas uma relação monótona, tediosa, de crescimento. Não há coisa nenhuma ali além dessa relação de crescimento. O que não compreendemos com a paixão não existe. Não creio em um livro que eu não tivesse visto como uma necessidade, como um fato a não se substituir, e não creio em leitores em quem eu não esteja ardentemente apaixonado. Tudo começa na paixão e ela é um preceito de nossa entranha. Minha tireoide não está de acordo com a senhorita, leitora. Ela não a conhece, não ama a senhora; ela nega para aproximar-se da senhora de alguma forma. Então não posso fazer nada e tenho de deixar esse livro de lado. Eu ultrapassei o livro. É sempre uma coisa suja, quando alguém escreve livros, especialmente esses sobre os trópicos. Pois os trópicos são as fraldas da humanidade. Quem não as usa mais

43 *Ibid.*, p. 195.

44 *Id.*

seria maduro e não os versificaria. *Os trópicos são a puberdade de um jovem europeu*⁴⁵.

A condição mítica da escrita reside no próprio escritor, que é a própria escrita, as palavras mesmas. A viagem mítica de Brandlberger está para a condição ainda imatura da humanidade, onde o corpo e o espírito pululam como em um estado bruto ainda de contemplação e apreensão do mundo, onde a escrita literária encontra matéria para sua forma.

A questão do mito, na época de Müller lançada pela etnologia e psicologia do desenvolvimento, é, no romance, um problema de dimensionalidade. As dimensões revelam menos ou mais desenvolvimento; as diferentes dimensões representam diferentes níveis do uso da linguagem, mas o princípio da circularidade leva a uma dinâmica interrelacional, em que as dimensões ou dialogam ou são intercambiáveis. Elas configuram formas artísticas ou cognitivas; as personagens e toda a narrativa são dimensões, no romance estas não são apenas abordadas, as formas do romance são dimensões. No momento em que as personagens saem da caverna, Slim afirma poder encontrar ali o segundo corpo na falta do primeiro, ambos podem coexistir, algo possível na literatura.

O texto de Robert Müller propõe uma doutrina geográfica para o meio literário. Ao passo que esse meio literário oferece uma noção própria de realidade a toda comunidade discursiva, seja ela científica e artística. O meio literário é uma forma simbólica.

Representações: a bússola

A Filosofia das formas simbólicas I - A linguagem (1926), de Cassirer, é a concepção de uma metodologia para as ciências humanas (ou culturais), que operam as representações. A relação entre

45 R. Müller, *Tróp(ic)os*, p. 214ss.

experiência e consciência é o motor da compreensão de cultura e linguagem. Há uma unidade formal elaborada pela consciência que fundamenta a representação. Para Cassirer (2001), a compreensão da natureza das coisas não ocorre pela via da apreensão do seu ser, mas de sua “imagem”, dos “símbolos”.

[...] os vários produtos da cultura espiritual, tais como a linguagem, o conhecimento científico, o mito, a arte, a religião, tornam-se parte de um único grande complexo de problemas – tornam-se múltiplas tentativas direcionadas, todas elas, para a mesma meta de transformar o mundo passivo das meras impressões, que em um primeiro momento aparentemente aprisionam o espírito, em um mundo de pura expressão espiritual.⁴⁶

A representação é a maneira de o conhecimento apreender o mundo sensível, a linguagem é essa “apreensão”, é o limbo entre intuição e representação. Seu aparato é o signo, linguagem primária de todas as formas possíveis de conhecimento.

Na esfera da intuição artística torna-se mais evidente ainda que a concepção de uma forma estética no mundo sensível somente é possível na medida em que nós mesmos criamos os elementos fundamentais da forma. Toda compreensão de formas espaciais, por exemplo, depende, em última instância, desta atividade de produzi-las interiormente e das leis que regem esta produção. Evidencia-se, assim, que a atividade espiritual suprema e mais pura que a consciência conhece está condicionada e é mediada por determinados modos da atividade sensível.⁴⁷

A criação pressupõe a presença do espírito. A atividade sen-

46 E. Cassirer, *A Filosofia das Formas Simbólicas. I – A Linguagem*, 2001, p. 23.

47 *Ibid.*, p. 35.

sível também está presente, mesmo que alguma forma se fixe na consciência. O foco na intuição pura ou nas várias formas manifestadas pelo espírito é antítese presente no pensamento filosófico. Se a reflexão filosófica volta-se para o ser como modo de intuição pura, a busca pelo espírito em seu estado original faz desaparecer toda a riqueza de sua manifestação múltipla. Para Cassirer, esse intento é impossível, já que para tal não se pode prescindir do discurso e da conceptualização:

Se toda cultura se manifesta na criação de determinados mundos de imagens espirituais, de determinadas formas simbólicas, a meta da filosofia não consiste em colocar-se na retaguarda de todas estas criações, e sim em compreendê-las e elucidá-las em seu princípio formador fundamental. ⁴⁸

Desse princípio formador fundamental desdobram-se as diferentes formas simbólicas. Cassirer não se mantém na esfera da razão pura, procura agregar ao pensamento filosófico as várias possibilidades de visões de mundo e conhecimento humano. As funções do elemento simbólico apresentam diferentes escalas da constituição da linguagem e da consciência mítica que vão desde os primeiros atos de percepção do entorno e de resposta a ele até as abstrações conceituais (conceitos filosóficos e, mais ainda, fórmulas matemáticas).

Nessa *geografia* filosófica de Cassirer, aparece o sujeito atuante (ela não ocorre somente no espaço da razão pura). A noção de *Medium* (meio) embasa uma geografia do meio literário. A representação, para Cassirer, dá-se pela mediação entre o elemento sensível e a forma que o espírito lhe dá. A literatura é um meio duplamente representacional, pois vai além da justaposição de signos linguísticos que operam esse ato simbólico. A geografia mülleriana é puro fruto da criação da linguagem e o elemento mítico que a perpassa conforma-se por certos dados ou eventos referenciais, tais como a

48 E. Cassirer, *A Filosofia das Formas Simbólicas. I – A Linguagem*, 2001, p. 74.

pesquisa etnográfica, a arte de vanguarda e seu conceito primitivista.

A geografia mülleriana

A geografia mülleriana caracteriza-se por dois aspectos: 1) pela figuração do espaço mítico, um espaço absoluto em que impera o caos das impressões e 2) pelo discurso sobre ele em conversas e digressões presentes na narrativa. A figuração tem como ponto de partida uma série de elementos referenciais de modo a proporcionar a aura do primitivo. O segundo aspecto entende-se como a hermenêutica do espaço constituído dentro do próprio romance. Isso é uma falácia: a língua escrita instaura a forma com a qual a realidade se configura.

A figuração do espaço mítico na geografia mülleriana não é estática: traz junto a *performance* de retorno a ele. A viagem mítica confere mobilidade a essa figuração. Voltar ao caos, ao ambiente pré-mítico, não seria abolir toda e qualquer forma, desenvolvida ao longo de milênios pela humanidade, segundo se depreende de Cassirer? Isso me parece evidente. No romance, isso se resolve não só com a imaginação sobre como isso se daria, como também na animação das personagens, antropomorfização do ambiente de modo a insinuar completa imersão do corpo no entorno, arquetipização das relações de gênero, entre outros. O próprio estilo literário desestabiliza a concatenação verossímil de acontecimentos, sobrepõe planos temporais e espaciais. Desfazer expectativas com relação ao estilo é também forma de inserção no caos diante da perspectiva de um novo desafio de recepção.

O romance *Tróp(ic)os* apresenta uma “simbolização espacial como força-motriz que separa e reúne a consciência sensível das reflexões espirituais”⁴⁹ com a qual se caracterizaria “uma geografia das

49 W.-D., Sahr, “Ação e EspaçoMUNDOS”, 2007, p. 75.

formas simbólicas”⁵⁰. A consciência, por seu turno, pressupõe o sujeito que apreende o mundo percebido através do corpo. O corpo que experiencia o espaço tropical, que provoca insegurança e assombro, tem como lastro o meio de transporte que o conduz a ele: como o barco de Caronte?

Eu era o penúltimo no barco [...] O pictórico e circular do movimento me fascinava, atraía minha atenção de forma irresistível. [...] aquele mundo lá embaixo não era nenhum espaço aquático homogêneo; havia condensações de uma certa forma estelar que restavam imperceptíveis para nossos olhos, e isso eram as famosas rodas d’água inventadas por mim! Elas movem um bote que, em cima, é conduzido por braços humanos, de baixo elas intervêm no ritmo, sustentam-no, talvez o provoquem pela primeira vez, elas são as primeiras e sua atividade é decisiva. O trabalho humano, por outro lado, é uma aparência, um embuste, uma imitação indolente de livre vontade que ameaça onde, de baixo, dos mistérios, das camadas escuras, invisíveis, é ameaçado — — —⁵¹

Brandlberger – o ego – fareja as camadas mais profundas do inconsciente. A par tal interpretação psicanalítica, opera na criação de formas uma força inefável, obscura. A personagem aos poucos despe-se do poder sobre o próprio corpo que até então as ferramentas humanas haviam possibilitado. O universo aquático prenuncia o inominável, de modo que toda e qualquer força humana torne-se uma aparência. O ser [*Sein*], na contracorrente do tornar-se [*Werden*], está prestes a diluir-se no espaço mítico. Uma geografia do simbólico não se faz nem é analisada sem a intervenção do sujeito. Gil Filho (2003) afirma que “sob a dimensão do pensamento primitivo o espaço é um espaço de ação, é impossível um sistema de espaço ou um esquema de sua representação.”⁵² No texto literário que figura, *representa* o ambiente da ação primitiva, o espaço que se quer

50 *Id.*

51 R. Müller, *Tróp(ic)os*, p. 37ss.

52 S. F., Gil Filho, “Espaço de representação”, 2003, p. 4.

inferir é ele mesmo uma representação do que seria um ambiente difuso, inteiriço, sem espaço para múltiplas dimensões: suas espacialidades. O princípio circular da roda d'água aponta para o retorno a um estado contraposto a outro. Se o espaço primitivo é difuso, da ação, a ele contrapõe-se a geometria, abstração maior que há do elemento espacial.

Na doutrina das dimensões, em cada etapa de constituição de uma dimensão está a sua função no todo. Cassirer chama de *pregnância simbólica* a função exercida pelo elemento individual no todo do universo da experiência: “[...] sob o termo ‘pregnância simbólica’ deve-se entender o modo como uma experiência perceptiva, enquanto experiência sensível, contém em si um determinado ‘sentido’ não intuitivo e como ela o representa de forma imediatamente concreta.”⁵³ Na doutrina de *Tróp(ic)os*, cada etapa da existência tem seu elemento geométrico, que, por seu turno, abarca uma função específica no todo da existência. A geografia existencial aí não é estática: reflete, portanto, a perene atividade do espírito. A existência pode ser vislumbrada em todas as suas etapas. Quando a existência passa a mover-se (do ponto para a linha), já há uma degeneração. Estaria implícita aí uma relação com o jardim do Éden? A doutrina das dimensões tem como último elemento formal o *espaço*. Slim considera a gramática próspera a ele⁵⁴; para voltar ao ponto, ao dado existencial mais elementar (a explosão do espaço mítico), é preciso outra gramática.

Na disposição das cabanas, a técnica aprimorada remete à presença da ação racional:

Encontrei três ruas anelares que foram dispostas em círculos concêntricos em volta de um edifício central suntuoso, uma grande cabana pintada. Abrem-se, contiguamente a essas ruas, os interiores das diferentes cabanas; ali, em meio a tor-

53 Cassirer, Ernst. *Filosofia das formas simbólicas – Fenomenologia do conhecimento*, 2011b, p. 342.

54 Ver *Tróp(ic)os*, p. 74ss.

rões de solo revirado, havia sendas aplainadas, pó e pedras esfarelentas. Entretanto, um sistema de vistas transversais colocado de forma diametral convergia no centro da grande cabana. Em cada uma dessas vistas, cujo plano de fundo resultava em uma vista da cabana, reproduziam-se as trapeiras das chaminés, tudo que é tralha e supérfluo ficava entre as paredes flanqueadas das cabanas. Só um único diâmetro conduzia, com amplo e aparente cuidado, à grande cabana. Ali havia, portanto, algo de planejado e construído, ah, uma pequena técnica aprimorada, por assim dizer?⁵⁵

A passagem revela uma noção puramente espacial e geométrica, o que se geometriza é o ambiente primitivo: aí se encontram os opostos civilização e primitivismo. Com o apelo geométrico no romance, a precisão dos traçados ressalta a presença de formas puras (como as curvas e os quadrados). Se o olhar que temos do entorno se transformasse em uma espécie de radiografia, elas seriam o esqueleto, elas preparam a configuração do conteúdo (cultural) para o qual se destinam e onde se mantêm, como num ato simbiótico, sintético, visível apenas no intuito analítico dessa hermenêutica.

No romance, ainda, a completa imersão do corpo no entorno como *modus operandi* da figuração do espaço mítico é a antropomorfização das plantas e do meio. Na passagem a seguir, há, por parte de Brandlberger, certo desconforto diante do cenário complexo e difuso do rio e da floresta que o ladeia, com o qual ainda não se concilia:

Ilhas de flor de lótus giravam em volta de seus eixos, desse modo afastavam-se lentamente, talvez para uma zona aquática mais nutritiva, talvez para o Sol, talvez para as sombras, depois faziam uma parada em sua rotação de véu beato e começavam, como que movidas por uma pena, a se enrolar no sentido contrário. Braços gordos de cipós abraçavam as árvores dependuradas e nutriam uma comitiva de florescências de olhar lascivo. Orquídeas espriavam suas pequenas trombas

55 *Tróp(ic)os*, p. 49.

gorduchas no meio pelos nós da folhagem, suculentas e distendidas as coxas de flores com formas inusuais curvavam-se para baixo sobre folhas cabeludas do tamanho de uma mão. Na água movia-se um mundo do pequeno horror. Cartilagens verdes acinzentadas, cicatrizes de florescências proliferando, cabeças que haviam começado a cindir e de cujos cérebros rachados se olhava fixamente em línguas pontudas e minúsculas. Panos do avesso que se esfiapavam, dedos entre os quais cresciam nadadeiras, corpos vivos inertes, corpos de uma vida medonha, inapreciável, com rastros de semelhança humana e línguas que urgiam o desenvolvimento. Como num sonho via coisas que tornavam-se mais usuais quando ficavam mais próximas.⁵⁶

A aproximação ao mundo vegetal torna a personagem menor, pois, se ela enxerga coxas em flores, cabeças, cicatrizes de seres diminutos, supõe-se o nivelamento dimensional que aí ocorre. O olhar distanciado, objetivo, que projeta dimensões e imagens para além do corpo, de modo a manuseá-las, desaparece. A ação do corpo em ambiente mítico o faz encostar nesse plasma de sensações primevas. Mas isso é assombroso, está para além de suas forças: sente como se houvesse centenas de olhos a espreitá-lo, como uma “boneca do medo”, uma “figura estúpida e rija de panóptico”, como uma “sentença de morte”⁵⁷.

O elemento cultural das ciências culturais à Cassirer é imprescindível para chegar-se a uma solução universal. Para *Tróp(ic)os*, o convívio de universal e diferentes manifestações culturais é absolutamente aceitável. Slim tem história e origem particulares – é americano, filho de um árabe e uma chilena – e, na análise de Brandlberger, ele é a constatação da dualidade material e espiritual (*geistig*):

De relâmpago compreendo todas essas relações humanas de sua personalidade que fazem com que ele seja igualmente um filho dos ares parisienses prenes de intelecto e uma figura

56 Cf. em *Tróp(ic)os*, p. 18ss.

57 *Ibid.*, p. 19.

apropriada desse idílio de caçador. Nele residia aquela universalidade que retrocede às bases humanas mais profundas. Seu sistema nervoso era um resíduo dos trópicos, nele o espírito do *boulevard* havia se tornado novamente uno com sua forma original, a profundidade animalesca da vida. Intuíva nele o representante de uma nova humanidade. Sobre sua relação com aqueles hábitos nativos que ele compreendia, devia ser uma devoção a um equívoco coquete. Reclamava a ele a porção técnica do mundo. Nele a análise havia se tornado uma nova energia.⁵⁸

No romance, um tipo de percepção filosófica atrela-se aos novos rumos da humanidade conforme o desenvolvimento da modernidade. Aí o discurso filosófico parece ir além do projeto iluminista: que ser humano é esse, quais as suas bases de valor, qual o objetivo do desenvolvimento técnico? São perguntas proferidas em 1915 que a História certamente já pode responder. Note-se que, no romance, uma nova energia, entretanto, é a última dimensão que encosta na primeira: ela pressupõe a transformação material através do espírito – do poder da mente –, um princípio que já estaria na tradição oriental milenar. Hábitos nativos não compõem a lógica do universo mítico, que se mantém independentemente do curso histórico, e sim o entrecruzamento de um universo pré-humano com o moderno.

O dado subjetivo do retorno ao espaço mítico revela-se na geometria da caracterização das personagens. No caso de Brandlberger, a visão de um contorno e uma técnica perfeita fazem nascer duas imagens iguais de uma linha única:

Via a mim mesmo refletido com uma nitidez sobrenatural dos contornos, reconhecia-me em uma realidade exagerada e repetida, encaixava-me com meu contrário de forma simultânea e na mesma cadência na linha em que havíamos crescido separadamente e olhava fascinado a imagem do duplo que me enfeitiçava com sua claridade amaldiçoada.⁵⁹

58 *Ibid.*, p. 80.

59 *Ibid.*, p. 247.

Como associar isso à doutrina das dimensões? O ponto é a existência e os movimentos posteriores (o segundo é o que gera a linha) chegam até a consciência. Ao reconhecimento do duplo, no trecho anterior, que leva a uma existência mais complexificada segue a morte de Slim, depois morre outro personagem, o holandês van den Dusen. O ego teria *matado* o id e o superego? Isso caracterizaria o completo retorno ao estado animalizado. No âmbito da espacialidade existencial, o plano da consciência é riscado. Resta o princípio da ação em detrimento da percepção, e transformação do percebido em conteúdos espirituais.

Até chegar àquele estado do espaço mítico, há toda uma trajetória que se inicia com o assombro. A primeira fase caracteriza-se pelo corpo no bote, à mercê da paisagem misteriosa que se afigura ao narrador-personagem. O rio Taquado lembra o rio do Hades:

Encontrávamos nesses dias [no começo da viagem] sobre as águas marrons e de pequenas ondulações do rio Taquado. Quatro indígenas – gente do rio e escoteiros da floresta treinados – nos levaram remando dois botes. Em lugar algum podia-se determinar a extensão exata da água, que batia arrastada contra nossa quilha voltada à direção contrária à da maré. Lagunas recaíam sobre a terra e, no espelho de marrom translúcido, capturavam a tranquilidade vaporosa e letárgica de uma floresta virgem em silêncio que sistemas quilométricos de trepadeiras juntam a um único feltro de folhagem profuso. Ilhas e penínsulas rastejavam adiante e traziam, visíveis, os nódulos de árvores e plantas gigantescas devoradoras, apresentavam um banco de areia perigoso e nos forçavam à condução em meandros. Mas quando passávamos por ele e as ondas de nossas barcas o alcançavam, começava a balançar, o que soava vigoroso. Formações viscosas e de um brilho negro emergiam e submergiam, hastes em forma de vermes, ameaçadoras como espetos quando em água clara, começavam a enlaçar com ritmo e agarrar contraindo-se. O curso do rio era um fio de contas de lagos menores e maiores a serpentear em amplos laços, um cenário ininterrupto de baías. Ora aplainavam em rasos pantanosos, dos quais os remos espicaçantes em forma de folha jovem tiravam, como colheres, bolhas e

vértebras barrentas, ora compeliam a túneis de cobertura folhosa, nos quais a água parecia estagnar-se, negra, insalubre e sebosa, pelo modo palpável com que nos suportava.⁶⁰

Aí se pode imaginar a viagem arrastada, sob os gritos surdos e inócuos de clemência dos viajantes: uma viagem de tranquilidades capturadas, de uma folhagem que se agiganta e engole, de hastes ameaçadoras. O contraponto, ao fim, é a água que se torna envenenada pela morte de Slim e, junte-se a isso, o cenário de morte dos indígenas, das personagens, das moscas a voarem sobre os corpos. Apesar da trajetória que se traça sobre fragmentos de espaços, é um espaço amorfo, morto, insalubre e pesado como a água do rio que acaba por manter-se como pano de fundo. Isso se evidencia pelo pavor da personagem diante da floresta:

Lá, nas beiradas, mais ou menos sobre a ruptura barrenta do leito do rio, a floresta espreitava. Ela era estranha e perigosa. Podia-se adentrá-la? Era possível entrar ali sem uma terrível pena de morte? Uma visão de medo tomava conta de mim ao imaginar uma vida entre seus animais e plantas, não conseguia me lembrar como é que algum dia eu havia conseguido suportar aquilo sem morrer de medo. Evitei chegar perto dela. Era um excluído, o contemplador desolado de um mistério superior e trancafiado. Será que eu realmente vi a floresta alguma vez por dentro ou foi um sonho terno e inofensivo? Tudo era confuso. Tudo crescia a ponto de se tornar gigante. Senti-me ameaçado diante da floresta com minha fraqueza, reconhecia, cauteloso, sua superioridade moral, sua grandeza, seu demônio e sua natureza elementar. Não, eu não era para a floresta e uma criatura miserável diante da floresta, ruim por demais e por demais desgraçado para colocar meus pés nela.⁶¹

É preciso assumir os riscos de adentrar-se espaços desconhecidos em prol de uma geografia transgressora. A última barreira cons-

60 *Ibid.*, p. 15.

61 *Ibid.*, p. 199ss.

titui o clímax do romance: a experiência na caverna da cachoeira. É como se a camada densa da floresta tivesse se rompido. E como não se tratam de princípios puramente ideais, a camada é dotada de formas sensíveis: a luz verde.

Os esforços físicos da epidemia do riso e a reivindicação da consciência dentro dessa existência de luz nos debilitava. Nessa esfera, consistíamos de fenômenos luminosos, éramos tão somente uma especialidade e condensação da luz verde que ali era senhora. A audição estava desligada. O bramido retumbava tão alto que não ouvíamos nossa própria risada de peixe. Para ser mais exato, era ainda uma surpresa para registrar. Nosso tato e nosso rosto estavam amalgamados. Luz e matéria tornaram-se idênticas e a consequência era que estávamos ali, sem espaço, como que pintados na parede verde, achatados pelo domínio espacial da luz verde. Via os outros movendo a mandíbula e mirando com furos de máscaras verdes. O ser humano era ali um ser modificado. Os cabelos de Zana fluíam em caracóis verdes sobre seus ombros, como cabelos de ninfas. Éramos símbolos do mundo aquático? Éramos tipos de fantasmas aquáticos? Nossa hilaridade orgânica causava à nossa consciência humana um esforço pesado. Era uma dissonância em nossa presença e sofríamos diante dela. Os indígenas estavam menos comovidos que nós. Neles sucedia a ilusão. Por serem puro físico não tinham que

lutar contra as forças autocráticas do cérebro. O problema da mitologia estava resolvido, o tipo ondina estava salvo.⁶²

Pouco antes dessa passagem, as personagens tiveram seus corpos atravessados pela luz verde; não sofriam na caverna o peso da gravidade e seus corpos estavam materializados em um segundo meio. O excerto anterior procura conferir um estilo fantástico a um argumento bastante claro: trata-se de um meio onde o impossível no mundo referencial presumido ali torna-se possível. Ainda que as personagens ocidentais sofram com a experiência, ao menos torna-se claro a elas como se dá essa diferença. Assim, a geografia do es-

62 *Ibid.*, p. 195ss.

paço mítico mantém-se uma utopia filosófica: retornar ao mundo do caos das impressões ainda pressupõe-se figurá-lo com a linguagem. Pode-se emular o assombro primordial e as primeiras manifestações míticas, mas a mão que descreve ainda permanecerá ali, como um quadro esverdeado e achatado na parede (imagem sempre presente no romance).

Ernst Cassirer, em sua fenomenologia do conhecimento⁶³, deixa claro que o trato da questão da representação parte das “formações objetivas da cultura intelectual”⁶⁴. Daí não se pode depreender o caos. O filósofo ainda diz que mesmo no mito já há esforços para uma constituição unitária de imagens. As formas assombrosas já ganham contornos e fixam-se na memória sempre com a intenção de voltarem a ser encontradas. As imagens acabam por perpetuar-se e, portanto, passam da pura expressão para a representação. O mundo percebido, intuído, gera-se em simbiose com a linguagem articulada: para ele, é líquido e certo que nenhum é causa e consequência do outro. No momento de enunciar algo ou alguém, sua imagem vem como lembrança, mas sempre ganha traços novos em novos contextos de sua enunciação. No mito, a passagem para a representação, por exemplo de um deus, ainda atribui a essa representação a existência do próprio deus. Em *Tróp(ic)os*, o meio da cachoeira é de per si o meio da representação. Nela, o conteúdo espiritual pode ser operado. E mais: o meio espiritual, como o meio das possibilidades, é por excelência o meio artístico, mas muito mais o literário, em que as imagens são muito mais afetadas pela possibilidade de renovarem-se a cada lembrança (como em ler mais de uma vez um mesmo texto).

Cassirer encontra, na consciência mítica, a origem de todas as funções simbólicas e, em todas as formas simbólicas, os resquícios dela. A religião toma o seu lugar nas culturas ocidentais e/ou civili-

63 Aqui nos referimos claramente ao terceiro volume de sua *Filosofia das Formas Simbólicas*.

64 E. Cassirer, *Filosofia das formas simbólicas – Fenomenologia do conhecimento*, 2011b, p. 181.

zadas e, com isso, a relação entre signo e o conteúdo espiritual não é mais direto (o deus não é exatamente esse deus sígnico). Mais ainda: na religião há uma “conscientização do signo” “mais elevada”⁶⁵, de forma que o signo é, definitivamente, somente signo:

Aqui [na religião], ao contrário, não vigora mais uma tal relação direta, apenas uma relação *mediada* pela reflexão. A forma de pensamento “tropológico” transforma toda existência num mero tropo, numa metáfora, mas a interpretação dessa metáfora exige uma arte peculiar da “hermenêutica” religiosa, à qual o pensamento medieval procura dar regras fixas.⁶⁶

A passagem elucidada, com clareza, a metáfora já presente no título do romance de Müller. Mesmo não se tratando aí de religião, o meio literário é aquele que cria espacialidade do tropo, da metáfora. Não o fazendo por conta do sentido conotativo, mas porque a linguagem mesma torna visível, com maior agudeza, o princípio da representação. Em um dado momento, o narrador do romance de Müller externa

a intenção de escrever um livro que talvez se chame Trópicos, mas não só por ser “*Milieu*”, como também pelo “método poético”⁶⁷:

não apenas por amor ao milieu e como que em razão do evidente desenvolvimento hipertrófico de todas as relações pessoais que crescem como mato aqui nos trópicos, puras e desimpedidas; não só porque toda a vida de sentimentos humanos remonta à sua dimensão vegetativa: mais por ladini-ce, isso sim, por astúcia, porque tudo que é dado não passa de método poético, um tropo, e porque essa planta rara me provoca, que rebenta casa acima – vegetação de matéria pura, jorro de elefantíase – cresce-me sob os pés e me alça, e porque

65 E. Cassirer, *A Filosofia das Formas Simbólicas. II – O pensamento mítico*, 2004, p. 180ss.

66 *Id.*, grifo nosso.

67 *Tróp(ic)os*, p. 213.

seus sumos sempre são meu próprio sangue que se esvai, e nada alheio.⁶⁸

Se trópicos, enquanto espaço, desaparece, não desaparece a geografia – geografia mülleriana – que, então, faz-se pelo tropo, pelo corpo-sujeito que expressa e opera a linguagem – o sumo da matéria e o sangue.

Considerações finais

Tróp(ic)os, de Robert Müller, centraliza o caráter espacial da escrita, de figurações e ideias. Há, nele, uma geografia que escreve o espaço mítico. O subtítulo “O mito da viagem. Documentos de um engenheiro alemão” mostra que a viagem é vista como mito, que os 32 capítulos subsequentes são os “documentos de um engenheiro alemão”, reprodução de um manuscrito deixado por Hans Brandlberger. A viagem ser um mito e documentos sobrepujam o poder da linguagem de conformar o espaço e as suas espacialidades. Ao longo da viagem, nota-se que não há um processo de objetivação distinguindo sujeito e entorno, o que indica uma transformação das personagens, um retorno ao universo mítico. A viagem como um retorno a um estado primitivo, no nível interpretativo, e levando em conta a vinculação ao universo da vanguarda apontam para o valor do desprendimento da tradição, das formas estabelecidas, do retorno ao caos das impressões quando a linguagem é incipiente. A aproximação a Ernst Cassirer deve-se ao fato de ele ter defendido ser incongruente falar em linguagem sem considerar as formas das quais se constitui e falar em espírito ou nos resultados da inteligência humana levando em conta apenas as ciências empíricas. Para ele, o mito não se restringe à identificação de cosmologias primitivas míticas que se contrapõem ao desenvolvimento humano posterior de ferramentas e de métodos: a relação entre um conteúdo espiritual e a sua forma

68 *Ibid.*, p. 213.

sempre ocorrem pela tensão de nunca poderem ser completamente correlatos, essa relação compreende-se como mítica. O entorno que o ser humano quer denominar dá-se na dinâmica do signo, em que o dado sensorial projeta-se em alguma forma sígnica. Representação nunca será re-apresentação.

Referências

BROSSEAU, Marc. Geografia, práticas discursivas e ambiência pós-moderna. In: CASTRO, Iná Elias; MIRANDA, Mariana; EGLER, Claudio A. G. (Org.). *Redescobrimo o Brasil: 500 Anos Depois*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 322-334.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. Trad. de Jacó Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2011a.

_____. *Filosofia das formas simbólicas – Fenomenologia do conhecimento*. Trad. de Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2011b.

_____. *Las ciencias de la cultura*. Trad. de Wenceslao Roces. 2 ed. Cidade do México: FCE, 2005.

_____. *A Filosofia das Formas Simbólicas. II – O pensamento mítico*. Trad. de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *A Filosofia das Formas Simbólicas. I – A Linguagem*. Trad. de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Espaço de Representação: Uma Categoria Chave para a análise cultural em Geografia. In: I - *Encontro Sul-Brasileiro de Geografia*, 2003, Curitiba. I - Encontro Sul-Brasileiro de Geografia Mudanças Políticas e a Superação da Crise. Curitiba: AGB, 2003.

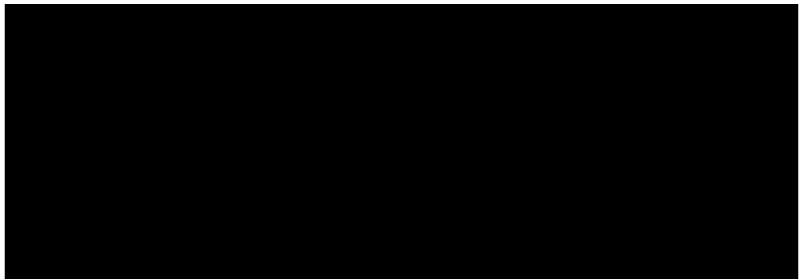
KUMMER, Werner. Robert Müller “Tropen”: Ein fünfdimensionaler kubistischer Mythos. In: GRIMMINGER, Rolf; HERMANN, Iris.

(Orgs.). *Mythos im Text. Zur Literatur des 20. Jahrhunderts*. Bielefeld: Aisthesis, 1998, p. 149-159.

MÖCKEL, Christian. Die Kulturwissenschaften und ihr Lebensgrund. Zu Ernst Cassirers Beitrag zur Theorie der Kulturwissenschaften. In: FETZ, Reto Luzius; ULLRICH, Sebastian. (Orgs.) *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers "Nachgelassenen Manuskripten und Texten"*. Hamburg: Felix Meiner, 2008, p. 179-195.

MÜLLER, Robert . *Tropen. Der Mythos der Reise. Urkunden eines deutschen Ingenieurs*. Herausgegeben von Robert Müller anno 1915. Hamburg: Igel Verlag, 2010.

SAHR, Wolf-Dietrich. Ação e EspaçoMUNDOS. A concretização de espacialidades na Geografia Cultural. In: SERPA, Angelo (Org.). *Espaços culturais. Vivências, imaginações e representações*. Salvador: EdUFBA, 2008, p. 33-57.



Formas Simbólicas e Humanismo

*Contextos, fortuna crítica e atualidade do projeto
antropológico-filosófico de Ernst Cassirer*

Rafael Garcia

*Wenn Nietzsche doch nur mit den Tatsachen der
Völkerkunde und Volkskunde besser vertraut gewesen
wäre!*

Aby Warburg

Introdução

A declaração de Aby Warburg em seu diário, datada de 5 de dezembro de 1905, que, em tradução aproximada, pode ser lida como “Tivera Nietzsche ao menos se informado melhor acerca dos fatos da antropologia e da etnologia!”¹, é talvez a melhor expressão para a atmosfera intelectual em que foi desenvolvida a *Filosofia das formas simbólicas*. Importa aí não tanto a menção a Nietzsche quanto a orientação antropológica que liga a obra à quarta questão colocada por Kant em sua *Lógica – O que é o homem?* – e, assim, permite entrever uma dimensão fundamental do projeto filosófico de Cassirer.

Trata-se, aqui, do humanismo peculiar que vicejou em torno da *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, homônima de seu patrono, e cuja influência em seu tempo, bem como nas gerações

* Para Jallalla, por me ajudar a entender o “contorno”, no último parágrafo.

¹ Apud GOMBRICH, E. *Aby Warburg, Eine intellektuelle Biographie*, p. 244.

seguintes de pensadores, dentro e fora da Alemanha, não foi ainda devidamente mensurada, sobretudo se levarmos em conta, a título de comparação, a atenção dispendida para as correntes filosóficas formadas em Frankfurt e Viena, p. ex., à mesma época.

Mas não é tanto sobre a atmosfera da Hamburgo do período de Weimar que pretendemos tratar aqui.² Vamos ressaltar algo do aspecto humanista subjacente na *Filosofia das formas simbólicas*, bem como em outras produções intelectuais paralelas e os seus desenvolvimentos ulteriores - especialmente no *Ensaio sobre o homem*, em que tanto o ângulo antropológico quanto a questão da cultura destacam-se com mais clareza.

Pensamos que essa visada antropológica pode ser uma contribuição significativa nos debates políticos contemporâneos, justamente num momento em que o conceito de cultura volta a ter grande presença, trazendo junto de si a necessidade de reflexão sobre o que vem a ser o homem - ou o que resta do humanismo. Supomos, assim, que a visada humanista da Escola de Hamburgo, que subcreveria o juízo de Warburg sobre a premência da consideração da etnologia e da antropologia para uma crítica radical da cultura possa contribuir, além da indiscutível relevância para a compreensão do pensamento de Cassirer, também para a compreensão do caráter diverso das manifestações do espírito humano, mas sem perder de vista a necessidade de encontrar um denominador comum no caráter geral das ações humanas - Cassirer tratava de uma noção funcional de humanidade que permitiria encontrar uma unidade na ação, não em seu produto - que seja livre, tanto quanto possível, de uma projeção forçadamente universalizada de um modelo cultural, de uma forma de vida, e de tudo o que isso acarreta em termos de exercício mascarado de poder.

Aqui, então, apresentaremos questões ligadas ao programa geral da *Filosofia das formas simbólicas* em seu contexto de produ-

² Sobre esse tema, cf. LIPTON, D. Ernst Cassirer: *The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933*, esp. parte III, e LEVINE, E. *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky and the Hamburg School*, esp. cap. I.

ção, os destinos da obra quando de sua publicação (sua fortuna) e as tentativas posteriores de compreensão de sua problemática (sua fortuna crítica), em primeiro lugar, com vistas a situar minimamente o filósofo no contexto das discussões do século XX. Em seguida, apresentaremos a dimensão de tal programa que lida especificamente com a crítica da cultura, ou com a antropologia filosófica – termos que tomaremos, salvo ressalvas, como intercambiáveis. Por fim, faremos algumas considerações acerca do conceito de humanismo na obra de Cassirer e de algumas possibilidades de interpretação e interlocução que se abrem daí.

Sobre a Filosofia das Formas Simbólicas: sua fortuna (e sua) crítica

Seguimos Oswald Schwemmer³ ao afirmar que a *Philosophie der symbolischen Formen* (1923, 1925 e 1929) conta entre as mais importantes obras filosóficas em língua alemã produzidas na primeira metade do século XX, ao lado das *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, de Husserl (1913); do *Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein* (1921) e de *Sein und Zeit*, de Heidegger (1927).⁴ Contudo, algo que, de saída, coloca a obra capital de Cassirer num lugar sensivelmente distinto das demais supracitadas é o fato de que ela não produziu impacto direto em sua geração, nem foi tomada como influenciadora direta de seu próprio tempo, embora, de fato, ela, como o seu autor, estivesse no epicentro das mais importantes discussões filosóficas de seu período e tenha exercido influência tanto

3 Cf. SCHWEMMER, O. *The Variety of Symbolic Worlds and the Unity of Mind*, in HAMLIN, C. et KROIS, J. *Symbolic forms and Cultural Studies*, Yale University Press, 2004. p. 3-18. Aqui, p. 3.

4 Para uma apresentação introdutória do transcorrer da década de 1920, cf. EILENBERGER, W. *Zeit der Zauberer: Das große Jahrzehnt der Philosophie 1919 - 1929*, Klett-Cotta, 2018. Trata-se de um estudo recente que parece não se destinar exclusivamente a especialistas em filosofia, mas ao público em geral, que tece a década em destaque a partir das obras de Wittgenstein, Benjamin, Cassirer e Heidegger.

nos autores do que viria a ser o Círculo de Viena quanto em autores como o próprio Heidegger, além de Merleau-Ponty, Foucault, Bourdieu e outros. Pouco a pouco, essas influências vêm sendo explicitadas pelos historiadores da filosofia.⁵

As explicações para esse fato não se encontram nos méritos da obra, mas mormente em circunstâncias externas que marcaram a vida e a carreira de Cassirer.⁶ Ainda que se considere o impacto, sobretudo, da publicação das obras de Wittgenstein e Heidegger, marcos fundamentais da filosofia do século XX, a Filosofia das formas simbólicas também se coloca nos debates de seu tempo e propõe,

5 Há já um número relevante de artigos que apontam influências de Cassirer sobre pensadores que ganharam notoriedade. Duas das obras mais importantes, nesse aspecto, são *A Parting of Ways*, de Michael Friedman, e *Continental Divide*, de Peter Gordon. Aproximações importantes e com potencial de desdobramentos são ainda encontradas em artigos diversos de coletâneas sobre Cassirer, o que, ao menos, indica que há uma série de tentativas – no mais difusas – de estabelecer pontes entre a sua obra e outros autores da filosofia contemporânea.

6 Não entraremos em detalhes acerca das trajetórias acadêmica e pessoal de Cassirer, pois que já foram exaustivamente tematizadas por seus biógrafos. Pontuamos apenas que o seu ingresso como professor numa universidade deu-se quando o filósofo já tinha cerca de 45 anos e já contava com publicações de bastante peso – dois volumes do *Erkenntnisproblem* (1906 e 1907, respectivamente), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), *Freiheit und Form* (1916), além da publicação das obras completas de Kant, com um extenso volume autoral, *Kants Leben und Lehre* (1918), dentre outros textos menores e artigos. Cassirer foi docente da Universidade de Hamburgo por cerca de 14 anos, desde a sua criação em 1919 até o momento em que Hitler tomou o poder em 1933, tendo sido inclusive reitor da universidade em 1930 (o primeiro reitor judeu de uma universidade na Alemanha). No auge de sua carreira na Alemanha, Cassirer viu-se forçado a emigrar, fato que interrompeu uma trajetória acadêmica antes de ela produzir frutos como um corpo de pesquisadores ligados ao seu viés e a sua problemática de investigação (uma das razões plausíveis para o destino da leitura de seu projeto capital). Após 1933, Cassirer passou um curto período em Oxford e fixou-se em Göteborg até 1941. Em seguida, emigrou para os EUA, onde veio a óbito em 1945. Ou seja, depois de 1933, ainda que Cassirer tenha tido uma produção intelectual intensa e profunda, ele pouco pôde fixar-se em uma universidade ou instituto ao ponto de implantar e desenvolver sequer um grupo de pesquisas. Não bastasse isso, a recepção de sua obra nos EUA ainda era a de um filósofo da ciência. O próprio *Ensaio sobre o homem* é fruto de uma dificuldade pontual de recepção: pouco de seu público lia alemão e não havia ainda traduções da *Filosofia das formas simbólicas* para o idioma inglês; o *Ensaio sobre o homem*, afirmava o próprio autor, foi, de início, uma demanda de colegas e alunos por uma tradução de sua obra maior (cf. p. 1).

com consistência, saídas para as questões postas. Como também aponta Schwemmer, na Filosofia das formas simbólicas, Cassirer está no mesmo campo de Husserl e Heidegger ao questionar os sistemas conceituais sedimentados na tradição racionalista, de modo a possibilitar melhor acesso aos domínios do sentimento e do humor, entre outros. Na mesma senda, Cassirer encontra-se desbravando terrenos semelhantes ao que fez o primeiro Wittgenstein, na medida em que relativiza as relações lógicas e conceituais advindas da tradição e permite perceber melhor as dimensões histórico-culturais da formação da mente por meio de novas referências à realização linguística e simbólica de tais tradições. Percebe-se ainda a abertura para questões que não se restringem ao âmbito das ciências da natureza (o que era praxe da doutrina neokantiana), tais como situações cotidianas e a ampla significação da existência humana, fato que levou Cassirer novamente a Husserl, Heidegger e o último Wittgenstein.

Estar no círculo dessas que contam entre as principais frentes da investigação filosófica de seu tempo só reforça o juízo de que o projeto das formas simbólicas não recebeu a atenção que lhe é devida. Ainda que ao final toda a vertente a qual ela vincula-se historicamente viesse a ser superada justamente pelas sendas abertas pela fenomenologia husserliana, pelo pensamento de Heidegger e pela filosofia analítica, mesmo assim uma boa abordagem de história da filosofia contemporânea não poderia simplesmente passar ao largo de uma obra que textualmente dialogou com Husserl e Heidegger, além de ter servido de referência para Rudolf Carnap, pelo menos, até o momento de fundação do Círculo de Viena⁷.

⁷ Citamos Carnap, aqui, apenas para situar Cassirer também na dimensão das discussões lógicas e epistemológicas largamente reconhecidas, inclusive, por conta da vinculação deste à Escola de Marburgo. Com isso, queremos aludir justamente ao impacto da obra de Wittgenstein sobre Carnap, Moritz Schlick e outros eminentes pensadores da época, fato determinante para o ofuscamento da perspectiva marburguiana (como um todo) ao longo dos anos 1920', justamente no seu baluarte: a epistemologia. A reparação histórica da negligência para com essas relações tem vindo exatamente de obras como a citada anteriormente, da autoria de Michael Friedman.

Na mesma esteira, poderíamos ainda mencionar a proximidade das investigações de Cassirer com campos diversos das ciências específicas, marca indelével de seu trabalho. Além dos já reconhecidos trabalhos de conciliação do programa neokantiano com a teoria da relatividade⁸ e das considerações sobre a mecânica quântica⁹, o filósofo estava atento também aos desenvolvimentos da linguística¹⁰, mantinha interlocução com neurocientistas¹¹, com teóricos da Gestalt¹², além de integrar o círculo de pensadores amealhados por

8 *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, publicado em 1921.

9 *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, publicado em 1937.

10 Aqui, vale mencionar que, além de dedicar o primeiro volume da *Filosofia das formas simbólicas* à questão da linguagem, Cassirer escreve vários textos curtos sobre a mesma questão. Deles, cabe referir *Structuralism in Modern Linguistics*, de 1945, em que o autor insere o estruturalismo na linguística numa perspectiva maior de compreensão de estruturas como funções – estas que, em seu vocabulário, opõem-se a concepções substancialistas de mundo. Por essa via, Cassirer aproxima o estruturalismo de seu próprio projeto (Cf. esp. p. 312). Daí que Steve Lofts tenha se empenhado em elucidar as relações e as influências de Cassirer sobre o estruturalismo (Cf. *Ernst Cassirer: A Repetition of Modernity*). Christian Möckel também tem contribuições na aproximação do pensamento de Cassirer com autores estruturalistas. Além de ter ministrado seminário em que propôs leitura comparada dos Cursos de Linguística Geral de Ferdinand de Saussure e do volume I da *Filosofia das formas simbólicas* de Cassirer, Möckel também defende a aproximação dos programas de Cassirer e Claude Levi-Strauss, conforme artigo publicado em 2013, *Mythisch-magisches Denken als Kulturform und Kulturleistung: eine Fragestellung bei Ernst Cassirer und Lévi-Strauss* (In: MÖCKEL, C et BRAGA, J. (eds.), *Rethinking Culture and Cultural Analysis*. Logos: Berlin, 2013).

11 Há menções importantes a Kurt Goldstein (com quem Cassirer tinha inclusive relações familiares) e Adhémar Gelb no volume III da *Filosofia das formas simbólicas*. É importante também mencionar que estas são as referências comuns a Cassirer e Merleau-Ponty, conforme podemos verificar na *Fenomenologia da percepção*, em que o filósofo francês cita textualmente Cassirer em algumas passagens. Danilo Veríssimo aponta, em seu *A primazia do corpo próprio*, como Merleau-Ponty deve a Cassirer a noção de função simbólica presente em seus trabalhos. Cf. esp. p. 187 e ss.

12 Sabe-se que o próprio conceito de pregnância simbólica (*symbolische Prägnanz*), central no terceiro volume da *Filosofia das formas simbólicas*, tem relação direta com a teoria da Gestalt. Além disso, Cassirer tem a psicologia da Gestalt em mente sempre em seus escritos sobre o problema da percepção, ainda que, por vezes, como conceito operador. Menções a Wolfgang Köhler, a Aron Gurwitsch, ao próprio Goldstein, entre outros, demonstra suficientemente bem que Cassirer estava familiarizado com a teoria da Gestalt. Para mais sobre a influência da psicologia

Aby Warburg em seu instituto homônimo, cuja importância e peculiaridade no contexto da República de Weimar pretendemos tratar brevemente a seguir.

Ressaltar a diversidade de seus pontos de apoio é mais do que apenas afirmar que a *Filosofia das formas simbólicas* possui uma série de interlocutores advindos dos ramos mais distintos da atividade científica e acadêmica; é asseverar que a ambição fundamental de seu autor é (re)estabelecer uma unidade sistemática das ciências, no sentido lato e em respeito à autolegalidade de cada uma delas, a partir da função simbólica. Paralelamente à amplitude de suas referências conceituais que alicerçavam a sua característica imbricação de um pendor sistematizador que se apresenta por meio de uma exposição da questão em pauta em seu devir histórico, o projeto de Cassirer também dialogava intensamente com o seu presente, buscando compreender o seu momento histórico a partir da compreensão de suas condições de possibilidade. Com efeito, Cassirer não apenas escreve um texto sobre a teoria da relatividade de Einstein em suas implicações eminentemente filosóficas, senão que busca do físico assentimento às suas considerações. Em outras palavras, Cassirer *abre um diálogo* com Einstein – que pode ser reconstruído através das cartas que ambos trocaram ao longo da vida¹³. Essa, entre outras tantas, são pistas sobre como a atividade filosófica de Cassirer era marcada por tentativas de sistematização que, em muito, ecoam um espírito moderno de filosofar. É como se Cassirer tentasse salvaguardar o lugar da filosofia como centro de articulação das ciências específicas, uma espécie de repositório de sua unidade primordial que se dissolve ao longo da modernidade e, ao seu fim, leva a um estado que o filósofo chama de “anarquia do pensamento”, dada a fragmentação geral e a falta de um centro intelectual em amplo sentido – um *Geist*, supomos –, causa maior da crise do conhecimento-de-si do homem apontada pelo filósofo no primeiro capítulo de seu *Ensaio sobre o*

da Gestalt em Cassirer, cf. PRASZUTOWICZ, P. *The Influence of Gestalt Theory on Ernst Cassirer's Phenomenology of Symbolic Forms*.

13 As cartas com relevância filosófica trocadas por Cassirer foram publicadas como o volume 18 de suas obras póstumas.

homem.¹⁴

A *Filosofia das formas simbólicas* teria como culminação, segundo o seu projeto inicial, uma crítica à filosofia de seu tempo.¹⁵ Essa tarefa maior da obra, entretanto, é marcada por uma rara ironia do destino: a seção dedicada à crítica às filosofias de seu tempo, que, inicialmente, seria uma sessão do terceiro tomo da obra e cuja redação nunca foi finalizada por seu autor, fora apenas postumamente publicada, mais precisamente em 1995.¹⁶ Isso significa que, por

14 O leitor menos familiarizado com a obra de Cassirer precisa ser alertado de que há um espaço de cerca de duas décadas entre a redação da *Filosofia das formas simbólicas* e do *Ensaio sobre o homem*. Ainda que o último seja uma espécie de sumário das ideias principais dos textos da década de 1920', o próprio autor anuncia que há mudanças significativas entre os textos, decorrentes do fato de o autor ter se deparado com novos problemas e novos fatos (p. 1). Em que pese essa advertência, o problema geral da fragmentação e da decorrente anarquia do pensamento – ainda que não anunciado dessa forma nas obras de 1920' – permanecem essencialmente os mesmos, o que nos permite, aqui, e apenas no que tange à problemática geral, fazer sem maiores problemas a passagem entre os dois textos em questão. Remetendo essa atitude diretamente à sua sintonia com o modo de concepção de conhecimento partilhado pelos intelectuais do círculo de Warburg. Habermas sintetiza, assim, a atitude filosófica de Cassirer, em descrição que reputamos muito acurada em sua expressão: “Ele sabia que a filosofia só podia manter a sua influência através da participação no conhecimento especializado das disciplinas individuais e através da cooperação em pé de igualdade com elas. Cassirer queria aprender das ciências. O seu estilo estava longe de ser o do filósofo transcendental em busca de fundações definitivas, que se imagina estando sempre um passo à frente de todo o conhecimento empírico. Cassirer desconfiava da atitude imperiosa da grande filosofia, que imagina ter um carácter universal, que despreza o conhecimento mundano e penetra obstinadamente nas profundezas da sua mancha estreita de chão. Muito mais do que com Heidegger, ele concordou com Hegel, que acreditava que as profundezas do espírito são apenas como a sua vontade de se expandir e mergulhar em interpretação”. *The Liberating Power of Symbols*, p. 4.

15 Tal como o filósofo deixa entrever já no prefácio e na introdução ao primeiro volume da *Filosofia das formas simbólicas* quando contrasta a posição de seu projeto em relação às filosofias da vida. Cf. p. 48 e ss.

16 O volume, publicado como *Philosophie der symbolischen Formen IV: Metaphysik der symbolischen Formen* (doravante PSF IV) é composto por textos que datam de 1928 (*Geist und Leben, Das Symbolproblem als Grundproblem der philosophischen Anthropologie, Der Begriff des Ganzen e Das Erkenntnisproblem als Formproblem*), compilados pelos editores, respectivamente, como seções I e III do volume, e por textos escritos em 1940, constantes da seção II do mesmo texto sob o título *Über Basisphanomene*, campo de investigação sobre a fenomenologia da per-

mais de 60 anos, desde a publicação do terceiro volume da obra, a comunidade acadêmica em geral não tomou conhecimento daquilo que Cassirer entendia como o desfecho de sua principal empresa, apenas pôde saber dessa falta pela menção que Cassirer faz da supressão desse capítulo no prefácio do terceiro volume da *Filosofia das formas simbólicas*. Essa mesma constatação ajuda a explicar o estado (ainda) atual da leitura crítica e historiográfica da filosofia das formas simbólicas, mas também da filosofia de Cassirer como um todo. Para além da questão sobre se a obra marca uma ruptura ou é apenas um desdobramento do projeto inicial proposto por Hermann Cohen¹⁷ parece não haver ainda uma leitura suficientemente abrangente de sua obra no sentido de contemplar sistematicamente todas as dimensões as quais ela dedica-se, bem como os seus desdobramentos que diretamente ou não desenvolvidos pelo autor, como é o caso, a título de exemplo, da relação entre *a Filosofia das formas simbólicas* e a crítica política de Cassirer no *Mito do Estado*. Não seria talvez fortuito que tal leitura ainda não tenha sido feita, dado que sequer foram concluídas as publicações de suas obras póstumas, nas quais encontramos materiais que jogaram luzes novas sobre certezas até então suficientemente bem assentadas.¹⁸ O fato é que ainda

cepção, em que Cassirer lida com os estágios primevos do aparecimento da percepção e, em especial, com o campo da expressividade (que se conecta diretamente ao tópico da pregnância simbólica presente no terceiro volume da *Filosofia das formas simbólicas* e que é pedra de toque imprescindível para a compreensão dos diálogos tácitos da obra de Cassirer com a fenomenologia de Husserl, por exemplo). O problema da expressividade já estava presente desde o primeiro volume da trilogia das formas simbólicas, mas ganha gradualmente proeminência e clareza ao longo dos anos, sendo desenvolvido ulteriormente também na *Logik der Kulturwissenschaften* (1941).

17 Essa questão dividiu por muito tempo os estudiosos do pensamento de Cassirer. Especialmente Donald Verene e Michael Krois, mas também Oswald Schemmer, Heinz Paetzold e outros mais são defensores da ideia de que Cassirer se afastou gradualmente ou mesmo rompeu com suas origens marburguesas. Já Massimo Ferrari e Mário González Porta, entre outros, interpretam a obra de Cassirer à luz de sua relação com a escola fundada por Hermann Cohen. Mais recentemente, Sebastian Luft (2015, esp. p. 18-20) recolocou essa divisão em pauta e parece ter definitivamente superado a ideia de que seja sequer conveniente interpretar a obra de Cassirer sem relacioná-la à tradição de Marburgo.

18 John Krois, já em 1987, apontava para a necessidade de uma tal leitura compreensiva e propôs-se a fazê-lo. Se, a rigor, ele não logrou fazê-lo em seu seminal

há muito o que dizer quanto ao lugar e à profundidade da influência exercida por Cassirer sobre os seus leitores, seja na qualidade de professor erudito, seja como pensador influente em seu tempo, seja como engajado na causa judaica¹⁹.

Filosofia das formas simbólicas como antropologia filosófica

Longe de supor resolver, aqui, o problema que apontamos de ausência de uma leitura abrangente da obra de Cassirer como um sistema, pretendemos apenas tecer alguns comentários sobre o seu pendor antropológico subjacente – seja pela sua inserção no contexto da Escola de Hamburgo, seja pelo seu desenvolvimento ulterior na virada ética do pensamento cassireriano – e, em especial, apon-

Symbolic Forms and History, foi antes por conta da quantidade de materiais ainda inéditos à ocasião ([falta um fecha parênteses] ressalva feita ao fato de que Krois foi, por muito tempo, um dos poucos que trabalhou diretamente com os arquivos pessoais e manuscritos inéditos de Cassirer, bem como um dos grandes promotores da publicação da edição de obras completas e das obras póstumas pela Felix Meiner Verlag. Lamentavelmente, Krois veio a falecer em 2010, antes de a publicação das obras póstumas ser concluída).

Há outras tentativas de sistematização das vertentes interpretativas, por assim dizer, da *Filosofia das Formas Simbólicas*. Dentre elas, destacamos a apresentada por Mário Porta em seu artigo *Hermenêutica de uma “Filosofia das formas simbólicas”*, em que o autor esquematiza cinco linhas interpretativas e alguns subgrupos, que são: a tese da ampliação e suas variantes; a interpretação semiótica e suas variantes; a interpretação neokantiana; a interpretação de Nelson Goodman em seu *Ways of Worldmaking*; e a aproximação entre Cassirer e Husserl. Cf. PORTA, M. *Estudos Neokantianos*, p. 302 e ss. Em que se pese o valor da sistematização proposta por Porta (este cuja linha interpretativa seria a neokantiana, seguindo a sua própria categorização), de nosso ponto de vista, ela não dá conta de alguns aspectos fundamentais da obra de Cassirer, mormente relacionados à sua filosofia prática. Isso ocorre não por desatenção do autor, mas simplesmente pelo fato de que muito do que vem sendo discutido acerca desses tópicos conta com publicações bastante recentes, as quais evidentemente não estavam disponíveis à época da produção do artigo de Porta. Acreditamos ainda que o lugar dado por Porta à questão da cultura (em torno da qual este texto é construído) em Cassirer esteja aquém daquele que a questão merece, mas em relação a isso há apenas uma divergência de interpretação.

19 A respeito do engajamento de Cassirer na causa judaica alemã, cf. *Legacy of Liberal Judaism: Ernst Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation*.

tar o lugar decisivo da questão antropológica no projeto das formas simbólicas.²⁰

Se é verdade que seria inadequado tomar a *Filosofia das formas simbólicas* meramente como um projeto de antropologia filosófica, ainda assim não se invalida que é uma questão metodológica diretamente ligada a ela que suscita todo o projeto de Cassirer. Essa leitura não requer grandes comprovações, pois que bastaria aludir aos primeiros parágrafos do prefácio ao primeiro volume da obra, largamente citados. É nesses parágrafos que Cassirer apresenta o seu projeto vinculando a sua concepção à constatação de que premissas de sua primeira grande obra sistemática – *Conceito de substância e conceito de função*, de 1910 – não permitiriam a sua aplicação ao campo das ciências humanas. Ao fazê-lo, Cassirer defende que o problema reside na “teoria geral do conhecimento, em sua concepção e limitação tradicional que não seria suficiente para uma fundamentação metodológica das ciências do espírito”²¹, donde surge a necessidade de reconfigurar tanto o método quanto os pressupostos e os conteúdos específicos dos conceitos fundamentais assumidos. Não entraremos nos detalhes sobre qual é o processo paulatino de reconfiguração da teoria tradicional do conhecimento proposta por Cassirer²², mas afirmaremos apenas que, ao apontar para o símbolo e para a necessidade de compreensão de outras formas de conhecimento

20 Dentre os principais comentadores dedicados ao pensamento de Cassirer que interpretam a sua obra como mormente uma crítica da cultura, destacamos John Krois e Birgit Recki. O primeiro, autor do seminal *Symbolic Forms and History*, foi talvez o maior defensor de uma interpretação semiótica da obra de Cassirer, inclusive aproximando-a de Pierce. A sua interpretação da obra cassireriana parece aos poucos, mas consistentemente, mover-se na direção da compreensão da peculiaridade da abordagem e da construção teórica de uma filosofia da cultura, como indicaria a sua ênfase em obras geralmente pouco lidas do autor das formas simbólicas, tais como seu livro sobre Descartes ou sobre o Renascimento na Escola de Cambridge. Já Recki, autora do também seminal *Kultur als Praxis*, dá ênfase ao aspecto prático – no sentido ético – da filosofia de Cassirer.

21 P. VII.

22 Já tratamos do assunto em *Genealogia da crítica da cultura*, cap. I. Cf. também PORTA, M. *O problema da “Filosofia das Formas Simbólicas”*, para a reconstrução do problema a partir de uma leitura diacrônica do programa da Escola de Marburgo.

que não apenas aquele consolidado no cânone das ciências naturais, aponta justamente para a questão fundamental do ser do homem.

Esse é o sentido maior da transformação da crítica da razão em crítica da cultura que o filósofo propõe. Não se trata de afirmação circunstancial, mas de um programa filosófico consistente que busca dialogar diretamente com as correntes de pensamento de seu tempo, como já afirmamos, e em relação as quais Cassirer busca firmar a sua posição. A questão da cultura em Cassirer, é preciso que se diga, surge antes do projeto da *Filosofia das formas simbólicas*. Já na obra publicada em 1916, *Freiheit und Form (Liberdade e forma)*, Cassirer posiciona-se em relação ao seu tempo em defesa de um ideal de cultura europeia supranacional que passa pela compreensão da interdependência das culturas específicas de cada nação; a Europa da modernidade seria a resultante de todas as tendências que pululam e estimulam-se mutuamente durante e a partir do período da Renascença. Defender tal tese é marcar posição em relação à situação política presente, se mantivermos em mente que o filósofo publica o seu livro durante a Primeira Guerra: é como se ele apelasse a uma certa unidade do espírito (*Geist*) europeu como meio para contrapor o estado atual belicoso entre nações cujas histórias entrelaçam-se intimamente.²³

É curioso notar que haja certa analogia possível entre o que Cassirer defende sobre como se entrelaçam as tradições predominantes da cultura europeia e as suas descrições das relações tensas que existem entre as formas simbólicas manifestas numa dada cultura; é quase como se houvesse uma inspiração para a sua noção de cultura no próprio devir da cultura europeia. O entrelaçamento cultural das nações europeias dá-se de modo que as especificidades de cada nação ficam mais nítidas se colocadas em contraste com os

23 Sobre as questões da vida política que animam a reflexão de Cassirer ao longo dessa década, cf. Lipton: *Ernst Cassirer: the dilemma of a liberal intellectual in Germany 1914-33*, esp. parte II. Vale, contudo, ressaltar que a leitura proposta por Lipton encaixa-se fortuitamente muito bem no conjunto das interpretações propostas da obra de Cassirer que foram superadas depois que as obras póstumas vieram a público, como bem apontou o próprio Krois em resenha ao seu livro supracitado.

traços característicos das demais nações circunvizinhas – de sorte que não se pode compreender o que é o espírito europeu se não se percebe a textura desses entrelaçamentos culturais que ligam Maquiavel, Montaigne, Erasmo e Lutero, entre outros: trata-se de um caminho que liga as questões políticas italianas à formação da noção de personalidade na França e às disputas religiosas na Alemanha.²⁴

O retorno a esses momentos do nascedouro da noção de liberdade que toma corpo ao longo da modernidade também proporciona acesso ao problema do surgimento e desenvolvimento do Estado moderno. Trata-se do germe de um “novo conceito e um novo sentimento da ‘humanidade’”, como é expresso no parágrafo de abertura de *Liberdade e forma*, que, no ápice da modernidade, desemboca no cosmopolitismo iluminista.²⁵ Esse sentimento de humanidade, que,

24 “A época da Renascença alcançou para os povos europeus uma nova unidade para além de todas as limitações nacionais, na medida em que passou a existir, para eles, uma direção geral para um ideal livre e mundano de formação [*ein freies weltliches Bildungsideal*]. Uma outra forma de universalidade [*Allgemeinheit*] que aquela que se concretizou na ‘catolicidade’ medieval foi agora conquistada e emergiu em formas cada vez mais determinadas. Na relação com esse novo universal [*Allgemeine*], ganham agora as personalidades singulares tanto como as individualidades dos povos [*Völkerindividualitäten*] suas marcas características e sua independência profunda. Os grandes artistas da Renascença como seus pensadores e exploradores deparam-se com um novo conceito e com um novo sentimento de “humanidade”; mas como eles tornam-se seguros nisso primeiramente da riqueza inesgotável da própria subjetividade, apresenta-se em cada um deles ao mesmo tempo uma concepção nacional peculiar e por meio dela um modo especial do ponto de vista espiritual.” *Freiheit und Form*, p. 1.

Anos mais tarde, no bem conhecido texto de 1927, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, dedicado a Aby Warburg em seu 60º aniversário, Cassirer também apresenta as mudanças ocorridas no conceito de liberdade a partir do símbolo da Fortuna: “Num tempo em que a vida é dominada em toda a parte por formas espirituais e se mostra permeada por elas, em que os pensamentos fundamentais sobre a posição do homem no mundo, sobre liberdade e destino, até ao jogo festivo, se mostram eficazes - nesse tempo o pensamento não fica apenas decidido em si mesmo, mas busca por símbolos visíveis. [...] Para tal modo de pensar, a alegoria não é um mero acessório externo, nenhum invólucro aleatório, mas torna-se o veículo do próprio pensamento.” p. 86.

25 Acerca do tema do humanismo em Cassirer, cf. MÖCKEL, C. *O tema do humanismo na obra de Ernst Cassirer: a humanitas como capacidade de criação individual da forma*. In: BRAGA, J. et GARCIA, R. (orgs) *Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer*, 2017.

no fundo, é sinônimo da unidade do espírito europeu, contrastado com a pluralidade das formações culturais específicas, é análogo ao que Cassirer diria, anos mais tarde, sobre buscar pela unidade do princípio do agir, não pela unidade nos efeitos da ação humana (como expressaria o filósofo numa de suas últimas obras²⁶).

Tomada como reflexão sobre os rumos dos acontecimentos de então, a tese de Cassirer tentava afirmar o lugar do espírito alemão no corpo da cultura europeia, contrapondo-se a certa tese corrente de que era da natureza alemã a propensão ao “militarismo”²⁷. O objetivo aí é apontar para os ideais iluministas de cosmopolitismo e paz como as principais aquisições civilizacionais da Europa a serem preservadas – tanto quanto as especificidades culturais de cada povo que compõe o espírito europeu.²⁸ Essa voz humanista que se expri-

26 “A filosofia não pode se contentar em analisar as formas individuais da cultura humana. Ela busca uma visão sintética universal que inclui todas as formas individuais”, afirma Cassirer, que assim segue: “Aqui procuramos não uma unidade dos efeitos, mas uma unidade da ação; não a unidade dos produtos, mas a unidade do processo criativo. Se o termo ‘humanidade’ significa algo, ele significa que, a despeito de todas as diferenças e oposições existente dentre suas várias formas, elas estão, ainda assim, trabalhando em prol de um fim comum. Em longo prazo deve ser encontrada um aspecto resistente, uma característica universal na qual todas elas se harmonizem. Se pudermos determinar esse caráter, os raios divergentes podem ser reunidos e trazidos a um foco de pensamento. Como foi apontado, tal organização dos fatos da cultura humana já está em curso nas ciências particulares – na linguística, nos estudos comparados do mito e da religião, na história da arte. Todas essas ciências estão lutando por certos princípios, por ‘categorias’ definitivas, em virtude das quais trazer os *phenomena* da religião, da arte, da linguagem a uma ordem sistemática. Não fosse por essa síntese prévia efetuada pelas próprias ciências a filosofia não teria um ponto de partida. A filosofia não pode, por outro lado, parar aí. Ela deve buscar alcançar um ponto ainda maior de condensação e centralização. Na ilimitada multiplicidade e variedade das imagens míticas, dos dogmas religiosos, das formas linguísticas, das obras de arte, o pensamento filosófico revela a unidade de uma função geral pela qual todas essas criações são mantidas unidas. Mito, religião, arte, linguagem e até mesmo a ciência são agora vistas como muitas variações de um tema comum – e é a tarefa da filosofia fazer esse tema audível e compreensível.” *Essay on Man*, p. 78-9.

27 Cf. *Der Deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, p. 4. ECN9

28 É também nesse sentido que Peter Gordon afirma ser o *Philosophie der Aufklärung*, publicado por Cassirer em 1932, um livro engajado em questões do seu tempo. Ele não seria apenas uma fonte de compreensão do devir de um período da modernidade, mas carregaria “ressonâncias contemporâneas específicas” que pode-

me em *Liberdade e forma* tem uma dimensão umbilicalmente ligada à tradição do humanismo judeu, como bem revela Ned Curthoys.²⁹ Neste sentido, Cassirer aparece não apenas como o herdeiro maior e último representante da Escola de Marburgo, mas essencialmente como o herdeiro do legado ético de Cohen, que associava o ethos iluminista com o judaísmo, como se pode ler em seu famoso ensaio *Deutschtum und Judentum*, de 1915.³⁰ *Liberdade e forma* seria um texto na esteira da tradição do liberalismo judeu que teria traçado os contornos, inclusive, da interpretação da filosofia de Kant, presentes tanto no texto de 1916 quanto na biografia do filósofo de Königsberg, publicada por Cassirer em 1918.³¹

Com intuito de esclarecimento acerca do decurso do desenvolvimento do programa filosófico de Cassirer, pode-se afirmar que *Liberdade e forma* já apresenta uma noção de humanidade formulada nos termos da distinção apresentada pelo filósofo entre conceitos de substância e conceitos de função, do livro homônimo de 1910. Mas, em *Liberdade e forma*, não encontramos ainda um programa sistemático de *filosofia* da cultura, porém apenas uma exposição de *história* da cultura. Como bem aponta Paetzold, falta ainda a Cassirer o “instrumentário conceitual para poder pensar a pluralidade das

riam ser remetidas ao debate com Heidegger cerca de três anos antes. Cf. *Continental Divide*, p. 292. De fato, uma das teses do revisionismo cassireriano no livro de 1916 é relacionar a tradição idealista à cunhagem do movimento iluminista: em vez de Rousseau, buscar as origens das ideias iluministas em Leibniz e Wolff e destes traçar a influência do idealismo em teses fundamentais da declaração de independência dos EUA, como Cassirer fez também anos mais tarde, em seu discurso dos dez anos da fundação da República de Weimar: *Die Idee der republikanischen Verfassung*. Cf. p. 295 e ss.

29 *The legacy of liberal judaism: Ernst Cassirer and Hannah Arendt's hidden conversation*. Cf. cap. V e VI.

30 Críticas ao modo como Cohen tenta assimilar as identidades judias e germânicas – o que se dá em especial pela aproximação a partir do *ethos* protestante luterano – e considerações sobre como essa tentativa fracassa são também conhecidas. Entre elas, destaca-se a de Derrida e Ron em seu *Interpretations at War: Kant, the Jew, the German*. Cf. p. 48-9.

31 Aqui está a origem da querela com Bruno Bauch, que acusara a Kant Studien de estar “judaizada” (*verjudet*), dado que entre seus editores estava Hermann Cohen. Sobre essa polêmica, ver nosso *Mito e Liberdade*, p. 30 e ss.

energias culturais sistematicamente”³², o que será, anos mais tarde, apresentado na *Filosofia das formas simbólicas*.

Ao levarmos em conta a afirmação de Paetzold, reforçamos o argumento de que há uma questão de fundo essencial na *Filosofia das formas simbólicas*, que é eminentemente antropológica. Se ela já se apresentava nas reflexões do filósofo ao longo da década de 1910’, seja pelos próprios desdobramentos internos de sua teoria, seja animado pelos acontecimentos marcantes que aí se dão no plano da ação humana, fato é que o projeto de Cassirer pressupõe uma certa visão de humanidade que dá organicidade a todas as suas obras de maturidade. Se não por mero decalque do processo de formação da cultura europeia moderna, a noção de humanidade plural radical que encontramos na *Filosofia das formas simbólicas* é plenamente coerente com os postulados gerais da teoria – o que descortina o horizonte da articulação entre sua doutrina epistemológica e antropológica, incluindo nesta um desdobramento político posterior.³³

Talvez a melhor expressão dessa relação entre a questão antropológica e o projeto das formas simbólicas seja aquela contida no segundo capítulo da *Metafísica das formas simbólicas*, cujo título é *Das Symbolproblem als Grundproblem der philosophischen Anthropologie*: o problema do símbolo como o problema fundamental da antropologia filosófica, escrito em 1928.

Se entendemos a tarefa da antropologia filosófica nesse sentido, então o conjunto das questões que a cerca parece se remeter imediatamente ao nosso próprio problema. Podemos dizer de antemão, a partir de agora, que a decisão fundamental sobre um *Wesensbegriff* [‘conceito essencial’] da humanidade que é aqui buscado não poderá ser exitosa em outro lugar que

32 PAETZOLD, H. *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York*, p. 35.

33 Habermas deu a isso o nome de “reformulação semiótica da filosofia transcendental” e propôs, com isso, que a *Filosofia das formas simbólicas* seja lida “do ponto de vista de uma teoria da civilização - uma leitura que joga as luzes corretas sobre a herança humanista de Cassirer.” op. cit. p. 8.

nas páginas de uma filosofia das ‘formas simbólicas’. Pois essas formas são as que nos indicam perfeitamente o nível do agir intelectual [*geistigen Tuns*] do homem e de certo modo contêm em si os elementos de determinação gerais desse nível. Por meio da linguagem, da arte, do mito e do conhecimento teórico é efetuada aquela virada, aquela revolução espiritual cujo produto consiste em que o homem se aparta do mundo para aproximar-se dele. Por força delas ele obtém acesso a uma proximidade para com o mundo e uma distância dele como não a tem qualquer outra criatura.³⁴

Cassirer explicitamente afirma que a questão antropológica só pode ser respondida através de uma *Filosofia das formas simbólicas*, embora não afirme aí que concebeu esta última como se buscasse por um *Wesensbegriff* da humanidade. De todo modo, a ponderação de Cassirer é dirigida diretamente às filosofias da vida. Esse direcionamento de sua argumentação é expresso textualmente em outras passagens nos mesmos textos que foram reunidos para o quarto volume da *Filosofia das formas simbólicas*, bem como em outros textos posteriores.³⁵ Na citação que destacamos, subentende-se a destinação da fala de Cassirer às filosofias da vida quando o autor alude a uma “revolução espiritual” [*geistige Revolution*] que marca a ruptura original (*Durchbruch*) com a imediaticidade e são engendradas concomitantemente a exterioridade, a interioridade e a alteridade – numa palavra, é colocada em movimento a atividade simbólica, construtora de mundos.³⁶

34 PSF IV, p. 36. Tradução nossa.

35 Em *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, de 1936, encontramos o mesmo teor de crítica às aspirações da “filosofia existencialista”, que “pretende ser a verdadeira interpretação do que pode ser chamado de existência do homem”, mas que, em sua abordagem, não daria conta do problema dos “valores objetivos”, que, do ponto de vista de Cassirer, é inextricável do problema da existência humana e central para o seu projeto de filosofia da cultura. Cf. p. 81 e ss.

36 Tratamos da concrecência das três dimensões em *Sentimento de humanidade: solidariedade e reconhecimento a partir da filosofia da cultura de Ernst Cassirer*. In: BRAGA, J. et GARCIA, R. (orgs) *Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer*, 2017.

No vocabulário cassireriano, é preciso afirmar, os termos espírito e vida são os antípodas metafísicos com os quais o filósofo pretende posicionar-se no debate acerca da questão antropológica. *Geist und Leben* é justamente o título do capítulo redigido para ser o conclusivo do terceiro tomo da *Filosofia das formas simbólicas* (publicado postumamente como o primeiro capítulo do quarto tomo).³⁷ Nesse capítulo, Cassirer apresenta críticas ao conceito de vida em Simmel e Klages, sendo que, através deste último, remonta as suas críticas também a Schopenhauer e Nietzsche. A linha demarcatória de Cassirer é a *ruptura*, anteriormente mencionada. Expresso esquematicamente, a vida é o reino da imediaticidade, da pura intuição, ao passo que o espírito é *formação*, ou seja, um processo de afastamento em relação a essa imediaticidade levado a cabo pelas diferentes formas simbólicas, como também expresso na citação anterior. E esse processo é o que constitui a cultura.³⁸ Crítica da cultura e antropologia filosófica são, assim, temas indissociáveis na obra de Cassirer; a insuficiência notada nas doutrinas tradicionais e concepções do conhecimento em geral estão, destarte, intimamente ligadas às questões antropológicas.

Humanismo em tempo de crise

Cassirer reivindica para a filosofia crítica kantiana o pioneirismo na sistematização de uma antropologia filosófica. “O problema de uma ‘antropologia filosófica’”, ele afirma:

37 Thora Bayer dedica o primeiro capítulo de seu livro *Cassirer's Metaphysic of symbolic forms* à análise dos termos vida e espírito no quarto volume da *Filosofia das formas simbólicas*. Cf. 41 e ss.

38 Há implicações éticas aí, posto que o que marca a atividade simbólica em geral é fruto da manifestação da liberdade do espírito. Não é por outra razão que Cassirer encerra o *Ensaio sobre o homem* afirmando que a cultura, tomada do ponto de vista de sua totalidade, constitui-se num *processo de progressiva autolibertação* (p. 244). Acerca disso, cf. *Mito e Liberdade*, cap. IV.

não se encontra, como tal, de modo algum fora do campo de visão da filosofia crítica – e menos ainda se encontra ele em oposição sistemática a ela. Se é necessária aqui uma comprovação histórica, ela vem do fato de que Kant como nenhum outro compreendeu esse problema em toda a sua significação e buscou estruturar um sistema da antropologia em outras bases mais seguras do que as douradas opiniões psicologistas que o século XVIII pôde oferecer. ³⁹

Por essa via, ganham novos contornos a afirmação de Cassirer de que a sua *Filosofia das formas simbólicas* seja uma continuação do projeto crítico kantiano: a questão sobre o homem, paralelamente à questão sobre os modos de conhecimento, ganha primazia no projeto de Cassirer. O que se passa aí pode ser remetido ao momento particular em que o projeto de Cassirer insere-se, na medida em que reivindicar a Kant o lugar de primeiro grande estruturador da antropologia filosófica significa retirar das filosofias da vida o monopólio sobre a questão do homem, talvez na tentativa concomitante de dar sobrevida ao modo neokantiano de filosofar. Mais do que isso, além de romper o monopólio das filosofias da vida, Cassirer empreende uma considerável mudança no panorama da questão do homem ao colocá-la sob o campo de reflexão do criticismo, na medida em que reduz o escopo das filosofias da vida a um caso particular (de modo algum, Cassirer invalida a empresa das filosofias da vida *tout court*) de uma questão muito mais ampla que, como tal, não pode permanecer dentro dos limites estreitos traçados por essa perspectiva.⁴⁰

Ao mesmo tempo em que demarca a sua distinção em relação às filosofias da vida, a antropologia filosófica de Cassirer precisa estabelecer o seu contraste em relação à tradição positivista e às tentativas de reducionismo do ser do homem ao que compete às ciências naturais. O recurso a Kant, neste sentido, visa também dar conta dessas duas dimensões em que se deve considerar o homem: “não

39 PSF IV, p. 32

40 É justamente isso o que se percebe em relação, por exemplo, a Nietzsche: Cassirer entende que a sua “vontade de potência” [*Wille zur Macht*] é apenas um caso especial de uma “vontade de configuração” [*Wille zur Gestaltung*]. Cf. PSF IV, p. 27.

apenas como sujeito-objeto da natureza, mas sim ao mesmo tempo como sujeito-objeto da cultura”⁴¹, o que evoca a distinção feita por Kant em sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático* entre a dimensão natural – o que a natureza faz do homem – e a dimensão pragmática – o que o homem faz de si mesmo como ser dotado de liberdade.⁴²

Mas apesar de colocar-se na esteira de Kant, a antropologia de Cassirer empreende mudanças profundas na concepção de humanidade em comparação com aquela do autor da crítica em, pelo menos, dois aspectos. Em primeiro lugar, a mudança de bases epistemológicas (da qual já tratamos aqui) incide também sobre o projeto antropológico, demandando que este, se intenta dar conta da unidade funcional do homem subjacente à diversidade das manifestações do espírito, amplie consideravelmente o repertório de tais manifestações – o que se nota em especial nos volumes sobre a linguagem e sobre o pensamento mítico da *Filosofia das formas simbólicas*. Trata-se, neste sentido, não apenas de coletar fatos (*quid facti*), mas de sistematizá-los (*quid juris*) a partir dos princípios metodológicos propostos. Aqui, entra em cena o papel fundamental do contato com Aby Warburg e a sua biblioteca de etnologia para o *quid facti* do projeto de Cassirer, tal como reconhecido pelo próprio autor no prefácio à obra.⁴³ “As questões das quais eu gostaria de tratar [...] ocupam-me já há um longo tempo”, afirma ele na palestra que deu origem ao texto *O Conceito de Forma Simbólica na Construção das Ciências Humanas*. E segue com destaque à importância não apenas do acervo, mas do programa⁴⁴ que se inscreve nele. As suas próprias

41 PSF IV, p. 35.

42 Cf. p. 21. Cassirer também dá conta dessa distinção noutro artigo fundamental, *Fundamentação naturalista e humanista da filosofia da cultura*, de 1939. Uma análise desse artigo no contexto da discussão sobre o humanismo em Cassirer pode ser lida em artigo de Christian Möckel, *O tema do humanismo na obra de Ernst Cassirer: a humanitas como capacidade de criação individual da forma*. In: Braga, J. et Garcia, R. (orgs.) *Antropologia da Individuação. Estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer*, 2017. pp.15-38

43 Cf. p. XV-XVI.

44 Pensamos aqui com Roland Kany em seu *Mnemosyne als Programm*.

questões, Cassirer afirma:

elas pareciam estar encarnadas diante de mim. Eu sentia com a maior intensidade o que foi dito na palestra de abertura deste ciclo: que não se trata aqui de uma mera coleção de livros, mas de uma coleção de problemas. Não foram as áreas temáticas da biblioteca que despertaram em mim essa impressão, mas sim o princípio da sua construção que me afetou mais do que o mero conteúdo. Pois aqui a história da arte, a história do mito e da religião, a história da língua e da cultura eram claramente não apenas justapostas, mas também relacionadas entre si e com um centro ideal comum.⁴⁵

Com efeito, a própria exploração do pensamento mítico aí feita representa uma dimensão inédita para a antropologia filosófica se comparada, inclusive, com Kant, mas especialmente importante se levada em conta a comparação pretendida com pensadores de matriz existencialista. Seria esta também uma das críticas lançadas às filosofias da vida por Cassirer, em relação à qual encontramos eco na frase de Warburg que usamos para a abertura deste texto: o erro de Nietzsche estaria em ter proposto uma imagem de humanidade sem ter investigado previamente os *fatos* antropológicos, sugere Warburg. O resultado disso, continua Cassirer no *Ensaio sobre o homem* , é um leito de Procrusto.⁴⁶ A *Filosofia das formas simbólicas* precisa, destarte, assumir um ponto de vista que não foi tentado por tais visões apressadas e parciais do homem⁴⁷; precisa elaborar um conceito inclusivo o suficiente para dar lugar ao contraditório, pois a contradição é o elemento mais genuíno da natureza humana,

45 Tradução nossa.

46 Cf. *Essay on Man* , p. 26.

47 A própria concepção de razão derivada das ciências exatas é, para Cassirer, definir o homem não em sua integralidade e pluralidade não-hierárquica de suas manifestações, mas a partir de apenas um traço característico que, aplicado desse modo, opera de saída como que uma desvalorização das demais formas de manifestação do espírito humano, ao mesmo tempo em que reifica a imagem de humanidade. Cf. *Essay on Man* , p. 30.

assinala o filósofo em aproximação expressa a Heráclito; “o homem não tem nenhuma ‘natureza’ – nenhum ser simples e homogêneo. Ele é uma mistura estranha de ser e não ser. Seu lugar é entre esses dois polos opostos”⁴⁸, completa.

Não apenas a investigação da forma mítica de pensamento, mas, em especial, a investigação da função expressiva do espírito – que está presente em todos os tomos da obra e que ocupa o centro das reflexões sobre os *Basis Phänomene* [fenômenos básicos]⁴⁹ – são elementos marcantes da consideração da questão antropológica na *Filosofia das formas simbólicas*. Assim, e em segundo lugar nas mudanças trazidas por Cassirer em relação à antropologia kantiana, a própria ideia estática de humanidade dá lugar a uma outra noção, caudatária de sua acepção funcional, que é também dinâmica. Aqui, reencontramos outro ponto de influência de Warburg; a noção de forma em Cassirer tem uma característica marcante tomada da teoria da cultura desenvolvida pelo patrono da biblioteca Warburg, o movimento: Cassirer concebe a sua noção de forma chamando a atenção para o fato de tratar-se de uma *forma formans*, não de uma *forma formata*.⁵⁰ Com isso, ele demonstra estar mais atento aos processos formativos do que às formas “prontas”, “acabadas”, conseqüentemente, fazendo de sua concepção de humanidade algo necessariamente em devir. Vista desse ângulo, a ênfase de Cassirer

48 *Essay on Man*, p. 16.

49 Não há ainda um consenso de tradução sobre esse conceito para a língua portuguesa. Propomos, aqui, provisionalmente, traduzir por *fenômenos originários*, para também aludir a uma das fontes de Cassirer para a elaboração dessa noção. Os *Urphänomen* de Goethe.

50 Essa oposição aparece nos textos de 1928 que compõem a crítica às filosofias da vida e tem a sua inspiração também na oposição metafísica entre *natura naturata* e *natura naturans*, da metafísica escolástica. “A interação entre ambas [*forma formans* e *forma formata*] constitui inicialmente a pendulação da própria vida intelectual. A forma formans que se torna *forma formata*”, que ela deve tornar-se para a sua própria autoafirmação, mas que não obstante não se limita totalmente a ela, mas conserva a força para recuperar a si mesma dela, para tornar a nascer como *forma formans* – isso é que caracteriza o devir do espírito e o devir da cultura.” PSF IV, p. 18. Sobre a questão do movimento no pensamento de Warburg, cf. MICHAUD, P-A. *Aby Warburg e a imagem em movimento*.

nos fenômenos básicos tem como função restituir à concepção de humanidade o seu caráter de perpétuo vir-a-ser, tal como se dá com a cultura, que, tomada da perspectiva de sua totalidade, é um “processo de progressiva autolibertação”, afirma Cassirer, novamente evocando Heráclito, ao final do *Ensaio sobre o homem*.⁵¹

Lembremo-nos, por fim, que Cassirer elabora as suas reflexões em tempos de crise. De fato, ele não tematiza a crise, salvo no capítulo inicial do *Ensaio sobre o homem*, no qual a crise do conhecimento de si do homem ao fim da modernidade leva ao estado de “anarquia do pensamento” e à decorrente fragmentação da cultura que já mencionamos anteriormente.⁵² Contudo, mesmo apenas difusa em sua obra, a atmosfera de crise é fundamental para a compreensão da perspectiva cassireriana na medida em que o filósofo depara-se com o acontecimento mais marcante da história recente: a ascensão do regime nazista. Se é fato que nem o surgimento nem o êxito alcançado pelo partido de Hitler estavam no horizonte das reflexões do projeto das formas simbólicas quando de sua elaboração, também é fato que tal acontecimento figura como o maior desafio de aplicação de sua teoria à compreensão de seu tempo presente.

A estupefação com as atrocidades promovidas pelo NSDAP, mesmo antes da guerra, é notável em muitos intelectuais, é verdade. Cassirer, entre eles, colocou a si a pergunta sobre as condições de possibilidade do surgimento e instalação de tal regime numa sociedade consideravelmente civilizada e escolarizada, dentre outros tantos parâmetros que poderiam ser destacados para aludir a uma sociedade que não se veria refém de um ideário marcado por ódio, racismo e fantasias das mais pueris que se podem considerar. A interrogação de Cassirer remete à sua concepção de cultura como um equilíbrio dinâmico e tenso entre formas simbólicas que disputam entre si pela hegemonia da cultura e evidencia que a humanidade não progride linearmente rumo a um estado de plena emancipação. As conquistas civilizacionais, assinala o filósofo, “não são eternas

51 Cf. p. 244.

52 Cf. nota 14.

nem inatacáveis [...] Nós devemos sempre estar preparados para convulsões violentas que podem abalar nosso mundo cultural e nossa ordem social em suas fundações.”⁵³ Isso é o mesmo que dizer que o processo de progressiva autolibertação não exclui momentos de refluxo que podem fazer a cultura – especialmente no que concerne às suas práticas sociais, suas instituições e sua relação com o outro – regredir aos seus estágios mais primitivos. Cassirer, então, ancorado em sua filosofia das formas simbólicas, alerta novamente para a necessidade de compreensão do poder do mito instrumentalizado segundo fins politicamente determinados, tal como longamente discutido em sua última obra, publicada postumamente, *O mito do Estado*.

Assim, a *Filosofia das formas simbólicas* chega ao nosso tempo carregada de possibilidades de inserção nos debates sobre as questões emergentes de nossas crises, especialmente pela via do retorno à baila da discussão filosófica sobre cultura – nas vertentes da teoria crítica ou dos debates pós-coloniais, p. ex. –, na medida em que, de certa forma, é o conceito de humano que está em questão, seja pela sua limitação e contornos específicos, seja por considerarem alguns que a era do humanismo chegou ao fim.

Nota de ocasião: encerro a redação desse texto na semana da eleição do parlamento alemão, tendo como resultado 13% dos votos dedicados ao partido de extrema direita AfD. Tal fato fala por si só; a nós, cabe não incorrer no mesmo erro apontado por Cassirer em 1935: o vigia não pode cochilar mais uma vez.

Referências

CASSIRER, E. Ernst Cassirers Gesammelte Werke [ECW], 26 vol.

⁵³ MS, p. 293.

Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. Ernst Cassirers Nachgelassene Manuskripte und Texte [ECN]. Hamburg: Felix Meiner, 1995-2015.

_____. Die Idee der republikanischen Verfassung. ECW 17, 291-307.

_____. Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture. ECW 23.

_____. Form und Technik. ECW 17, p. 139-83.

_____. Freiheit und Form. ECW 7.

_____. Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie. ECW 22, p. 140-66.

_____. Philosophie der Aufklärung. ECW 15.

_____. Philosophie der symbolischen Formen I: Die Sprache. ECW 11.

_____. Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken. ECW 12.

_____. Philosophie der symbolischen Formen III: Die Phänomenologie der Erkenntnis. ECW 13.

_____. Philosophie der symbolischen Formen IV: Die Metaphysik der symbolischen Formen. ECN I, 1995.

_____. Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945. Donald Philip Verene (Ed.). New Haven: Yale University Press, 1979.

_____. The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem. In: VERENE, D. (Ed.) Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945. p. 49-63.

_____. Zur Logik der Kulturwissenschaften: Funf Studien. ECW 24, p. 357-490.

BAYER, T. Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary. New Haven, Yale University Press, 2001. CURTHOYS, N. The Legacy of Liberal Judaism: Ernst Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation. New York: Berghahn, 2013.

DERRIDA, J. et RON, M. Interpretations at War: Kant, the Jew, the German. New Literary History, Vol. 22, No. 1, Institutions of Interpretation (Winter, 1991), pp. 39-95. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/469143> .

EILENBERGER, W. Zeit der Zeuberer.

FRIEDMAN, M. A Parting of Ways: Carnap Cassirer and Heidegger. Chicago: Open Court, 2000.

GOMBRICH, E. Aby Warburg, Eine intellektuelle Biographie, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1992.

GOODMAN, N. Modos de Fazer Mundos. Porto: Edições Asa, 1995.

GORDON, P. Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos. Massachusetts: Harvard University Press, 2010.

HANSON, J. et NORDN, S. Ernst Cassirer. The Swedish years. Bern, Peter Lang, 2006.

JÜRGENS, A. Humanismus und Kulturkritik: Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil. München: Wilhelm Fink, 2012.

KROIS, J. Cassirer: Symbolic Forms and History. New Haven and London: Yale University. Press, 1987.

_____. Ernst Cassirer: The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany, 1914-1933 (review). In: Journal of the History of Philosophy, Volume 20, Number 2, April 1982, pp. 209-213.

LEVINE, E. The Other Weimar: the Warburg Circle as Hamburg

School. *Journal of the History of Ideas*, Volume 74, Number 2, April 2013, p. 307-330.

LIPTON, D.R. *Ernst Cassirer: The dilemma of a liberal intellectual in Germany. 1914-1933*. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1978.

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

LUFT, S. *The Space of Culture: Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp and Cassirer)*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

MICHAUD, P-A. *Aby Warburg e a imagem em movimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

MÖCKEL, C et BRAGA, J. (eds.), *Rethinking Culture and Cultural Analysis*. Logos: Berlin, 2013.

MÖCKEL, C. O tema do humanismo na obra de Ernst Cassirer: a humanitas como capacidade de criação individual da forma. In: BRAGA, J. Et GARCIA, R. (org.) *Antropologia da individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

PAETZOLD, H. *Ernst Cassirer: von Marburg nach New York: eine philosophische Biographie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

PORTA, M. O Problema da “Filosofia das formas simbólicas”. In: PORTA, M. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 45-70.

_____. Hermenêutica de uma “Filosofia das formas simbólicas”. In: PORTA, M. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 295-322.

PRASZUTOWICZ, P. The Influence of Gestalt Theory on Ernst Cassirer’s Phenomenology of Symbolic Forms. In: *Dialogue and Universalism, Journal of the International Society for Universal Dialogue*.

Vol. XXV. No. 4/2015. P. 87-99.

RECKI, B. Kultur als Praxis: Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Berlin Akad. Verlag, 2004.

SCHWEMMER, O. The Variety of Symbolic Worlds and the Unity of Mind, in HAMLIN, C. et KROIS, J. Symbolic forms and Cultural Studies, Yale University Press, 2004. p. 3-18.

VERÍSSIMO, D. A primazia do corpo próprio: posição e crítica da função simbólica nos primeiros escritos de Merleau-Ponty. São Paulo: UNESP, 2012.



As formas simbólicas de Ernst Cassirer e o conceito de patrimônio cultural: diálogo conceitual no estudo da Casa do Divino (PR)¹

Elizabeth Johansen

Introdução

No dia nove de agosto de 2004, a Casa do Divino, existente em Ponta Grossa (PR) desde 1882, foi tombada pelo Conselho Municipal do Patrimônio Cultural (COMPAC)² como patrimônio cultural do município. Partindo do reconhecimento oficial do imóvel Casa do Divino como patrimônio local, este estudo buscou avançar na discussão sobre o conceito de patrimônio cultural, propondo uma análise sobre a devoção daqueles que a frequentam enquanto elemento fundamental para significá-la como patrimônio cultural vivenciado.

(Re)conhecendo a Casa do Divino como patrimônio cultural, defendo que a significação do lugar independe do reconhecimento oficial, pois, para os seus devotos, o aspecto fundamental é a devoção vivenciada ali. Nessa linha de pensamento, Rautenberg explica que o patrimônio “[...] advém de uma apropriação do mundo pelas

1 O estudo apresenta reflexões teóricas que nortearam minha tese de doutoramento: A devoção ao Divino, os devotos e a Casa do Divino: a instituição de um patrimônio cultural – 1882-2019. Tese. (Doutorado em Geografia), Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2019.

2 Vinculado à Fundação Municipal de Cultura, da Prefeitura Municipal de Ponta Grossa.

pessoas, uma apropriação daquilo que as envolve, daquilo que elas valorizam e querem preservar e, possivelmente, transmitir”.³ Não necessitando obrigatoriamente do referendo oficial. Por esse motivo, este estudo buscou não ficar restrito apenas a uma análise histórico-espacial, mas colaborar com as discussões teóricas contemporâneas que a comunidade acadêmica desenvolve sobre o conceito e as questões referentes ao patrimônio cultural de forma interdisciplinar.

Todo patrimônio cultural é simbólico por si mesmo e possui significações que o homem, o seu criador, imputou-lhe. Para analisar a Casa do Divino por essa perspectiva, optei por uma discussão teórica que permitiu compreendê-la em toda sua complexidade, sem segmentá-la, ou seja, uma proposta em que os elementos identitários dialogaram com os seus elementos religiosos (sacros/profanos), arquitetônicos, políticos, históricos, geográficos, artísticos, entre outros.

Partindo desse entendimento, analisei a Casa do Divino tendo como fio condutor o reconhecimento da instituição como patrimônio cultural estabelecido em Ponta Grossa, analisando os seus elementos simbólicos a partir da filosofia das formas simbólicas estruturadas por Ernst Cassirer em sua crítica da cultura. Procurei, dessa forma, instigar uma discussão que fugisse tão somente da descrição do bem, evitando, dessa maneira, que, enquanto pesquisadora, me tornasse “[...] incompetente para lidar eficazmente com as sutilezas e novidades da natureza e da vida”.⁴ Enfim, busquei compreender as possibilidades analíticas das diferentes de um mesmo patrimônio cultural.

Para iniciar o estudo, é fundamental deixar claro como o homem que vivencia esses conceitos é compreendido. Se todo patrimônio cultural é uma herança, esse homem é um criador ou é-lhe imposto um padrão sociocultural que lhe é exterior? É alguém que

3 M. Rautenberg. Patrimônio, continuidade ou ruptura no uso e nas representações dos lugares?, p. 59.

4 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 115.

deixa algo para a posteridade, para os seus descendentes de forma consciente e criativa ou apenas reproduz “[...] por simples inércia mental”⁵, pois, não possui a capacidade de questionamento e transformação? Enfim, que entendimento teórico de homem tem-se ao propor o diálogo?

Ao estudar os sistemas de apreensão da realidade pelo homem, Cassirer define-o como “[...] o criador da ordem mundial [...]”⁶, visto que ele não é um simples espectador, mas que “[...] participa ativamente da produção e da mudança das formas da vida social [...]”⁷ com uma atividade livre do intelecto. Valendo-se desse entendimento, é possível compreendê-lo enquanto um agente histórico, ou seja, mantenedor por opção e modificador por necessidade de padrões culturais diversos, entendendo cultura como também a mediação entre o sujeito e o objeto (a materialidade). No entanto, o filósofo defende:

Em confronto com os outros animais, o homem não vive apenas numa realidade mais vasta; vive, por assim dizer, numa nova *dimensão* da realidade. Existe uma diferença inequívoca entre as reações orgânicas e as respostas humanas. No primeiro caso, a resposta dada a um estímulo exterior é direta e imediata; no segundo, a resposta é diferida. É interrompida e retardada por um lento e complicado processo de pensamento.⁸

Portanto, ele não vive somente num universo de fatos (concreto), pois supera o determinismo da vida biológica/natural e propõe um universo simbólico, rompendo com a ordem natural à qual era submetido, isto é, o mundo da cultura que lhe é externo. De acordo com Reale e Antiseri, Cassirer considera que, para a filosofia das formas simbólicas, “[...] os animais têm sinais, os homens produzem

5 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 149.

6 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 168.

7 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 349.

8 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 49.

símbolos”.⁹ Esse homem vive em um mundo simbólico mediado pela linguagem, pelo mito, pela religião, pela arte e pela ciência. Como Cassirer define-as: pelas formas simbólicas, que estruturam funcionalmente a experiência humana como “[...] caminhos que conduzem à visão objetiva das coisas e da vida humana”.¹⁰

Dessa maneira, o homem é incapaz de ver ou conhecer algo que não seja pela interposição desses meios artificiais, pois toda relação dele com o mundo cultural/artificial dá-se no âmbito das diversas formas simbólicas. Baseado nesses conhecimentos simbólicos é que o mundo concreto tem sentido e significado, porque, assim, o homem atribuiu-lhe. “A função simbólica não está restrita a casos particulares, mas é um princípio de aplicabilidade *universal* que abarca todo o campo do pensamento humano”.¹¹ Analisando por esse prisma, o homem conforma o mundo (dá sentido) e não é conformado por este, pois a realidade não é algo que está dado, exterior a ele. A realidade necessita ser pensada, explicada, significada, representada.

As formas simbólicas para Cassirer podem ser compreendidas como a “[...] energia do espírito, no qual um conteúdo espiritual do significado está vinculado a um signo sensível concreto atribuído interiormente”.¹² De tal modo, toda relação do homem com a realidade não é como um ato imediato, impensado, como uma reação orgânica ou inerente à sua essência, mas, mediada pelas formas simbólicas, é um conhecimento pensado, vivenciado, explicado, funcional e transformado em conteúdo simbólico pela consciência humana. Essas formas não podem ser interpretadas como um obstáculo, mas como uma condição que possibilita a relação do homem com o mundo, tanto no aspecto espiritual do significado, como no sensível, ou seja, no aspecto material vivenciado.

9 G. Reale; D. Antiseri. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*, p. 445.

10 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 227.

11 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 62.

12 D. Fernandes; S. Gil Filho. *Geografia em Cassirer: perspectivas para a geografia da religião*, p. 212.

A pluralidade das formas simbólicas, apresentadas anteriormente, comunicam os diversos modos igualmente válidos pelos quais o homem vivencia/significa simbolicamente o mundo. “A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo o progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece”.¹³ Tais formas não passam por um processo evolutivo unidirecional, mas são justapostas umas às outras; não são estáticas, mas dinâmicas na conformação de significados e, de acordo com Cassirer (1994), possuem o mesmo grau de objetivação da realidade.

“A religião, o mito, a arte e a linguagem interagem, traduzindo-se na mediação do indivíduo com o espaço, de forma não hierárquica, configurando-se num caleidoscópio, cuja leitura depende do ponto de vista de quem observa”.¹⁴ Dessa forma, por mais que se afirme que a Casa do Divino é um patrimônio cultural, ou seja, reconhecida como tal a partir da forma simbólica da religião, os seus outros elementos jamais se desconectam, pois a linguagem, o mito e a arte inter-relacionam-se, e o homem/devoto significa-a dessa forma.

Sendo múltiplas, as formas simbólicas não partem dos mesmos pressupostos, nem tendem a ter os mesmos objetivos, permitindo um entendimento diverso da realidade alicerçado em distintos contextos históricos e sociológicos vivenciados. “Dependemos de dados históricos para a análise de cada forma simbólica. A pergunta sobre o que ‘são’ o mito, a religião, a arte e a linguagem não pode ser respondida de maneira puramente abstrata, por uma definição de lógica”¹⁵, o que leva à apreciação de que as formas simbólicas só são compreensíveis quando analisadas com base no estudo de uma cultura em especial ou de aspectos culturais já estruturados, isto é, vivenciados e com funcionalidade para quem os criou e utiliza.

13 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 48.

14 M. A. Torres. *Os sons que unem: a paisagem sonora e a identidade religiosa*, p. 59.

15 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 197.

Para explicar as formas simbólicas, Cassirer (1994) parte da ideia de que toda produção humana engendrou-se em particulares condições históricas e sociológicas. No entanto, não é possível perceber essas condições especiais se não se apreender o que o filósofo chama de princípios estruturais gerais e que se encontram na base desses momentos específicos, como se fosse uma ‘unidade de origem’. Tal síntese filosófica leva à compreensão de que as formas simbólicas são como um todo orgânico e não o são criações isoladas e fortuitas, pois o que as transforma em todo é um laço comum: a sua funcionalidade, sem perder de vista as suas particularidades e especificidades inumeráveis.

O fenômeno é plural, mas a análise e a explicação são universais. Assim, “[...] no estudo da linguagem, da arte e do mito, o problema do sentido precede o problema do desenvolvimento histórico”¹⁶, pois, são essas formas que conformam e dão sentido ao vivenciado, ou seja, ao tempo e ao espaço do homem. É fundamental compreender que cada uma das formas simbólicas identificadas por Cassirer atua na conformação do mundo de uma maneira específica, como um tipo especial de conhecimento, ou seja, elas significam a realidade em sua própria esfera de atuação e princípio formador, sem jamais se desvincular das conformações propiciadas pelas outras formas simbólicas. Essa postura faculta a análise de que ocorre uma constante interligação entre todas as formas simbólicas e as suas variações de significação do mundo.

A vida não é dividida em classes e subclasses. É sentida como um todo contínuo e ininterrupto que não admite distinções nítidas e claras. Os limites entre as diferentes esferas não são barreiras insuperáveis; são fluentes e flutuantes. Não há qualquer diferença específica entre os vários domínios da vida. Nada tem uma forma definida, invariável e estática.¹⁷

16 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 117.

17 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 136.

Por isso, propus estudar a Casa do Divino a partir da filosofia das formas simbólicas, ou seja, por reconhecê-la como um patrimônio cultural de forma una, não fragmentada, mesmo que defenda que ela é fundamentalmente um patrimônio religioso. Os outros aspectos – seus mitos, a linguagem que lhe dá estrutura e até mesmo os seus elementos artísticos – não podem ser estudados de forma isolada, pois é essa característica contínua e ininterrupta que a configura simbolicamente em patrimônio cultural.

Em seus estudos sobre a filosofia da cultura, Cassirer propôs que o que é interessante de estudar não são as diferenças culturais, porque elas são praticamente infinitas, mas os traços constantes da experiência sensorial humana. Neste caso, é preciso fazer “[...] uma distinção entre o que é substancial ou acidental, necessário ou contingente, invariável ou passageiro”¹⁸. Valendo-se dessa distinção, é possível analisar o mundo como composto por objetos físicos dotados de qualidades fixas e determinadas, apresentando, então, uma relativa homogeneidade na diversidade, ou seja, características específicas mudam incessantemente, mas o princípio fundante, “[...] a atividade simbólica como tal, permanece a mesma”.¹⁹

O diálogo

A relativa homogeneidade na diversidade é o elo para o diálogo das formas simbólicas com o conceito de patrimônio cultural. Pensar em que aspecto cultural cada comunidade contemporânea se diferencia das outras a partir de uma base comum permite contextualizar o patrimônio de cada uma em seus processos sociais/culturais, ou seja, “[...] como dinâmicas dramatizações da experiência coletiva, sobre a qual cada grupo social manifesta o que deseja situar como peregrino e eterno”.²⁰ Isso significa que toda comunidade, independen-

18 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 128.

19 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 123.

20 R. DAMATTA. *Carnavais, malandros e heróis: por uma sociologia do dilema*

te do espaço ocupado e do processo cultural desenvolvido, constitui os seus patrimônios com base nos princípios estruturantes (base comum) defendidos por Cassirer (1994), ou seja, de suas formas simbólicas. Assim, os patrimônios culturais só são criados por meio da linguagem, dos mitos, da religião, da arte ou da ciência produzida e significada pela comunidade que vivencia esse patrimônio. Dessa forma, o patrimônio pode ser reconhecido como unidade funcional, pois cumpre determinada tarefa na vida da comunidade ou de um grupo dessa mesma comunidade. O seu estudo não deve pautar-se na mera descrição de suas características físicas, pois a sua manifestação é de ordem simbólica.

Ao analisar a linguagem, Cassirer afirma que, por mais que existam línguas completamente opostas nos seus sistemas fonéticos e nos seus sistemas de fala, elas cumprem a mesma função nas comunidades que as utilizam. “Essa unidade não pressupõe uma identidade formal ou material. [...]. O que importa aqui não é a variedade de meios, mas sua adequação e coerência com o fim”.²¹ Todas as culturas criadas partiram de uma linguagem para constituir os seus mitos, a sua religião, a sua arte e a sua ciência que, por sua vez, conformam a vida do homem que as criou; cada cultura, porém, estabelece características específicas de sua linguagem que as diferenciam das demais a partir dessa base comum.

Ao estabelecer o que deseja perpetuar como a sua herança – seu patrimônio cultural –, o homem posiciona-se como o criador e aquele que decide o que o representa ou não, o que lhe tem significado ou não, independente se esse patrimônio vincula-se a sua linguagem, aos seus mitos, a sua religião, a sua arte ou a sua ciência.

Assim, é possível fazer o paralelo com o que Possamai afirma, visto que a preservação do “[...] patrimônio cultural é garantia da sobrevivência social dos povos, porque é testemunho de sua vida”.²² Ao

brasileiro, p. 31.

21 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 214.

22 Z. R. Possamai. *Destruição legal e ilegal do patrimônio histórico*, p. 207.

ponderar-se sobre patrimônio, a discussão a respeito de identidades torna-se fundamental, pois a identificação da pessoa, assim como do grupo social, com processos culturais existentes significa o reconhecimento desse bem cultural como o seu patrimônio. No entanto, o que deve ser destacado é que esse processo ocorre a partir da ação, do ato de escolher e assumir, assim como de pertencer/vivenciar/modificar determinado contexto.

Como em um processo dialógico, “[...] os monumentos do passado são necessários à vida do presente; não são nem ornamento aleatório, nem arcaísmo, nem meros portadores de saber e de prazer, mas parte do cotidiano”.²³ Por esse entendimento, os bens patrimoniais possuem essa funcionalidade, ou seja, dão sentido e significado ao que é vivenciado cotidianamente, pois quem o cria e vive identifica-se com ele, mantendo-o em uso. Dessa forma, o caráter simbólico de um patrimônio é reconhecido como um elemento de identificação.

Já a manutenção desse patrimônio com o decorrer dos anos reforça os elementos identitários que fazem com que determinado grupo diferencie-se dos demais, visto que a sua ênfase dá-se nas relações sociais (imaterial) e não necessariamente nos objetos em si (material). Pensado dessa forma, pode-se afirmar que o patrimônio é muito mais um processo cultural de figuração simbólica em constante negociação do que um produto cultural estático e cristalizado.

Em função desses pressupostos surgem alguns questionamentos: com quais elementos presentes em sua comunidade o indivíduo se reconhece, identifica-se e, portanto, que elementos significam-lhe algo a ponto de serem chamados de seu patrimônio cultural, entendido como um bem coletivo passível de ser legado como herança? Que elementos são esses que se encontram enraizados nas experiências vivenciadas e compartilhadas? Que elementos são reconhecidos não como uma doutrina distante, mas como significativos, que dão sentido a sua vida sem, no entanto, congelá-la? Partindo da perspec-

23 F. Choay. *A alegoria do patrimônio*, p. 139.

tiva defendida por Cassirer (1994), é o ser humano que cria e recebe essa herança, mantendo-a viva nas suas práticas cotidianas, transmitindo para outros ou a esquecendo, deixando de praticá-la porque ela perdeu o seu valor.

Cassirer (1994), ao analisar a arte, afirma que os grandes artistas criam para a posteridade, na ilusão de que as suas obras não serão destruídas pelo passar dos anos; no entanto, essa pretensão só é possível se as obras forem constantemente renovadas e restauradas. Nesse caso, o filósofo não se refere a um processo de restauração física da obra, mas a uma restauração de significado e de identificação.

As obras humanas são vulneráveis por um ângulo muito diferente. Sujeitas à mudança e à decadência não só num sentido material, mas também num sentido espiritual, ainda que sua existência continue, correm constantemente o risco de perder seu sentido. Sua realidade é simbólica, não é física; e esta realidade nunca deixa de requerer interpretação e reinterpretação.²⁴

A interpretação e a reinterpretação são os processos cognitivos complexos e contínuos que o homem desenvolve ao reconhecer um bem enquanto seu patrimônio cultural. São processos de significação que o legitimam socialmente, pois, atualmente, evita-se compreender o patrimônio cultural reconhecido por um município, estado ou país como capaz de representar apenas uma pequena parcela da sociedade, muitas vezes associado à materialidade das elites, mas como um instrumento social representativo para demonstrar toda a riqueza dessa mesma sociedade com base na proteção de elementos culturais de diversos segmentos que a compõem, sejam eles materiais ou imateriais.

De um discurso patrimonial que, inicialmente, referia-se exclusivamente aos grandes monumentos arquitetônicos do passado,

24 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 291.

expressivos de fatos importantes de um povo ou nação, mas que representavam essencialmente as elites, avançou-se para a concepção de patrimônio como conjunto dos bens culturais que incorporou as dimensões testemunhais do cotidiano, referentes às diferentes identidades componentes da sociedade estudada, expressa em diversos suportes, não necessariamente apenas nos arquitetônicos. Isso significa que, para além do reconhecimento público oficial, bens de valor regional ou local, de comunidades como as dos indígenas, de afrodescendentes ou representativos das mulheres, de grupos imigrantes ou religiosos passaram também a ser defendidos como bens patrimoniais por seus próprios criadores e participantes. A diversidade cultural humana agora é considerada internacionalmente como valor universal a ser promovido.²⁵

É o que Cassirer (1994) defende quando apresenta a proposta do estudo da cultura a partir da unidade na diversidade, ou seja, as formas simbólicas estabelecidas por ele são a unidade (base) em um mundo cultural múltiplo, diversificado. Por essa perspectiva, a ocorrência da categoria patrimônio cultural em diferentes processos culturais existentes representa a unidade (base), já os valores culturais reconhecidos como patrimônios para cada comunidade em específico significam a diversidade da experiência cultural humana.

De acordo com Fonseca, “[...] cada vez mais, a preocupação em preservar está associada à consciência da importância da diversidade – seja a biodiversidade, seja a diversidade cultural – para a sobrevivência da humanidade”.²⁶ Portanto, as sociedades e os seus processos culturais diferenciam-se entre si pelo espaço que ocuparam/modificaram e pelo processo histórico que viveram. Assim, tendo o patrimônio cultural como categoria de estudo, analisam-se culturas distintas, tomando-se por base a perspectiva das formas simbólicas e da função que esse patrimônio possui para a sua comunidade, o

25 UNESCO. *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*. 2005.

26 M. C. Fonseca. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*, p. 73.

que permite uma uniformidade de estrutura de análise e não de conteúdo.

Quando Cassirer propõe uma teoria da cultura baseada no estudo das formas simbólicas, ele considera os elementos universalizantes da cultura humana. “O que nos interessa no pensamento empírico são os traços constantes da nossa experiência sensorial”.²⁷ Assim, ele não indaga sobre os assuntos, as características ou os motivos da diversidade do pensamento humano, mas sobre as suas formas que são universais e simbólicas.

Sob essa perspectiva, o conceito contemporâneo de patrimônio cultural talvez não possa ser reconhecido como uma forma simbólica, pois os assuntos, as características e os motivos de sua invenção é que lhe dão sentido, mas a sua existência como categoria de análise pode ser compreendida enquanto universal, posto a sua funcionalidade independente do processo cultural estudado. A representatividade, o reconhecimento e a valorização são elementos essenciais (universais) para pensar um bem enquanto patrimônio cultural.

Nessa linha de discussão, é possível fazer um paralelo entre o conceito de patrimônio cultural e a interpretação de história que Cassirer faz. De acordo com o filósofo, “na história, [...], este ‘aqui’ e ‘agora’ são buscados deliberadamente, com vistas a uma compreensão melhor de seu caráter próprio”.²⁸ A característica única e peculiar que constitui a história – assim como constitui o patrimônio cultural – é elemento essencial de toda comunidade; no entanto, essa história só adquire significado em virtude das conexões que estabelece remetendo a um passado já vivenciado e prenunciando um futuro, o que a configura em categoria universal.

Tendo por base a filosofia das formas simbólicas evidenciada no pensamento cassireriano e também buscando aprofundar as discussões sobre patrimônio cultural como categoria de análise, é

²⁷ E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 128.

²⁸ E. Cassirer. *Linguagem e mito*, p. 47.

que se apresenta a Casa do Divino. Ela é uma propriedade particular leiga de culto ao Divino Espírito Santo, existente na área central de Ponta Grossa, desde 1882.

O culto ao Divino Espírito Santo na forma de festas, novenas, orações, bingos, músicas, bailados, precatórios, promessas, partilha de alimentos e barracas com comidas e bebidas teve origem a partir de uma promessa feita pela Rainha D. Isabel de Aragão, no século XIII, diante de uma crise que Portugal passava. A rainha pagou “a promessa no dia de Pentecostes de 1296 na Igreja do Espírito Santo na Vila de Alenquer, ritual que passou a realizar-se todos os anos, na mesma data incorporando-se no calendário das comemorações do Pentecostes com suas insígnias e rituais”.²⁹ No Brasil, a devoção foi introduzida, inicialmente, no litoral dos atuais estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul por imigrantes açorianos por volta do século XVIII e “[...] gradativamente foi se propagando por todo território nacional ganhando características singulares [...]”³⁰ e nomenclaturas específicas.

Com essas características festivas e populares, o culto ao Divino Espírito Santo já era registrado em Ponta Grossa desde a metade do século XIX. Também, no final do século XIX, espalhou-se a notícia em Ponta Grossa de uma senhora curada milagrosamente por ação do Divino. Em outubro de 1882, D. Maria Selvarina Julio Xavier encontrou, em um olho d’água, uma imagem do Espírito Santo, ou seja, uma pomba de asas abertas. Segundo matéria publicada no jornal *Diário dos Campos* (1979), D. Maria sofria de problemas mentais e falta de memória, tanto que, ao encontrar a imagem, ela estava perdida, andando sem destino, rumo à cidade de Castro, sem, inclusive, saber o motivo de sua saída de casa. Segundo o relato publicado no jornal, ao deparar-se com o objeto, rezou e sentiu-se curada, recobrando a memória e voltando para casa. A notícia de sua cura

29 L. N. Corrêa. *Festa do Divino Espírito Santo: dos Açores ao Brasil, um estudo comparativo*, p. 52.

30 V. P. Rocha. *Fé, cultura e tradição: as celebrações em honra ao Divino Espírito Santo na cidade de Ponta Grossa 1882-2011*, p. 13.

espalhou-se e, a partir de então, passou a ser conhecida na cidade como ‘Nhá Maria do Divino’.

Cassirer afirma que “[...] em todo o curso de sua história, a religião permanece indissolavelmente ligada a elementos míticos, e impregnada deles. [...]. Desde o início, o mito é religião em potencial”.³¹ Por mais que o culto ao Divino vincule-se às religiões cristãs e, no momento em que Nhá Maria encontrou a imagem do Espírito Santo, a religião oficial do Brasil fosse a católica, é interessante observar a construção de uma narrativa em que o milagre da cura faz-se presente, compondo o caráter mitológico da fundação da Casa do Divino. Para o filósofo, o “[...] mito não é um sistema de credos dogmáticos. Consiste muito mais em ações que em simples imagens [...]”³², ou seja, o ato de encontrar a representação do Espírito Santo nas águas permitiu a cura, a ação (milagre) do Divino.

Por essa perspectiva, o poder simbólico dos mitos explica, por exemplo, o esforço dos homens em resolver a contradição existente entre a vida e a morte. Não necessariamente uma morte física, mas social, como aquele que estava morto para o seu grupo e por alguma ação realizada voltou a viver e, portanto, voltou a fazer parte dessa comunidade. Exatamente como o ocorrido com Nhá Maria, que devido a seus problemas de memória praticamente não fazia mais parte da sociedade local, sendo, de certa forma, considerada como morta; mas o milagre realizado com o achado da imagem do Divino fez com que ela voltasse a viver para a sua família, assim como para a comunidade ponta-grossense.

“No desenvolvimento da cultura humana, não podemos fixar um ponto em que o mito acaba ou começa a religião”³³, visto que ambos estão indissolavelmente ligados. Assim, para que o ato de encontrar a imagem do Espírito Santo, que permitiu que Nhá Maria recobrasse a consciência, fosse compreendido por quem tomou co-

31 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p.146.

32 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p.132.

33 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 145.

nhecimento do ocorrido como um milagre, não havia a necessidade do reconhecimento público por parte da hierarquia da Igreja Católica da época, representando a religião institucionalizada e oficial. Independente desse reconhecimento, o fato foi considerado como verdadeiro e vinculado à fé católica, a ponto de a população local começar a chamar a D. Maria de Nhá Maria do Divino.

Na sequência de seu retorno para casa, Nhá Maria começou a recolher e ganhar quadros de diferentes santos. Do acúmulo desses objetos, construiu, em uma das salas da frente de sua casa, um altar, que, posteriormente, recebeu um ostensório onde fica exposta, até hoje, a imagem do Divino.³⁴ A imagem da pomba branca encontrada por Nhá Maria e colocada dentro desse ostensório simboliza o Espírito Santo na cultura cristã. Ao analisar os símbolos Cassirer afirma que:

Os símbolos – no sentido próprio do termo – não podem ser reduzidos a sinais. Sinais e símbolos pertencem a duas esferas diferentes da expressão das ideias: o sinal é uma parte do mundo físico do ser; o símbolo é uma parte do mundo humano do sentido. Os sinais são ‘operadores’; os símbolos são ‘designadores’.³⁵

A representação que se encontra dentro do ostensório na Casa do Divino não é do mundo físico, ou seja, de uma simples ave (sinal), mas traduz a designação de um sentido imputado pelo homem, no caso, o homem cristão. “Um símbolo não possui existência real como parte do mundo físico, sim um ‘significado’”.³⁶ Analisando a representação por essa perspectiva, compreende-se porque a imagem da pomba no pedaço de madeira encontrada por Nhá Maria tenha sido, de imediato, reconhecida como uma estampa do Divino

34 Diário dos Campos. *Divino de Ponta Grossa vai completar 100 anos*, p. 6-A.

35 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 60.

36 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 98.

Espírito Santo, visto que, para os seus devotos, somente ele possuía a capacidade de realizar o milagre da cura. Uma simples ave não era capaz de tal feito.

Estudando especialmente os símbolos vinculados às religiões, Cassirer (1994) afirma que estes mudam constantemente, conforme as características da religião, mas a sua existência enquanto atividade simbólica permanece como característica universal e essencial de todas as religiões.

Após a criação do altar com a imagem do Divino, amigos e familiares começaram a frequentar o local, onde eram realizadas novenas, orações particulares, procissões na rua com as bandeiras até as residências próximas, culminando com a festa em honra ao Divino Espírito Santo no domingo de Pentecostes (50 dias após a Páscoa). Com a morte de Nhá Maria, em maio de 1921, a casa passou para o seu sobrinho, Luiz Joaquim Ribeiro e esposa, Zeferina Ribeiro, que se tornou a responsável pela manutenção do culto religioso realizado.³⁷

A transmissão da responsabilidade pela manutenção do local de culto para outra pessoa representa o interesse na continuidade, ou seja, a preocupação com a preservação de uma dada memória, que, naquele momento, já não era mais individual – somente de Nhá Maria –, mas coletiva – de muitos devotos que frequentavam o lugar, possibilitando a identificação deles com as práticas devocionais que ali ocorriam.

Para Cassirer, “[...] a memória simbólica é o processo pelo qual o homem não só repete sua experiência passada, mas a reconstrói”.³⁸ Essa reconstrução de sentido também pode ser problematizada observando-se a sala com o altar do Divino, pois, com a transmissão de responsabilidade, ampliou-se a visitação pública do espaço, que passou a receber devotos vindos de cidades mais distantes e até de estados vizinhos.³⁹ Em outras palavras, a reconstrução de sentido dessa

37 Diário dos Campos. *Divino de Ponta Grossa vai completar 100 anos*, p. 6-A.

38 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 90.

39 Diário dos Campos. *Divino de Ponta Grossa vai completar 100 anos*, p. 6-A.

memória simbólica pode ser interpretada tanto pela atuação de Zeferina frente às atividades religiosas, como também pela manutenção e ampliação da presença dos devotos naquele lugar de devoção.

Naquele momento, no início do século XX, após o falecimento de Nhá Maria, já é possível pensar a sala com o altar para o Divino (materialidade) e as práticas realizadas por seus devotos (imaterialidades) como a instituição de um patrimônio cultural a partir da perspectiva de que o patrimônio não é representativo apenas de alguns segmentos da sociedade (a religiosidade oficial da Igreja Católica e seus fiéis romanizados), mas de demonstrar a multiplicidade de atores que compõe qualquer comunidade (o catolicismo leigo praticado na devoção ao Divino).

Tal perspectiva permite compreender que “os edifícios do passado nos falem, eles nos fazem ouvir vozes que nos envolvem em um diálogo”.⁴⁰ Ou seja, é possível perceber que os diferentes tipos de patrimônios criados por uma comunidade podem ser visualizados como distintas edificações socioculturais, que não são isoladas, posto que são compartilhadas por membros de uma comunidade, que vivem, usufruem e transformam o mesmo espaço. Esse diálogo é representativo das diferenças sociais e culturais dessa comunidade. Ao mesmo tempo em que muitos católicos eram atuantes nos ofícios da Igreja Católica em Ponta Grossa e em outros lugares próximos, também o eram nas práticas populares da devoção leiga ao Divino existente na residência. Uma atividade não inviabilizava a outra.

Pela manutenção desses bens patrimoniais, pode-se entender como se é e percebê-los como parte do que se é. Assim, rompe-se com o senso comum que define patrimônio apenas como um conjunto imutável de objetos, edificações e documentos, agregando-se, como contribuição, o entendimento dos sentidos atribuídos para a formação desses bens baseado em suas orientações culturais, religiosas, políticas, simbólicas, geográficas, cronológicas, artísticas ou históricas. Concebe-se, dessa forma, a perspectiva da inter-relação

40 F. Choay. *A alegoria do patrimônio*, p. 140.

como capaz de apresentar parte da riqueza patrimonial de uma comunidade.

Após mais de trinta anos à frente da Casa do Divino, Zeferina Ribeiro Chaves faleceu em novembro de 1957. A partir de então, a sua filha Edy Ribeiro Chaves tornou-se a responsável pelo local de culto. Por 39 anos consecutivos, Edy abriu a porta da residência de sua família, permitindo que diferentes pessoas, muitas delas desconhecidas, entrassem na sala principal, local em que estava o altar com a imagem encontrada por Nhá Maria em 1882. Até que, em 1996, já com 70 anos e com problemas de saúde, fechou essa entrada, suspendendo as atividades religiosas da Casa do Divino.

Não tendo filhos, contou com a ajuda de seu sobrinho Antônio Edu Chaves e da esposa dele, Lídia Hoffmann Chaves, para cuidar do local de devoção. O casal mudou-se para a casa e a reabriu aos devotos. Em 1999, após o falecimento de Edy, Lídia assumiu efetivamente a responsabilidade pelas atividades religiosas da Casa do Divino, retomando a realização anual da Festa do Divino, a partir de 2002, e a realização semanal das novenas.

A Casa, no transcurso dos anos, deixou de ser apenas um local de culto e passou a ser reconhecida oficialmente como um patrimônio cultural de Ponta Grossa, tendo sido tombada em 2004. De acordo com o parecer dos conselheiros do COMPAC, a Casa do Divino possui “[...] valor arquitetônico, histórico e referencial como lugar de memória, e como patrimônio cultural intangível [...] [porque é um] local de devoção de fé popular da comunidade, que faz parte da religiosidade e do imaginário ponta-grossense”.⁴¹

Mesmo sendo classificadas pelo poder público municipal também como ‘patrimônio cultural intangível’, as práticas desenvolvidas na Casa e fora dela – mas vinculadas ao culto ao Divino – não foram relacionadas no processo de tombamento e praticamente são desconhecidas daqueles que não frequentam o lugar, porque muitas

41 Conselho Municipal de Patrimônio Cultural. Processo nº 02/2004, p. 48.

nunca foram registradas e/ou estudadas. Essas ações também configuram a imaterialidade desse patrimônio cultural, pois são as suas práticas cotidianas que dão suporte e significação à materialidade já protegida oficialmente, as quais, por isso mesmo, devem ser alvo de estudo, registro e ações que promovam a sua continuidade.

(Re)conhecer e preservar a materialidade e a imaterialidade de um bem como patrimônio cultural é compreender que as práticas sociais que lhe dão sentido fundem-se ao espaço onde se desenrolam. “O imaterial constrói o material e, ao mesmo tempo, o material incorpora e exprime valores imateriais”.⁴² Assim, um alimenta o outro, fazendo-se constitutivos.

O Decreto nº 3551 que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial na esfera federal⁴³ pontua que a continuidade histórica é elemento definidor para qualificar o registro ou não de um bem como patrimônio cultural imaterial. “A continuidade histórica, tomada aqui no melhor sentido de tradição, isto é, de práticas culturais que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo para o grupo um vínculo do presente com seu passado”.⁴⁴ Para tanto, é necessário, primeiramente, a identificação da prática cultural enquanto um bem passível de registro para que, na sequência, ocorra a produção de conhecimento sobre essa mesma prática.

As práticas devocionais que são realizadas na Casa do Divino e fora dela, aqui entendidas como práticas patrimoniais, enquadram-se no que a legislação federal define como prioritário para o reconhecimento de um patrimônio cultural imaterial, pois, se não surgiram em 1882, consolidaram-se como um processo cultural dinâmico, mantendo vivo o vínculo da devoção atual com seu passado e com o lugar. Reconhecer oficialmente a materialidade da casa e não

42 L. Tourgeon. *Do material ao imaterial: novos desafios, novas questões*, p. 72.

43 Brasil. Decreto nº 3551, de 04 de agosto de 2000.

44 Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *O registro do patrimônio imaterial*, p. 26.

efetivamente a imaterialidade das práticas devocionais como patrimônio cultural local é apartar aspectos inseparáveis. Em sua crítica da cultura, Cassirer define como uma análise superficial quando não se faz uma interpretação simbólica, ou seja, “a categoria do sentido não deve ser reduzida à categoria do ser”.⁴⁵ A devoção ao Divino não se resume apenas à preservação do imóvel Casa do Divino, mas a tudo o que lhe dá sentido.

A ação de criar/formar/vivenciar/impôr um patrimônio estabelece uma continuidade temporal, conferindo existência física e simbólica a uma determinada história vivida, que nunca é única, pois parte de relações sociais que são sempre relações desiguais, portanto, são histórias plurais. Mesmo possuindo um princípio estruturante comum, no caso a religião, esse estudo apresenta a religião (católica) como não homogênea, portanto, com apropriações e práticas diversas, concebendo patrimônios religiosos distintos, mas que se inter-relacionam.

Por mais que Cassirer não tenha estudado o patrimônio enquanto uma categoria estruturante, é possível fazer o paralelo quando o filósofo afirma que “[...] os aspectos das coisas são inumeráveis, variando de um momento para outro. Qualquer tentativa para encerrá-los numa simples fórmula seria baldada”.⁴⁶

É interessante ressaltar que essa discussão não analisa apenas os bens patrimoniais produzidos e vivenciados de forma ampla por qualquer grupo, mas também os tombados ou registrados legalmente, pois “a identidade existe sempre em relação a uma outra. Ou seja, identidade e alteridade são ligadas e estão em uma relação dialética. A identidade acompanha a diferenciação”.⁴⁷

Tal linha de raciocínio permite discutir a própria Casa do Divino com esse potencial dialético, visto que, por mais que apenas a sua materialidade seja reconhecida como patrimônio cultural pelo órgão

45 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 306.

46 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 229.

47 D. Cuhe. *A noção de cultura nas ciências sociais*, p. 183.

municipal competente, não significa que as suas práticas religiosas não representem outras memórias também existentes, também vividas, mas não reconhecidas legalmente. Essa situação não significa que essas outras memórias não sejam histórias vividas, que não sejam patrimônios passíveis de estudos e até mesmo de um reconhecimento legal futuro.

Analisando a arte como forma simbólica, Cassirer afirma que: “É característico da natureza do homem não se limitar a uma única maneira específica de abordar a realidade, mas poder escolher seu ponto de vista e, assim, passar de um aspecto das coisas para outro”.⁴⁸ O homem tem liberdade para significar, ou seja, determinado bem é reconhecido como um patrimônio cultural com base na escolha/identificação livre do homem. Partindo desse pressuposto, nunca existirão bens com capacidade universal de identificação porque o homem e a sua cultura são múltiplos. No entanto, o mesmo bem pode possuir diferentes maneiras de ser vivenciado e possuir sentido.

Essa proposta conceitual é perceptível ao estudar esse fragmento da catolicidade popular estabelecida em Ponta Grossa, ou seja, a Casa do Divino. Como apresentado anteriormente, a religião enquanto forma simbólica é universal, mas o seu conteúdo (características) varia conforme o padrão cultural estudado. O catolicismo enquadra-se nessa análise ao confrontar-se com uma propriedade particular leiga, que ao mesmo tempo é uma residência familiar e um local de culto aberto ao público, que manteve, em Ponta Grossa, uma forma popular, não institucional, de devoção ao Espírito Santo, presente no Brasil desde o século XVIII; que possui uma materialidade fixa em um determinado imóvel desde o seu surgimento, além da imaterialidade que se faz presente nos cantos, nas orações, nas cerimônias, nas diversas práticas de devoção, enfim, nos caminhos escolhidos para dar sentido ao mundo religioso conformado pelos devotos do Divino.

48 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 269.

No diálogo entre as formas simbólicas e o conceito de patrimônio cultural, verifica-se que os princípios estruturais gerais constantes nas diferentes culturas podem ser reconhecidos como os elementos estruturantes do patrimônio, que possibilitam a relação do homem com o mundo, tanto no aspecto simbólico, como no aspecto material vivenciado.

Considerações Finais

Reconhecendo o direito à memória de diferentes grupos componentes de uma mesma sociedade, no formato de seu patrimônio cultural, percebe-se que uma das características do patrimônio é a sua capacidade de modificação para conseguir manter-se vivo. Ao mesmo tempo que é uma invenção cultural que se perpetua, modifica-se/adapta-se à realidade contemporânea para continuar existindo. É o que Cassirer chama de “[...] uma nova síntese intelectual – um ato construtivo”⁴⁹, pois, o homem, no processo de entender o mundo, necessita reconquistá-lo constantemente via sua própria história, não para reproduzi-la, mas para que ainda possua significado e possa, então, continuar a ser uma unidade funcional, como uma atividade livre do intelecto. “Atrás destas formas fixas e estáticas, destas obras petrificadas da cultura humana, a história descobre os impulsos dinâmicos originais”.⁵⁰ Isso ocorre porque, independentemente do tipo de patrimônio que se estude, deve-se partir do pressuposto de que sua capacidade de identificação é que dá sentido ao grupo a que refere-se. Podem ser, por exemplo, hábitos de locomoção, práticas discursivas, paisagens, percursos da cidade ou a própria cultura material que desencadeiam processos de identificação, que não se cristalizam em uma forma única, mas, para sobreviver, transformam-se, garantindo até mesmo a diversidade de memórias. Esses bens patrimoniais não são apenas materialidade, precisam ser interpretados como símbolos.

49 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 292.

50 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 292.

É evidente que todo símbolo – um edifício, uma obra de arte, um rito religioso – tem seu lado material. O mundo humano não é uma entidade separada nem uma realidade que só depende de si mesma. O homem vive num meio físico, que exerce constante influência sobre ele e imprime sua marca em todas as formas de sua vida. Para podermos compreender suas criações – seu ‘universo simbólico’ – precisamos ter sempre em mente esta influência.⁵¹

As formas simbólicas apresentadas por Cassirer permitem compreender o homem como aquele que interpreta, articula e sintetiza a experiência humana, constituindo uma consciência social. “O homem não pode encontrar-se, não pode ter consciência de sua individualidade, senão por intermédio da vida social”.⁵² Cada cultura, via seu patrimônio cultural, permite a esse homem submeter-se às regras da sua comunidade, mas também a sua produção e modificação conforme a sua identificação e funcionalidade.

Dessa forma, compreender a devoção e a atuação dos devotos da Casa do Divino por esse viés proporcionou reconhecer que o homem/devoto é o grande protagonista deste estudo. O devoto é o homem religioso que o pensamento cassireriano explica, ou seja, é aquele que, por meio da forma simbólica da religião, significa as suas experiências como impulso do espírito, articulando-as a um mundo pleno de sentido, pois este foi conformado pelo pensamento religioso. A Casa do Divino é um patrimônio cultural para os seus devotos porque a devoção ao Divino dá sentido ao que eles vivem naquele lugar, mas também significa as suas outras experiências, visto que o homem religioso compreende o mundo a partir da religião.

Da mesma forma com que não existiria a Casa do Divino se não fosse a devoção, também elas não existiriam sem os devotos, o que referenda a questão simbólica da significação imputada pelo

51 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 316.

52 E. Cassirer. *Ensaio sobre o homem*, p. 349.

homem/devoto. A materialidade do imóvel é importante, mas, sem a devoção (imaterialidade) e a atuação dos devotos, seria apenas uma residência da metade do século XIX. A devoção é importante, mas sem os devotos e a especificidade do lugar seria semelhante a tantos outros espaços do mundo católico em que devotos do Divino vivenciam a sua fé. No entanto, quando o homem/devoto significa o lugar Casa do Divino, a partir da conformação do pensamento religioso, ele interliga todos os elementos, constituindo não somente uma experiência religiosa individual, mas, muito mais que isso, constitui a contínua construção de uma memória simbólica da devoção vivenciada coletivamente. Uma memória que é compartilhada e legada como herança cultural, enfim, como patrimônio cultural.

Referências

BRASIL. Decreto nº 3551, de 04 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm Acesso em: 26.out.2016.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. 3 ed. Tradução J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva S. A., 1992, 128 p.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994, 400 p.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade, UNESP, 2006.

CONSELHO Municipal de Patrimônio Cultural. Processo nº 02/2004, Tombamento do imóvel Casa do Divino. Inscrição nº 41 no Livro do Tombo Definitivo. Prefeitura Municipal de Ponta Grossa, 2004. Acervo: Fundação Municipal de Cultura.

CORRÊA, Luiz Nilton. *Festa do Divino Espírito Santo: dos Açores ao Brasil, um estudo comparativo*. Tese (Doutorado em Antropologia de Ibero-América). Universidade de Salamanca. Salamanca, 2012, 272 p. Disponível em: <http://www.youscribe.com/BookReader/Index/1792731?documentId=1770910> Acesso em: 23.ago.2015.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999, 260 p.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DIÁRIO DOS CAMPOS. Redação. *Divino de Ponta Grossa vai completar 100 anos*. Ponta Grossa, Diário dos Campos, p. 6-A, 28 jan. 1979. Acervo: Casa da Memória Paraná.

FERNANDES, Dalvani; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia em Cassirer: perspectivas para a geografia da religião. *GeoTextos*. Salvador, vol. 7, n. 2, p. 211-228, dez. 2011. Disponível em: <https://portal-seer.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/5283/4092> Acesso em: 01.jul.2016.

FONSECA, Maria Cecília L. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2009.

MINISTÉRIO da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *O registro do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial*. Brasília: Ministério da Cultura; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 4 ed., 2006, 140 p. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/.../PatImaDiv_ORegistroPatrimonioImaterial_1Edicao Acesso em: 14.nov.2017.

POSSAMAI, Zita R. Destruição legal e ilegal do patrimônio histórico. In: HEINZ, Flávio M.; HARRES, Marluza M. (Orgs). *A história e seus territórios*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

RAUTENBERG, Michel. Patrimônio, continuidade ou ruptura no uso e nas representações dos lugares? *Geosaberes*. Fortaleza: UFC,

v. 5, dez. 2014, p. 58-66. Disponível em: <http://www.geosaberes.ufc.br/seer/index.php/geosaberes/article/view/297/253> Acesso em: 04.mai.2017.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. v. 3. São Paulo: Paulus, 1991.

ROCHA, Vanderley de Paula. *Fé, cultura e tradição: as celebrações em honra ao Divino Espírito Santo na cidade de Ponta Grossa 1882-2011*. Ponta Grossa: Prefeitura Municipal de Ponta Grossa, 2012.

TORRES, Marcos Alberto. *Os sons que unem: a paisagem sonora e a identidade religiosa*. 2014, 241 p. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/35960/R%20-%20T%20-%20MARCOS%20ALBERTO%20TORRES.pdf?sequence=1> Acesso em: 26.nov.2017.

TOURGEON, Laurier. Do material ao imaterial: novos desafios, novas questões. *Geosaberes*. Fortaleza: UFC, v.5, número especial, dez.2014, p. 67-79. Disponível em: <http://www.geosaberes.ufc.br/geosaberes/issue/view/15> Acesso em 12.fev.2018.

UNESCO. Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais. 2005. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001502/150224por.pdf> Acesso em: 19.set.2018.



O poder da imaginação:

Cassirer e a ampliação da teoria do conhecimento rumo às ciências do espírito

Adriano Ricardo Mergulhão

'Em vez de dizer que o intelecto humano 'precisa de imagens', deveríamos dizer que ele precisa de símbolos. O conhecimento humano é, por sua natureza, um conhecimento simbólico' (E. CASSIRER).

A pluralidade temática da obra de Cassirer, evidenciada positivamente pela publicação recente de trabalhos que permaneciam inéditos, torna-se paulatinamente um campo fértil para a discussão filosófica atual uma vez que a compreensão global de seu conceito de “*forma simbólica*” ainda não teve toda a sua potencialidade esgotada. Com base nessa constatação inicial, propomos realizar uma análise resumida do método simbólico, utilizando o *problema da objetividade* como fio condutor para a compreensão de um transcurso teórico que parte da *crítica da razão* com vistas à sua consecução final, a saber, a estruturação de uma crítica da cultura. A transposição do projeto kantiano para o plano de uma crítica da cultura é resumida nos seguintes termos por Alexis Philonenko:

De fato o grande progresso da *Crítica da Razão Pura* consiste em não partir de um mundo já dado onde o sujeito empírico já se oporia sempre a um objeto dado – de tal sorte que toda mediação fosse inconcebível, o grande mérito da crítica da cultura ambicionada por Cassirer consistiria em retornar para as

condições de possibilidade que tornam efetivamente possível conceber o sujeito e o objeto. Porém, mais ampla que a *Crítica a Filosofia das Formas Simbólicas* encontraria as unidades de sentido, o *Eu e o Mundo*, dentro de uma diversidade que não poderia conceber o criticismo ligado à ordem de seu tempo. Cassirer enumera o mito, a arte, o conhecimento teórico, que assim como a linguagem serão projetados como um tipo de objetivação geral que as matemáticas poderão continuar e determinar.¹

Notavelmente, essa ampliação do raio da “objetivação geral”, conecta-se diretamente ao problema da superação das disparidades teóricas entre Ciências da *Natureza (Naturwissenschaften)* e Ciências do *Espírito (Geisteswissenschaften)*. Para suplantar esta oposição genérica Cassirer discute a transição do problema filosófico da objetividade, que vai da posição crítica de Kant e de sua defesa de “que todo nosso conhecimento empírico, tanto o conhecimento dos homens como o das coisas físicas, tem que reconhecer o princípio da causalidade” (E. CASSIRER, *Antropologia Filosófica*, p.304), rumo às modernas teorias do conhecimento. Nesse último quesito, de acordo com Cassirer, o mais emblemático defensor de uma modificação da posição epistemológica de Kant teria sido Wilhelm Dilthey, filósofo alemão que planejava fundamentar filosoficamente o conhecimento histórico ao propor uma análise da *teoria do conhecimento*, segundo um estado particular de consciência subjetivo, que desse um maior “ênfase à autonomia da história, à sua irreduzibilidade a uma ciência natural e ao seu caráter de *Geisteswissenschaft*” (ibidem).

Contra-pondo-se a essa remodelação da problemática da objetividade a partir de um viés unicamente histórico, Cassirer empenha-se no desenvolvimento de uma teoria simbólica, que lhe permitisse realizar uma passagem da crítica do conhecimento científico para a *crítica da cultura*. Como bem observa o filósofo Jürgen Habermas: “Em face da *Lebensphilosophie* [Cassirer] se empenha na celebração

1 A. PHILONENKO, *L'École de Marbourg*, p.144.

da espontaneidade (...) pois enfatiza o caráter de ruptura de nossa relação simbólica com o mundo, relação que é sempre mediada por palavras e ferramentas” (J. HABERMAS, *The Liberation Power of Symbols*, p.6). Portanto, a filosofia das formas simbólica deveria englobar tanto às ciências “duras” (*i.e.* as *ciências naturais*), quanto às ciências “culturais” (*i.e.*, as *ciências humanas e sociais*) em um mesmo plano de correspondência, mas, tal tarefa seria realmente possível?

Inicialmente, Cassirer pressupôs que a aplicação de sua teoria do conceito de função, a qual havia se mostrado eficaz no tratamento das ciências naturais (conforme a exposição da obra de 1910, intitulada “*Conceito de Substância e Conceito de Função*”), poderia ser transposta, sem grandes modificações, da perspectiva neokantiana para as contemporâneas “ciências da cultura”,² pois somente assim o problema da atribuição de um estatuto teórico objetivamente válido poderia ser aplicado às ciências do espírito. Porém, já no início do primeiro tomo de sua *Filosofia das Formas Simbólicas* (doravante FFS), ele se vê obrigado a admitir que suas primeiras tentativas haviam malogrado:

O presente texto constitui o primeiro volume de uma obra cujos esboços remontam às investigações resumidas no meu livro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910). Estas pesquisas diziam respeito, principalmente, à estrutura do pensamento no campo da matemática e das ciências naturais. Ao tentar aplicar o resultado de minhas análises aos problemas inerentes às ciências do espírito, fui cons-

2 Segundo Bento Prado Jr., esse problema já havia sido identificado por Cohen e Natorp, contudo, sem que estes conseguissem obter sucesso com as suas tentativas de superar a heterogeneidade entre as ciências duras e as ciências humanas, coube a Cassirer desviar-se do método neokantiano para cumprir tal tarefa, pois: “Voltados essencialmente para uma fundamentação das ciências exatas, em especial a física, não ignoraram os filósofos de Marburgo a dimensão ética e estética da experiência (...). Mas é sobretudo com Cassirer que a diferença com o projeto original se acentua e virá a aproximá-lo, no anos 1920, da escola neokantiana de Baden, com seu projeto que englobará a ideia de fundamentar as *Geisteswissenschaften*” (B. PRADO Jr., *Ipseitas*, p. 109).

tatando gradualmente que a teoria geral do conhecimento, na sua concepção tradicional e com suas limitações, é insuficiente para um embasamento metodológico das ciências do espírito. Para que o objetivo fosse alcançado, foi necessária uma ampliação substancial do programa epistemológico.³

Para que uma filosofia das formas simbólicas obtivesse êxito neste empreendimento, novas formas de representação e compreensão do conhecimento humano precisavam ser englobadas segundo um aprimoramento da concepção kantiana de objetividade. O aperfeiçoamento da investigação gnosiológica acerca das fontes do conhecimento e da constituição do objeto da experiência deveria comportar uma nova e mais vasta aplicação da *função geral de objetivação* do que aquela exposta pioneiramente por Kant e interpretada pelo neokantismo como teoria do conhecimento⁴. Era preciso traçar uma *teoria das formas ou morfologia simbólica* que pudesse fundamentar as “mais diversas disciplinas das ciências do espírito” (ibidem). Portanto, a *FFS* de Cassirer deveria realizar, como ponto de partida teórico, uma extensão do alcance da conhecida *revolução copernicana*:

A revolução copernicana, que constituíra o ponto de partida de Kant, também adquire um sentido novo e mais amplo. Ela já não se refere mais apenas à função lógica do juízo; ao contrário, pela mesma razão e com igual direito a ela se estende em todas as direções e a todos os princípios de configuração espiritual. A questão decisiva consiste sempre em saber se

3 E. CASSIRER. *A Filosofia das formas simbólicas* vol. I. p.1.

4 Conforme esclarece Pedro Alves: “Neste sentido, para Cassirer, a tarefa da *Filosofia Transcendental* consiste em exibir os invariantes lógicos, comuns a todas as formas possíveis de teoria, enquanto elementos constitutivos necessários. Isto não é uma tarefa que seja realizável em alguma fase histórica do pensamento científico. Mas a “função objetificante” ou a “lei suprema de objetivação”, que a investigação gnosiológica descobre, deve funcionar como uma exigência do Entendimento, que fixa uma direção para o desenvolvimento contínuo do sistema da experiência” (P. ALVES. *Studia Kantiana: Interpretação e Crítica*. p.31).

procuramos compreender a função a partir da configuração, ou a configuração a partir da função, e se consideramos esta “fundamentada” naquela ou, inversamente aquela nesta. Esta questão constitui o elo espiritual que une os diversos campos de problemas em si: ele revela a unidade metodológica interior destes setores, sem permitir jamais que estes resvalam para uma uniformidade factual. Isto porque o princípio fundamental do pensamento crítico, o princípio do primado da razão sobre o objeto, assume em cada campo específico uma nova forma e exige uma nova fundamentação autônoma. Ao lado da pura função cognoscitiva, é necessário compreender a função do pensamento linguístico, do pensamento mítico religioso e da intuição artística, de tal modo que se torne claro como em todas elas se realiza não exatamente uma configuração *do* mundo, mas uma configuração voltada *para* o mundo, visando a um nexos objetivo e a uma totalidade objetiva da percepção. (*Ibidem*, p.21)

Para Cassirer, foi um resultado inevitável que a busca por essa *unidade metodológica* exigisse uma reformulação do método transcendental que, por um lado, não implicasse nenhuma forma de *idealismo absoluto*, mas que, por outro lado, fornecesse um novo estatuto gnosiológico que renovasse a amplitude da filosofia crítica de Kant, estendendo-a para o campo cultural. Essa necessidade incontornável de adequar a aplicação do método crítico aos novos problemas que surgiam no horizonte de sua época, fez com que a sua *filosofia simbólica* admitisse uma revisão das principais teses da *estética* e da *analítica transcendental kantiana*, indo contra seus predecessores em favor da possível análise da “zona de confluência entre ciência da natureza e gnosiologia, a fim de determinar em que medida a compreensão kantiana da dinâmica de objetivação, constitutiva da objetividade da experiência, ainda era suficientemente poderosa” (P. ALVES, *Studia Kantiana: Interpretação e Crítica*, p.32).

Ao adotar uma posição não só *epistemológica transcendental*, mas também simbólica, Cassirer prioriza não só a centralidade desempenhada pelo *entendimento*, mas também o papel desempenhado pela imaginação como função primeva da espontaneidade do espírito, assim, diferentemente de Cohen e Natorp, ele não nega que

a intuição exerça um papel importante (e mesmo *preponderante*) neste processo. Em resumo, como diz Cassirer, é preciso demonstrar a valorização da intuição como fonte primordial do saber:

Os conceitos sem a intuição são sempre vazios. O conceito se propõe a abarcar a totalidade dos fenômenos e o conquista por meio da clarificação, subsunção e subordinação. Ordena o múltiplo em gêneros e espécies e o determina com submissão as regras gerais (...). Mas, dentro deste marco de ordenação lógica, o conceito tem necessariamente de basear-se por toda parte em certos apoios intuitivos. A “lógica”, o conhecimento científico-conceitual não pode transcorrer, por assim dizer, no vazio.⁵

Cassirer reconhece o importante papel da intuição para a formação do conceito. Para ele, este *tronco* do conhecimento, cuja *raiz* se encontra na imaginação, sempre deve ser considerado a partir de sua relação com o entendimento e, embora ele já não conceba a intuição como uma *fonte* meramente receptiva do conhecimento, seria preciso “fazer justiça à tese kantiana, afirmando que nosso espírito é finito e subsumido à intuição sensível. Sem receber sua realidade significativa do objeto sensível as relações não seriam nada – mas é somente por sua atividade própria que elas [*as categorias*] atualizam o instante intuitivo e enfatizam sua soberania.” (A. PHILONENKO. *L'École de Marbourg*, p.148). Ou seja, nas palavras de Cassirer, a separação entre o sensível e o inteligível não deve ser interpretada apenas nos termos de uma contraposição, mais do que isso, tais instâncias heterogêneas, dentro de sua *gramática da função simbólica* (expressão de Cassirer), espelham uma correlação recíproca, que o levará a propor um *alargamento* do conceito histórico-doutrinário do idealismo, pois:

Este sempre buscou opor ao *mundus sensibilis* um outro cos-

5 E. CASSIRER, *Las ciencias de la cultura*, p.32.

mos, o *mundo intelligibilis*, e definir claramente a fronteira entre ambos (...)de tal maneira, que o mundo do inteligível era determinado pelo princípio da ação pura, enquanto o mundo do sensível era governado pelo princípio da receptibilidade. Lá reinava a espontaneidade livre do espírito, aqui a contenção, a passividade do sensível. (...) esta oposição já não é mais irreconciliável e excludente, uma vez que o sensível e o espiritual estão agora ligados por uma nova forma de reciprocidade e de correlação. O dualismo metafísico das duas esferas parece estar superado, na medida em que pode ser mostrado que precisamente a própria função pura do espírito precisa buscar sua realização concreta no mundo sensível, e que ela, em última análise, somente pode encontrá-la aqui. (...) não se trata aqui do sensível simplesmente dado e encontrado, e sim de um sistema de multiplicidades sensíveis, produzidas por alguma forma de atividade criadora livre.⁶

Consequentemente, Cassirer lança mão da função produtiva da imaginação para poder desenvolver uma filosofia da cultura segundo diretrizes adaptadas do método transcendental, reconhecendo que as bases (eminentemente “*dualistas*”) da teoria do conhecimento de sua época estavam defasadas, não bastando ampliar *quantitativamente* ⁷as antigas respostas esboçadas por seus antecessores esperando que estas se tornassem adequadas às novas perspectivas do conhecimento. Era preciso demonstrar que o âmbito da análise de Kant, restrito ao exemplo da física matemática, não esgotava a totalidade do real, posto que existam outros domínios, relativos à atividade produtiva da imaginação e à sua relação direta com a *espontaneidade do espírito* (consumado a partir da linguagem, arte, mito e religião, etc.), que só poderiam ser abarcados a partir de uma reformulação radical do método transcendental. Consequentemente, era preciso desenvolver uma teoria que fornecesse o mesmo *sta-*

6 E. CASSIRER. *A Filosofia das formas simbólicas vol. I*. p.32.

7 Para Cassirer esta opção de leitura não pode ser interpretada somente como uma “acomodação das teses da nova Física à Filosofia Crítica, mas de transformação da própria filosofia crítico-transcendental, por força de um novo conceito de objetividade que ela segrega certamente, mas que age, porém, em retorno sobre sua própria força doutrinária” (P. ALVES. *Studia Kantiana: Interpretação e Crítica*. p.35).

tus de objetividade para diferentes áreas do saber, instituindo assim uma equidade teórica entre ciências naturais e *ciências da cultura* (*Kulturwissenschaften*):

O problema da “objetividade” continuaria sendo um mistério para nós, supondo-se que tenha chegado a hora em que deveríamos nos decidir - de um modo novo - sobre o foco dado ao conceito e à missão da filosofia. Problema cuja solução não poderia creditar-se somente às forças singulares das ciências particulares. Este problema, se o focalizamos em toda sua generalidade, pertence, com efeito, a uma esfera que não poderia ser captada nem ocupada em sua totalidade pela ciência. A ciência não é mais do que um elo e fator parcial no sistema das “*formas simbólicas*”. A ciência pode ser considerada o fecho da abóbada do edifício destas formas, mas não aparece sozinha, pois jamais poderia levar a termo sua obra específica se não tivesse ao seu lado outras forças que compartilham com ela a missão de oferecer uma “visão conjunta”, uma síntese espiritual. Para isto, vale a afirmação de que os conceitos sem a intuição são sempre vazios (Ibidem).

Cassirer, ao propor a ampliação do escopo da objetividade para todas as formas simbólicas necessitava, tal qual Cohen “*compreender Kant melhor do que ele mesmo se compreendeu*”, reformulando o seu pensamento e, por vezes, *superando-o* de acordo com as necessidades surgidas, como por exemplo, ao se afastar das concepções metafísicas, foi preciso aplicar o método crítico ao plano histórico e epistemológico, criando novas e diversificadas formas de interpretação que pudessem, por sua vez, sustentar a totalidade da experiência humana. Por isso, ele afirma que o seu principal “objetivo é uma fenomenologia da cultura humana”, na qual o simbólico “é o processo pelo qual o homem não só repete sua experiência passada, mas a reconstrói” (E. CASSIRER, *Antropologia filosófica*, p. 91). Em outros termos, Cassirer defendia que os laços que unem todas as atividades simbólicas essenciais ao homem acabam por apontar para o próprio surgimento de uma nova *concepção de objetividade*.

Segundo John Michael Krois, “Cassirer não expande a teoria do conhecimento com sua filosofia das formas simbólicas, ele submete a teoria do conhecimento sob o estudo fenomenológico do significado. Diferenciando entre três níveis de significado, a dimensão do significado expressivo (*Ausdruck*), representação (*Darstellung*) e significado puro (*Reine Bedeutung*)” (J. KROIS. *Why did Cassirer and Heidegger not Debate in Davos?* p.151). A explicitação desses três diferentes níveis simbólicos coaduna com a publicação integral de sua obra magna, a saber, os três tomos da sua FFS; vol. I “*A linguagem*” (1923), vol. II “*O pensamento mítico*” (1925) e vol. III “*Fenomenologia do conhecimento*” (1929). Em linhas gerais, serão apresentados ao longo dessas obras três níveis fundamentais de significação, interligados aos três modos de estruturação das funções simbólicas:

O primeiro nível seria relativo à significação expressiva, designado por Cassirer como um *fenômeno originário da expressão* (*Urphänomen des Ausdrucks*), que se relaciona com a consciência mítica do mundo, a qual não faz distinção entre o fenômeno e a *essência* (isto é a forma ou conteúdo significante), pois na significação expressiva a apreensão sensível é por si mesma portadora de sentido (pois, nesse nível de significação, o dado sensível não se destaca de seu sentido), caracterizando-se de modo imediato e excluindo a separação entre imagem e coisa, uma vez que um e outro identificam-se simultaneamente. Em outras palavras, no registro do pensamento mítico, signo e significado não se distinguem.

O segundo é caracterizado pela *função da representação* (*Darstellungsfunktion*)⁸, que atualiza o dado sensível na objetividade da linguagem, de maneira que essa função simbólica permite a diferenciação entre o dado sensível e o seu sentido correlato. Situa-se aqui a relação entre linguagem e representação (*Repräsentation*) que permite a construção/edificação (*Aufbau*) de um “mundo descritivo/intuitivo” (*anschaulichen Welt*).

⁸ Cassirer observa que o termo foi cunhado por Karl Bühler, ao fazer referência à filosofia husserliana. (cf. E. CASSIRER. *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*. p.162).

O terceiro e último nível é o da *significação pura* (*reine Bedeutung*)⁹, que produz a objetividade da ciência, ou seja, essa função permite a construção do conhecimento científico (*wissenschaftliche Erkenntnis*) baseado na significação pura, a partir da qual o aspecto sensível do símbolo é eliminado em benefício da significação intelectual, na qual os signos passam a exprimir seu caráter funcional.

A consecução desse projeto também contemplaria a arte, a história, a técnica e a metafísica como possíveis formas simbólicas, mas essa etapa complementar de seu programa nunca veio a termo devido ao falecimento prematuro do autor. Porém, os manuscritos que formariam o IV e último volume de sua *opus magna* foram postumamente coligidos e publicados junto de um estudo crítico dos editores no primeiro tomo dos “*Nachgelassene Manuskripte und Texte*” (vol. 1, Ed. de J. M. Krois e O. Schwemmer, Hamburg, Meiner, 1996) sob o título: “*Zur metaphysik der symbolischen Formen*”. Nesta obra Cassirer esboça um esquema sinóptico, indicando que os três níveis básicos de significação, seriam fases inter-relacionáveis da interpretação hermenêutica, correlatas à interpretação natural, a qual estariam associadas respectivamente três funções, a saber :

1. *Hermenêutica*: a) Expressão= “Entendimento”-“Vida”.
2. *Interpretação* b) Representação= “Percepção - “Configuração” (“Gestalt”).
3. *Natural*: c) Significação = “Conhecimento” - “Lei” (cf. E. CASSIRER, “*Zur metaphysik der symbolischen Formen*, p.199).

⁹ Conforme esclarece Cassirer, em seu importante artigo de 1927: “A terceira esfera agora se eleva acima dessa função de representação, nós a designaremos como significação pura [*reine Bedeutung*]. Esta separa-se da esfera da representação na medida em que se libertou do solo da configuração *intuitiva* na qual a representação está enraizada e, fora da qual, esta [terceira esfera] recebe sempre sua força. Está suspensa, por assim dizer, no livre éter do pensamento puro. O sinal, no sentido do signo da significação pura, nem expressa nem apresenta. É um sinal no sentido de uma mera correlação abstrata. Mantém uma relação recíproca de correspondência e isso é entendido como uma lei geral. No entanto, nós devemos nos abster de pensar nos elementos que entram nesta relação como um conteúdo ou consistência autônoma que exista e signifique algo além desta relação.” (*Ibidem*).

Conforme afirmamos anteriormente, tal projeto é gradualmente delineado por Cassirer segundo uma empresa teórica que *amplia (Erweitert)* os pressupostos críticos de Kant, possibilitando a atribuição de *validade objetiva* para outros âmbitos do conhecimento humano. Essa transição estenderia os limites de aplicação da objetividade para novas disciplinas teóricas que ainda não usufruíam de tal privilégio. Em outras palavras, ao propor uma nova diretriz conceitual para o método transcendental, pautando a sua reflexão sobre os diversos modos possíveis de *objetivação da realidade*, Cassirer amplia a esfera de alcance do conceito de objetividade, em favor de uma nova pluralidade de configurações espirituais, nas quais as *formas simbólicas da linguagem, pensamento mítico e conhecimento científico* passam a atuar em um campo estratégico privilegiado.

As fronteiras entre tais áreas misturam-se, oscilando entre a *objetividade pura* do conceito e a subjetividade pura da intuição, pois “*cada uma dessas configurações desempenha uma função específica na constituição do espírito e é regida por leis próprias*” (E. CASSIRER, *FFS vol. I.*, p.2), que somente poderiam ser abarcadas conjuntamente segundo um sistema simbólico geral. Consequentemente, Cassirer passa do idealismo objetivo de matriz científica para uma espécie de *idealismo pluralista*.¹⁰

10 Embora Cassirer seja considerado o principal herdeiro do pensamento de Cohen, defendendo inicialmente que a tarefa da filosofia estaria circunscrita à interpretação discursiva correlata à análise reflexiva do conhecimento científico, nota-se que, a partir da sua proposta de transformação da extensão do idealismo, o seu plano de ação filosófico passa a comportar um panorama mais rico que o de seus antecessores da Escola de Marburgo. A proposta global de uma *FFS* demanda uma estratégia teórica que extrapola o neokantismo *stricto sensu*, pois entra em cena uma superação da problemática subjacente à teoria do conhecimento da ciência-físico matemática, em favor de uma abertura de horizonte teórico que permitisse que uma nova concepção de conhecimento humano fosse estendida na direção de domínios de expressão mais abrangentes. Para mais detalhes quanto à questão do pluralismo na teoria simbólica de Cassirer e sua relação direta com a apropriação da filosofia transcendental. Vejamos então o que afirma Mario Porta: “A “transformação” cassireriana da filosofia transcendental está em estreita relação com o movimento para a “regionalização da ontologia”(…) Cassirer afirma, não somente, um pluralismo dos princípios da objetividade, mas, além disso, uma pluralidade das estruturas de

A partir deste marco conceitual pretendemos expor resumidamente as consequências dessa tese pluralista, observando como o problema kantiano da objetividade é expropriado de sua matriz original (*i.e.*, sua relação com a física-matemática newtoniana), para servir de apoio à fundamentação de uma *Filosofia das Formas Simbólicas*. Para compreendermos os passos centrais desse desenvolvimento, devemos ter em mente que essa filosofia, em linhas gerais, estrutura-se como uma releitura do projeto Crítico a partir de uma nova chave, a saber, a possibilidade de adequar as teses kantianas à constituição de uma teoria geral das *formas de expressão do espírito*. Esse procedimento fica evidente quando Cassirer explica que:

A teoria da formação dos conceitos e juízos a partir das ciências naturais define o “objeto” (*Objekt*) natural de acordo com seus traços constitutivos, e apreende o “objeto” (*Gegenstand*) do conhecimento em dependência de sua função cognitiva; fazia-se necessário ampliar esta teoria com uma especificação análoga, aplicável ao âmbito da subjetividade pura. Esta subjetividade, longe de esgotar-se na observação cognitiva da natureza e da realidade, sempre se torna atuante quando o mundo dos fenômenos, como um todo, é submetido a uma perspectiva específica do espírito e deste recebe uma configuração determinada.¹¹

Tal novidade teórica, em relação ao percurso inicial do próprio Cassirer, impõe-se através da fundamentação de seu conceito de *simbólico*, o qual se estrutura junto ao aporte original dado ao método crítico kantiano, que passa a comportar diferentes modos de objetivação da realidade. Assim, a tese de uma “*Erweiterung*” da filosofia crítica transcendental será interpretada como a demarcação de um ponto especulativo, a partir do qual se constitui a fronteira de

“ser”.(...)[pois] existem diferentes estruturas do ser porque o ser se determina de modo funcional”. (M. PORTA. *A filosofia e seus problemas*, p. 151).

11 E. CASSIRER, *A Filosofia das formas simbólicas vol. I.*, p.2.

separação de Cassirer em face de seus interlocutores de Marburgo.¹² Por conseguinte a novidade de seu projeto repousa na *ampliação da revolução copernicana*, pois:

Uma das primeiras e essenciais ideias da filosofia crítica é a de que os objetos não são “dados” à consciência, prontos e fixos, na nudez de seu “em si”, mas que a referência da representação ao objeto pressupõe um ato espontâneo e autônomo da consciência. O objeto não subsiste antes e fora da unidade sintética; ao contrário, apenas através dela é que ele é constituído – não é uma forma acabada que simplesmente se impõe e imprime à consciência, mas é o resultado de uma conformação que se efetua por força dos recursos fundamentais da consciência, por força das condições da intuição e do pensamento puro. A *filosofia das formas simbólicas* adota esse pensamento crítico fundamental, esse princípio em que se baseia a “revolução copernicana” de Kant, com vistas a ampliá-lo. Ela não procura as categorias da consciência do objeto apenas na esfera teórico intelectual; ela se baseia em que tais categorias têm que vigorar em toda parte onde, do caos das impressões, se forme um cosmo, uma “imagem de mundo” característica e típica. Cada uma de tais imagens de mundo só é possível através de atos específicos de objetivação, de transmutação de meras “impressões” em “representações” em si determinadas e configuradas.¹³

12 Esse processo de distensão da problemática kantiana se estabelece a partir do reconhecimento de que Kant teria falhado em sua tarefa. Conforme o estudo clássico de Karl Hamburg sobre Cassirer, este último possuía o pleno discernimento de que: “Kant falhou em contabilizar a grande variedade de atos sintéticos pelos quais os dados sensíveis deveriam ser especificados, a fim de serem interpretados como experiências. Ao se confinar ao exame dos princípios demonstrados pela física newtoniana, Kant foi levado a subestimar, senão esquecer totalmente, outras estruturas significativas presentes e efetivas na própria “experiência comum”. E se esta deve ser a função do método transcendental, para entender todos os tipos de “objetividade” (*Gegenstandlichkeit*) condicionados aos atos sintéticos específicos do entendimento, então não deve haver limites para os níveis da mais alta “sublimação” intelectual da experiência. (...) *i.e.* os outros diversos domínios da expressão e representação nos quais as percepções aparecem como tantos outros domínios ordenados de objetividade.” (K. HAMBURG. *Symbol and Reality*, p.41, tradução nossa).

13 E. CASSIRER, *A Filosofia das formas simbólicas vol. II*, p.61.

Cassirer defendeu uma “*ampliação substancial do programa epistemológico*” apoiando-se no fator de *espontaneidade e produtividade* espiritual da consciência. Esta capacidade criadora singular (garantida pela operação da síntese transcendental da imaginação) seria a diferença de gênero específica que a nossa espécie possui, pois: “na linguagem, na religião, na arte e na ciência o homem não pode fazer mais que construir seu próprio universo, um universo simbólico, que lhe permite compreender e interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar sua experiência humana” (E. CASSIRER, *Antropologia Filosófica*, p.345). Por conseguinte, Cassirer investiga as diferentes formas de representação, circunscrevendo-as ao campo simbólico, ou seja, ele faz um questionamento acerca da multiplicidade de “*visões de mundo*” teóricas, implícitas ao ser-humano enquanto *animal symbolicum*.

Como consequência direta desse questionamento, Cassirer propõe que a concepção de ser humano não deva mais ser unicamente concebida a partir do conceito de “*animal rationale*”, conforme a concepção aristotélica clássica. Porém, inversamente ao que propõe Heidegger, para Cassirer, o principal enriquecimento qualitativo de nosso gênero seria designado pela adoção de um conceito amplo que resumisse todas as nossas funções significantes. Para tanto, propõe-se então o adjetivo “*symbolicum*”, pois, para Cassirer, além da sua relação primordial com o *logos*, o homem é, por princípio, um “*animal symbolicum*”. Ou seja, um animal social que vive e comunica-se por meio e por intermédio de relações simbólicas que tece com o *Mundo*, reunindo os diferentes agrupamentos humanos em uma mesma comunidade universal, ou, em outras palavras, em uma unidade *cultural*:

Em primeiro lugar, a linguagem não possui pensamentos nem idéias, mas sentimentos e afecções. E até uma doutrina “dentro dos limites da razão pura”, como concebeu e elaborou Kant, não é mais que uma simples abstração (...). Os grandes pensadores que definiram o homem como um *animal rationale* (...) jamais tentaram oferecer uma explicação empírica

da natureza humana. Por meio desta definição, expressavam antes um imperativo moral fundamental. Razão é um termo muito pouco adequado para abranger as formas da vida cultural do homem em toda sua riqueza e variedade. Mas todas estas formas são simbólicas. Portanto em lugar de definir o homem como um *animal rationale*, deveríamos defini-lo como um *animal symbolicum*. Deste modo, podemos designar sua diferença específica, e podemos compreender o novo caminho aberto ao homem: o da cultura.¹⁴

Para Cassirer, diferentemente de Kant, toda forma estruturada de acesso à realidade é considerada uma *construção* simbólica, pois todas essas diferentes perspectivas de acesso ao real seriam igualmente válidas a partir de uma perspectiva objetiva mais abrangente, uma vez que tais “*manifestações do espírito*” fossem consolidadas em suas singularidades específicas, elas obteriam os seus domínios simbólicos autônomos. Em linhas gerais, os símbolos são produzidos *espontaneamente* pelo sujeito na sua recepção do dado sensível, pois os símbolos consistem em um conjunto estrutural, cujo significado seria determinado por uma nova forma de percepção dinâmica. O homem, para Cassirer, distingue-se de todos os outros seres por sua capacidade singular de ser um “*construtor de mundo*”¹⁵, no qual a compreensão humana já não se baseia na simples “apreensão” das regularidades inerentes aos fenômenos naturais, mas na própria “es-

14 E. CASSIRER. *Antropologia Filosófica*, p. 51.

15 Cassirer argumenta, na apresentação do primeiro volume da *FFS*, que “cada nova forma simbólica representa uma nova construção de mundo, de acordo com critérios específicos e válidos por si mesmos”. (S. LOFTS, “*Repetition*” of modernity, p. 43.) nos esclarece que a utilização do termo *construir*, provém do jogo de palavra que Cassirer faz entre os termos *Aufbau* e *Struktur* (que de certo modo são sinônimos), utilizados por Cassirer em contextos próximos: “*Struktur* é traduzido por ‘estrutura’ enquanto *Aufbau* é traduzido de forma variada como ‘estrutura’, ‘edifício’ ou ‘construção’. Isto reflete o fato que *Aufbau* é derivado do verbo *Aufbauen*, ‘edificar’, ‘construir’, e possui, portanto, um significado mais dinâmico que *Struktur*. (...) Devido à sinonímia de *Struktur* e *Aufbau* nos escritos de Cassirer, o verbo *aufbauen* também pode ser traduzido por ‘estruturar’. É interessante observar que a palavra ‘estrutura’ provém do latim *structura*, que deriva de *struere* e significa ‘construir’. Cada forma simbólica ‘constrói’ um mundo na medida em que fornece a este mundo sua ‘estrutura’ interna e ‘determina o seu modo interno de ser’”.

truturação” e imposição de modelos funcionais à realidade. Esse fato permite que Cassirer argumente em favor da expansão do conceito de conhecimento para todas as diferentes formas de compreensão de mundo:

A *FFS* não se propõe ser uma metafísica do conhecimento, senão uma fenomenologia do conhecimento. Ela assume a palavra conhecimento em seu sentido mais amplo e compreensivo. Entende por conhecimento não só o ato da compreensão científica e da explicação teórica, senão toda atividade espiritual com a qual construímos um “mundo” em sua configuração característica, em sua ordem e em seu “ser tal”. Em lugar de partir de uma oposição rígida entre um eu fixo, de certo modo confinado em si mesmo e um mundo subsistente igualmente em si, que se confronta com tal eu, a *FFS* pretende examinar as premissas em que se fundamenta esta separação, verificando as condições que devem ser cumpridas para que isto ocorra. Ocorre que estas condições não são homogêneas, senão que se outorgam, primeiramente, diversas “dimensões” do entendimento, da compreensão e do pensar dos fenômenos e que, conforme tal diversidade, também a relação entre o eu e o mundo é suscetível de uma concepção e de uma configuração múltipla (...). Todas as formas da compreensão e entendimento do mundo apontam para a intuição objetiva; não obstante, com o modo e a direção da objetivação modifica-se também o objeto intuído.¹⁶

Ao propor uma modificação qualitativa na concepção crítica do conhecimento, a posição filosófica de Cassirer segue uma linha de desenvolvimento e continuidade em relação a Kant, contudo, sem a necessidade de manter-se fiel a ele, pois embora não se abandone o princípio orientador da *revolução copernicana* (de que a *objetividade* não é nem fornecida apenas pela sensibilidade, nem passivamente recebida pelo entendimento, mas interpretada como resultado da atividade do entendimento que impõe – pela ação espontânea da síntese - uma forma a priori ao múltiplo da intuição), Cassirer supõe a existência de uma *diversidade de “dimensões” do entendimen-*

16 E. CASSIRER, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, p.194.

to. Consequentemente, para que tal *revolução* epistemológica fosse completa em todo seu espectro de aplicação, a *função simbólica* subjacente a ela deveria *englobar toda atividade espiritual*, ou seja, tal novo processo de objetificação deveria comportar *todas* as possíveis expressões, representações e significações antes ignoradas pelo método transcendental. Por isso, a sua tese transfigura o modo pelo qual obtemos uma percepção, ou seja, o modo pelo qual o *entendimento* recepçiona o múltiplo dado da *intuição*, visto que a relação natural entre o “perceber” e o “percebido”, isto é, entre o representar e o representado, altera-se substancialmente no âmbito simbólico. Como afirma Cassirer:

Ao que parece, a questão epistemológica constitui o extremo oposto desta problemática. Ela não vai das “coisas” para os “fenômenos”, mas destes para aquelas. Por conseguinte, tem de tomar a percepção e suas propriedades não como algo condicionado “de fora”, mas como algo condicionante, como fator constitutivo do conhecimento das coisas. Contudo, mesmo considerada exclusivamente nesta função, a percepção se apresenta à questão epistemológica desde o princípio sob uma “luz” definida, sob um ponto de vista teórico definido. Ela não é mais determinada pelo mundo exterior como sua “causa”; é antes determinada pelo objetivo que lhe é imposto. E este não é outro senão, por sua vez, tornar possível a “experiência”, ou seja, a ciência da natureza. A importância da percepção reside no fato de que ela embora não seja a cópia de um mundo existente é, em certo sentido, o protótipo do objeto natural. Ela já contém esse objeto em um tipo de esboço esquemático, todavia não consegue seguir sua determinação de outra forma senão relacionando as funções do entendimento puro com o material empírico fornecido na percepção. A essência da percepção será definida de acordo com sua “validade objetiva”. Com isso, porém, um “interesse” específico do conhecimento já se imiscui na exposição desta essência. Entender a percepção significa apreendê-la como uma parte especial na construção do conhecimento da realidade, significa apontar o lugar que cabe a ela no todo das funções em que a relação “de nosso conhecimento sobre o objeto” se baseia.¹⁷

17 E. CASSIRER, *A Filosofia das formas simbólicas vol. III*, p.104.

Como se pode notar na passagem anterior, a física (ou seja, a ciência da natureza) certamente é assumida como um exemplo desta imposição formal do entendimento, pois, como assecvera Kant na sua *Crítica da Razão Pura*; “a ciência da natureza (*physica*) contém em si, como princípios, juízos sintéticos *a priori*” (cf. B17). No entanto, Cassirer rejeita a identificação geral da física como a única forma de percepção e compreensão capaz de *estruturar um mundo de representações*. O homem não é o “fabricante” de um tipo único de visão de mundo, a sua capacidade de simbolização inclui uma diversidade de visões de *mundos* que, embora heterogêneas, compartilham de uma unidade simbólica comum. Inclui-se, neste suporte, para além do constructo da física, o mundo da linguagem, mito, religião, arte, dentre outros possíveis. Consequentemente, não existe nenhum modo de acesso imediato ao puro dado sensível para o qual fosse atribuído um sentido posterior. Os dados sensíveis são sempre intermediados pela função simbólica, isto é, são *concebidos esquematicamente* como símbolos (pois a percepção *já contém seu objeto em um tipo de esboço esquemático*), uma vez que a multiplicidade sensível já vem imbuída de sentido. Assim, a partir dessas delimitações gerais de seu conceito de símbolo, Cassirer estabelece um conjunto de regras, suficientemente abrangentes para dominar toda multiplicidade concreta das funções cognitivas, reunindo-as a partir da ação uniforme de uma atividade espiritual completa:

O conhecimento busca essencialmente este objetivo: inserir o particular na estrutura de uma lei e uma ordem universal. Mas ao lado desta forma de síntese intelectual, que se representa e reflete no sistema de conceitos científicos, existem outros modos de configuração dentro da totalidade da vida espiritual. Também eles podem ser denominados de formas específicas de “objetivação” (...) mas eles alcançam esta validade objetiva universal por um caminho completamente diferente daquele trilhado pelo conceito lógico e pela lei lógica. Toda autêntica função do espírito humano partilha com o conhecimento a propriedade fundamental de abrigar uma força primeira formadora, e não apenas reprodutora. Ela não se limita a expressar passivamente a presença de um fenômeno, pois possui uma força autônoma do espírito, graças à qual, a pre-

sença pura e simples do fenômeno adquire um determinado “significado”, um conteúdo particular. Isto é válido tanto para a arte quanto para o conhecimento, para o mito tanto quanto para a religião. Todas estas manifestações do espírito vivem em mundo peculiar de imagens, no qual os dados empíricos não são simplesmente refletidos e sim criados de acordo com um princípio autônomo.¹⁸

Cassirer defende que toda relação estabelecida entre *homem e mundo* é mediada por um sistema de significados, ou seja, toda forma simbólica pressupõe um conjunto de signos específicos, sejam eles linguísticos, artísticos, mítico-religiosos ou científico-matemáticos. Mas, dentre estes citados, existe uma peculiaridade com relação à linguagem, pois esta, enquanto sistema ordenado de signos, participa de todas as outras formas simbólicas. Na linguagem, existe uma mediação da função significante que permeia toda relação sujeito/objeto, assim tal função estaria presente em todas as esferas de pensamento/conhecimento possível, ou seja, todas as formas simbólicas dependem tanto dos símbolos espirituais, para a sua própria estruturação interna, quanto dos signos da linguagem, para que o dado sensível seja representado de forma objetiva.¹⁹

A representação humana se estabelece por via da espontaneidade do espírito, o qual produz um mundo de representações particulares, porém é sempre necessária a existência prévia de um sistema particular de signos que possa fixar os respectivos significados para que as representações singulares sejam então compartilhadas

18 E. CASSIRER. *A Filosofia das formas simbólicas* vol. I., p.21.

19 Vinícius Figueiredo, ao comentar esta problemática, esclarece que, para Cassirer, “a significação simbólica é uma estrutura espiritual da realidade cujo princípio é exterior à matéria sensível. Onde há signo, mesmo que este se aproxime da simples figuração do real (tome-se o caso da linguagem mimética), já há recuo e, nessa medida, espiritualização da matéria. Ora, se toda matéria espiritualizada é objetiva, é porque, ao diferir do dado, a consciência ordena este último em relações que permitem unificá-lo a uma distância que só tende a aumentar: a faculdade de julgar - que Kant situa na base do esquematismo - é aqui considerada a um só tempo abstração e atividade constituinte” (V. FIGUEIREDO, *Ernst Cassirer e a Analítica do Homem*, p.360)

por uma comunidade linguística determinada. Com isto, Cassirer coloca a própria noção de espontaneidade como dependente de um sistema articulado de signos, pois é esse “sistema simbólico” que permite ao homem *objetivar o Mundo*, ou seja, é o caráter simbólico próprio do espírito humano que permite a fixação dos significados, posteriormente atribuídos aos dados sensíveis que foram captados em meio ao fluxo temporal da experiência. Com isso, Cassirer acaba por se afastar de alguns passos fundamentais do desenvolvimento da *Crítica da Razão Pura* (doravante *CRP*), demonstrando que as teses críticas sobre a experiência, que por um lado parecem significar o grande avanço de Kant, podem também constituir uma forte limitação em sua aplicação teórica:

Em nossa moderna epistemologia, (...) tropeçamos com a concepção de que os primeiros dados da experiência humana se encontram em estado inteiramente caótico. O próprio Kant nos primeiros capítulos da *CRP* parece partir desta suposição, ele diz que a experiência é sem dúvida o primeiro produto do nosso entendimento, mas não é um fator simples; é um composto de dois fatores opostos, a matéria e a forma. O fator material é dado nas nossas percepções sensoriais; o fator formal é representado pelos nossos conceitos científicos. Tais conceitos, os conceitos do entendimento puro, dão aos fenômenos sua unidade sintética. O que denominamos unidade de um objeto não pode ser outra coisa senão a unidade formal de nossa consciência na síntese do múltiplo em nossas representações. Quando apresentamos a unidade sintética no múltiplo da intuição, só então, dizemos conhecer um objeto. Para Kant, portanto, toda a questão da objetividade do conhecimento humano está indissolivelmente ligada ao fato da ciência. Sua *Estética Transcendental* se ocupa do problema da matemática pura; sua *Analítica* tenta explicar o *faktum* da ciência matemática da natureza. Mas uma filosofia da cultura humana precisa rastrear o problema até uma fonte mais remota. O homem viveu em um mundo objetivo muito antes de viver em um mundo científico.

Para Cassirer, a singularidade do *homem* não pode ser descrita unicamente a partir das funções judicativas. Conforme se pôde

observar ao longo desta seção, o homem não será mais interpretado unicamente como *animal racional*, mais do que isto, o ser humano passa a incorporar a qualidade de *animal simbólico*, pois os postulados lógicos mostraram-se insuficientes para dar conta da diversidade das diferentes formas de expressão do espírito. Para contornar essas dificuldades, Cassirer reiterava que, tão necessária quanto à criação de uma nova concepção de homem, era também imprescindível uma subversão da noção tradicional da lógica proposicional (ainda baseada no princípio de identidade), em favor de uma *lógica das ciências da cultura* que abarcasse toda contradição e diferença inerentes ao *fazer* humano (não por acaso o título de uma de suas últimas obras será “*Zur logik der Kulturwissenschaft*”). Tal lógica das humanidade deveria fornecer os subsídios para a tese aludida anteriormente - de que *o homem concebeu a objetividade muito antes de conceber a própria ciência* – tese que resume exemplarmente toda a novidade teórica proposta por sua *Filosofia das Formas Simbólicas*.

Na introdução da tradução inglesa da *FFS I*, Charles Hendel já demonstrava pormenorizadamente que o movimento contínuo (que levou Cassirer de uma *crítica da razão* até uma *crítica da cultura*) é similar aos passos de desenvolvimentos do projeto crítico kantiano tomado como um todo. Tal semelhança é notável uma vez que Cassirer, em “seus estudos sobre Kant, relaciona o “conhecimento” da natureza orgânica com o juízo estético, assim como também é notável, nos estudos de Cassirer (...) da noção kantiana de esquema, aquela união do sensível-intuitivo e do conceito intelectual.” (C. HENDEL, *FFS vol.1*, in CASSIRER 1953, p.30). Para Cassirer, tal união entre sensibilidade e entendimento seria o *fecho da abóbada* do edifício crítico, pois a *Crítica da Cultura* parecia ser, para ele, “uma continuação inevitável dos programas das *Críticas kantianas*, uma vez que nestas foram explorados estes grandes problemas, da sistematização da ciência física-empírica, da realidade do propósito na natureza e do caráter peculiar da arte como sendo ambas, expressão humana e revelação da realidade” (*ibidem*).

Ou seja, para Cassirer, toda manifestação humana é simbóli-

ca e, por consequência, cultural, de modo que o simbólico opera na construção de um mundo de significados, baseado em determinadas “forças espirituais” que se congregam por meio de esquemas, que são determinados segundo a especificidade de cada forma simbólica. Dentre as “forças” que operam nesse processo de “*ideação simbólica*”, ocorre uma transformação das impressões sensíveis “em um mundo de pura expressão espiritual” (cf. V. FIGUEIREDO, *Ernst Cassirer e a analítica do homem*, p. 362.), no qual cada uma das possíveis formas de configuração do universo - mito, religião, linguagem, arte, técnica, ciência, história... dentre outras possíveis – *simboliza*, em sentido *lato*, um aspecto determinado da realidade que circunda o homem. Como afirma Cassirer, em todo processo de simbolização, “em cada signo que ele projeta livremente, o espírito apreende o “objeto” e, ao mesmo tempo, apreende a si mesmo e a própria legalidade que determina a atividade formadora de imagens [*Bildungskräfte*]. E é somente esta interpenetração peculiar que prepara o terreno para a determinação mais profunda da subjetividade e da objetividade.” (Cf. E. CASSIRER, *FFS vol. I*, p. 41).

Mais do que isso, Cassirer deseja ir além do âmbito científico, demonstrando que, dentro de sua noção de símbolo, a função da imaginação assumiria o primeiro plano no trabalho de *conformação* dos objetos dados na intuição sensível de modo que ele pudesse “oferecer uma filosofia do mundo cultural mediante a definição do homem como animal *symbolicum*” (*ibidem*). Assim, dentre as “forças espirituais” desse processo, a imaginação seria primordial, posto que, de todas as forças dinâmicas que operam em cada específica forma simbólica de “representação” do mundo, a imaginação seria a mais originária, por estar na base de todo processo de expressão, abstração, analogia, re-cognição, memória e recordação. É exatamente para isso que Cassirer chama a nossa atenção quando afirma que:

Nosso objetivo é uma fenomenologia da cultura humana.
Precisamos tentar ilustrar e elucidar a questão com exemplos

concretos, tirados da vida cultural do homem (...). A memória simbólica é o processo pelo qual o homem não só repete a sua experiência passada, mas a reconstrói. A imaginação torna-se assim o elemento necessário da verdadeira cognição.²⁰

Nessa sua proposta de uma *fenomenologia da cultura*, Cassirer sublinha que “o animal possui uma imaginação e uma inteligência práticas, ao passo que só o homem desenvolveu uma forma nova: uma imaginação e uma inteligência simbólicas” (Ibidem p.62). Com essa afirmação, ele deseja demonstrar que, em sua concepção do homem como um *animal simbólico*, subjaz uma matriz espontaneamente criadora, a saber, a função da imaginação, a qual, em seu caráter produtivo, gera os símbolos que fornecem um significado aos objetos e que dão sentido ao Mundo e à própria atividade humana em suas mais variadas formas de expressão.²¹

Porém, este grande enfoque dado à função da imaginação gerou um impasse quanto à enorme gama de possíveis significados que a noção de símbolo poderia abarcar. Em seu clássico tratado sobre “*A Escola de Marburgo*”, Philonenko afirma que tal proposital indefinição da concepção de forma simbólica, observada na filosofia de Cassirer, acabou por criar grandes dificuldades teóricas para os seus futuros intérpretes, uma vez que na obra de Cassirer o “símbolo sig-

20 E. CASSIRER, *Antropologia Filosófica*, p.91.

21 Ao comentar a função da imaginação na *Teoria da linguagem e do Mito* de Cassirer, Susanne Langer enfatiza que: “A simples palavra “imaginação” denota um processo de criação de imagem (*image-making*). Uma imagem é somente um aspecto da coisa atual que representa. Pode não ser nem mesmo um completo ou cuidadoso aspecto abstrato. Sua importância permanece no fato de que ela simboliza o todo – a coisa, pessoa, ocasião, ou o que não é – do qual é uma abstração (...). A Imaginação é a livre e contínua produção de imagens para “significar” (*mean*) a experiência – a experiência, passada ou presente, ou a meramente possível. A imaginação é o dom originário da mente humana em cujo trabalho a linguagem foi desenvolvida. O modo de ideação da imaginação não é “lógico”, segundo o modo da razão discursiva. Ela tem uma lógica própria, um padrão definido de identificações e concentrações que traz um grande dilúvio de ideias, todas carregadas com intensos e amplamente diversos sentimentos, juntos em um símbolo” (S. LANGER, *Filosofia em nova chave*, p.386)

nificava a imaginação e o conceito de entendimento. [*Por isso*] Era difícil ver como uma *forma* poderia ser a unidade do livre processo simbólico e [*a unidade*] do andamento necessário do entendimento. O momento simbólico parecia excluir o conceito e o conceito, o momento simbólico” (A. PHILONENKO, *L'École de Marbourg*. 1989, p. 142).

Certamente, o caráter congregador da *filosofia das formas simbólicas* de Cassirer reunia, por vezes, polos aparentemente inconciliáveis da teoria kantiana, como, por exemplo, no caso aqui tratado, a prioridade da relação entre imaginação e entendimento, o que comportaria, conseqüentemente, uma aparente dicotomia, como foi discutido anteriormente, entre o campo simbólico e o conceitual. Cassirer certamente reconhecia a importância de toda a separação kantiana entre matéria e forma, entre a coisa e o conceito, entre o sujeito e o objeto, entre o real e o possível, entre intuição e entendimento, e assim por diante, porém, em seu método simbólico não existe unicamente uma separação radical entre essas instâncias, pelo contrário, essas concepções são sempre inter-relacionadas em meio ao seu próprio processo de polarização. Como assinala o filósofo, a sua tentativa teórica subjaz na proposta de uma solução que supere toda relação dogmática, referente à dicotomia do mundo da experiência externa e interna (que, para Cassirer, repousa na relação símbolo objeto). Por conseguinte, deve-se recusar, de modo peremptório, toda solução dualista de fundo metafísico, em favor de uma nova epistemologia, na qual:

A subjetividade e a objetividade formam, cada uma delas, uma esfera independente e apartada, e a análise de uma determinada forma espiritual só parece ser atingida e consumada quando chegamos a ver claramente em qual das esferas aparece enquadrada esta forma. Não há termo médio: ou se está de um lado ou de outro. (...) Entretanto, de um ponto de vista crítico, esta alternância se reduz a uma aparência dialética. Quem enfoca assim o problema, adverte que a experiência interior e exterior não são coisas distintas e separadas, senão que respondem às condições comuns e que só podem existir uma em

relação com a outra e constantemente entrelaçadas entre si. Deste ponto de vista, deixam de ser coisas substancialmente distintas, para converterem-se em coisas entre as quais *media* uma correlação e que complementam uma a outra. Do mesmo modo, esta interdependência característica não rege somente o campo do conhecimento científico, de modo algum. Ela subsiste inclusive naqueles campos em que nosso olhar se projeta mais além do conhecimento e da concepção teórica. Tampouco na linguagem, nem na arte, nem inclusive no mito e na religião reina uma simples contraposição entre o “eu” e o “universo”. Também nestes campos se desenvolve a visão de ambos em um e mesmo processo, que conduz a um desdobramento progressivo dos dois polos. Este desdobramento perderia seu verdadeiro sentido se destruísse a relação que existe entre ambos os polos, se pudesse traduzir-se na justaposição do polo subjetivo ou do objetivo. Também deste ponto de vista se revela como impossível a dualidade entre *símbolo* e *objeto*, desde o momento em que uma análise cuidadosa nos ensina que a função do simbólico consiste precisamente em ser a *suposição prévia para tudo o que sejam “objetos” ou realidades*.²²

Portanto, dadas as evidências expostas por Cassirer, para que a *FFS* pudesse ir além de uma interpretação “problemática” do dualismo kantiano entre *símbolo* e *objeto*, era necessário realizar uma releitura original acerca da função espontânea da *imaginação* na conformação do simbólico, pois, como ele afirma categoricamente, a *imaginação se projeta mais além do conhecimento e da concepção teórica*. Consequentemente, tal função pré-teórica subjacente à *imaginação*, consiste precisamente em ser a *suposição prévia para tudo o que sejam “objetos” ou realidades* (*op. cit.*), atuando como a uma mediatriz entre o sujeito e o mundo e surgindo como o aporte mais preciso do pensamento kantiano na filosofia de Cassirer.

Em outras palavras, se desejamos compreender a metodologia de Cassirer, tomando Kant como ponto de partida, devemos reconhecer que a *FFS* consiste em um *idealismo pluralista*, porém, não há mais um pluralismo da *substância*, que pressuponha a existência de diferentes tipos de entes, nem mesmo um pluralismo “ontológi-

22 E. CASSIRER, *Las ciencias de la cultura*, p.50.

co” que infira a existência de diferentes estratos de ser, construídos uns sobre os outros, uma vez que, em Cassirer, a “realidade é, como em Kant, produto da espontaneidade, porém, ao contrário deste, esta espontaneidade não consiste somente em “síntese”, mas em atribuição de sentido, pois (...) não conforma o material sensível de uma matéria única, e sim de múltiplas; não dá lugar a um mundo fenomênico e sim a vários coexistentes” (M. PORTA, *A filosofia e seus problemas*, p. 144). Cassirer se separa de seus mestres justamente pois defende que não só o *entendimento* possui tal espontaneidade, uma vez que é justamente a imaginação que, espontaneamente, atribui sentido à realidade. Ou seja, nos próprios termos de Cassirer:

O curso de nosso exame tem tratado de demonstrar que, por trás de todo círculo determinado de símbolos e signos – quer se trate de signos linguísticos ou míticos, artísticos ou intelectuais – existe sempre, simultaneamente, determinadas forças de formação [*Bildung Kräfte*]. Portanto, desprender-se dos signos, não só deste ou daquele, mas de todas as *formas* [*Formen*], significaria, por sua vez, destruir simultaneamente todas estas forças. E a verdadeira essencialidade do espírito não está neste desempoderamento de todo conteúdo simbólico sensível, como se este fossem meros acidentes; descartando-o como se fosse uma casca vazia, senão, pelo contrário, deve-se afirmar a resistência dessa mediação.(...)Porque só através da forma e sua mediação a mera imediatez da vida começa, ao assumir a forma [*Bild*] do espírito.²³

Como se pode inferir dessa passagem, só se efetiva a completa estruturação de uma *filosofia das formas simbólicas*, a partir da atuação destas *forças formativas*, ou seja, tais *Bildung Kräfte*, como se pode deduzir pelo termo empregado por Cassirer, são obra da *imaginação* (i.e. *Einbildungskräfte*), pois, “quer se trate de signos linguísticos ou míticos, artísticos ou intelectuais” (*op. cit.*), existe sempre uma *mediação do poder da imaginação*. Consequentemen-

23 E. CASSIRER, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, p.186.

te, somente através dessa mediação que a vivência imediata assume a sua forma espiritual, ou, em outras palavras, a sua *forma simbólica específica*. Para concluir, vejamos então como este processo é descrito com toda clareza por Cassirer:

A imagem sempre nos refere, por seu significado constitutivo, à “imaginação”, e se nós a rastreamos, regressivamente, até sua raiz, esta prova ser uma função que nunca é reprodutiva, mas sim produtiva. (...) Esta é a profunda realização da “imaginação produtiva”, que nós reconhecemos em toda parte onde há a construção de mundos particulares da forma, à qual é o fio condutor da unificação ideal que amarra todos estes mundos, conjuntamente.²⁴

Langer esclarece que, independentemente de que tipo de símbolo ou signo que esteja em jogo nessa relação; “são sempre a linguagem e a imaginação que se desenvolvem em um regime de *tutelage* recíproca”, e isto só ocorre porque “a imaginação é o mais antigo traço mental tipicamente humano – mais antigo que a razão discursiva; sendo provavelmente a fonte comum da fantasia, da razão, da religião e de toda reflexão geral verdadeira” (S. LANGER, *Ensaio Filosófico*, p.88). De modo que, em Cassirer, emerge a necessidade da criação de um novo modelo filosófico-antropológico para a qualificação da singularidade do fenômeno humano, isto é, do homem como *animal symbolicum*, atributo que funciona como um padrão *arquetípico*, no qual o ser humano reconfigura-se fundamentalmente como um *homo imaginans*, o qual só realiza sua plena atividade no mundo, ao dar uma forma de expressão simbólica às forças elementares da própria Natureza e do Cosmos que nos circunda.

Assim, à guisa de conclusão, esperamos que tenhamos conseguido demonstrar que a filosofia da cultura de Cassirer se pauta por um método simbólico, o qual é dependente da função transcendental da imaginação produtiva, tendo por base três funções fundamentais,

24 E. CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms vol .IV*, p.30.

a saber: A *Expressão (Ausdruck)*, a *Representação (Darstellung)* e o *Puro Significado (reine Bedeutung)*. Dentro desta perspectiva simbólica a ênfase de Cassirer na imaginação é sempre balizada por uma *releitura* do método transcendental kantiano, *ampliando* o mesmo ao priorizar as faculdades do *entendimento* e da *imaginação* para a criação de uma teoria modal das categorias, a qual se sustenta justamente pelo fato de que todas as formas simbólicas apresentam as mesmas categorias básicas, entretanto, estas sempre operam com um índice diferente de refração, o qual é dado respectivamente pela função simbólica específica e fundamental que define a singularidade de cada uma delas.

Referências

ALVES, Pedro M. S. *Studia Kantiana: Interpretação e Crítica*, ed. Centro de Cultura da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2009.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica. Um ensaio sobre o homem*, trad. Vicente Felix de Queiroz, ed. Mestre Jou, São Paulo, 1977

_____. *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*. Zeitschrift für Ästhetik Und Allgemeine Kunstwissenschaft, vol. 21 pp.295-322, 1927.

_____. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Trad. Carlos Gerhard, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

_____. *Substance and Function, [and] Einstein's Theory of Relativity*, trad. William Curtis Swabey e Marie Collins Swabey, ed. The Open Court Company, Chicago, 1923.

_____. *A Filosofia das formas simbólicas vol. I – A linguagem*. Tradução: Marion Fleischer. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2001.

_____. *The philosophy of symbolic forms vol. I: Langua-*

ge, trad. Ralph Manheim, prefácio e introdução de Charles W. Hendel, ed. Yale University Press, 1953.

_____. *A Filosofia das formas simbólicas vol. II – O Pensamento Mítico*. Tradução: Flávia Cavalcanti, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2004

_____. *A Filosofia das formas simbólicas vol. III - Fenomenologia do conhecimento*, trad. Eurides Avance de Souza, ed. Martins Fontes, São Paulo, 2011.

_____. *The Philosophy of Symbolic Forms vol.IV. The metaphysics os Symbolic Forms*, trad. John Michael Krois, ed. Yale University Press, Pennsylvania, 1996.

_____. *Las ciencias de la cultura*, trad. Wenceslau Rocés, ed. Fondo de Cultura Económica, México,1965.

_____. *Linguagem e mito*, trad. J. Guinsburg e Mirian Schnaiderman, Ed. Perspectiva S.A., São Paulo, 2006.

_____. *Language and Myth*. Trad. e Int. S. K. Langer, Ed. Dover, Nova York, 2016.

_____. *The Warburg Years (1919-1933) Essays on Language, Art, Myth, and Technology*. Trad. S. G. Lofts, ed. Yale University Press, Londres, 2013.

FIGUEIREDO, Vinicius. *Ernst Cassirer e a Analítica do Homem, em Kant e o Kantismo: heranças interpretativas*. p.349-369 Org. C. Martin e U. Marques, Ed. Brasiliense, Marília, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *The Liberation Power of Symbols*. Ed. MIT Press, Cambridge, 2001.

HAMBURG, Carl. *Symbol and Reality: Studies in the philosophy of Ernst Cassirer*, Ed. Martinus Nijhoff, 1956.

KROIS, John M. *Why did Cassirer and Heidegger not Debate in Davos? in Symbolic Forms and Cultural Studies. Ernst Cassirer*

Theory of Culture, ed. Yale University Press, pp. 244-260, 2004.

_____. *Cassirer's unpublished Critique of Heidegger*, em *Philosophy and Rhetoric* n°16, pp.147-166, 1983.

_____. *Neo-Kantianism and Metaphysics*, pp. 473-453 em *Revue de Méthaphysique et morale*, 97e n. 4, 1992.

LOFTS, Steve G. "*Repetition*" of modernity, ed. State University of New York, Albany, 2000.

PHILONENKO, Alexis. *L'École de Marbourg*, Ed. J. VRIN, Paris, 1989.

_____. *História da filosofia, idéias e doutrinas*. In CHATELLET, F. Trad. Bernhardt, J. [Vol. 6: *A filosofia do mundo científico e industrial*], Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1974.

_____. *Cassirer Interprète de Kant. In: De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*. Ed. Du Cerf, Paris, pp. 81-97, 1990.

PORTA, Mario A. G. *A filosofia a partir de seus problemas*. Ed. Loyola, São Paulo, 2002.

_____. *Estudos Neokantianos*, Ed. Loyola, São Paulo, 2011.

PRADO Jr, Bento. *Ipseitas*. Ed. Autêntica, Belo horizonte, 2017.

LANGER, Susanne K. *Filosofia em nova chave*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1971.

_____. *Ensaio Filosóficos*. Ed. Cultrix, São Paulo, 1962.

_____. *On Cassirer's Theory of Language and Myth* In: SHILP, P. A. (org.). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Ed. Evans-ton, pp. 379-400 (The Library of Living Philosophers, vol. VI), 1949.



O fenômeno expressivo na *filosofia das formas simbólicas* de Ernst Cassirer (1874-1945): aportes do mito e da linguagem para uma Geografia das Emoções

Marcia Alves Soares da Silva

A *filosofia das formas simbólicas*, o fenômeno expressivo e as emoções: questões introdutórias

A proposta filosófica de Ernst Cassirer (1874-1945), baseada nas formas simbólicas e na teoria da cultura, além de ser fundamental para a Filosofia, é também original e relevante para o pensamento geográfico. Isso porque a sua discussão sobre as formas simbólicas possibilita um outro olhar sobre o mundo da vida, bem como uma outra conformação sobre ele.

Cassirer iniciou os seus estudos com interesse na epistemologia das ciências naturais. Depois de desenvolver discussões acerca da matemática e da física, debruçou-se sobre a teoria dos símbolos, a fim de construir uma filosofia da cultura, fazendo críticas à própria estruturação do conhecimento no pensamento científico. Com a crítica da redução do real a uma excessiva racionalidade, a reflexão cassireriana acreditava que toda a apreensão do real é simbólica e que não há uma via direta ou não mediada da realidade.

No debate sobre as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), a *Filosofia das Formas Simbólicas* foi desenvolvida no final do século XIX e início

do século XX, baseada em um sistema de signos e símbolos. Dessa forma, da crítica do conhecimento (*Erkenntniskritik*), Cassirer propõe uma Antropologia Filosófica, fundamentando-se nos processos de simbolização do espírito.

Neste sentido, Cassirer centraliza a sua análise no *animal simbólico*. A questão simbólica – que é o próprio mundo da cultura – é construção do espírito, o que pressupõe, portanto, a liberdade do animal simbólico em conformar o mundo da cultura. Assim, o mundo da cultura não constitui algo dado, óbvio, isto é, pré-determinado. Logo, necessita de explicação, porque é um caminho importante para o autoconhecimento do *animal simbólico*. Cassirer propõe essa explicação ao apresentar, dentre várias reflexões, o conceito de forma e de símbolo.

Na visão cassireriana, as formas simbólicas *arte, ciência, história, linguagem, mito e religião* são energias do espírito e fornecem as bases da cultura humana através da significação da experiência e da objetivação do espírito, sendo as formas progressivas do aparecimento da consciência. Nessa perspectiva, a consciência humana é simbólica por natureza e há formas simbólicas que estruturam o universo simbólico, isto é, conformam realidade e idealidade, sujeito e objeto, materialidade e forma. A realidade, nesse viés, é representação e significado.

Algumas das discussões propostas por Cassirer incluem a intersubjetividade, a liberdade humana, a pregnância simbólica, a percepção, a intuição e a expressão, a teoria do conhecimento como construção das próprias manifestações da cultura e a discussão de espaço e tempo. As suas reflexões, portanto, constituem um relevante debate para as ciências humanas, incluindo a ciência geográfica, em especial, para a Geografia Cultural e Humanista, pela preocupação que essas áreas possuem com a questão simbólica e da subjetividade. Sobre a questão do espaço, que interessa diretamente à Geografia, Cassirer (2001 [1923], p. 47)¹ afirma que

¹ Ernst Cassirer, *A filosofia das formas simbólicas. Primeira Parte. A linguagem*, p. 47.

A unidade de espaço que construímos na contemplação e produção estéticas, na pintura, na escultura, na arquitetura pertence a um nível totalmente diferente daquele que se manifesta em determinados teoremas e axiomas geométricos. Aqui reina a modalidade do conceito lógico-geométrico, lá a modalidade da fantasia espacial artística: aqui o espaço é concebido como a essência mesma de relações interdependentes, como um sistema de ‘causas’ e ‘efeitos’, lá ele é compreendido como um todo, na interpenetração dinâmica de seus momentos individuais, como uma unidade da intuição e da emoção. E com isso, a série de configurações possíveis na consciência do espaço, uma maneira de organizar e de ‘orientar’ o mundo de acordo com determinados pontos de vista espaciais, que se distingue nitidamente e de forma característica do modo como o pensamento empírico realiza a organização espacial do cosmos.

No caso da Geografia, a sua *filosofia das formas simbólicas* possibilita explicar o mundo da cultura e a relação com as categorias espaciais com base nos processos de simbolização. Neste sentido, procuramos, a partir das contribuições da filosofia cassireriana, (re) pensar o espaço geográfico em termos simbólicos, refletindo ainda sobre o mundo afetivo-emotivo, no intuito de problematizar uma Geografia das Emoções.

Ao refletir o espaço geográfico através das formas simbólicas, colocamos o papel central do/no sujeito e nas diferentes espacialidades construídas e mediadas pelo sistema simbólico. Dentre as distintas possibilidades, interessa-nos pensar o papel que as emoções – enquanto intrínsecas aos sujeitos – possuem na construção de espacialidades e no sistema simbólico.

Na relação do sujeito com o universo simbólico como forma de alcançar o autoconhecimento, Cassirer aponta o papel da introspecção e das emoções nesse processo. Para Cassirer (2012 [1944], p. 10)², “podemos criticar a visão puramente introspectiva, ou colo-

² *Id.*, *Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, p. 10.

cá-la sob suspeição, mas não suprimi-la ou eliminá-la. Sem a introspecção, sem uma consciência imediata dos sentimentos, emoções, percepções e pensamentos, não poderíamos sequer definir o campo da psicologia humana”.

Em Cassirer, o mundo afetivo-emotivo constitui o mundo das expressões, que deve ser compreendido através da percepção, que surge da confluência e associação de impressões e agrupa uma variada abundância de fenômenos em um “contexto da experiência”, conquistando o caráter de representação. Sobre isso, o autor aponta que se, nas experiências perceptivas não se revelasse um sentido expressivo, a existência para nós permaneceria muda (CASSIRER, 2011 [1929])³.

O fenômeno da expressão é fator básico da consciência perceptiva. A expressão, no entendimento de Cassirer, relaciona-se com a animalidade, mas, no *animal simbólico*, há uma certa transmutação do afetivo, que ganha forma. Essa forma é sobre-natural, isto é, não encontramos na natureza, já que é uma forma cujo significado é dado pela cultura e pelo simbólico, portanto, uma construção humana.

A compreensão do mundo expressivo pode ser refletido através das formas simbólicas *mito e linguagem*. O pensamento mítico deve ser entendido para além da noção primitiva, porque é a manifestação mais pura do animal simbólico. Sobre a linguagem, Cassirer (2001 [1923])⁴ afirma que ela surge quando da necessidade de expressão imediata das emoções – dor, prazer, alegria, tristeza, espanto, pavor – sendo um signo emocional, que possibilita exteriorizar as nossas sensações e sentimento.

Assim, entendemos que as emoções são constituintes das expressões, em que o real é expressão do espírito. O sujeito, enquanto *animal simbólico*, expressa-se no mundo. Tal expressão é permeada pelas emoções, que possibilitam uma outra forma de entender,

³ *Id. A filosofia das formas simbólicas - a Fenomenologia do conhecimento*, p. 78.

⁴ *Ibidem.*, p. 127.

conceber e viver o mundo da vida. A vida, em Cassirer, é o mundo expressivo.

Refletindo as contribuições da perspectiva cassireriana sobre o mundo expressivo e as formas simbólicas para a Geografia, em especial, para a Geografia das Emoções, iniciaremos o debate com a discussão recente dessa sub-área da Geografia Humana, o estado da arte e o panorama das principais produções e frentes de trabalho das discussões que aliam as emoções e as categorias espaciais geográficas. Em seguida, apresentaremos a questão do fenômeno expressivo e os aportes da filosofia das formas simbólicas para problematizar as emoções através de um diálogo com Cassirer. Por fim, discutiremos a relação das emoções com as formas simbólicas mito e linguagem, construídas através da liberdade da atividade do espírito e unificadas pela significação, cuja expressão é parte essencial na compreensão dessas formas simbólicas.

As emoções e os lugares: sobre a Geografia das Emoções

O estudo sobre as emoções é alvo de reflexão de diferentes áreas do conhecimento, o que repercute em distintas compreensões do conceito. A emoção pode ser analisada a partir de questões biológicas, sociais, culturais, políticas, econômicas⁵. Com base em uma perspectiva ampla, entendemos a emoção como ação, portanto, transpassa toda a vida, possibilitando o arranjo da realidade, dando sentido e significado à vida cotidiana. Em termos geográficos, acreditamos que as emoções geram espacialidades, porque vivemos os espaços de variadas maneiras, decorrente de nossas heterogêneas

⁵ Para o aprofundamento da discussão sobre as emoções, sugerimos a discussão de BRETON, David Le. *As paixões ordinárias. Antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes, 2009; DAMÁSIO, António. *O erro de descartes. Emoção, razão e cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012; EKMAN, Paul. *A linguagem das emoções: Revolucionare sua comunicação e seus relacionamentos reconhecendo todas as expressões das pessoas ao redor*. São Paulo: Lua de Papel, 2011; SOLOMON, Robert. *Fíveis às nossas emoções. O que elas realmente nos dizem*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

experiências emocionais. Assim, a emoção é subjetividade que se expressa na ação e, por ação, pressupõe-se um viés espacial.

O fato de termos emoções permite movimentarmos a vida. O movimento, entendido como ação, é realizado em função das experiências emocionais e (im)pulsionam a vida. A ação, portanto, faz a experiência ganhar forma e, conseqüentemente, significado. A vida é uma constante construção de formas. As formas aqui são entendidas como construções simbólicas.

A Geografia, enquanto uma ciência com interesse pelas categorias espaciais, não possui uma discussão profunda sobre o conceito de emoções, recorrendo recentemente a uma análise interdisciplinar do tema, no intuito de estruturar uma Geografia das Emoções. Neste sentido, o objetivo dessa seção é apresentar a discussão da Geografia das Emoções e, a partir disso, refletir sobre uma Geografia das Emoções tendo como aporte a filosofia cassireriana, isto é, pensando as emoções através das questões simbólicas que permeiam o mundo da cultura.

A preocupação sobre as questões subjetivas, o que engloba a questão emocional, não é nova na ciência geográfica. Quando da constituição da Geografia como ciência moderna no século XIX, a descrição das paisagens e dos lugares claramente estava relacionada com a percepção dos geógrafos, portanto, era uma análise subjetiva. Na representação do espaço, a partir de relatos, mapas, pinturas, também havia um caráter emocional intrínseco nessa vivência com ele. Desde os relatos dos viajantes, descrevendo as paisagens, por exemplo, havia referências às questões emocionais. Sobre isso, em sua tese de doutorado, Holzer (1998, p. 198)⁶ aponta que:

Pode-se encontrar nas crônicas vários trechos em que aflora um sentimento da paisagem enquanto objeto de contemplação estética, ainda que associada à visão panorâmica do lo-

⁶ Werther Holzer. *Um estudo fenomenológico da paisagem e do lugar a crônica dos viajantes no Brasil do século XVI*, p. 198.

cal estratégico. [...] Esse sentimento não se limita apenas ao olhar a partir de um ponto dominante, mas de deixar que os sentimentos sejam levados pela grandiosidade do espaço geográfico.

No movimento da Geografia Humanista na década de 1970, cuja influência da Fenomenologia e do Existencialismo foi fundamental, a dimensão subjetiva torna-se um elemento importante para os teóricos, cujo intuito era construir uma Geografia verdadeiramente humana, em que as pessoas são centrais para compreender a relação com o espaço geográfico. O conceito de lugar torna-se chave nessa discussão, porque incorpora a relevância da experiência do sujeito e das suas percepções de mundo. A partir da ênfase na experiência humana, alguns temas como a percepção ambiental, a paisagem cultural, o espaço vivido, os mapas mentais, o comportamento, as questões de identidade aparecem nos trabalhos dos teóricos da Geografia Humanista.

Desde então, a dimensão subjetiva tem sido explorada por geógrafos e geógrafas, em diferentes frentes de trabalho. Mais significativamente nos últimos 15 anos, alguns pesquisadores, em especial, dos Estados Unidos e alguns países da Europa, têm se debruçado sobre a dimensão emocional inerente à condição humana para compreender um outro lado da nossa relação com o espaço geográfico e que não pode ser medida por dados quantitativos, estatísticos ou econômicos. A proposta é inserir a reflexão sobre as emoções para compreender as nossas práticas cotidianas e mostrar a importância da dimensão subjetiva, que, mesmo não sendo palpável ou visível, é fundamental para as nossas vidas. Tal debate tem sido intitulado como Geografia das Emoções (*Geography of Emotions*) ou Geografias Emocionais (*Emotional Geographies*).

A Geografia das Emoções tem como foco as discussões que busquem compreender a nossa relação com o espaço geográfico a partir das emoções. Como podem ser analisadas por diferentes olhares, a escolha da análise influencia a maneira como os pesquisado-

res e as pesquisadoras compreendem o conceito na relação com as categorias espaciais. Tal discussão busca evidenciar a subjetividade da vida humana na construção de seu mundo vivenciado, propondo pensar que as nossas emoções constroem espacialidades.

Pensar as emoções na Geografia possibilita compreendê-la numa perspectiva relacional, isto é, que não está localizada somente no sujeito – quer dizer, pensar as emoções somente do ponto de vista biológico, portanto, individual – mas também na relação dele com o espaço e com as outras pessoas. Neste sentido, a conformação do mundo dá-se a partir das pessoas e da relação que tecem com esse mundo, mediada pelas emoções.

A vida, em essência, é emocional e espacial. Interagimos emocionalmente com os lugares e experimentamos emoções específicas em diferentes contextos geográficos. Imbuímos os lugares de significados, que nos retornam através das emoções que nos despertam. Vivemos paisagens emocionais que não são apenas tangíveis, mas também construções sociais e culturais impregnadas com um conteúdo intangível, denso, muitas vezes apenas acessíveis através do universo de emoções (NOGUÉ, 2009)⁷.

Na visão de Nogué (2015), os espaços geográficos não são espaços geométricos, mas espaços existenciais, através dos quais damos sentido e atuamos no mundo, funcionando como um vínculo. Para o teórico, as topografias da vida cotidiana são muito impregnadas de emoção e sentimentos e os tratados geográficos não deixam de ser uma espécie de psicogeografia pessoal e social, o que permite compreender a experiência geográfica a partir de uma análise poli-sensorial. As geografias emocionais deixam de lado uma descrição geográfica de base empírica e cartesiana, que privilegia a visão sobre o resto dos sentidos, a duração sobre o instantâneo, o tangível sobre o intangível e o sedentário sobre o nômade.

⁷ Joan Nogué, *Emoción, lugar y paisaje*, p. 141.

Guinard e Tratnjek (2015)⁸ questionam que se as emoções são fatos sociais, que acontecem em diferentes contextos temporais, elas podem, portanto, ser analisadas como fatos espaciais. Para as autoras, as emoções afetam não só o indivíduo, mas também podem ser coletivas, então, são espacializadas, materializadas, em lugares, tempos e corpos.

Uma Geografia das Emoções pode enriquecer a compreensão espacial dos fenômenos espaciais, não só porque dá atenção particular ao sujeito, mas porque integra uma dimensão sensível que, muitas vezes, não é discutida na Geografia por razões metodológicas, do tipo “como colocar isso no papel?” ou “quais métodos, ferramentas ou protocolos de pesquisa usar para entender as emoções?” (GUINARD e TRATNJEK, 2015)⁹.

A visão emocional na Geografia investiga a estrutura oculta de lugares e paisagens, experimentando a realidade com o envolvimento dos sentimentos e de todos os sentidos sensoriais. O real é visto como complexo perceptivo e fenomenológico. Nesse viés, a Geografia das Emoções busca compreender o envolvimento emocional com as pessoas e os lugares, em vez do distanciamento emocional entre eles (ANDREOTTI, 2013¹⁰; BONDI, DAVIDSON e SMITH, 2007¹¹).

Bondi (2014)¹² reconhece que a melhor forma de saber como uma pessoa sente-se ou então sobre os seus sentimentos é a partir da própria pessoa. Por isso, para a teórica, pensar a Geografia das Emoções é um desafio por dois motivos. Um deles é como podemos nos envolver com as emoções cotidianas sem pensá-las somente como uma experiência subjetiva individualizada. Outro desafio é como as

8 Pauline Guinard; Benedicte Tratnjek, *Géographies, géographes et émotions*, p. 1.
9 *Ibidem.*, p. 1.

10 Giuliana Andreotti, *Geografia emocional e cultural em comparação com a geografia racionalista*, p. 99.

11 Liz Bondi; Joyce Davidson, Mick Smith, *Introduction: Geography's Emotional Turn*, p. 7.

12 Liz Bondi, *Understanding feelings: Engaging with unconscious communication and embodied knowledge*, p. 44.

geografias emocionais podem conectar e engajar com as expressões da emoções.

Uma via para entender as emoções nas discussões da Geografia é através da reflexão sobre o corpo, que, enquanto lugar da expressão das emoções, ao mesmo tempo possibilita o acontecer emocional, mas também é afetado pelos contextos em que se insere. Guitart (2012, p. 117)¹³ sustenta que: “El cuerpo es lo que somos, a través de él experimentamos nuestras emociones y nos conectamos con el mundo [...] Los cuerpos juegan un papel esencial a la hora de configurar las experiencias de las personas en los lugares”. Tendo a reflexão sobre a questão do corpo, é possível compreender essas relações através de metodologias qualitativas, como entrevistas, por exemplo.

De acordo com Andreotti (2013)¹⁴, a Geografia das Emoções dá atenção às emoções, aos sentimentos e às sensações como fontes de conhecimentos e representações do espaço geográfico, para além da racionalidade científica. Valoriza, ademais, a diversidade dos sentimentos e sentidos, acentuando tonalidades, espaços e tempos, portanto, privilegia a polifonia que anima a vida.

É “uma geografia do espírito, dos sentimentos, mas também dos sentidos, dedicada às modalidades sensoriais que integram a nossa experiência no mundo” (ANDREOTTI, 2013, p. 101)¹⁵. Sobre isso, a teórica aponta que Cassirer pesquisou temas que podem ser de interesse da Geografia das Emoções:

Antes de Lehmann, Ernst Cassirer (1923, 1925) pesquisou o conteúdo da realidade espiritual e do sentido que anima os documentos e monumentos do passado, além de sua existência física. Segundo ele, as várias realizações humanas são

13 Anna Ortiz Guitart, *Cuerpo, emociones y lugar: aproximaciones teóricas y metodológicas desde la geografía*, p. 117.

14 *Ibidem*, p. 99.

15 *Ibidem.*, p. 101.

todas fundadas na atividade simbólica para as quais o objeto de conhecimento é conjunto das criações do espírito do indivíduo. *An Essay of Man* (1944), contra o positivismo, afirma que a razão é um termo muito inadequado para abranger todas as formas de vida cultural do homem em toda sua riqueza e variedade (ANDREOTTI, 2013, p. 102)¹⁶.

Nessa perspectiva, refletir sobre as emoções através da filosofia das formas simbólicas permite compreendê-las em termos culturais (e, por conseguinte, simbólicos), colocando a liberdade do espírito como fundamental para entender a heterogeneidade e a espontaneidade da vida. Por esse caminho, Cassirer (2011 [1929]¹⁷) alega que as emoções expressas são transformadas em imagens e essas imagens são a interpretação do mundo exterior e interior.

Não é a natureza, como a síntese dos objetos no espaço e no tempo, mas sim somente o mundo de nossa existência, de nossa realidade vivencial que parece ser capaz de nos conduzir ao limiar desse imediato. Dessa forma, se quisermos enxergar a realidade em si, livre de todos os meios de refração, temos de nos deixar guiar pela experiência “interna”, em vez da experiência externa. Jamais encontraremos nas coisas o verdadeiramente simples, o último elemento de toda realidade, mas somente o encontraremos em nossa consciência (CASSIRER, 2011 [1929], p. 45)¹⁸.

Compreendemos que nem sempre conseguimos externalizar a partir das palavras o conteúdo emocional que vivenciamos. Essa externalização pode aparecer a partir da conformação de lugares e espaços vivenciados que são significativos, em função da intencionalidade do agir espacial. A intencionalidade relaciona-se com a ação

16 *Ibidem.*, p. 102.

17 Ernst Cassirer, *A filosofia das formas simbólicas. Terceira Parte: fenomenologia do conhecimento*, p. 154

18 *Ibidem.*, p. 45.

e é através desse movimento no mundo que criamos as nossas espacialidades e lugaridades, que também são simbólicas. Neste sentido, propomo-nos a pensar uma Geografia das Emoções com base no fenômeno expressivo proposto por Cassirer, que discorreremos a seguir.

A função expressiva na *filosofia das formas simbólicas*: as emoções e a questão simbólica

A *filosofia das formas simbólicas* parte do pressuposto que a energia do espírito relaciona-se e articula-se com o mundo, segundo a mediação dada pela tríade composta pela função da expressão pura, pela função representativa e pela função significativa. Com base nessa tríade, nós temos acesso ao mundo e adentramos à realidade objetiva.

O fenômeno expressivo é relevante para a *filosofia das formas simbólicas* porque, para Cassirer (2014 [1942])¹⁹, as nossas primeiras vivências, desde crianças, são vivências fisionômicas ou de expressão e a percepção das coisas e da qualidade das coisas aparece mais tarde. Assim, os dados que nos transmitem os sentidos, as cores, os odores, os sabores, o toque, os sons, são revelados diretamente pela experiência.

Conforme Garcia (2014)²⁰, a relação entre alma e corpo, que é uma relação de significação, é precedida da análise da pura expressão da consciência. Para o teórico, a preocupação de Cassirer era entender como a consciência diferencia alma e corpo.

A expressividade “puxa para fora” o sentido. Numa perspectiva cassireriana, a “alma das coisas” tem puro sentido expressivo, em que o mundo traz em si os traços da expressividade, do sombrio ou do ale-

¹⁹ *Id.*, *Las ciencias de la cultura*, p. 73.

²⁰ Rafael Garcia, *Genealogia da crítica da cultura: sobre a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer*, p. 86.

gre, do excitante ou do suavizador, do tranquilizador ou do amedrontante. Assim, não há alma sem corpo e nem corpo sem alma, cuja relação é puramente simbólica e constitui um todo repleto de sentido. Por esse viés, o símbolo é o sensorial imbuído de sentido, em que o sensorial, preservando a forma de sua existência e facticidade, apresenta-se ao mesmo tempo como particularização e corporificação, como manifestação e encarnação de um sentido (CASSIRER, 2011 [1929])²¹.

Garcia (2014, p. 82)²² aponta que: “A exposição de Cassirer acerca da função expressiva se dá em três frentes, de acordo com Krois: (1) descrição fenomenológica, (2) investigação empírica (especialmente relacionada à psicologia da *Gestalt*) e (3) interpretação mítica”.

A função expressiva, sendo a primeira no desenvolvimento da consciência, não deve ser tomada como uma construção deliberada do espírito, mas sim, tendo em mente a revolução copernicana de Kant, o filósofo toma o próprio ato perceptivo como expressivo. Essa é a marca da espontaneidade do espírito, que evidencia sua liberdade, ainda que sem a consciência de si (GARCIA, 2014, p. 81)²³.

Para compreender o fenômeno expressivo, é necessário problematizar o papel da intuição e da percepção, isto é, da própria experiência do sujeito. De acordo com Cassirer (2014 [1942])²⁴, é necessária a fenomenologia da percepção para compreender a filosofia da cultura, porque não há nenhuma percepção que não se refere a um determinado objeto e que não recaia sobre ele, que podemos entender como uma referência objetiva necessária. Sobre isso, Garcia (2014, p. 8)²⁵ afirma que a “[...] percepção do mundo se desenvolve

²¹ *Ibidem.*, p. 41.

²² *Ibidem.*, p. 82.

²³ *Ibidem.*, p. 81.

²⁴ *Ibidem.*, p. 39.

²⁵ *Ibidem.*, p. 8.

a partir da ação da consciência sobre as coisas, a determinação do subjetivo e do objetivo se constrói não como um produto de reflexão, de consideração teórica; a oposição entre subjetivo e objetivo se dá igualmente pela ação”.

Neste sentido, essa relação pode ser entendida do ponto de vista da alteridade, do “eu” e do “outro”, em que vemos, no outro, algo igual a nós mesmos. Tal referência apresenta-se, portanto, enquanto uma relação “ele” e “eu”. A consciência e o sentimento do “eu” não podem existir sem determinados sentimentos corpóreos. O corpo, enquanto possibilidade do acontecer emocional, dá a oportunidade de entender à relação da inscrição do corpo no espaço como significação.

Para Cassirer (2014 [1942])²⁶, a relação dupla dos sujeitos com o mundo das coisas e o mundo de outros sujeitos, por vezes, é uma questão dura de ser reconhecida pelas teorias, em que há a tentativa de omitir, negar ou suprimir os fatores da percepção. Como exemplo, podemos citar a questão mítica, que tem a sua raiz na percepção da expressão.

A percepção da expressão é o único meio que dispomos para romper o conjunto do pensamento abstrato e aproximarmos-nos da realidade. Aqui, a expressão deve ser entendida como expressão dos movimentos anímicos – que não são exclusivas dos seres humanos – mas também enquanto ações das formas da cultura, isto é, energias específicas, em que nós podemos construir o mundo da linguagem, da arte, da religião e das demais formas da cultura (CASSIRER, 2014 [1942])²⁷.

Nesse viés, Cassirer não concebe o mundo do espírito sem o mundo da expressão. A construção simbólica da realidade implica uma inscrição material dos artefatos de mediação na própria realidade, sendo seu interesse compreender as principais bases estrutu-

²⁶ *Ibidem.*, p. 69.

²⁷ *Ibidem.*, p. 70.

rais dos processos de simbolização incorporados pelos objetos culturais, que podem ser compreendidos a partir de três dimensões: objeto físico, como uma representação objetiva e como evidência de uma personalidade única, de um alter ego (BRAGA, 2017²⁸; GARCIA, 2017²⁹).

Na discussão cassireriana, o fenômeno puro da expressão é manifestação e conduz a todo tipo de “transcendência” (onde o significado manifesta-se) de consciência da realidade. Por conseguinte, os caracteres expressivos originais convertem-se em características objetivas. O fenômeno expressivo “manifesta um modo de ‘entender’ que não está ligado à condição da interpretação conceitual: a simples exposição do fenômeno é ao mesmo tempo sua interpretação e constitui a única interpretação possível e necessária” (CASSIRER, 2011 [1929], p. 162)³⁰. Isso quer dizer que a forma simbólica mito, por exemplo, possui uma lógica própria e não pode ser analisada a partir de um viés científico racional.

De acordo com Garcia (2017)³¹, Cassirer procura dar conta das emoções que estão presentes intrinsecamente na percepção. O conceito de humanidade em Cassirer seria o sentimento de humanidade, numa relação com o conceito de “nós” que seja tanto percebido racional quando emocionalmente.

Uma emoção não pode jamais ser superada através de argumentos racionais. Ela pode ser primeiramente eliminada através de uma emoção mais forte e contrária [...] Primeiramente quando aprendemos a desenvolver, cultivar e intensificar nossas emoções ativas podemos ter esperanças de dirigir as pulsões selvagens de nossas emoções e transfigurar nossa vida social e cultural (CASSIRER, 2014 [1944], p. 264-265)³².

28 Joaquim Braga, *O estatuto de “obra” do objecto cultural em Ernst Cassirer*, p. 40.

29 *Ibidem.*, p. 68.

30 *Ibidem.*, p. 162.

31 *Ibidem.*, p. 81.

32 *Ibidem.*, p. 264-265.

Os sentidos sensoriais, intimamente ligados à emoção, juntamente com a percepção constituem-se da reflexão e reprodução das relações do mundo externo. De acordo com o filósofo, a percepção é uma confluência e associação das impressões, no entanto, não se reduz a um mero conjunto de qualidades sensuais (claro ou escuro; frio ou quente), mas está sempre em relação com um determinado e específico som expressivo. Desse modo, toda impressão já implica um ato de expressão. Assim, a medida que o sentido expressivo prende-se à percepção, ele é apreendido e imediatamente experienciado (CASSIRER, 2011 [1929])³³.

A essência da percepção liga-se ao conteúdo objetivo da sensação e ao caráter expressivo definido. Há sempre um certo estímulo relacionado a uma certa sensação. Esse acesso à realidade não nos é dado apenas como um dado sensorial, mas por meio do fenômeno original da expressão e do entendimento da expressão, que é essencialmente anterior ao “conhecer as coisas” (CASSIRER, 2011 [1929])³⁴.

Em função dessa perspectiva, Cassirer (2014 [1942])³⁵ declara que a filosofia e a ciência negam toda a razão de ser da percepção das expressões, em que as qualidades expressivas são entendidas enquanto puras qualidades sensíveis, de cor, som, etc., portanto, compreendidas como qualidades secundárias, analisadas pelos critérios primários, puramente quantitativos.

Sobre isso, prossegue afirmando que o sentido, que não pode desvincular-se do físico, constitui a característica dos conteúdos que damos o nome de cultura. Logo, a existência física, o objeto representado e a expressão pessoal são determinantes e necessárias para o mundo da cultura, o que mostra a importância da não redução da realidade à materialidade. O mundo vivenciado é o espaço da vida que conformamos enquanto cultura. Por conseguinte, o mundo da

33 *Ibidem.*, p. 248.

34 *Ibidem.*, p. 54.

35 *Ibidem.*, p. 70.

cultura possui obras de caráter material, mas as pessoas que creem nesse mundo possuem uma existência e vida psíquica própria, portanto, essa relação pode e deve ser investigada por categorias físicas, psicológicas e sociológicas. Aqui, portanto, entra a relevância de discutir as emoções, podendo ser analisadas em relação aos lugares (materiais), contribuindo para a perspectiva da Geografia, que pode entender as relações espaciais também enquanto fatos emocionais.

Podemos afirmar que o mundo expressivo, enquanto uma construção dos sujeitos via processo de percepção, é animado pela possibilidade da experiência emocional. O ato de expressar-se é também um ato de apresentar as emoções ao mundo, dando à subjetividade da emoção a possibilidade de tornar-se objetiva na ação da expressão. Segundo Garcia (2014, p. 86)³⁶: “A marca inicial das ações, lembra o filósofo, são nada mais do que transferências para o campo objetivo de paixões e pulsões subjetivas”.

A função da expressão não acontece sem um significado, o que nos leva a refletir que toda forma de expressão possui um significado. Tal reflexão leva a crer que o conteúdo emocional seja parte da significação, parte da construção da cultura e do conhecimento-de-si do sujeito preconizado por Cassirer. É preciso investigar como esse conteúdo emocional manifesta-se e dá a possibilidade da construção objetiva da vida, que podemos entender, com base numa perspectiva geográfica, enquanto espacialidades estruturadas por um viés emocional.

Neste sentido, a ideia é que o mundo da expressão possui como essência um caráter afetivo-emotivo. Por conseguinte, pensar uma Geografia das Emoções pode ser por meio do acesso expressivo que temos com o mundo, nesse caso, o espaço geográfico. Propomo-nos a apresentar a discussão cassireriana sobre as expressões, usando o mito e a linguagem enquanto fenômenos que são parte da manifestação da expressão. Essas formas simbólicas são parte do mundo físico, já que não existe nada puramente “ideal” que não faça parte

³⁶ *Ibidem.*, p. 86.

desse fundamento, sendo acessíveis pelos sentidos e tomam forma nessa representação. Além disso, Cassirer apresenta, no debate dessas formas simbólicas, uma importante discussão sobre as emoções, o que pode contribuir à Geografia das Emoções para a construção de uma teoria espacial com base nas experiências emocionais.

Sobre a linguagem, o mito e as emoções

Em nossa reflexão, compreender o fenômeno expressivo e a relação com as emoções dá-se com base nas formas simbólicas *linguagem e mito*, porque elas compõem a expressividade de articulação com o real. Na visão cassireriana, essas duas formas simbólicas seriam fontes subjetivas primárias e baseiam-se numa experiência muito geral e primitiva da humanidade.

O mundo expressivo pode ser compreendido através da mediação da linguagem, funcionando também como intermediação de termos espaciais. Cassirer (2001 [1923]³⁷) discorre sobre a linguagem na fase da expressão sensível, expressão intuitiva e da expressão da reflexão conceitual.

A linguagem pode ser entendida a partir da percepção da expressão, porque também se manifesta algo “anímico”. Além de ser intersubjetiva é também universal. Damos às nossas vivências uma expressão por meio da linguagem, possibilitando a nossa capacidade de representação objetiva. O pensamento precisa passar pela linguagem falada ou escrita e também o sentimento prova-se e corrobora-se ao expressar-se.

Em Cassirer, a linguagem é discutida não como obra, mas como atividade (energia). É essencialmente diálogo e debate, sendo que a intersubjetividade é o traço essencial dessa definição. Baseado na discussão de Wilhelm von Humboldt, Cassirer apresenta a linguagem como o *organon par excellence* para criar o mundo (SYLLA,

³⁷ *Ibidem.*, p. 230.

2017³⁸).

De acordo com Cassirer (2011, p. 133³⁹): “Somente no meio da língua, a infinita, diversificada e flutuante multiformidade das experiências expressivas começa a se fixar; somente na língua essa multiformidade conquista ‘forma e nome’”. Por essa lógica, estamos rodeados pelo mundo de sons e temos a necessidade de assimilar e elaborar o mundo dos objetos. Do ponto de vista geográfico, o mundo dos objetos é o próprio espaço geográfico e é possível admitir que as relações espaciais estão ligadas às palavras concretas, em que a significação espacial é sensível-material.

A linguagem foi com frequência identificada à razão, ou à própria fonte da razão. Mas é fácil perceber que essa definição não consegue cobrir todo o campo. É uma *pars pro toto*; oferece-nos uma parte pelo todo. Isso porque, lado a lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem científica ou lógica, existe uma linguagem da imaginação poética. Primariamente, a linguagem não exprime pensamentos ou ideias, mas sentimentos e afetos (CASSIRER, 2012 [1944], p. 49⁴⁰).

Sendo um instrumento espiritual fundamental em que realizamos a passagem do mundo das meras sensações para o mundo da intuição e da representação, a função da linguagem é transformar impressões em representações, a transposição da subjetividade para a objetividade. Neste sentido, a linguagem como tal é “representação”, sendo a exposição de uma determinada “significação” através de um “signo” sensível (CASSIRER, 2001 [1923]⁴¹)

Podemos refletir que as relações espaciais estão ligadas às pa-

38 Bernhard Josef Sylla, *Será que a linguagem determina a cultura? As posições de Humboldt e Cassirer em torno desta questão*, p. 151.

39 *Ibidem.*, p. 133.

40 *Ibidem.*, p. 49.

41 *Ibidem.*, p. 353.

lavras concretas, em que a significação espacial é sensível-material. A significação espacial a qual nos propomos a debater é permeada pelo viés emocional. A condição humana de sentir emoções e poder experienciá-las na sua relação com os lugares (o mundo dos objetos) possibilita mergulhar nessa esfera do sensível e pensar o espaço geográfico para além da sua condição material.

O som, nessa perspectiva, além de formar um fonema, também se torna a expressão das mais sutis diferenças do pensamento e do sentimento. Nesse ponto que a discussão interessa-nos, pois, fazendo parte também do mundo expressivo, a linguagem possui uma relevante relação com o mundo afetivo-emotivo.

A linguagem não é o produto de uma mera convenção, de uma lei ou de um acordo arbitrários, mas, pelo contrário, tão necessária e natural quanto a própria sensação imediata. Assim como ver e ouvir, os sentimentos de prazer ou de dor fazem parte do homem desde as suas origens, o mesmo ocorre com as exteriorizações das nossas sensações e dos nossos sentimentos. Assim como as emoções dos seres humanos eram diversificadas, mudavam em virtude da variedade de sua organização física e de acordo com as diferenças espirituais e étnicas, assim também surgiram, necessariamente, sons variados que só progressivamente foram reduzidos a tipos mais gerais de palavras e linguagens, visando à simplificação e à compreensão mútua (CASSIRER, 2001 [1923], p. 128⁴²).

A fala não é um fenômeno simples e uniforme, mas é composta por diversas camadas, sendo a primeira delas a linguagem das emoções. Grande parte da expressão humana pertence a essa camada e: “A diferença entre a *linguagem proposicional* e a *linguagem emocional* é a verdadeira fronteira entre o mundo humano e o mundo animal” (CASSIRER, 2012, [1944] p. 55⁴³), porque enquanto os animais possuem uma imaginação e inteligências práticas, apenas as

42 *Ibidem.*, p. 128.

43 *Ibidem.*, p. 55.

peças possuem uma imaginação e uma inteligência simbólica.

Sobre a relação linguagem e emoção, Cassirer aponta que as teorias filosóficas da Antiguidade já “sabiam que a linguagem deriva das emoções, [...] do sentimento, do prazer e do desprazer”, em que “Demócrito foi o primeiro a propor que a fala humana tem origem em certos sons de caráter meramente emocional”. A trajetória da linguagem “não constitui apenas um signo representativo de ideias, mas também um signo emocional dos sentimentos e dos instintos sexuais” (CASSIRER, 2001, p. 127⁴⁴).

Quase todas as palavras foram derivadas de coisas naturais (sons da natureza) e de impressões sensoriais e de sentimentos (sons emocionais, que constituíam a expressão imediata de uma emoção, uma exclamação de dor ou de prazer, de alegria ou tristeza, de espanto ou de pavor). Portanto, a construção de um sistema linguístico partiu inicialmente da relação expressiva com o mundo, isto é, a partir da dimensão sensível, para depois ser pensada a partir de uma lógica racional (CASSIRER, 2001, [1923]⁴⁵).

Neste sentido, para o filósofo, a linguagem é tanto uma percepção imediata (agregada à sensação), e portanto, insere-se em uma relação com as formas espaço e tempo, mas também produto de uma reflexão, isto é, um produto do espírito. Em vista disso, no som, expressam-se tanto a dinâmica do sentimento quanto do pensamento. “Os nomes não servem para expressar a natureza das coisas. Não têm quaisquer correlatos objetivos. Sua verdadeira tarefa não é descrever as coisas, mas despertar emoções humanas; não transmitir meras ideias ou pensamentos, mas incitar os homens a certas ações” (CASSIRER, 2012 [1944], p. 189⁴⁶).

Em sua análise, as expressões humanas são expressão involuntária de sentimentos, interjeições e exclamações e uma palavra não poderia significar uma coisa se não houvesse pelo menos uma iden-

44 *Ibidem.*, p. 127.

45 *Ibidem.*, p. 130.

46 *Ibidem.*, p. 189.

tidade parcial entre palavra e significado. Assim, a linguagem não é algo pronto, pois nós a construímos e imbuímos de significado, em que ela possibilita a expressão dos nossos pensamentos.

Por esse viés, do ponto de vista do sensível, a significação espacial a qual nos propomos a debater é permeada pelo viés emocional. A condição humana de sentir emoções e poder experienciá-las na sua relação com os lugares – o mundo dos objetos –, possibilita mergulhar nessa esfera do sensível e pensar o espaço geográfico para além da sua condição material. A linguagem em Cassirer conforma mundos, isto é, em termos geográficos, conforma espacialidades. Tais espacialidades, portanto, podem ser compreendidas em termos simbólicos (e de significação), cujo conteúdo emocional é parte relevante da estruturação da realidade – o próprio mundo da cultura.

O mito: estágio primário de elaboração da consciência

Como parte da construção e experiência coletiva dos sujeitos, o mito busca dar explicação para o mundo da vida, quando da observação de determinados fenômenos, tanto naturais, quanto humanos. Assim, a interpretação mítica do mundo dá sentido e significado aos grupos e possui importante relação com as questões espaciais e temporais, em que cada lugar possui um significado em função dos elementos explicativos da lógica mítica.

O mito pode aparecer apenas um caos, algo “sem pé nem cabeça” e procurar as suas “razões” pode ser algo fútil e em vão, porque é não-teórico em seu próprio sentido e essência e sua verdade não pode ser medida por nossas categorias científicas ou empíricas. É uma estrutura conceitual e perceptual; não são ideias desorganizadas, mas pressupõe um modo definido de percepção e unidade de pensamento, que de regras lógicas. Assim, na irreabilidade, manifestam-se a espontaneidade e a liberdade interior da função mítica e o que o mito percebe primariamente não são caracteres objetivos, mas

fisionômicos (CASSIRER, 2004 [1925]⁴⁷).

Neste sentido, constitui-se como uma das camadas mais primitivas do *animal simbólico*, já que se enquadra no limiar entre o *animal biológico*, isto é, o animal pré-simbólico, e o *animal simbólico*. É uma experiência coletiva, em que o ser primitivo constitui a própria sociedade da vida e possui íntima relação com a natureza, sendo que as manifestações míticas são a continuidade dos ciclos da natureza.

A raiz do mito em Cassirer dá-se na percepção-de-expressão⁴⁸ e a questão mítica apresenta-se a partir de três frentes: como forma de pensamento, como forma de intuição e como forma de vida. Como forma de intuição, Cassirer busca mostrar as particularidades do modo de intuição mítico de espaço, tempo e número. No caso da vida, as distinções e divisões que a consciência estabelece são, a rigor, sentidas, em vez de percebidas, e são relacionados a eventos concretos da vida e da natureza, tais como a sucessão de dias e noites, estações do ano etc. (GARCIA, 2017⁴⁹).

A percepção da expressão no pensamento mítico aponta que não existe um mundo de coisas rigorosamente determinado, delimitado e de unidades constantes. As unidades e as propriedades são dadas pela observação empírica, em que cada forma pode trocar-se por outra, tudo pode nascer de tudo. Portanto, não há uniformidade e homogeneidade no mundo mítico, porque as expressões são espontâneas e “el universo puede adquirir una faz distinta en cada momento, pues quien traza esa faz es, simplemente, la afección emotiva” (CASSIRER, (2014 [1942], p. 70)⁵⁰.

47 *Ibidem.*, p. 6.

48 “A análise fenomenológica da percepção, nesse sentido, permite perceber como a primazia da percepção-de-coisa sobre a percepção-de-expressão é injustificada e arbitrária – para uma criança, por exemplo, as primeiras experiências são de percepção-de-expressão” (GARCIA, 2017, p. 67).

49 *Ibidem.*, p. 6.

50 *Ibidem.*, p. 70.

Nesse viés, tendo como raiz a percepção da expressão, a realidade no mundo mítico é vista pelo olhar do amor, do ódio, da esperança, do medo, da alegria, do temor. “Cada una de estas emociones puede hacer brotar una nueva forma mítica, un ‘dios del instante” (CASSIRER, (2014 [1942], p. 70⁵¹).

Sobre isso, Fernandes (2000)⁵² indica que o mito tem o seu fio condutor no sentimento, assim é uma expressão simbólica da emoção, com a criação de obras duradouras como formas de interpretação da realidade, servindo como guia para a explicação dos fenômenos naturais e humanos.

O tipo de ordenação de mundo realizada pelo mito se difere da lingüística e da científica. No mito, a percepção encontra-se entrelaçada com a emoção, todos os elementos da realidade exterior são percebidos imbuídos pelos sentimentos. Essa é a tese de Cassirer da experiência expressiva. Ou seja, a experiência expressiva é um fenômeno originário no qual o mundo e seus elementos aparecem como um outro eu, com uma fisionomia, impregnados de caráter emocional. A experiência expressiva tem seu fio condutor no sentimento, sua percepção do mundo é de caráter afetivo e aí reside sua diferença com a pregnância simbólica. Esse tipo de percepção é típica do mito, em que, por exemplo, um céu nublado e negro é visto como uma face ameaçadora, enquanto um céu claro e azul é visto como uma face calma, tranqüila. As pedras, as árvores, as nuvens, toda a natureza e os seus elementos não são simples seres amorfos, mas sim eles são percebidos com ‘vida’, fazem parte e interagem dentro de um eterno conflito entre as forças do bem e do mal (FERNANDES, 2000, p. 32-33⁵³).

A impressão imediata é característica do mundo expressivo, sendo que a impressão manifesta-se em expressão. Assim, signo, significado e objeto estão intrinsecamente ligados. A questão mítica

51 *Ibidem.*, p. 70.

52 Vladimir Fernandes, *Ernst Cassirer: o mito político como técnica do poder no nazismo*, p. 32.

53 *Ibidem.*, p. 32-33.

é a própria arte da expressão, em que: “As emoções expressas são transformadas em imagens e essas imagens são a interpretação do mundo exterior e interior” (FERNANDES, 2000, p. 34⁵⁴). A imagem é a própria realidade, a própria coisa e não há a separação entre a semelhança externa e a essência, nem as partes do todo.

No âmbito mítico, a intuição espacial é totalmente expressiva e vivida, em que há a consciência mítica como espaços especiais vívidos, dados pela aura mágica que os alimenta. Assim, dentre os seus papéis, está o estabelecimento da unidade de sentimento (GIL FILHO, 2014)⁵⁵. Para o teórico: “A consciência mítica é um campo de emoções intuídas e transformadas em imagem pelas quais é possível o homem compreender a sua vida e a relação com a natureza” (GIL FILHO, 2014, p. 140⁵⁶).

Cassirer (2012 [1944]⁵⁷) reitera que o mito busca a objetivação dos sentimentos, pois a força emotiva está na gênese do mito. A intuição mítica é um fundamento individual-afetivo e no ser humano primitivo:

Todos os seus pensamentos e sentimentos estão ainda mergulhados nessa camada inferior original. Sua visão de natureza não é nem apenas teórica, nem simplesmente prática: é *simpática*. Se deixarmos de ver isso, não poderemos encontrar uma abordagem para o mundo mítico. O aspecto mais fundamental do mito não é uma direção especial da imaginação humana. O mito é um produto da emoção, e seu fundamento emocional imbui todas as suas produções de sua própria cor específica (CASSIRER, 2012 [1944], p. 137)⁵⁸.

54 *Ibidem*, p. 34.

55 Sylvio Fausto Gil Filho, *Conformação simbólica dos espaços da vida e da morte: uma aproximação teórica*, p. 140.

56 *Ibidem.*, p. 140.

57 *Ibidem.*, p. 129.

58 *Ibidem.*, p. 137.

Com relação a isso, acredita que “o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e desilusões, em suas fantasias e sonhos” (CASSIRER, 2012, p. 49⁵⁹). O autor sugere ainda que: “O homem primitivo não expressa seus sentimentos e emoções em meros símbolos abstratos, mas de maneira concreta e imediata; e devemos estudar o conjunto dessa expressão para podermos tomar consciência da estrutura do mito e da religião primitiva” (CASSIRER, 2012 [1944], p. 133⁶⁰).

O mito não nasce somente de processos intelectuais; brota das emoções profundamente humanas. Contudo, por outro lado, todas aquelas teorias que acentuam exclusivamente o elemento emocional esquecem um ponto essencial. O mito não pode ser descrito como uma simples emoção porque é a expressão de uma emoção. A expressão de um sentimento não é o próprio sentimento - é a emoção tornada imagem. Esse fato implica uma mudança radical. O que até agora era sentido vagamente adquire uma forma definida; o que era um estado passivo torna-se um processo ativo (CASSIRER, 2003 [1946], p. 63-64⁶¹).

Cassirer (2004 [1925]⁶²) aponta o mito como um mundo não tanto de “coisas” e suas “propriedades”, mas de potências míticas, de figuras demoníacas e divinas. A consciência mítica está e vive na impressão imediata, que é absoluta, afirma-se e comprova-se pela intensidade da sua existência. O interesse não é de compreender o objeto, já que há apenas a modesta comoção por ele. A imaginação mítica implica, então, um ato de crença.

Assim, o objeto mítico é único, singular. Há uma certa sacra-

59 *Ibidem.*, p. 49.

60 *Ibidem.*, p. 133.

61 *Ibidem.*, p. 63-64.

62 *Ibidem.*, p. 6.

lidade na sua existência e no seu acontecimento, por isso, havendo uma importante relação com a dimensão emocional. Há um estímulo sensível que procura escape e *expressão*, então, o *animal simbólico* encontra-se no limiar de uma nova espiritualidade.

Na análise cassireriana, o *espaço* e *tempo* mostram ser as expressões concretas dessa “totalidade” (não há separação das partes e do todo) e de um mero “agregado” de percepções, paulatinamente transforma-se em “sistema” da experiência. No caso do espaço, cujo interesse mostra-se mais presente em virtude de ser objeto chave de discussão da Geografia, funciona como um meio de espiritualização na esfera da representação mítica, em que toda existência ajusta-se à forma do espaço. Há, portanto, uma importante articulação com a intuição e a consciência espacial.

Cassirer (2004 1925], p. 149⁶³) afirma que: “A consciência mítica logra articular o espaço e o tempo não ao afixar em pensamentos duradouros o instável e flutuante dos fenômenos sensíveis, mas ao aproximar do ser espacial e temporal a sua antítese específica: a oposição entre ‘sagrado’ e ‘profano’”.

A partir da intuição e da percepção mítica, o mundo ganha forma, no sentido da significação. Assim, o espaço intuído pela significação mítica passa de profano para sagrado, de geométrico para espaço afetivo. Tal intuição mítica dá-se, do ponto de vista espacial, a partir da observação dos fenômenos naturais. Lua e Sol, luz e escuridão são elementos fundamentais para a construção do mundo mítico, em que há jogo entre interior e exterior, isto é, a objetivação do mundo é possibilitada a partir da subjetivação. Tal ideia reforça a questão de que o mito possui uma lógica própria e essa lógica deve ser claramente compreendida a partir de uma questão emocional.

Os limites que a consciência mítica estabelece, portanto, são dados pelos sujeitos, a partir de sua vontade, sentimento e ação. Assim, o espaço mítico configura-se a partir da consciência mítica, isto é, a partir do sujeito, que estabelece um vínculo espacial a partir da

63 *Ibidem.*, p. 149.

realidade que considera como sagrada em contraposição à profana. Por isso, a intuição mítica de espaço possui um fundamento individual-afetivo.

Sobre isso, Cassirer (2012 [1944]⁶⁴) assegura que o espaço mítico é o espaço da dimensão sensível, em que cada lugar tem a sua espécie e o seu valor próprios, pois são produções da consciência inteiramente concretas. Assim, o espaço mítico é produção da consciência e é estritamente contrário ao espaço intelectual da geometria.

A percepção mítica está sempre impregnado dessas qualidades emocionais. Tudo o que é visto ou sentido está rodeado por uma atmosfera especial - uma atmosfera de alegria ou pesar, de angústia, de excitação, de exultação ou depressão. [...] Quando estamos sob a tensão de uma emoção violenta, temos ainda essa concepção dramática de todas as coisas. Elas não têm mais o rosto de sempre; mudam abruptamente de fisionomia, ficam tingidas da cor específica de nossas paixões, de amor ou ódio, de medo ou esperança (CASSIRER, 2012 [1944], p. 129⁶⁵).

“Aqui nunca há diferenças meramente geométricas ou meramente geográficas, apenas idealmente pensadas ou apenas empiricamente percebidas; mas todo pensamento, assim como toda intuição e percepção sensíveis, se baseiam num fundamento afetivo originário” (CASSIRER, 2004 [1925], p. 172⁶⁶). Sobre o espaço mítico, as diferenciações do espaço remontam finalmente a diferenciações levadas a termo justamente nesse fundamento afetivo. O espaço e as suas diferenças no mundo mítico são do ponto de vista qualitativo e sofrem metamorfoses. Nesse viés, a significação espacial é sensível-material. Aqui, o espaço é ação, possui uma unidade dinâmica-funcional. Assim, as direções espaciais singulares constituem

64 *Ibidem.*, p. 77.

65 *Ibidem.*, p. 129.

66 *Ibidem.*, p. 172.

específicos valores afetivos míticos, pois o espaço mítico é a própria *consciência mítica*.

O fenômeno mítico interessa para a Geografia não só por sua íntima relação com a questão espacial, quando pensamos no *espaço biológico*, no *espaço perceptual* e o *espaço simbólico* discutidos por Cassirer, mas também por ter uma relevante relação com a dimensão emotiva-afetiva, cujo contribuição, na Geografia das Emoções, mostra-se pertinente. Levar em consideração a sacralidade dos lugares (não no sentido religioso) coloca como central a dimensão do significado emocional dado pelo sujeito, cujos lugares são singulares em função desse vínculo afetivo. O mundo mítico pode explicar tal relação, possibilitando uma análise múltipla sobre o espaço geográfico.

Para não concluir (e continuar a refletir)

A filosofia das formas simbólicas de Cassirer sinaliza que o mundo vivido só existe porque o imbuímos de uma significação simbólica. As formas simbólicas possibilitam esse “acesso” ao mundo, sendo nossas vivências e experiências fundamentais para compreender o simbólico. No caso do pensamento mítico, é a partir da intuição mítica que os espaços tornam-se sagrados, em que a relação dá-se no nível do expressivo e a valoração dos lugares no nível do afetivo-emotivo.

A possibilidade de compreender uma Geografia das Emoções a partir de Cassirer ocorre, em especial, pelas contribuições que o filósofo fornece na própria compreensão e relação com o espaço geográfico, que, em seus termos, dá-se a partir da dimensão do simbólico.

Por conseguinte, a incorporação da teoria cassireriana sobre as formas simbólicas contribui na compreensão do espaço no nível da subjetivação para a objetivação, em que a riqueza do debate está na análise do espaço geográfico para além de sua dimensão física. A

vida não pode ser determinada apenas por forças estruturais, como as questões políticas ou econômicas.

Vimos que, no pensamento mítico, a intuição/percepção do espaço e as diferenças espaciais dão-se em função da tendência de metamorfose do espaço mítico, que é o espaço fluído, da expressividade pura, portanto, construído pela dimensão afetiva. O interesse, portanto, é apontar que as possibilidades de construir uma outra visão e relação sobre o espaço podem acontecer no âmbito das formas simbólicas.

Afirmamos que a incorporação da perspectiva cassireriana sobre as formas simbólicas na Geografia promove um outro olhar sobre o espaço, em especial, a partir da dimensão emocional presente no mundo expressivo proposto pelo filósofo.

Uma Geografia das Emoções com base nas contribuições de Cassirer pode ser desenvolvida ao compreender que o espaço vivido, isto é, um espaço que envolve emoções e significados, pode ser refletido em termos simbólicos. Ao colocar a centralidade no sujeito e na sua experiência de/com o mundo, podemos refletir sobre processos de simbolização que ele institui em suas experiências e vivências. Refletir a nossa relação com o espaço geográfico a partir da mediação das formas simbólicas possibilita pensá-lo não como um dado, mas que se conforma a partir da perspectiva do sujeito.

Portanto, se o sujeito é que constrói o espaço geográfico e as emoções são parte intrínseca da experiência humana, essa relação é também mediada pelo mundo emotivo-afetivo. O que pretendemos ao construir uma Geografia das Emoções é incorporar outras maneiras de mediação com o espaço geográfico, que nem sempre podem ser quantificadas ou mensuradas.

Acreditamos ser necessário, antes de se fazer uma Geografia das Emoções, problematizar o que são as emoções, propondo um debate interdisciplinar, que possa potencializar os estudos nessa área. Aqui, propomo-nos a pensar as emoções através do âmbito do

simbólico, possibilitando um debate mais profundo sobre o mundo da cultura e do animal simbólico.

Referências

ANDREOTTI, Giuliana. Geografia emocional e cultural em comparação com a geografia racionalista. In.: HEIDRICH, Álvaro; COSTA, Benhur Pinós da; PIRES, Cláudia Luísa Zeferino (orgs.) *Maneiras de ler geografia e cultura*. Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar Cultura, 2013. p. 98-105.

BONDI, Liz. Making connections and thinking through emotions: between geography and psychotherapy. *Institute of Geography, School of Geosciences, University of Edinburgh*. 2005.

_____. Understanding feelings: Engaging with unconscious communication and embodied knowledge. *Emotion, Space and Society*, 10 (2014), p.44-54.

BONDI, Liz; DAVIDSON, Joyce; SMITH, Mick. Introduction: Geography's Emotional Turn. In: DAVIDSON, J.; BONDI, L.; SMITH, S. (eds.). *Emotional Geographies*. Aldershot: Ashgate, 2007, p. 1-16.

BRAGA, Joaquim. O estatuto de “obra” do objecto cultural em Ernst Cassirer. In: BRAGA, Joaquim; GARCIA, Rafael (Orgs.) *Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 39-54.

CASSIRER, Ernst. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México, FCE, 1975 [1956].

_____. *A filosofia das formas simbólicas. Primeira Parte. A linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1923].

_____. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003 [1946].

_____. *A filosofia das formas simbólicas. Segunda Parte: o pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1925].

_____. *A filosofia das formas simbólicas. Terceira Parte: fenomenologia do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2011 [1929].

_____. *Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012 [1944].

_____. *Las ciencias de la cultura*. 3. ed. México: FCE, 2014 [1942].

FERNANDES, Vladimir. *Ernst Cassirer: o mito político como técnica do poder no nazismo*. 163 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

GARCIA Rafael. *Genealogia da crítica da cultura: sobre a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2014.

_____. Sentimento de humanidade: Solidariedade e reconhecimento a partir da filosofia da cultura de Ernst Cassirer. In: BRAGA, Joaquim; GARCIA, Rafael (Orgs.) *Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 55-84.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Conformação simbólica dos espaços da vida e da morte: uma aproximação teórica. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano VI, n. 18, v. 06, Janeiro de 2014, p. 133-144.

GUINARD, Pauline; TRATNJEK, Benedicte. Géographies, géographes et émotions. *Appel à contributions pour le neuvième numéro des Carnets de Géographe*. 2015.

GUITART, Anna Ortiz. Cuerpo, emociones y lugar: aproximaciones teóricas y metodológicas desde la geografía. *Geographicalia*: 62, 2012, p. 115-131.

HOLZER, Werther. *Um estudo fenomenológico da paisagem e do lugar: a crônica dos viajantes no Brasil no século XVI*. 257f. Tese (Doutorado em Geografia), Programa de Pós-Graduação em Geogra-

fia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

NOGUÉ, Joan. Geografias emocionales. *CulturaIs. La Vanguardia*. Maio, 2009.

_____. Emoción, lugar y paisaje. IN: LUNA, Toni; VALVERDE, Isabel. *Teoría y paisaje II: paisaje y emoción. El resurgir de las geografías emocionales*. Observatorio del Paisaje de Cataluña. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra, 2015, p. 137-148.

SYLLA, Bernhard Josef. Será que a linguagem determina a cultura? As posições de Humboldt e Cassirer em torno desta questão. In: BRAGA, Joaquim; GARCIA, Rafael (Orgs.) *Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 143-163.



Da ontologia fundamental à pergunta pela essência do ser-aí humano

Renato Kirchner

Principiando...

A temática que nos propomos desenvolver refere-se a um “confronto” entre o pensamento de Ernst Cassirer (1874-1945) e de Martin Heidegger (1889-1976). Para os estudiosos desses filósofos continentais, tornou-se conhecida a “disputa de Davos”, precisamente entre 17 de março a seis de abril de 1929, de modo que distamos cerca de 90 anos da ocasião em que esse importante “encontro” realizou-se.

Em 2009, ocasião em que eram passados exatos 80 anos da segunda edição – das quatro que foram realizadas – “do *Internationale Davoser Hochschulkurse*, um encontro que antecede o início do semestre letivo de verão e ao qual compareceram, ao todo, mais de mil pessoas entre professores, pesquisadores, jovens pesquisadores, estudantes e público interessado”¹, Roberto R. Aramayo liderou uma primorosa edição em que registra a real dimensão que o referido encontro ocupou nos Alpes Suíços em 1929:

1 Rafael Rodrigues Garcia, Apresentação à tradução “Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger”, in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, p. 157. Outro estudo importantíssimo é o de Peter Eli Gordon, *Continental divide: Heidegger, Cassirer*, Davos, 2010.

Se houve um debate filosófico que se tornou lendário foi o celebrado há oito décadas na localidade suíça de Davos entre Cassirer e Heidegger. Nesta memorável disputa dialética ambos contendores defenderam com ardor as cores de suas respectivas damas, o *Iluminismo* e a *Ontologia*, os valores da modernidade e a exaltação da nossa finitude, uma decidida reivindicação da liberdade em todas as encomendas e o abandono do homem à ‘dureza de seu destino’².

Dieter Sturma³, por sua vez, registra que, entre os anos de 1928 e 1931, com a presença e participação de professores e estudantes – especialmente da França e da Alemanha –, foram realizados consecutivamente vários cursos universitários na cidade suíça de Davos. A temática central do ano de 1929: “Ser humano e geração” (“Mensch und Generation”). Além de Cassirer e Heidegger, estiveram presentes naquele ano: Otto Friedrich Bollnow, Léon Brunschvicg, Eugen Fink, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Joachim Rietter, Leo Srauss e Alfred Sohn-Rethel.

Como se tornou público e reconhecido mundialmente, depois de passada a tormenta da Primeira Guerra Mundial, que trouxe muitos e novos questionamentos para a humanidade porvindoura, ao longo da década de 1920, foram produzidas e publicadas várias obras paradigmáticas da filosofia europeia, estando entre elas: *A filosofia das formas simbólicas (Philosophie der symbolischen Formen)*⁴, cujo primeiro volume veio à luz no ano de 1923, em Berlim, pela editora Bruno Cassirer, e *Ser e tempo (Sein und Zeit)*⁵, cujas duas primeiras seções da primeira parte foram publicadas no *Anuário de filosofia e investigação fenomenológica (Jahrbuch für Philosophie*

2 Roberto R. Aramayo, *Cassirer y su neo-ilustración*, p. 17 (tradução nossa).

3 Dieter Sturma, Die Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger: Kontroverse Transzendenz, in: *Heidegger Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, p. 110.

4 Ernst Cassirer, *A filosofia das formas simbólicas I: a linguagem*, 2009; II: o pensamento mítico, 2004; III: fenomenologia do conhecimento, 2011; também Ernst Cassirer, *Ensaio sobre o homem*, 2005.

5 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, 2006.

und phänomenologische Forschung), pela editora Max Niemayer, no ano de 1927, em Halle an der Saale, cuja coordenação editorial estava aos cuidados de Edmund Husserl.

Na reflexão que segue, assumimos o compromisso de nos determos mais propriamente no pensamento desenvolvido por Martin Heidegger no período após a Primeira Guerra Mundial ao início dos anos 30. Contudo, antes disso, faremos uma incursão na “disputa de Davos”⁶ entre Cassirer e Heidegger, no intuito de identificar alguns pontos nevrálgicos e centrais que movimentaram as exposições tanto de um como de outro filósofo e que poderiam ter marcado, de fato, a tal disputa em seus fundamentos filosóficos propriamente ditos.

Diante disso, a seguir, procuraremos desenvolver dois tópicos: 1. Identificando a ideia central do debate de Davos entre Cassirer e Heidegger; 2. A pergunta pela essência do ser-aí humano que perpassa a ontologia fundamental heideggeriana.

Identificando a ideia central do debate de Davos entre Cassirer e Heidegger

Já aludimos anteriormente que, se Cassirer está para o Iluminismo, Heidegger está para a Ontologia, de modo que os valores da modernidade e a preocupação de compreender nossa humana condição de ser, isto é, ontologicamente finita, temporal e mortal, há também uma incessante reivindicação em prol da tematização filosófica em bases estritamente ontológicas e, tratando-se de Heidegger, também em bases existenciais.

Em *Ser e tempo*, logo no § 1, intitulado “Necessidade de uma retomada explícita da questão do ser”, faz-se mister compreender em que medida Heidegger concebe como a filosofia fenomenológica deve operar em relação à sua tradição propriamente dita, a fim

⁶Rüdiger Safranski, *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, p. 226-232.

de compreender no âmbito dos conceitos fundamentais, sendo “um procedimento duvidoso recorrer à evidência, uma vez que o ‘evidente’, isto é, ‘os juízos secretos da razão comum’ (Kant), deve ser e permanecer o tema explícito da analítica (‘o ofício dos filósofos’)”⁷.

A este propósito, datado de 1950, Heidegger escreveu novo prólogo, para a segunda edição do livro *Kant e o problema da metafísica*:

Há intermináveis objeções contra a arbitrariedade de minhas interpretações. A presente obra pode muito bem servir de base a tais objeções. Com efeito, os historiadores da filosofia têm razão quando dirigem sua crítica contra aqueles que se preocupam em expor um diálogo de pensamentos entre pensadores. Pois um tal diálogo, diferentemente dos métodos próprios da filologia histórica, encontra-se sob leis muito diferentes. Trata-se de leis mais vulneráveis. Nos diálogos o perigo de errar é maior e os defeitos mais frequentes⁸.

Portanto, a fim de enfrentar tanto a problemática do ser como a problemática do tempo, as quais, afinal, são sintetizadas no título do tratado *Ser e tempo*, Heidegger identifica em Immanuel Kant o primeiro pensador moderno a deparar-se com o problema do tempo e também do ser. De fato, ao final dos anos de 1920, Kant torna-se o “patrono” de Heidegger, isto é, o filósofo de Königsberg foi um os principais interlocutores durante os anos que concebeu e desenvolveu o tratado *Ser e tempo*⁹. Heidegger reconhece isso no livro Kant

7 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 39-40.

8 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. XVII (tradução nossa).

9 Diversos volumes das obras completas de Martin Heidegger atestam isso: *Kant e o problema da metafísica*, de 1929, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, de 1927, *Interpretação fenomenológica da Crítica da razão pura de Kant*, de 1927/28, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, de 1929/30 e *Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*, de 1935/36. Cf. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 198-239. Cf. ainda a *Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, publicada ao final do mesmo

e o *problema da metafísica*, publicado em 1929, do qual traduzimos inicialmente esta passagem:

Durante a elaboração da preleção que apresentei no semestre de inverno de 1927/28, sobre a Crítica da razão pura, chamou-me a atenção o capítulo do esquematismo e vislumbrei nele uma vinculação entre o problema das categorias, isto é, com o problema do ser da metafísica tradicional e o fenômeno do tempo. Assim, o questionamento de Ser e tempo entrou em jogo como antecipação para a tentativa de interpretar Kant. O texto de Kant tornou-se um refúgio para buscar junto dele um patrono para a questão do ser por mim levantada¹⁰.

Nesse caso, qual seria essa posição fundamental? Como Heidegger a vê e entende? De onde e com que direito? Para compreender isso melhor, vejamos o que ele afirma na conversa com Cassirer, em Davos, e publicada ao final de *Kant e o problema da metafísica*:

Toda minha interpretação da temporalidade tem este propósito metafísico de perguntar: todos estes títulos da metafísica [Heidegger refere-se aqui aos seguintes títulos metafísicos: *constância e eternidade*; ele se pergunta: o que significa, nesse caso, propriamente constante e eterno? Não será a eternidade nada mais do que aquilo que é possível em virtude de uma certa transcendência interna do tempo?] Transcendental são *a priori*, *aei on*, respectivamente, ou seja, ou de onde provêm? Se falam do eterno, como devem ser entendidos? Só podem ser e são possíveis de ser entendidos devido ao fato de que, na essência do tempo, há uma transcendência interna, de modo que o tempo não só é o que possibilita a transcendência, mas o tempo possui em si um caráter horizontal, graças ao qual, diante da atitude em relação do futuro e da memorização, me é dado dispor sempre de um horizonte de atualidade,

livro, às vezes, denominado simplesmente de “livro de Heidegger sobre Kant” (Heideggers “Kant-Buch”).

10 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. XIV (tradução nossa). Cf. também Ernildo Stein, *Seminário sobre a verdade*, 1993 e Ernildo Stein, *Nas proximidades da antropologia*, 2003.

porvir e vigor de ter sido, ou seja, que se encontra aqui uma determinação temporal, ontológica e transcendental, dentro da qual se constitui algo que é primordialmente como a constância da substância. – É a partir disso que se deve entender toda minha interpretação da temporalidade. E para expor esta íntima estrutura da temporalidade e para mostrar que o tempo não é só uma moldura em que se desenvolvem as vivências e para aclarar este íntimo caráter da temporalidade do ser-aí foi preciso o esforço do meu livro [*Ser e tempo*]. Cada página deste livro foi escrita para focar unicamente que, já desde os antigos, o problema do ser foi interpretado sempre em relação ao tempo, num sentido bastante incompreensível, e que o tempo sempre tem sido atribuído ao sujeito. Considerando a relação desta questão com o tempo e considerando a questão pelo ser, foi necessário expor a temporalidade do ser-aí, não no sentido em que se elabora nesta ou naquela teoria, mas dentro de uma bem-determinada problemática em que se expõe a questão do ser-aí humano. – Toda a problemática de *Ser e tempo*, que trata do ser-aí humano, não é nenhuma antropologia filosófica; para este efeito ela é demasiadamente estreita e provisória. Parece-me que existe aqui uma problemática de modo que, até hoje, ainda não foi desenvolvida como tal, uma problemática que se determina por meio da seguinte pergunta: Se a possibilidade da compreensão do ser, e com isso a possibilidade da transcendência do homem, e com isso a possibilidade do comportamento conformador para o ente, do acontecer histórico na história do mundo do homem, deve ser mesmo possível; e se esta possibilidade está fundada numa compreensão do ser e se esta compreensão ontológica, de um modo ou de outro, está orientada para o tempo, então impõe-se a tarefa: verificar a temporalidade do ser-aí em relação à possibilidade da compreensão do ser. Pois para isso estão orientados todos os demais problemas¹¹.

Importante perceber, de saída, o *âmbito* do qual Heidegger avista a necessidade de tematizar o tempo e, a partir então, a necessidade da elaboração de uma ontologia *fundamental*¹². Ele afirma

11 Martin Heidegger, Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger, in: *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 254-255 (tradução nossa, bem como os acréscimos entre colchetes). Do texto da “disputa de Davos”, há uma tradução de André Rodrigues Ferreira Perez: CASSIRER, Ernst e HEIDEGGER, Martin. Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger, in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, p. 161-178.

12 Cezar Luís Seibt, *Por uma antropologia existencial-originária*, p. 74-84.

que o tempo está relacionado intrinsecamente à “compreensão do ser”. Tal compreensão é ontológica e orienta-se pelo tempo. Nasce dali a necessidade de “verificar” se e como a “compreensão do ser” está relacionada à temporalidade do “ser-aí humano” (*menschliche Dasein*). Podemos afirmar que o posicionamento fundamental que norteia o pensamento heideggeriano em relação à tematização do tempo concentra-se nessas duas expressões. Tratam-se, pois, de duas expressões ontológicas: “compreensão” e “temporalidade” e, principalmente, as formas genitivas “do ser” e “do ser-aí humano”, que, por sua vez, relacionam-se mutuamente.

Evidencia-se, assim, para Heidegger, que a compreensão do ser nunca se dá fora do ser-aí humano, mas que está sempre já intimamente relacionada a ele, isto é, conforme incessantemente recorrente em *Ser e tempo*, “numa primeira aproximação e na maioria das vezes” (“zunächst und zumeist”), o ser-aí humano está inequívoca e diretamente co-implicado. De fato, ao tratar do tempo, o pensador demonstra como o ser-aí humano sempre já, isto é, *por antecipação*, compreende a si mesmo, em tudo que faz e como faz, temporalizando-se. O ser-aí humano é o ente que, quer ele queira, quer ele não, em tudo que empreende e realiza, *sempre já se descobre lançado sob o domínio da compreensão de ser*¹³. Ele sempre já se descobre na e como possibilidade de empreender isso ou aquilo, de realizar-se dessa ou daquela maneira, *por ex-sistir temporalmente*. O ser-aí não seria o ente que é e como é, se destituído de “compreensão” e “sentido” *de ser*. Esses dois existenciais revelam o imediato, o súbito, o abrupto de mundo, razão pela qual toda e qualquer compreensão, toda e qualquer abertura de mundo é possível.

Por isso, Heidegger afirma, ao final da passagem citada: “impõe-se a tarefa: verificar a temporalidade do ser-aí humano em relação à possibilidade da compreensão do ser. Pois para isso estão orientados todos os demais problemas”. A palavra “verificar” é aqui de importância fundamental. Está em jogo um modo de falar do tempo que seja verdadeiro, que re-vele a *verdade do tempo*, o funda-

13 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 474-479.

mento do tempo. Deve-se tratar (tematizar) e, tratando (tematizando), re-velar o fundamento ontológico do tempo. De fato, a questão do ser está correlacionada à *questão do tempo*. Não são questões quaisquer ou questões ao lado de outras tantas questões possíveis. São, desde seu fundamento ontológico último, a *mesma questão*, a questão que orienta e fundamenta todas as demais. A partir disso, portanto, é possível compreender o título da obra capital de Heidegger: *Ser e tempo*.

Com efeito, logo de saída, em *Ser e tempo*, Heidegger dedica um parágrafo para circunscrever o âmbito em que a analítica ontológico-existencial – a ser des-envolvida –, movimenta-se. Orientado pelas investigações realizadas por filósofos como W. Dilthey, E. Husserl e M. Scheler, Heidegger, porém, percorre um caminho todo próprio. Entretanto, em que sentido ou direção? Ele propõe-se a realizar uma analítica ontológico-existencial em vista de uma ontologia fundamental. Inicialmente, é possível dizer que Husserl desempenha um papel importante nas investigações realizadas por ele no contexto em que acontecem as investigações de *Ser e tempo*. Heidegger mesmo reconhece isso:

Caso a investigação que haverá de seguir avance no sentido de abrir as ‘coisas elas mesmas’, o autor o deve, em primeiro lugar, a Edmund Husserl. Durante os anos de ensino em Friburgo, Husserl familiarizou o autor com as mais diferentes áreas da pesquisa fenomenológica, através de uma orientação profunda e pessoal, dando-lhe acesso, com o maior despojamento, às suas investigações ainda não publicadas¹⁴.

Entretanto, apesar de tudo que anotamos até aqui, Heidegger afirma em *Ser e tempo*: “Assumindo a posição ontológica de Descartes, Kant omite algo essencial: *uma ontologia do ser-aí*. No sentido das tendências mais próprias do pensamento de Descartes, *essa*

14 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 78.

*omissão é decisiva*¹⁵ (“Durch die Übernahme der ontologischen Position Descartes’ macht Kant ein wesentliches Versäumnis mit: *das einer Ontologie des Daseins. Dieses Versäumnis ist im Sinne der eigenen Tendenz Descartes’ ein entscheidendes*”)¹⁶.

Portanto, no âmbito em que a disputa entre Cassirer e Heidegger se dá, em Davos, no ano de 1929, estando ambos se movimentando fundamentalmente em “terreno kantiano”, parece-nos sugestivo indicar, de passagem, que Heidegger leva a sério e procura estabelecer novas bases em prol de uma ontologia fundamental. Ou seja, mesmo partindo das perguntas kantianas “Que posso saber?” (“Was kann ich wissen?”), “Que devo fazer?” (“Was soll ich tun?”), “Que me é permitido esperar?” (“Was darf ich hoffen?”), para Heidegger, é primordial perguntar se não há uma só pergunta que sintetiza as três perguntas kantianas: “O que é o homem?” (“Was ist der Mensch?”)

A pergunta pela essência do ser-aí humano que perpassa a ontologia fundamental heideggeriana

As investigações realizadas por Heidegger entre 1915 e 1927, ano em que *Ser e tempo* veio à luz, revelam que se afasta gradativamente das investigações fenomenológicas de Husserl e Scheler. Um exemplo significativo está nas interpretações fenomenológicas que implicavam a “vida humana” (*menschliche Leben*) em sua pluralidade e complexidade. Enquanto outros filósofos empregavam expressões como “vivência” (*Erlebnis*) ou “mundo da vida” (*Lebenswelt*) a fim de descrever a experiência da “vida humana”, Heidegger passa a utilizar ou mesmo a cunhar novos conceitos como *experiência fática da vida* (*faktische Lebenserfahrung*) e *hermenêutica da faticidade* (*Hermeneutik der Faktizität*) e, a partir disso, acaba fazendo análises totalmente novas no campo da fenomenologia. Isso é manifesto também em conceitos já mais consolidados em *Ser e tempo como*

15 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 62-63 (os grifos são nossos).

16 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 24 (os grifos são nossos).

*faticidade (Faktizität), ser-no-mundo (In-der-Welt-sein), circunvisão (Umsicht), mundo próprio (Selbstwelt), mundo circundante (Umwelt), mundo compartilhado (Mitwelt)*¹⁷. A mudança fundamental operada por Heidegger, porém, não residia apenas numa mudança meramente conceptual. Temos de perguntar-nos, nesse caso: Qual o sentido dos novos conceitos que ele emprega em suas análises e por que os forja em vista de um dizer que seja, de fato, con-dizente aos fenômenos investigados? Assim, ao propor e fazer uma *hermenêutica da faticidade*, Heidegger está preocupado em garantir e manter a *unidade estrutural* do fenômeno do mundo do *ser-aí humano*, a que ele logo cedo denomina como ser-no-mundo enquanto estrutura fundamental triplamente unitária¹⁸.

De fato, logo no § 10 de *Ser e tempo*, intitulado “A delimitação da analítica do ser-aí face à antropologia, psicologia e biologia”, o filósofo de Messkirch procura acentuar os limites em que se movimenta a analítica existencial do ser-aí humano diante das possibilidades de uma antropologia filosófica. A respeito das investigações realizadas por M. Scheler, Heidegger escreve e cita:

[...] mas sobretudo porque Scheler acentua explicitamente o ser da pessoa como tal, e busca determiná-lo mediante uma diferenciação entre o ser específico dos atos face a tudo que é ‘psíquico’. ‘A pessoa é, sobretudo, a unidade da vivência diretamente vivenciada com as vivências – e não uma coisa somente pensada atrás e fora do que se vivencia diretamente’

17 Hans-Georg Gadamer, *Verdade e método*, principalmente p. 353-399, onde o filósofo procura estabelecer uma diferença entre o modo de investigar de W. Dilthey e E. Husserl em relação a Heidegger. Também Emmanuel Carneiro Leão, O problema da história em W. Dilthey, in: *Aprendendo a pensar*, p. 30-40; Renato Kirchner, Heidegger: da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião, in: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, p. 135-168; Renato Kirchner, A hermenêutica da faticidade segundo Martin Heidegger, in: *Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR*, p. 1340-1350; Renato Kirchner, A intimidade da experiência religiosa: uma aproximação fenomenológica da mística de Bernardo de Claraval, in: *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, p. 307-336.

18 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 98-106; confira também Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, 2012.

[Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 2a parte do *Anuário de filosofia e investigação fenomenológica*, vol. II (1916), p. 243]. A pessoa não é um ser substancial, nos moldes de uma coisa. Além disso, o ser da pessoa não pode exaurir-se em ser um sujeito de atos racionais, regidos por determinadas leis¹⁹.

Vemos, nesta passagem, uma crítica positiva a Scheler. Segundo Heidegger, a ideia de fundo que conduz as pesquisas de Scheler ainda se orienta por uma compreensão “substancialista”, ou seja, de “pessoa como coisa”. Com efeito, justamente porque o homem não é “coisa”, isto é, uma “substância”, *faz-se mister um novo modo de compreender o ser “do homem” ou “da humanidade do homem”*. Daí, na sequência do texto, Heidegger afirma: “A pessoa não é uma coisa, uma substância, um objeto”, acrescentando ainda: “Com isso, ressaltamos e acentuamos a mesma coisa indicada por Husserl [Logos I (1910), p. 319], ao exigir para a unidade da pessoa uma constituição essencialmente diferente das coisas da natureza. O que Scheler afirma sobre a pessoa, Husserl também formula para os atos”²⁰.

De fato, Heidegger não somente se afasta da terminologia e representações da antropologia filosófica, mas também das investigações filosóficas nas quais o *modo de ser do homem* é compreendido de modo substancialista ou até mesmo substancializado do ponto de vista fenomenal. Para ele, trata-se de encontrar um *modo con-dizente* com o ente investigado, a saber, o ser-aí humano (*menschlische Dasein*).

Através da hermenêutica da faticidade do ser-aí, portanto, Heidegger não procura fundar ou fundamentar qualquer tipo de antropologia filosófica. E por quê? Ainda que uma hermenêutica antropológica procurasse descrever e pensar a “essência do homem”, deveria demonstrar a diferença entre uma analítica existencial do ser-aí

19 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 91-92 (o acréscimo entre colchetes é nosso).

20 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 92 (o acréscimo entre colchetes é nosso).

humano em sentido rigorosamente fenomenológico em detrimento a uma filosofia antropológica propriamente dita.

Mesmo num texto de 1938, o autor questiona a possibilidade de uma antropologia filosófica na perspectiva fenomenológica. É o que podemos ler numa passagem da conferência “O tempo da imagem no mundo”, publicada no livro *Caminhos de floresta (Holzwege)*:

Antropologia é aquela interpretação do homem que no fundo já sabe o que o homem é e, por isso, nunca pode perguntar quem é ele. É que com esta questão ela teria de se confessar a si mesma abalada e superada, [...] não tendo como particularidade uma outra significação a não ser efetuar uma segurança suplementar para a autoconsciência do sujeito²¹.

Da mesma maneira, na primeira parte da quarta seção do livro *Kant e o problema da metafísica*, de 1929, em que Heidegger ocupa-se da pergunta kantiana “O que é o homem?”²², e considerando as investigações de Scheler na obra *A posição do homem no cosmos*, podemos ler:

Nenhuma época soube tanto e de maneira tão diversa a respeito do homem como a atual. Nenhuma época expôs o conhecimento acerca do homem de maneira mais penetrante nem mais fascinante como a atual. Nenhuma época, até o momento, tem sido capaz de fazer acessível este saber com a rapidez e a facilidade como a atual. E, no entanto, nenhuma época soube menos acerca do que o homem é. Nenhuma época fez com

21 Martin Heidegger, La época de la imagen del mundo, in: *Sendas perdidas*, p. 98. Ver ainda, a este respeito, Gerd Haefner, Heidegger: Busca do caráter filosófico da “antropologia filosófica”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, principalmente p. 265.

22 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 198-212 (tradução nossa).

que o homem se tornasse tão problemático como a nossa²³.

Vemos, nessas duas passagens, que, tanto Heidegger como Scheler, a partir da pergunta fundamental kantiana, foram despertados para a paradoxalidade em que, principalmente nos tempos modernos, o homem vive. A pergunta que Heidegger coloca-se, então, é: como compreender e descrever o homem em sua essência, em sua uno-totalidade? De fato, as ciências – não somente a antropologia – desejam ter sob seu domínio a pergunta pelo homem, sempre, porém, a partir de um determinado enfoque ou ponto de vista. Sabemos que, em nenhuma época anterior, houve âmbitos tão variados ocupados e preocupados em compreender e dar uma resposta à pergunta pelo ser do homem. Todavia, o questionamento de Heidegger é mais radical: coloca-se o homem ainda a pergunta essencial a respeito de si mesmo, isto é, a respeito de *sua própria essência*, de seu *modo de ser fundamental*? Diante da transitoriedade e rapidez em que hoje tudo é calculado, em que tudo é mensurado, somos ainda capazes de assumir e suportar a pergunta essencial a respeito de nós mesmos?

Em *Ser e tempo*, de 1927, Heidegger questiona a “essência do homem” nestes termos:

Está em questão todo o ser do homem, que se costuma apreender como unidade de corpo, alma e espírito. Corpo, alma, espírito podem designar, por sua vez, regiões de fenômenos que se poderão distinguir tematicamente entre si, com vistas

23 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 203 (tradução nossa). É possível encontrar a ideia de Scheler seguida por Heidegger nesta passagem: “Em cerca de dez mil anos de história, a nossa é a primeira época em que o homem se tornou completa e totalmente ‘problemático’ para si mesmo; em que não sabe mais, o que é, mas ao mesmo tempo também sabe, que o não sabe” (Max Scheler, *Mensch und Geschichte*, in: *Philosophische Weltanschauung*, p. 15-47). Para a mesma passagem, conferir Max Scheler, *A posição do homem no cosmos*, p. 5-7 e, também, importantíssimo e original livro de Cezar Luís Seibt, *Por uma antropologia existencial-originária*, especialmente ao que interessa aqui, p. 66.

a investigações determinadas. Dentro de certos limites, a sua indeterminação ontológica pode ser desconsiderada. Quando, porém, se coloca a questão do ser do homem, não é possível calculá-lo como soma dos momentos de ser, como alma, corpo e espírito que, por sua vez, ainda devem ser determinados em seu ser. E mesmo para uma tentativa ontológica que procedesse desta maneira, dever-se-ia pressupor uma ideia do ser da totalidade. O que, no entanto, constitui um obstáculo e desvia a questão fundamental do ser do ser-aí é a orientação corrente pela antropologia cristã da Antiguidade. A insuficiência de fundamentos ontológicos desta antropologia escapou ao personalismo e à filosofia da vida²⁴.

Conduzido pela pergunta kantiana pelo “ser do homem”, Heidegger vê a necessidade de realizar uma analítica do modo de ser do homem, ou seja, de “quem” e “como” nós já sempre somos, querendo ou não, afirmando ou mesmo negando a nós mesmos. Faz-se necessário, portanto, uma analítica existencial que assuma a questão pela “essência do homem”! Uma analítica capaz de descrever fundamentalmente o modo pelo qual o homem é, em geral, compreendido, mas, sobretudo, o modo como o homem a todo momento compreende a si mesmo a todo e a qualquer instante de sua existência humana, finita, temporal e mortal. A partir desse questionamento, então, Heidegger é conduzido e realiza uma hermenêutica da faticidade do ser-aí humano²⁵.

Em contrapartida, o filósofo de Messkirch não parte do zero. A propósito, em absolutamente nada nesta vida, nunca partimos do ponto zero! Heidegger confronta-se com as compreensões tradicionais de ser do homem. Segundo ele, essas compreensões tradicionais

24 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 92-93.

25 No semestre de verão de 1923, em Friburgo, Heidegger ofereceu uma série de preleções sobre este tema e que foram publicadas no volume 63 das obras completas: Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, 2018. Importante observar que 1923 foi também o ano em que foi publicado o primeiro volume de *A filosofia das formas simbólicas*, de Ernst Cassirer, e 1929 o ano da publicação do terceiro volume da mesma obra. Um livro importante sobre este tema é o de Carmen Segura Peraita, *Hermenêutica de la vida humana*, 2002.

restringem-se basicamente a duas: 1) homem como soma de corpo + alma + espírito²⁶; 2) homem como *animal rationale* (*zoon logon echon*), quer dizer, como ser vivo dotado de razão ou fala²⁷. Na tarefa que Heidegger coloca-se e assume, entra em jogo, por isso mesmo, uma análise dessas compreensões tradicionais. Pelas análises fenomenológicas realizadas por ele, há uma virada significativa e que não deve ser perdida de vista, a saber, a partir do modo de perguntar “o que é o homem?” (*Was ist der Mensch*), passa a perguntar-se por “quem é o homem?” (*Wer ist der Mensch*) e “como é o homem?” (*Wie ist der Mensch*)²⁸. Por isso, um pouco adiante, no mesmo § 10, Heidegger arremata:

As origens relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega e o paradigma teológico atestam que, ao se determinar a essência deste ente ‘homem’, a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como ‘evidência’, no sentido de ser simplesmente dado junto às demais coisas criadas. Essas duas vertentes se entrelaçam na antropologia moderna com o ponto de partida metodológico da *res cogitans*, a consciência [*Bewusstsein*], o conjunto das vivências. Como, no entanto, as cogitationes permanecem ontologicamente indeterminadas, sendo tomadas implicitamente como algo ‘evidente’ e ‘dado’, cujo ‘ser’ não suscita nenhuma questão, a problemática antropológica fica indeterminada quanto a seus fundamentos ontológicos decisivos²⁹.

Diante disso, Heidegger preocupa-se em esclarecer e fundamentar o modo pelo qual é possível perguntar “o que” é o homem enquanto ser vivo, mas, sobretudo, “quem” e “como” ele é enquanto

26 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 92.

27 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 93 e p. 228; Martin Heidegger e Medard Boss, *Zollikoner Seminare: Protololle, Zwiegespräche, Briefe*, p. 119.

28 Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, p. 27; Martin Heidegger, *O conceito de tempo*, p. 70-73.

29 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 94.

ex-sistente. Sim, para o pensador, o homem é um *ente ex-sistente*! Com efeito, pela analítica existencial, evidencia-se que “a vida é um modo próprio de ser, mas que, em sua essência, só se torna acessível no ser-aí”³⁰. Em termos analíticos heideggerianos, isso significa: “a *compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do ser-aí*. O privilégio ôntico que distingue o ser-aí está em ser ele ontológico”³¹.

Num texto de 1927, contemporâneo de *Ser e tempo e Kant e os problemas da metafísica*, podemos ler uma importante passagem e, às vezes, de difícil tradução, mas que poderá servir de guia para nossa reflexão:

Coisidade (*Sachheit*), *realitas* ou *quidditas*, é aquilo que é respondido pela pergunta: *quid est res*, o que é a coisa? Já a consideração mais rudimentar mostra que: o ente que nós mesmos somos, o ser-aí, não pode de modo algum ser *interrogado* como tal através da pergunta *o que é isto*? Nós só conquistamos um acesso a este ente se nós perguntarmos: *quem é ele*? O ser-aí não é constituída pela *quiddidade* (*Washeit*), mas – caso nos seja permitido formular a expressão – pela *quisidade* (*Werheit*). A resposta não resulta numa coisa, porém, num eu, tu, nós. E, entretanto, nós perguntamos de um outro modo: *O que é este quem* e esta quisidade do ser-aí – o que é este quem em distinção ao o quê anteriormente mencionado num sentido estrito de coisidade simplesmente dada? Nós perguntamos assim sem nenhuma dúvida. Mas nisso manifesta-se apenas que este o quê, através do qual nós também perguntamos pela essência do quem, manifestamente não se deixa encobrir com o ‘o quê’ no sentido da quisidade. Em outras palavras: o conceito fundamental de *essentia*, de quiddidade, só se torna propriamente problemático em vista do ente por nós denominado de ser-aí. A fundamentação insuficiente da tese como ontológico-universal é evidente. Caso ela deva ter um significado ontológico em geral, então ela deve sofrer uma *redução* e uma *modificação*. Deve-se mostrar positivamente em que sentido todo e qualquer ente pode ser perguntado a respeito de seu o quê e em que sentido, porém, o ente precisa

30 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 94.

31 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 48.

ser interrogado através da pergunta-quem. É somente a partir daqui que o problema da *distinctio* entre *essentia* e *existentia* se torna algo complexo. Não se trata meramente de uma pergunta a respeito da relação entre *quididade e ser simplesmente dado*, mas trata-se ao mesmo tempo da pergunta da relação existente entre *quisidade e existência*. No sentido por nós aqui empregado, entende-se existência como o modo de ser de um ente, o ente que nós mesmos somos. Compreendido de um modo geral, a tese segundo a qual a cada ente pertence *essentia* e *existentia*, indica simplesmente para o problema universal de articulação de cada ente em relação a um outro ente, *o qual é sob o modo constitutivo de seu ser*³².

Um pouco adiante, Heidegger continua:

O problema de articulação do ser em *essentia* e *existentia*, formulado escolasticamente, é apenas uma pergunta de caráter mais particular e que diz respeito à diferença ontológica, isto é, diz respeito à diferença entre ente e ser. O que se mostra agora é que a diferença ontológica está implicada tão formalmente de modo que esta diferença se faz ouvir e apresentar. Está implicada porque sob o título ‘*ser*’ agora já *não estão apenas essentia e existentia, mas ao mesmo tempo quisidade e existência* no sentido por nós aqui empregado. A articulação do ser varia com o respectivo modo de ser de um ente determinado. Este não pode ser reduzido ao ser simplesmente dado e à realidade no sentido utilizado pela tradição³³.

Essas passagens evidenciam que Heidegger preocupa-se em tematizar a *diferença de ser e ente*, que é a diferença ontológica fundamental e que o leva a ocupar-se com a chamada questão do *ser* (*Seinsfrage*). De fato, modos possíveis em que a diferença ontológica evidencia-se estão pressupostos e subentendidos em expres-

32 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 169-170 (tradução nossa).

33 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 170 (tradução nossa).

sões como: “o quê” (*Was*) e “quem” (*Wer*), “quididade” (*Washeit*) e “quisidade” (*Werheit*), “ser simplesmente dado” (*Vorhandenheit*) e “existência” (*Existenz*)³⁴. Nessas expressões, está em jogo uma só e mesma questão fundamental: a questão da diferença de ser e ente. Pela maneira como Heidegger encaminha a investigação, deve-se perguntar pelo “quem”, pela “quisidade”, pela “ex-sistência”, sendo esse questionamento *ontológico*. Portanto, não se trata de elaborar ou estabelecer uma antropologia filosófica. Nesse modo de perguntar, o ente que coloca a questão é o próprio ente implicado no questionamento³⁵. Por isso, na analítica existencial, realizada por Heidegger, duas ideias centrais são recorrentes: “a compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do ser-aí”³⁶ e “o ser-aí é o que, sendo, está em jogo como seu próprio ser”³⁷.

Nessa perspectiva, mesmo em textos mais tardios, nos quais Heidegger interpreta a “essência do homem” a partir de poetas, como Sófocles, e a partir de pensadores, como Heráclito, estão presupostas as investigações fenomenológicas de *Ser e tempo*. Isso pode ser visto, por exemplo, na interpretação do fragmento 16 de Heráclito (“Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita?”)³⁸ ou, ainda, da *Antígona* de Sófocles (“Muitas são as coisas estranhas, nada, porém, há de mais estranho do que o homem...”)³⁹.

Para visualizar isso melhor, selecionamos um texto tardio de

34 Cezar Luís Seibt, *Por uma antropologia existencial-originária*, p. 170-175. A opção em traduzir *Werheit* por *quisidade* orienta-se pela já corrente e consolidada maneira de traduzir *Washeit* por *quididade*. Com efeito, assim como *quididade* relaciona-se ao conceito latino *quidditas*, optamos em traduzir *Werheit* por *quisidade*. Ou seja, do mesmo modo que a palavra latina *quis* diz “quem”, o pronome interrogativo alemão *Wer* diz “quem”.

35 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 42-43, 53 e 85-89.

36 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 170-173.

37 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 303.

38 Martin Heidegger, Heráclito. *A origem do pensamento ocidental*, 1998; Martin Heidegger e Eugen Fink, *Heraklit*, 2014.

39 Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, p. 166s. Para comentários a esta passagem de Sófocles, ver Emmanuel Carneiro Leão, Heidegger e a modernidade: a correlação de sujeito e objeto, in: *Aprendendo a pensar*, p. 186-187.

Heidegger, a saber: *Explicações da poesia de Hölderlin (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung)*, cuja primeira edição data de 1944. Vejamos:

Quem é o homem? Aquele, que precisa testemunhar o que ele é. Testemunhar significa responder a uma manifestação. O homem é *aquele* que é justamente no testemunho da próprio ser-aí. Este testemunho não quer dizer aqui uma expressão ulterior do ser humano e que lhe acompanha, mas este testemunho constitui o ser-aí do homem. Todavia, o que precisa ele testemunhar? Sua pertença à terra. Esta pertença consiste no fato de o homem ser da terra e o aprendiz de todas as coisas. Estas, porém, estão em conflito. O que mantém separadas as coisas em conflito e com isso, ao mesmo tempo, as aniquila é chamado por Hölderlin de 'imo'. O testemunho da pertença a esta interioridade acontece através do criar um mundo e do seu surgimento, como também através da destruição do mesmo e de seu declínio. Este testemunho do ser humano e, com isso, sua própria execução acontece a partir da liberdade da decisão. Esta agarra o necessário e se coloca em ligação a uma pretensão mais alta. O ser-testemunho da pertença do ente na totalidade acontece como história. Todavia, para que seja possível história, é dada ao homem a linguagem. Esta é uma dádiva do homem⁴⁰.

Orientados pelo modo de perguntar “o que é isto?” – que é essencialmente grego⁴¹ –, Heidegger pergunta-se pela *fundamentação de fundamento, pela essencialização de essência*⁴². A forma inter-

40 Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 34 (tradução nossa). Conferir também María Fernanda Benedito, *Heidegger en su lenguaje*, p. 85-101.

41 Martin Heidegger, *Que é isto – a filosofia?*, in: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 213.

42 Martin Heidegger, *A essência do fundamento*, 1988, que é um breve tratado da essência do fundamento, de 1929, em que se “procura pensar” (*bedenken*) a “diferença ontológica” como “não entre ente e ser” (die “ontologische Differenz” als “das Nicht zwischen Seiendem und Sein”). Ver também Jean Greisch, *Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins*, in: *Heidegger Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, p. 115-127.

rogativa “o que é isto, o ente?” (*ti to on?*)⁴³ não é só essencialmente grega, mas são os gregos que, por estarem e descobrirem-se na força dessa pergunta, constituem-se como povo filosófico⁴⁴. É por isso que são os “primeiros” a perguntar pela essência (*Wesen*), pela essencialidade (*Wesenheit*) do ente. Heidegger afirma que a pergunta pelo ente é a “pergunta de todas as perguntas”⁴⁵, constituindo-se, por isso, na *pergunta primordial*, que se resume na forma de perguntar ôntico-ontológica do ser-aí humano. Portanto, na questão pelo sentido do ser está a questão fundamental e essencial do pensamento. Cada época histórica é constituída pelo ser, sendo tarefa da filosofia tematizar sua realização e constituição históricas. De fato, tradicionalmente, o ser pode ser investigado e tematizado a partir do modo de perguntar *que é isto? (ti to on?)*⁴⁶. Já cedo, Heidegger abraça e debruça-se sobre essa questão e é ela que orienta e perpassa seu pen-

43 Esta maneira de perguntar, até mesmo do ponto de vista formal, é a pergunta das perguntas, isto é, a protopergunta da filosofia. Cf. Aristóteles, *Metafísica Z* 1,1028b: “E assim pois, o que tanto outrora, como agora, como em qualquer hora, se procurou (*zetoumenon*) e para o que nunca se encontrou uma saída (aporoumenon), foi o questionamento da questão: o que é o ser de todo sendo (*ti to on*)”, ou ainda, em outras palavras: “Aquilo que desde há muito e ainda agora e sempre temos buscado, aquilo que será sempre um problema para nós – o que é o ser? – significa: o que é a substância?”.

44 Martin Heidegger, *Heráclito. A origem do pensamento ocidental*, p. 30, em que o pensador afirma: “Ainda não avaliamos de que modo originário os gregos foram sábios. Talvez por terem sido sábios é que originaram o pensamento, em sentido próprio. Não foram sábios porque possuíram uma filosofia”. Há considerações importantes a este respeito na conferência pronunciada por Heidegger, em 1955, *Que é isto – a filosofia?*, in: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 211-222. A este propósito, ver também Marcia Sá Cavalcante Schuback, *O começo de deus*, p. 10-11 e Marten Rainer, *Martin Heidegger: o tempo autêntico*, in: Luis A. de Boni (org.), *Finitude e transcendência*, p. 603.

45 Martin Heidegger, *Heráclito. A origem do pensamento ocidental*, p. 90.

46 Não é por acaso que a obra capital de Heidegger começa confrontando-se e dialogando com *O sofista* de Platão, a partir do qual deve-se colocar novamente a *questão pelo sentido de ser*. No comentário à epígrafe de *Ser e tempo*, podemos ler: “Será que hoje temos uma resposta para esta pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra ‘ente’? De forma alguma. Assim sendo, trata-se de colocar novamente a *questão sobre o sentido de ser*. Será que hoje estamos em aporia por não compreendermos a expressão ‘ser’? De forma alguma. Assim, trata-se de despertar novamente uma compreensão para o sentido dessa questão” (Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 34).

samento, quer lendo e interpretando filósofos, quer lendo e interpretando poetas, quer lendo e interpretando pensadores originários.

Nessa perspectiva, devemos perguntar: o que se busca pela analítica existencial enquanto ontologia fundamental? Heidegger parte do pressuposto de que *o homem existe já sempre no mundo*. Ao afirmar que o homem existe no mundo, não afirma que ele esteja junto das coisas ao modo de soma e, conseqüentemente, como uma coisa simplesmente dada. Ser homem é já ser sempre num sentido, numa orientação, numa situação, numa circunstância⁴⁷. Com efeito, na formulação “o homem já é sempre no mundo”, o “já” é a partícula do desconserto, da perplexidade, e ela quer dizer: ser-no-mundo, unidade-totalidade de sentido, isto é, dá-se sempre já de modo *tão cedo* que o ser humano chega, por assim dizer, “tarde demais” para apreendê-lo e compreendê-lo em e desde seu fundamento. O ser humano só “é” e “há” enquanto ser-no-mundo. Ser-no-mundo é horizonte de sentido, condição de possibilidade de ser e, neste sentido, ao e para ser sob um modo possível de ser, o *ser-áí existe sendo-no-mundo*.

Desse modo, tanto “homem” quanto “mundo” dão-se, doam-se, já sempre, desde sentido de ser, desde modo de ser, desde horizonte de sentido, desde abertura de sentido. “Sentido”, “modo”, “horizonte”, “abertura” apontam para “o modo dos modos” originário

47 Trata-se de uma palavra-chave no pensamento de Ortega y Gasset, podendo ser relacionado ao existencial *ser-em* da estrutura fundamental ser-no-mundo de Heidegger. Importante ter presente que, aproximadamente treze anos antes da publicação de *Ser e tempo* (1914), Ortega y Gasset empregara o conceito *circumstantia*. De fato, em torno dela gravita todo o desenvolvimento de seu pensamento posterior quanto ao *real sentido da vida e história humanas* (ver a reflexão de Luiz Felipe Alves Esteves, Sumária introdução ao pensamento de Ortega y Gasset, in: *Em torno a Galileu*, p. 9). Em seu livro intitulado *Que é filosofia?*, fruto de lições de 1929, embora publicado somente em 1958, Ortega y Gasset escreve: “Viver é encontrar-se no mundo... Heidegger, num recentíssimo e genial livro, nos fez notar todo o enorme significado dessas palavras...” (José Ortega y Gasset, *Que é filosofia?*, p. 230). Ortega y Gasset refere-se, evidentemente, ao tratado *Ser e tempo*, que havia sido publicado apenas dois anos antes. Para uma melhor compreensão do conceito de *circumstância* orteguiano, indicamos a leitura dos seguintes livros: José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 1956 e José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, 1964.

e elementar de *ser ser-aí* (*Dasein*). Esse modo de ser fundamental constitui-se, pois como ontológico por ser sempre já sempre, de algum modo, inabarcável e incontornável. O ser do ser-aí é, por isso mesmo, simplesmente *ex-sistência* (*Existenz*). A analítica existencial do ser-aí, portanto, realizada em *Ser e tempo*, é o gigantesco esforço de descrever a constituição fundamental do ser-aí como ser-no-mundo, desdobrando-se como “sentido”, “modo”, “horizonte”, “abertura”, em que, existindo propriamente, o ser-aí abre-se como “instante”, como “hora” de tudo quanto há e é real.

Ao elaborar uma *ontologia fundamental*, portanto, Heidegger busca fundar e fundamentar uma ontologia que fundamente toda e qualquer ontologia possível. Heidegger reconhece, porém, que a “*ontologia só é possível como fenomenologia*”⁴⁸. E ainda, no mesmo § 8 de *Ser e tempo*, intitulado “O método fenomenológico da investigação” pontua: “Mais elevada do que a realidade está a *possibilidade*. A compreensão da fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade” (“Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als *Möglichkeit*”)⁴⁹.

Enquanto método, a fenomenologia apenas e tão-somente deixa os fenômenos apresentarem-se, mostrarem-se, deixa os fenômenos “falarem”. Está em jogo, portanto, uma descrição fenomenológica do modo de ser do ser-aí no que e como ela é, sendo-no-mundo. Por isso, é de importância fundamental compreender as caracterizações ontológicas do modo de ser do ser-aí humano tematizadas por Martin Heidegger.

48 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 75; Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 35. Ver também Jaime Montero Anzola, Reflexiones en torno a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, in: *Franciscanum*, p. 29.

49 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 78-79; Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 38-39.

Concluindo...

Tendo presente que a temática assumida nesta reflexão colocava-se, inicialmente, a tarefa de percorrer “da ontologia fundamental à pergunta pela essência do ser-aí humano”, devemos considerar que, tendo por base a filosofia de Immanuel Kant, Cassirer e Heidegger encontraram no filósofo de Königsberg um “patrono” comum e que nos levou a um confronto polêmico realmente marcante e empolgante nos ares rarefeitos de Davos ao final dos anos 20. Desde o início da antiguidade ocidental entre os gregos, contudo, sabemos que a questão fundamental pela “essência do ser humano” faz parte de um repertório relativamente restrito de questões essenciais do pensamento, constituindo-se mesmo na questão primordial de toda e qualquer tentativa de pensar. Perguntar pela essência do ser-aí humano e conceituá-lo como e enquanto a questão do pensamento é certamente uma das atividades humanas mais elevadas e sublimes em que, na maioria das vezes, sempre ficamos aquém ou, então, legamos sem querer ao esquecimento de nós mesmos.

Por essa razão, segundo Martin Heidegger, tematizar fenomenologicamente a temporalidade do ser-aí humano em relação à possibilidade da compreensão do ser mais própria implica que nos descubramos, sempre já, co-implicados na mesma e grande questão fundamental da capacidade de ser e pensar. Em *Kant e o problema da metafísica*, o filósofo de Messkirch esclarece que a analítica existencial tem em vista o seguinte:

A metafísica do ser-aí, que é realizada na ontologia fundamental não pretende ser uma nova disciplina nos moldes das que existem; nela se manifesta a vontade de despertar a consciência de que o filosofar se realize como transcendência explícita do ser-aí⁵⁰.

50 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 235 (tradução nossa); ver também Dieter Sturma, *Die Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger: Kontroverse Transzendenz*, in: *Heidegger Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, p. 110-115.

Referências

ANZOLA, Jaime Montero. Reflexiones en torno a Ser y tiempo de Martin Heidegger, in: *Franciscanum*, Santafé de Bogotá, ano 37, n. 112, p. 19-45, jan.-abr. 1996.

ARAMAYO, Roberto R. *Cassirer y su neo-ilustración: La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*. México e Madrid: Plaza y Valdes, 2009.

BENEDITO, María Fernanda. *Heidegger en su lenguaje*. Madrid: Tecnos, 1992.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O problema da história em W. Dilthey, in: *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1991.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Heidegger e a modernidade: a correlação de sujeito e objeto, in: *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1992.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas I: a linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

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

CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas III: fenomenologia do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CASSIRER, Ernst e HEIDEGGER, Martin. Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger, in: *Cadernos de Filosofia Alemã*,

vol. 22, n. 1, p. 161-178, jan.-jun. 2017.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

GARCIA, Rafael Rodrigues. Apresentação à tradução “Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger”, in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 22, n. 1, p. 157-159, jan.-jun. 2017.

GORDON, Peter Eli. *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2010.

GREISCH, Jean. Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins, in: *Heidegger Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2003.

HAEFFNER, Gerd. Heidegger: busca do caráter filosófico da “antropologia filosófica”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. XXXIII, fasc. 4, p. 257-269, out.-dez. 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 16. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 6. ed. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973.

HEIDEGGER, Martin. Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger, in: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973, p. 246-268.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa?* Doutrina de Kant dos princípios transcendentais, Lisboa, Edições 70, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951.

HEIDEGGER, Martin. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2013.

HEIDEGGER, Martin. Heráclito. *A origem do pensamento ocidental: Lógica. A doutrina heraclítica do logos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem no mundo, in: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 95-138.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (Hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Platons: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Platão: o sofista*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

HEIDEGGER, Martin. Que é isto – a filosofia?, in: *Conferências e escritos filosóficos*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HEIDEGGER, Martin. *O que é isto – a filosofia? Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin e BOSS, Medard. *Zollikoner Seminare: Protololle, Zwiegespräche, Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin e BOSS, Medard. *Seminários de Zollikon: protocolos – diálogos – cartas*. 2. ed. rev. São Paulo: ABD; Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis; Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin e FINK, Eugen. *Heraklit*. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, Martin e FINK, Eugen. *Heráclito*. Barcelona: Ariel, 1986.

KIRCHNER, Renato. Heidegger: da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião, in: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 135-168, 2014.

KIRCHNER, Renato. A hermenêutica da faticidade segundo Martin Heidegger, in: *Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR*, Juiz de Fora, p. 1340-1350, 15 a 17 de abril de 2015.

KIRCHNER, Renato. A intimidade da experiência religiosa: uma aproximação fenomenológica da mística de Bernardo de Claraval, in: *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 8, n. 2,

p. 307-336, maio-ago. 2016.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Madri: Revista de Occidente, 1956.

ORTEGA Y GASSET, José. *Que é filosofia?* Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1961.

ORTEGA Y GASSET, José. *El hombre y la gente*. Madri: Revista de Occidente, 1964.

ORTEGA Y GASSET, José. *Em torno a Galileu: esquema das crises*. Petrópolis: Vozes, 1989.

PERAITA, Carmen Segura. *Hermenéutica de la vida humana: em torno ao Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madri: Trotta, 2002.

RAINER, Marten. Martin Heidegger: o tempo autêntico, in: Luis A. de Boni (org.), *Finitude e transcendência*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SAFRANSKI, Rüdiger. Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SCHELER, Max. Mensch und Geschichte, in: *Philosophische Weltanschauung*. Bonn: Cohen, 1954.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. *O começo de deus*. Petrópolis: Vozes, 1998.

SEIBT, Cezar Luís. *Por uma antropologia existencial-originária: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2015.

STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

STEIN, Ernildo. *Nas proximidades da antropologia*. Ijuí: Unijuí, 2003.

STURMA, Dieter. Die Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger: Kontroverse Transzendenz, in: *Heidegger Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2003.



As formas simbólicas e a paisagem

Marcos A. Torres

Introdução

Ao deslocarmo-nos pelo espaço, relacionamo-nos com diferentes elementos que integram os lugares. As formas, as cores, os cheiros, os sabores, os sons, o relevo, a temperatura local, juntos, compõem o nosso quadro da experiência com o lugar e somam-se à paisagem do lugar. A paisagem, por sua vez, não é um mero conjunto de objetos distribuídos no espaço, mas contém aspectos da vida contida nela.

Pensar nas paisagens de um lugar implica envolver-se com um universo cultural específico. Significa, portanto, pensar na materialidade visível e sensível dos objetos dispostos no espaço, mas também para além dela, uma vez que as pessoas integram a paisagem e ressignificam-na a cada experiência, a partir de seus valores culturais. Por sua vez, a cultura existente em um determinado lugar remete às percepções e às memórias do seu povo e dos valores erigidos ao longo do tempo, pois o espaço construído e imaginado tem raízes nas vivências e experiências de cada indivíduo. As identidades – que resultam na cultura, mas que são também resultado dela – pautam-se nos valores edificados no dia-a-dia compartilhado entre as pessoas, na troca de informações, na educação, no trabalho e no lazer, e, sobretudo, nas construções simbólicas que permeiam as suas vidas.

Cultura e espaço estão diretamente relacionados. Cada lugar

tem, na paisagem, a cultura do povo que o habita e, ao mesmo tempo, cada habitante traz em si aspectos e valores que remetem ao lugar onde vive, seja pelo modo de vestir, falar ou ainda pelo modo como interpreta os diferentes fenômenos espaciais. Isso torna pertinente estudos do espaço com abordagens que possibilitem a leitura de tais marcas e aspectos.

O presente trabalho apresenta reflexões acerca da paisagem em sua relação com as experiências individuais e as memórias humanas. Alicerçado nas ideias de Ernst Cassirer, busca-se um diálogo com o pensamento geográfico para a compreensão de uma paisagem que contemple as formas simbólicas construídas ao longo do tempo. A teoria será apresentada e atrelada à interpretação de elementos da paisagem da Ilha dos Valadares, pertencente ao município de Paranaguá, no litoral do estado do Paraná, localizado na porção sul do Brasil, e da Rua XV de Novembro e seu entorno, na cidade de Curitiba, capital do estado do Paraná. A escolha dos lugares deu-se em função de duas pesquisas, a primeira realizada entre os anos 2007 e 2009 que se voltou à compreensão da percepção e das memórias acerca da paisagem da Ilha dos Valadares por alguns dos seus moradores¹, e a segunda realizada entre os anos 2015 e 2018, voltada ao estudo da arte na paisagem urbana de Curitiba.

Utilizando observações sistemáticas e metodologias qualitativas, como a produção de mapas mentais e entrevistas, tem-se, como principais resultados, a presença de diferentes formas simbólicas na paisagem e o modo como elas são percebidas dentro de um processo de ressignificação dos lugares.

As formas simbólicas e suas espacialidades

Toda ação humana manifesta-se no espaço e é precedida por

¹ TORRES, Marcos. *A paisagem sonora da Ilha dos Valadares: percepção e memória na construção do espaço*.

uma leitura de mundo, construída por meio da cultura. Cassirer², ao refletir sobre o trabalho do biólogo naturalista Uexküll, expõe que todo organismo vivo possui um sistema de funções que se condicionam mutuamente, fazendo com que a concepção de ser de cada organismo vivo só possa dar-se por meio do seu “mundo circundante”. Segundo ele, no círculo funcional de qualquer organismo vivo, existe um sistema receptor, por meio do qual recebe estímulos externos, e um sistema efetuator, pelo qual reage a eles, enquanto no ser humano há um terceiro sistema, o sistema simbólico, que consiste na capacidade de imaginação e inteligência simbólica. Desse modo, o ser humano tem a possibilidade de tomar consciência dos limites contidos no seu círculo funcional, o que o distingue de outros seres vivos. Ao citar Hegel, para o qual conhecer um limite já equivale a superá-lo, Cassirer aponta para o fato de que a consciência é o começo e o fim da liberdade que ao homem é possível adquirir.

O homem, portanto, interage constantemente com um mundo de símbolos, chamados por Cassirer de universo simbólico, composto pelas formas da linguagem, do mito, da arte e da religião. Os componentes do universo simbólico são definidos como formas simbólicas, que são os conteúdos que possibilitam a formação e a organização do homem para um mundo próprio. Desse modo, o homem interage com as sensações que dizem respeito ao estímulos exteriores de maneira ativa, por meio de signos sensíveis significativos, o que define a relação do homem com a realidade como mediata (em contraposição a uma relação imediata) por meio das construções simbólicas. Assim, as formas simbólicas são canais pelos quais o homem cria para separar-se do mundo, voltando a unir-se mais firmemente ao mundo precisamente por essa separação³, e apresentam-se como meios de articulação do processo de significação e ressignificação do mundo⁴, mediando o afastamento do homem do universo dos fatos ao passo que adentra o universo simbólico. Portanto, as formas simbólicas

2 CASSIRER, Ernst. *Las ciencias de la cultura*, p. 42.

3 CASSIRER, Ernst. *Las ciencias de la cultura*, p. 42.

4 GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Espaço sagrado: estudos em geografia da religião*, p. 67.

apresentam-se como essenciais aos estudos da cultura humana, pois são componentes funcionais que permitem aproximar-se do conhecimento das estruturas das atividades humanas.

O sistema simbólico capacita o homem a superar os limites da realidade natural e galgar uma nova dimensão da realidade⁵, a qual implica nas ações do homem, que refletem no espaço por meio de distintas feições, estudadas na Geografia por e a partir de seus conceitos e categorias de análise, tais como território, lugar, paisagem e região.

No estudo geográfico da paisagem, dentro de uma abordagem cultural, o pensamento cassireriano adquire relevância, uma vez que a percepção da paisagem dá-se mediada por formas simbólicas, criadas pelo ser humano para conformar a realidade, atribuindo sentido e significado a cada experiência com o lugar, ao mesmo tempo em que se exprime nele. A religião, o mito, a arte, a ciência e a linguagem interagem, traduzindo-se na mediação do indivíduo com o espaço, de forma não hierárquica, configurando-se num caleidoscópio, cuja leitura depende do ponto de vista de quem observa. Neste sentido, embora alguma determinada forma simbólica possa prevalecer no estudo geográfico, não se deve conferir-lhe exclusividade enquanto forma simbólica, uma vez que a sua leitura só é possível no diálogo com as demais.

Dentre as formas simbólicas cassirerianas, mito, religião, arte e linguagem são as mais exploradas pelo autor. Cabe, portanto, apresentar aqui definições sobre elas, para que, em seguida, possam ser pensadas numa ótica espacial em suas relações com a paisagem.

O mito e a religião são fenômenos da cultura que se assemelham e são os mais isentos de uma análise meramente lógica⁶. A semelhança entre essas duas formas simbólicas reside no fato de que toda religião possui um mito fundador. Nisso, não há diferença radi-

⁵ *Ibidem*, p. 220.

⁶ CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*, p. 77.

cal entre o pensamento mítico e o religioso, os dois originam-se no mesmo fenômeno fundamental da vida humana. No desenvolvimento da cultura, não podemos fixar o ponto onde cessa o mito e tem início a religião, pois, no curso de sua história, a religião permanece indissoluvelmente conectada e impregnada com elementos míticos. Por outro lado, o mito, até em suas formas mais cruas e rudimentares, abriga alguns motivos que, em certo sentido, antecipam os ideais religiosos superiores de depois. O mito é, portanto, desde o início, religião em potencial.

É também a forma mais primeva de conformação espiritual do mundo e, embora seja fictício, trata-se de uma ficção inconsciente⁷, o que faz com que os homens não se reconheçam como produtores de mitos, ainda que estes sejam resultados das experiências humanas coletivas. O mito denota uma estrutura conceitual e uma perceptual, visto que depende de um modo de percepção definido, pois, caso contrário, não poderia julgar ou interpretar o mundo à sua maneira. Na percepção mítica, sempre impregnada de qualidades emocionais, o que é visto ou sentido é cercado por uma atmosfera especial de alegria e tristeza, angústia, excitação, exaltação ou prostração, constituindo-se em ações⁸.

Quanto à religião, esta apresenta respostas às questões acerca da origem do mundo e da humanidade, dela derivando os deveres e as obrigações dos seres humanos⁹. A distinção entre o mito e a religião ocorre a partir da constituição nesta de um discurso fundador por meio de um texto sagrado ou de uma narrativa que se perpetua na oralidade, o que a distancia do mito e aproxima-a do logos, onde há uma potência moral como predicado divino de sustentação ética do mundo¹⁰. As primeiras funções das religiões consistiam em descobrir

⁷ CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*, p. 66.

⁸ *Ibidem*.

⁹ CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*, p. 156,

¹⁰ GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Espacialidades de conformação simbólica em Geografia da Religião: um ensaio epistemológico*.

e revelar os elementos chamados santo, sagrado, divino. É, portanto, por meio da moral que se constrói uma conduta coerente com a fé do indivíduo, capaz de sustentá-lo no mundo, ao passo que este conforma a realidade. Neste sentido, o pensamento religioso perpassa os níveis do mítico, das representações e do logos¹¹.

A arte, no pensamento cassireriano, remete à teoria estética de Goethe, para a qual a imitação simples da natureza conduz o artista ao desenvolvimento de uma linguagem própria com a qual expressa o que captou com a própria alma e culmina no estilo, entendido por Goethe como o mais alto grau da arte, que se equipara aos mais elevados intentos humanos¹². Dessa forma, em Goethe, a obra de arte é a expressão da natureza e do artista. Ela tem início na imitação, mas a supera ao conduzir o artista às etapas da maneira (linguagem própria) e do estilo, resultando na expressão da coisa em questão – objeto copiado pelo artista – e do próprio artista. No mesmo sentido, Cassirer, após discorrer sobre a função mimética da arte remetendo ao conceito estético de *mimesis* de Aristóteles, assevera que “até o tocar flauta ou dançar não passa de uma imitação, pois o flautista ou o dançarino representam com seus ritmos o caráter dos homens, bem como o que eles fazem e sofrem”¹³, e acrescenta que a espontaneidade, que é o poder intuitivo do artista, participa do processo artístico, o que assinala a noção de representação em contraposição à imitação pura, pois a configuração artística torna a verdade compreensível para o nosso olhar interno.

A linguagem perpassa as demais formas simbólicas e é por meio dela que se dão os significados para cada experiência com os fatos e/ou fenômenos e, assim, por meio dela, os valores culturais são construídos e repassados. É ainda por meio dessa forma simbólica que se torna possível a representação de algo que se encontre fisicamente distante, ou mesmo representar um fato vivido. A linguagem surge quando se

¹¹ *Ibidem*.

¹² GOETHE, Johann Wolfgang. *Imitação simples da natureza, maneira e estilo*

¹³ CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*, p. 227, 228.

tem o fim da relação imediata com a impressão e a emoção sensíveis, visto que o som só se torna significativo – ou o som da linguagem – quando relaciona-se com a vontade da significação, dentro de um contexto específico que proporcione tal significação¹⁴.

A linguagem passa por uma etapa mimética que implica a identidade, e por uma etapa analógica, da designação, que implica a diferenciação. A síntese dessas etapas culmina na terceira etapa, a simbólica, onde se torna possível a abstração. A isso, Möckel assevera que a linguagem é responsável pela intuição empírica do mundo no qual se executa a vida cotidiana do homem¹⁵. Assim, a linguagem é a base primordial para todo comportamento simbólico, que se dá no espaço e no tempo.

No pensamento cassireriano, o espaço e o tempo compõem a estrutura na qual toda a realidade está contida, uma vez que a concepção humana do real dá-se sob as condições do espaço e do tempo¹⁶, e as formas da cultura humana contribuem para o descobrimento do verdadeiro caráter do espaço e do tempo do mundo humano, exemplificados por Cassirer a partir de três camadas distintas. Para ele, nos organismos vivos, ocorrem diferentes tipos de experiências espacial e temporal, sendo que, no espaço e no tempo orgânicos, está a camada mais baixa dessas experiências que se relacionam à adaptabilidade ao meio, que, no mundo humano, refere-se ao espaço de ação, ao espaço dos interesses práticos e imediatos. A segunda camada diz respeito ao espaço perceptual, que vai além do simples sentir, mas representa uma complexa relação que envolve elementos dos diferentes tipos de experiências dos sentidos, enquanto a última camada é definida como a camada da experiência espacial, a qual diz respeito ao espaço simbólico. É por

14 CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas: primeira parte: a linguagem*, p. 192.

15 MÖCKEL, C. *Arte e linguagem como duas formas simbólicas nas obras póstumas de Ernst Cassirer*.

16 CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*, p. 73.

meio desse espaço, também denominado espaço abstrato, que o ser humano distingue-se dos animais, uma vez que a ideia de espaço abstrato “lhe abre o caminho não só para um novo campo do conhecimento, como também para uma direção inteiramente nova em sua vida cultural”¹⁷.

Para Cassirer, o mesmo progresso encontrado para o problema do espaço é também situado na questão do tempo, pois, para ele, “a percepção do tempo implica necessariamente o conceito de tal ordem serial correspondente àquele outro esquema que chamamos de espaço”¹⁸. Assim como no esquema do espaço, que se desenvolve no mundo humano em direção ao espaço simbólico – o espaço abstrato –, o tempo humano, da mesma forma, desenvolve-se de igual modo, culminando na ideia de futuro simbólico do homem, que corresponde ao passado simbólico e está em estrita analogia com ele¹⁹. Desse modo, o ser humano interage no tempo e no espaço, primeiramente, no tempo e espaço de ação, que se refere aos interesses práticos e imediatos – o universo dos fatos –, e alcança o espaço e o tempo simbólicos à medida que se afasta do universo dos fatos, fazendo com que o espaço seja tratado a partir de suas representações, fruto da relação simbólica estabelecida pelo homem. Portanto, o espaço está no plano da própria representação e, a partir do diálogo entre o “eu” e o entorno, revela o lugar e o indivíduo que está nele.

O que chamamos de “espaço” não é propriamente um objeto, representado para nós de forma mediata, um objeto que se nos dá a conhecer por meio de algum tipo de “símbolo”, mas é muito mais um modo próprio, um esquema especial da própria representação. E, dentro desse esquema, a consciência passa, então, a conquistar a possibilidade de uma nova orientação, obtendo uma direção específica da visão mental, por meio da qual todas as formas da realidade

17 CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*, p. 76.

18 *Ibidem*, p. 87.

19 CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*, p. 94.

objetiva e objetivada são transformadas²⁰. Neste sentido, o espaço é produto e base para a produção e reprodução da vida, e do sentido da e para a vida, diretamente ligado ao ser humano e participante da construção dos significados e das formas culturais que se manifestam materialmente e imaterialmente na paisagem.

Paisagem: entre a experiência e a memória

A paisagem é um elemento constituinte da memória, visto que toda experiência humana dá-se no espaço e no tempo. É também uma categoria de análise do espaço diretamente relacionada aos indivíduos que se espacializam por meio de suas ideias e ações, ancoradas em suas experiências, percepções e representações. A reflexão acerca do espaço relaciona-se à procura de elementos que possam explicar o ser humano, e o estudo das formas simbólicas contribui nessa incursão, ao passo que aproxima o pesquisador do espaço de representação dos indivíduos. O espaço de representação é uma instância da experiência da espacialidade originária na contextualização do sujeito. É, portanto, um espaço simbólico que perpassa o espaço sensível e projeta-nos no mundo, articulando-se, assim, ao espaço da prática social e de sua materialidade imediata²¹.

As formas simbólicas são acessíveis por meio dos monumentos que cada uma de suas manifestações cria, e que são os signos, os vestígios do pensamento e da recordação sem as quais não poderíamos chegar a captar jamais um sentido religioso, linguístico ou artístico²². Os monumentos das manifestações das formas simbólicas que integram a paisagem estão no plano das sensibilidades humanas, a saber: sons, formas, cores, cheiros e sabores, além dos diferentes significados atribuídos em distintos contextos. As formas simbólicas

20 CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas*: terceira parte: fenomenologia do conhecimento, p. 254.

21 GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Espaço sagrado*: estudos em geografia da religião, p. 55.

22 CASSIRER, Ernst. *Las ciencias de la cultura*, p. 68

são componentes da paisagem e, para além dos espaços específicos criados para suas manifestações, como templos religiosos, escolas, museus, teatros, casas de shows, dentre outros, há também a espacialidade dos indivíduos produtores de tais formas em seus espaços de vivência, na construção dos lugares. Um exemplo é a arte urbana (figuras 01 e 02), que marca um espaço-tempo específico na relação do indivíduo com o lugar.

Ambas as imagens foram registradas numa mesma tarde do mês de agosto de 2017, na rua XV de Novembro, uma via pública exclusiva para pedestres no centro de Curitiba. Com 3.300 metros de extensão, essa rua é caracterizada principalmente por edificações históricas destinadas a comércio e moradia, bares turísticos e canteiros de flores, e a presença dos artistas de rua proporciona uma experiência diferenciada da paisagem para todos os passantes.

Figura 01



Apresentação musical na Rua XV de Novembro em Curitiba-PR

Foto: Marcos Torres, 2017.

Figura 02



Performance artística na Rua XV de Novembro em Curitiba-PR

Foto: Marcos Torres, 2017.

Outras manifestações que marcam a paisagem são os grafismos e, na paisagem urbana das imediações da Rua XV de Novembro, assim como em toda a região central de Curitiba, os *graffittis* e as pichações ganham destaque. Um exemplo é o edifício da esquina da rua Presidente Faria com a rua Alfredo Bufren, há aproximadamente 100 metros do início do calçadão da Rua XV de Novembro (figura 03).

A figura 03 (três) apresenta um edifício inacabado que contém *graffittis* e pichações, com muro em todo o seu entorno, igualmente grafado. O edifício de 22 andares, abandonado há mais de duas décadas, transformou-se, em outubro de 2014, na OCEL (Ocupação Cultural Espaço da Liberdade), primeira ocupação popular de imóvel abandonado em Curitiba, e permaneceu como tal até maio de 2015, quando uma liminar judicial de reintegração de posse obrigou os seus ocupantes a saírem do local. Durante os sete meses de ocupação, o local foi palco de oficinas culturais e manifestações artísticas,

sendo que algumas das marcas hoje evidentes no espaço remontam ao período da OCEL. O referido edifício não passa despercebido na paisagem e apresenta-se como um marco visual a todos os que passam pelo local.

A experiência corporal apresenta-se como base de toda sensação e percepção e, conseqüentemente, de toda imaginação e memória simbólicas. No contato com o espaço, o indivíduo percebe uma paisagem e ressignifica-a a cada nova experiência. As experiências corporais definem a construção da percepção, que estão diretamente relacionadas às memórias e que se vinculam às experiências compartilhadas entre os integrantes de um mesmo grupo de convívio social. As experiências vividas e compartilhadas incluem as veiculadas pelos meios de comunicação, por participarem do cotidiano das pessoas, integrando o campo das experiências de segunda mão.

Figura 03



Graffittis e pichações em edifício na região central de Curitiba-PR

Foto: Marcos Torres, 2017.

O contato com as histórias de vida de outras pessoas do mesmo convívio social, o compartilhamento de fatos e fenômenos ocorridos na coletividade são experiências que fazem do espaço e do tempo elementos essenciais à construção da identidade. Do mesmo modo, essas experiências resultam em imagens para cada indivíduo, as quais são produtos da capacidade empírica da imaginação produtiva²³.

23 CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas: primeira parte: a linguagem*, p. 211.

O que se tem início no contato imediato do indivíduo com o objeto/fenômeno a partir das sensações e percepções perpassa a memória e a imaginação, elementos que constituem a capacidade humana de significação simbólica que, quando compartilhadas, encontram no outro as possibilidades para a reconstrução do fato/fenômeno a partir de suas experiências.

As sensações e as percepções acerca dos fatos e fenômenos ocorrem diretamente no indivíduo e é a partir da experiência que significados são atribuídos. A percepção decorre do entendimento e compreensão acerca da experiência pelos sentidos e transforma-se em um ato do pensamento puro, em virtude da ação objetiva nele contida²⁴. Ao recorrer ao pensamento de Galileu acerca da percepção, Cassirer considera que tudo o que costumamos atribuir ao corpo em relação a um objeto que pensemos estar associado, como as suas qualidades sensoriais, odores, sabores e cores, é simplesmente palavras com as quais designamos apenas a atuação do objeto sobre nosso organismo sensível²⁵. Cassirer considera que a linguagem está constantemente presente no mundo do homem e, neste sentido, entende-se que mesmo nas mais simples relações estabelecidas entre os seres humanos e os objetos dispostos no espaço, há uma relação simbólica mediada por formas simbólicas, que o aproxima do universo simbólico, no qual estão as representações e o espaço abstrato concebido²⁶.

A percepção, portanto, ao partir dos conteúdos sensuais e abstraí-los de modo a encontrar a necessária compreensão do fenômeno, e ao articular formas simbólicas, depende não somente das experiências individuais de cada ser humano, mas também de elementos construídos na coletividade, intrínsecos às representações espaciais. As representações podem dar-se de maneira distinta entre

24 CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas: terceira parte: fenomenologia do conhecimento*, p. 216.

25 CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas: terceira parte: fenomenologia do conhecimento*, p. 38.

26 *Ibidem*, p. 217.

os indivíduos, pois estes baseiam-se, sobretudo, em suas experiências e vivências, que estão no plano da percepção e integram as suas memórias.

A memória é uma faculdade decorrente de uma organização neurobiológica complexa, da qual todo ser humano é dotado, salvo em casos patológicos. Remete à capacidade de recordar experiências outrora vivenciadas e pode ser desencadeada através da interação social ou do contato com objetos ou situações que remetam a tais experiências. Quando compartilhada dentro de um grupo, a memória pode contribuir para a união dos seus integrantes, bem como para a construção ou o fortalecimento de uma identidade pessoal e/ou coletiva. Para Halbwachs²⁷, há uma relação direta entre a memória individual e a memória coletiva, o que faz das memórias uma característica sempre presente na vida humana. Segundo ele, para que a nossa memória utilize a memória de outras pessoas, é preciso que ela concorde com as memórias deles e que existam pontos de contato entre elas para que a lembrança venha a ser reconstruída sobre uma base comum.

Portanto, a memória é uma faculdade individual, mas que se perpetua e reconstrói-se na coletividade²⁸. Nesse processo a linguagem desempenha papel central, reproduzindo imagens representacionais que remetem aos fatos vividos por cada pessoa. Para Bergson²⁹, a percepção e a lembrança penetram-se constantemente, o que evidencia a relação direta estabelecida entre a percepção e a memória.

O processo pelo qual o homem não só repete a sua experiência passada, mas também reconstrói essa experiência, é denominado memória simbólica, sendo que “a imaginação torna-se um elemento

27 HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*, p. 39.

28 *Ibidem*.

29 BERGSON, Henry. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, p. 114, 115.

necessário da verdadeira lembrança”³⁰. A imaginação evoca imagens ausentes (imaginado), dialogando-as com o real (presente vivenciado).

A imaginação está presente no processo que envolve a percepção e a memória, o que torna essencial o papel da linguagem para a comunicação das imagens que resultam desse processo. Contudo, Bergson assevera que imaginar não é lembrar, pois ainda que à medida que a lembrança que se atualiza tende a viver numa imagem, o contrário não é verdadeiro, pois “a imagem pura e simples não me remeterá ao passado a menos que tenha sido de fato no passado que eu a tenha ido buscar”³¹. Assim, os indivíduos percebem e representam os lugares, os fatos ou os fenômenos de maneiras distintas, uma vez que se baseiam em suas experiências e vivências, armazenadas e (re)significadas em suas memórias. O compartilhamento das memórias individuais e coletivas e, conseqüentemente, a construção das memórias coletivas, contribui para a construção das identidades.

Ao compreendermos que o papel da língua na comunicação das memórias é traduzi-las numa determinada direção da apreensão e visão, fica evidente que toda metamemória contém a sua própria representação e a sua comunicação gerará uma certa “ilusão” de compartilhamento, pois o indivíduo que recebe a informação acerca da memória do outro ou da coletividade buscará em suas vivências pontos de contato para a compreensão da memória que diz respeito à coletividade, e, encontrando, passará a tratá-la como sendo também sua.

Assim, a paisagem pode fornecer a base para que as memórias construam-se e perpetuem-se, pois “o sentido de identidade de muitas coletividades sociais está ligado às paisagens da lembrança e da memória”³². As paisagens da memória, portanto, constroem-se

30 CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*, p. 89.

31 BERGSON, Henry. *Memória e vida*, p. 49.

32 CLAVAL, Paul. “A volta do cultural” na *Geografia*, p. 22

a partir das experiências, vivências e valores compartilhados pelas pessoas, o que abarca os processos que envolvem tanto o indivíduo, como também a coletividade.

Paisagem e cultura

De acordo com Andreotti³³, homem e paisagem estão em diálogo constante, pois a cultura reflete na – e é reflexo da – paisagem. A autora enfatiza também que a criação do termo paisagem deu-se pelo ser humano para falar de si mesmo por meio da imagem. Segundo ela, “somos nós mesmos na nossa paisagem”³⁴. Andreotti propõe uma distinção entre a paisagem geográfica ou humanizada e a paisagem cultural, sendo a primeira uma paisagem genérica que depende apenas da interpretação humana, enquanto a segunda, conforme a autora considera, seria algo raro por conter alma, na qual o passado estabelece uma relação com o observador por meio de uma integração psicológica. Assim, Andreotti entende a paisagem cultural como um fato íntimo, espiritual e psicológico³⁵. Contudo, neste trabalho, compartilha-se a ideia de Schama, que compreende que toda paisagem é cultural, uma vez que a nossa tradição de paisagem é um produto da cultura³⁶.

Andreotti³⁷, por sua vez, situa a paisagem como testemunha da cultura e, portanto, de componentes da cultura como a história, a religião, o pensamento e a arte, ou seja, diretamente relacionada a um universo simbólico. Na figura 04 (quatro), registrada no ano de 2009 a partir da ponte que dá acesso à Ilha dos Valadares, no município de Paranaguá, são facilmente observados elementos que

33 ANDREOTTI, Giuliana. *O senso ético e estético da paisagem*.

34 *Ibidem*, p. 07.

35 ANDREOTTI, Giuliana. *Per una architettura del paesaggio*, p. 24.

36 SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*, p. 24,

37 ANDREOTTI, Giuliana. *Paesaggi in movimento: paesaggi in vendita, paesaggi rubati*, p. 107.

sugerem aspectos da cultura local, como as vestimentas das pessoas, os barcos sobre as águas e algumas construções e, dentre elas, destaca-se um templo religioso ao fundo.

Para a interpretação da paisagem, as percepções e a memória das pessoas que a compõem tornam-se essenciais à compreensão das formas simbólicas implícitas nela. Convém, portanto, considerar a dimensão subjetiva da paisagem, o que se apresenta como um desafio a ser superado pelo pesquisador. Claval chama a atenção para esse fato ao afirmar que os múltiplos ângulos que o geógrafo busca em seus estudos não elimina a dimensão subjetiva³⁸. A busca da compreensão da paisagem implica desvendar os sentidos e os significados dos lugares.

A paisagem é um complexo de formas e relações culturais e traz em si valores erigidos no decorrer do tempo. Os valores constroem-se juntamente com o desenvolvimento do ser humano, que interage diretamente com o meio, onde há uma complexidade multiforme de realidades e valores que coexistem na paisagem. Ao mesmo tempo em que apresenta elementos da(s) vida(s) que a habita, é refletida por cada vida que há nela.

38 CLAVAL, Paul. *A paisagem dos geógrafos*, p. 48

Figura 04



Ponte de acesso à Ilha dos Valadares

Foto: Marcos Torres, 2009.

Na paisagem, está a manifestação material sensível – o espaço objetivo –, com os seus símbolos e significados construídos socialmente e culturalmente. Essa é a base da construção do universo simbólico no pensamento cassireriano, pois a partir do que é percebido da paisagem é que o ser humano representa o mundo e a si mesmo. Quando a percepção não se mantém como mera apreensão de algo isolado em determinado momento e conquista o caráter da representação, ela engloba uma variedade de fenômenos no contexto da experiência, sendo que os fatores básicos da representação são representante e representado e é na separação deles que o mundo do espaço desenvolve-se como um mundo da intuição pura³⁹.

Cada cultura, segundo os valores construídos nela no decorrer

39 CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas*: terceira parte: fenomenologia do conhecimento.

do tempo, apropria-se dos elementos do meio e transforma-os, o que é expresso na paisagem. Toda paisagem, por sua vez, possui significados simbólicos porque é produto “da apropriação e transformação do meio ambiente pelo homem”⁴⁰. Desse modo, “o sentido da relação entre o homem e a paisagem é de afinidade, de reciprocidade, e desse modo a paisagem exprime o homem, mas ao mesmo tempo faz o homem”⁴¹.

A paisagem é, portanto, uma unidade do espaço que possui relação direta com o ser humano e com a cultura, numa relação em constante transformação. Ao conformarem-se no subjetivo de cada indivíduo, constroem-se, sobretudo, a partir de suas experiências também com a coletividade e ao encontrar similitudes nos demais indivíduos do grupo – similitudes estas que se tornam elos de contato – conferem a identidade do indivíduo e do grupo. Nessa relação de três pilares, que envolve o indivíduo, o coletivo e a paisagem, está também em constante construção uma história, portadora de um discurso. Desse modo, a paisagem, além de conter o indivíduo, contém também as histórias e os discursos, tanto do indivíduo quanto da coletividade. Ela expressa, dessa maneira, as memórias individuais e coletivas, os valores construídos ao longo do tempo e, principalmente, a comunicação dessas memórias e valores. Os discursos decorrentes da paisagem, e presentes nela, podem estar contidos em uma ou mais formas simbólicas, o que garante o sentido atribuído a cada paisagem e a cada elemento que a compõe.

Cosgrove⁴² sugere uma leitura da paisagem que contemple a cultura enquanto estrutura de poder e utiliza a tipologia de paisagens da cultura dominante e paisagens alternativas, estas subdivididas em residuais, emergentes e excluídas. Para ele, as paisagens da cultura dominante referem-se às marcas espaciais da cultura com

40 COSGROVE, Denis. *A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas*, p. 108.

41 ANDREOTTI, Giuliana. *O senso ético e estético da paisagem*, p. 07.

42 COSGROVE, Denis. *A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas*.

poder sobre outros, enquanto as alternativas são menos visíveis na paisagem. A proposta de Cosgrove baseia-se nos aspectos estéticos da paisagem, ancorada na história e no sistema político e econômico do lugar. De acordo com essa proposta, a leitura estética da figura 04 (quatro) pode sugerir o templo religioso como principal marca da cultura dominante da Ilha dos Valadares, onde se encontra uma população predominantemente cristã católica.

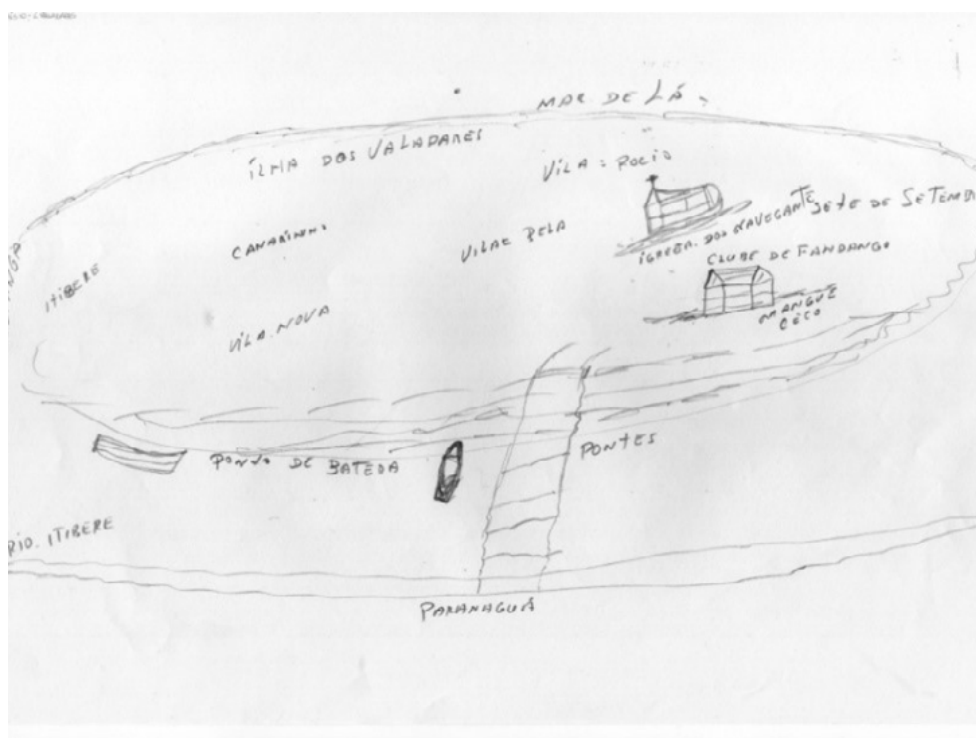
A estética da paisagem, resultado da ética do lugar ao longo do tempo⁴³, demanda uma leitura mais atenta e aprofundada da paisagem para a compreensão da cultura presente nela. Numa observação que parta apenas dos subsídios visíveis da paisagem, elementos da cultura podem passar despercebidos ou incompreendidos, o que pode minimizar o potencial do estudo da paisagem. Neste sentido, torna-se necessária a busca das relações existentes entre formas simbólicas, a identidade e a paisagem, por meio daqueles que a constroem. A figura 05 (cinco), a seguir, traz a representação da Ilha dos Valadares por meio de um mapa mental construído por um de seus habitantes.

A figura 05 (cinco) dá destaque a alguns elementos já evidenciados na figura 04 (quatro), como a ponte sobre as águas do Rio Itiberê, que separa a Ilha dos Valadares da cidade de Paranaguá, os barcos sobre as águas e a Igreja dos Navegantes, mas apresenta também com destaque o Clube de Fandango e situa as diferentes localidades da ilha. O fandango é uma manifestação cultural dos povos caiçaras – povos tradicionais do litoral do Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro, que possuem atividades comunais, estabelecidas por laços de parentesco e com caráter de solidariedade –, que reúne música e dança, com regras estéticas definidas. Os elementos representados remetem ao universo caiçara, com destaque para a presença das águas que, somada às entrevistas realizadas com o autor da imagem, revelou-se como canal de ligação entre as diversas ilhas e localidades, bem como provedora de alimentos. A igreja e o clube expressam importantes elementos da cultura estudada, como a religião católi-

43 ANDREOTTI, Giuliana. *O senso ético e estético da paisagem*.

ca – religião predominante entre os moradores da ilha, assim como entre a população brasileira como um todo – e o fandango, elemento cultural marcante na Ilha dos Valadares, que envolve pessoas da ilha e de fora dela nos bailes. A ligação entre outras ilhas e localidades sugere experiências do passado do autor da imagem, que foram reveladas nas entrevistas.

FIGURA 05



Mapa Mental da Ilha dos Valadares por um de seus habitantes

Fonte: Marcos Torres, 2009.

As entrevistas e as representações espaciais dos mapas mentais evidenciaram as memórias recentes e antigas do entrevistado. A representação de Valadares cercada por águas indica parte das memórias e percepções de quem aprendeu a viver com o elemento água para alimentação, transporte, comunicação e economia e conecta-se às histórias de outros moradores da ilha, que, na década de 1950 – quando a comercialização do café e da madeira movimentou o porto

de Paranaguá –, integraram o intenso movimento migratório em direção a Valadares, como parte da população que habitava lugarejos e ilhas mais distantes do centro urbano que procurou aproximar-se do continente e do referido porto em busca de trabalho. Com isso, a Ilha dos Valadares foi assumida como lugar de moradia pelos que passaram a habitá-la, o que transformou e transforma o seu espaço cotidianamente. É nesse espaço que há um grande número de praticantes de fandango, que reconstroem o seu passado, em alguns casos com vivências anteriores em outras ilhas do litoral paranaense, e repercutem a cultura caiçara com o seu modo de vida, as suas músicas e as danças.

Para além dos elementos materializados na paisagem, como a ponte, as construções residenciais, a igreja, a vegetação, os barcos e as águas, o contato direto com os moradores praticantes do fandango revelaram valores atribuídos aos elementos da paisagem pela população local, bem como outras formas simbólicas que também participam da construção da paisagem, como a arte, manifestada pelo fandango, a linguagem, que envolve o modo de falar e os sentidos que atribuem aos elementos da paisagem, o papel da religião na organização social e na cosmovisão coletiva, e o significado que as águas adquirem na vida dos moradores.

As paisagens, portanto, atuam na construção de paisagens da memória, imprescindíveis à construção da identidade dos indivíduos. Podem revelar importantes elementos de identificação do indivíduo com o seu espaço de vivência e contribuir para a compreensão do universo simbólico de cada um, que se relaciona ao lugar e à sua história.

Considerações finais

A paisagem, sensível e passível de distintos significados, encontra na coletividade elementos da sua significação.

Andreotti⁴⁴ propõe pensar a paisagem a partir da ética e da estética do lugar, sendo a ética composta pela concepção de mundo da comunidade, seu modo de pensar e viver, suas crenças, símbolos e valores que, com o passar do tempo, torna-se estética. Para compreendê-la, caberá ao pesquisador a busca de caminhos que o ajudem revelar o universo da cultura humana.

A complexidade da paisagem sugere aproximações com os seus habitantes para a compreensão da sua formação, seja nos espaços públicos das cidades contemporâneas, marcadas pelas sobreposições históricas ou nos lugares em que as pessoas voltam-se a um contato maior com a natureza, as paisagens sugerem sempre a relação dos indivíduos e de suas formas simbólicas com o meio.

As manifestações artísticas expressam as relações humanas em suas diferentes nuances. No meio urbano, as músicas e as demais performances artísticas, ou os *graffittis* e pichações (figura 03) espalhados pelos muros e paredes das cidades, falam da realidade local e conectam-se à história da cidade e às histórias pessoais dos seus habitantes. De igual forma, a religião materializada pelas construções dos templos espalha-se pela paisagem também por meio das ideias e ações dos seus fiéis. Só é possível ao pesquisador entender o significado desses elementos da paisagem, quando busca acessar os sentidos humanos e os significados que atribuem aos lugares. Implica, portanto, uma abordagem cultural, o que se torna possível por meio dos estudos que considerem as percepções, as memórias e as formas simbólicas na conformação do espaço.

O caso da Ilha dos Valadares apresentado aqui envolveu uma aproximação com moradores do local e revelou elementos de caráter histórico e social do lugar, o que possibilitou compreender a paisagem do lugar. De igual modo, se retomarmos as figuras 01 (um), 02 (dois) e 03 (três), que apresentam aspectos da paisagem de uma importante rua comercial e turística da cidade de Curitiba, a Rua XV de Novembro, e do seu entorno, será possível passar de uma leitura

44 ANDREOTTI, Giuliana. *O senso ético e estético da paisagem*.

superficial da paisagem para uma leitura que revele as suas características histórico-culturais. Um mergulho no universo particular de cada pessoa que compõe a paisagem pode revelar a origem dos artistas, as suas influências, encontrar explicações para as suas escolhas de repertórios, além de descobrir qual o impacto da manifestação artística no espaço público.

A paisagem, para cada pessoa que a vivencia, é o resultado da experiência de um momento, é o que fica para o sujeito, marcando na memória um espaço-tempo que permanece para o sujeito como a própria representação do lugar. O tempo da experiência humana com o lugar interfere na escolha dos elementos que constituirão a paisagem, sendo que, para um turista que passa brevemente por um lugar, a seleção dos elementos pode conter menos detalhes que para aqueles que vivenciam o lugar cotidianamente como o seu espaço de ação. Assim, para os habitantes dos lugares, haverá sempre mais elementos que se conectam às suas afetividades, pois cada porção do espaço vivenciado torna-se a base para as suas memórias afetivas, envolve relações interpessoais, conectam-se às histórias que envolvem os demais habitantes, em toda sua complexidade cultural.

Referências

ANDREOTTI, Giuliana. *Paesaggi in movimento: paesaggi in vendita, paesaggi rubati*. Trento: Artimedia-Trentini, 2007.

_____. *Per una architettura del paesaggio*. Trento: Artimedia-Trentini, 2008.

_____. O senso ético e estético da paisagem. *RA'E GA* (Depto. Geografia – UFPR), v. 24, p. 05-17, 2012. Disponível em: <www.geografia.ufpr.br/raega/> Acesso em: 15/03/2012.

BERGSON, Henry. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. *Memória e vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

CASSIRER, Ernst. *Las ciencias de la cultura*. México: Fondo Mexicano Económico, 1965.

_____. *Antropologia filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.

_____. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *A filosofia das formas simbólicas: primeira parte: a linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *A filosofia das formas simbólicas: terceira parte: fenomenologia do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes - selo Martins, 2011.

CLAVAL, Paul. “A volta do cultural” na Geografia. *Mercator – Revista de Geografia da UFC*, ano 01, nº 01, 2002. (p. 19 – 27). Disponível em: <<http://www.mercator.ufc.br/>> Acesso em: 08/10/2017.

_____. A paisagem dos geógrafos. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (orgs.). *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

COSGROVE, Denis. A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Espaço sagrado: estudos em geografia da religião*. Curitiba: Ibpx, 2008.

_____. Espacialidades de conformação simbólica em Geografia da Religião: um ensaio epistemológico. *Espaço e cultura*. UERJ, n. 32, p. 78-90, julho/dezembro de 2012.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Imitação simples da natureza, maneira e estilo. *Revista Anuário de Literatura (UFSC)*, n. 3, p. 171-

179, 1995.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

MÖCKEL, Christian. Arte e linguagem como duas formas simbólicas nas obras póstumas de Ernst Cassirer. *Revista filosófica de Coimbra*, n. 40, p. 325-336, 2011.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TORRES, Marcos Alberto. *A paisagem sonora da Ilha dos Valadares: percepção e memória na construção do espaço*. Dissertação de Mestrado em Geografia, UFPR, 2009.

Sobre as autoras e autores

Joaquim Braga

Doutoramento em Filosofia, Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät I, 2010. Licenciatura em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2002. Vinculado à Unidade I&D IEF - Instituto de Estudos Filosóficos - Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, Portugal. Áreas de Investigação: Estética, Filosofia da Arte, Filosofia da Imagem, Filosofia da Cultura, Ernst Cassirer, Teoria dos Sistemas, Filosofia dos Media, Filosofia Moderna, Filosofia Contemporânea. E-mail: bragajoaquim77@gmail.com.

Christian Möckel

Atualmente é professor (Docente Privado) de filosofia no Instituto de Filosofia da Universidade de Humboldt, em Berlim, e colaborador científico (Editor) na Edição da Obra póstuma de Ernst Cassirer, no mesmo Instituto. Como professor convidado ensinou de 1982 até 1985 a cadeira da Filosofia na Faculdade de Economia da Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo. Concluiu o seu Diploma em Filosofia na Faculdade de Filosofia da Universidade Estatal de S. Peterburgo (1976). Elaborou e defendeu a Tese do Doutoramento (1981) e, depois de ter realizado (1981/82) pesquisas no Archivo Max Adler da Universidade de Viena, apresentou e defendeu a Tese da Habilitação (1990), dedicada à Fundação Transcendental da Ciência Social pelo sociólogo austríaco Max Adler, na Universidade de Humboldt. E-mail: MoeckelC@philosophie.hu-berlin.de.

Sylvio Fausto Gil Filho

Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná - UFPR (2002), Pós-Doutorado em Epistemologia da Geografia Humana pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS (2010). Mestre em Geografia pela Universidade Estadual Paulista - Unesp - Campus Rio Claro (1995). Bacharel e Licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Paraná - Ufpr (1986). Atualmente é professor titular do Departamento de Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná - UFPR. Área de atuação: Geografia da Religião, Filosofia da Geografia, Epistemologia da Geografia Humana, Geografia Cultural. Pesquisador do Núcleo de Pesquisa em Religião – Nupper e da rede do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações - Neer. E-mail: faustogilfilho@gmail.com.

Marcia Alves Soares da Silva

Professora Adjunta do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Doutora em Geografia pela Universidade Federal do Paraná (2019). Bolsista CAPES no Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior, no Departamento de Filosofia da Universidade de Évora, Portugal (2017), onde aprofundou as reflexões em Ernst Cassirer. Possui mestrado em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (2014) e graduação em Licenciatura em Geografia pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (2011). Áreas de atuação: geografia das emoções, geografias emocionais, espaço urbano, geografia cultural, geografia humanista, epistemologia da geografia, patrimônio cultural, memória, cultura, geografia da religião, emoções. E-mail: marciaalvesgeo@gmail.com.

Moisés Ferreira

Bolseiro de pós-doutoramento em Filosofia da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), Portugal. Doutor em Filosofia, Universidade de Évora, Portugal (2014). Mestre em Criações Literárias Contemporâneas pela Universidade de Évora; Licenciado em Psicologia pela Universidade de Évora. Membro do LabCom.IFP. E-mail: mdsgferreira@gmail.com.

Sibele Paulino

Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR (2016). Graduação em Letras Português pela Universidade Federal do Paraná (2004) e Letras Alemão pela mesma instituição (2008). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura. Concluiu o mestrado em Estudos Literários, na Universidade Federal do Paraná, sobre literatura brasileira em diálogo com a alemã, em 2011. E-mail: sibelepaulino@yahoo.com.br.

Rafael Rodrigues Garcia

Possui graduação em Filosofia (Licenciatura) - Fac. de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - USP (2010), graduação em Filosofia (Bacharelado) - Fac. de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - USP (2007), mestrado em Filosofia - Fac. de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - USP (2010) e doutorado em Filosofia - Fac. de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - USP (2015). Bolsista pelo edital conjunto DAAD/CAPES/CNPq para estágio de pesquisa na Alemanha em 2012-2014. Membro da Internationale Ernst Cassirer Gesellschaft. Atualmente é professor adjunto da Universidade Estadual de Campinas. E-mail: raroga@unicamp.br.

Elizabeth Johansen

Graduação em Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (1990), mestrado em História pela Universidade Federal do Paraná (2003). Doutora em Geografia pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (2018). Professora Assistente do Departamento de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Áreas de investigação: identidade, urbanização, memória, história local, patrimônio cultural. E-mail: eliza.j@uol.com.br.

Adriano Ricardo Mergulhão

Doutor pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR, 2013-2018), Bolsista CAPES/PDSE (Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior) durante o segundo semestre de 2017, atuando como pesquisador convidado na Humboldt-Universität zu Berlin. Possui Mestrado em Filosofia pela Faculdade de São Bento/SP (FSB, 2009-2011). Graduado em Filosofia (Licenciatura Stricto Senso) pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP, 2002- 2006). Tem experiência na área de concentração de História da Filosofia, com ênfase em Filosofia alemã contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: Idealismo Crítico, Neokantismo, Epistemologia e Fenomenologia. E-mail: adrianomergulhao@yahoo.com.br.

Renato Kirchner

Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião (PPGCR). Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, coordena o Programa de Mestrado em Ciências da Religião, sendo também membro do Núcleo de Fé e Cultura da PUC-Campinas. E-mail: renatokirchneroo@gmail.com.

Marcos Alberto Torres

Doutor, mestre, bacharel e licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Paraná. Atualmente é Professor Adjunto A do curso de Geografia da UFPR. Tem experiência na área de Geografia Humana e abordagens culturais na Geografia, atuando principalmente nos seguintes temas: paisagem, cultura e arte. E-mail: marcostorres.geo@gmail.com.