

# Conhecimento, racionalidade e simbólico: Aristóteles e Cassirer, distintas interpretações sobre o conhecer humano e suas possíveis reflexões na epistemologia geográfica<sup>1</sup>

## Resumo

A partir de duas Teorias do Conhecimento, baseadas em Aristóteles (*Segundos Analíticos*) e Ernst Cassirer (*Ensaio sobre o homem*), o presente texto explora as noções de *conhecimento científico* e *conhecimento simbólico*, respectivamente. Partindo destas, e de suas inerentes filosofias, este trabalho irá arrazoar como tais teorias influíram/influem na epistemologia geográfica.

**Palavras-chave:** Teoria do Conhecimento, Conhecimento Científico, Conhecimento Simbólico, Epistemologia Geográfica.

## Abstract

KNOWLEDGE, REATIONALITY AND SYMBOLIC: ARISTOTLE AND CASSIRER, DISTINCT INTERPRETATIONS ABOUT THE HUMAN KNOWLEDGE AND ITS POSSIBLE REFLECTIONS ON GEOGRAPHICAL EPISTEMOLOGY

From two Theories of Knowledge, based in Aristotle (*Posterior Analytics*) and Ernst Cassirer (*An essay on man*), this text explore the notions of *scientific knowledge* and *symbolic knowledge*, respectively. With these notions, and with its inherent philosophies, the present work will ponder how these theorizations have influenced/influences in geographical epistemology.

**Key-words:** Theory of Knowledge, Scientific Knowledge, Symbolic Knowledge, Geographical Epistemology.

## 1. Introdução: Conhecer científica e simbolicamente

O ser humano possui uma característica fundamental que o diferencia do restante do quadro animal: a capacidade de conhecer as coisas de forma significativa. Para alguns pensadores essa capacidade foi expressa na racionalidade humana, ou na ciência, para outros seria a simbolização o distintivo. O fato é que por diferentes Teorias do Conhecimento o homem vem procurando compreender essa fundamental atribuição humana: o conhecer – e seu correlato, o conhecimento. Dentre os muitos filósofos que se aventuraram em teorizar a respeito do processo de conhecer, no presente trabalho pinçamos dois dos principais teóricos sobre o assunto: Aristóteles e Ernst Cassirer – filosofia grega Antiga e filosofia alemã Contemporânea, respectivamente.

Aristóteles, filósofo da Antiga Grécia do século IV A. C., possui conhecidamente uma vasta obra. Desta, a que ele mais se aprofunda nas discussões sobre o conhecimento é *Segundos Analíticos*. Nela Aristóteles define o que é o *conhecimento científico* ou *ciência*<sup>2</sup>; bem como evidencia o instrumento de investigação do intelecto: a lógica – empregada no silogismo demonstrativo; declarando, assim, que o conhecimento científico se obtém por silogismo. E é com base nesses pressupostos que procuraremos desenvolver algumas reflexões sobre o conhecer humano – com o pensamento aristotélico, desenvolver principalmente a noção de conhecimento científico.

Já o filósofo alemão Ernst Cassirer (1874-1945) destacou-se por seu compêndio *A Filosofia das Formas Simbólicas* publicado em três volumes na primeira metade do século XX. Entre as diversas obras de Cassirer, a que mais se detém na discussão do conhecimento humano é o seu famoso compêndio. Porém, outra obra seminal que aborda uma teoria do conhecimento – visto que é um “resumo” de seu compêndio – é o livro *Ensaio sobre o homem*, publicado nos EUA na década de 1940. É com base principalmente neste último que também iremos desenvolver algumas reflexões sobre o conhecimento; e com Cassirer especificamente sobre o conhecimento simbólico.

Após nossa incursão ao pensamento destes importantes filósofos, com vistas à compreensão do conhecer humano – seja ele o *científico* ou o

*simbólico* –, desejamos ressaltar algumas das proximidades e afastamentos entre estas distintas teorias. E, para finalizar nossa reflexão, queremos ainda destacar alguns dos possíveis “rebatimentos” que as teorias do conhecimento *aristotélica* e *cassireriana* podem exercer na epistemologia geográfica. Pois, tanto Aristóteles como Cassirer representam/ensejam duas diferentes perspectivas para a produção do conhecimento geográfico: uma já cristalizada em seu realismo materialista, bem evidente nas geografias naturalistas; e outra ainda como possibilidade de um realismo das ideias para as chamadas “geografias culturalistas”.

Apesar da tarefa aqui proposta não ser uma agência fácil, certamente é enriquecedora, pois, ao nos depararmos com diferentes formas de pensar sobre o “conhecimento”, e que pese a cada uma indiscutivelmente o mérito de evidenciar distintas facetas da ação intelectual, cada vez mais perscrutamos dimensões mais profundas do conhecer humano.

## **2. Aristóteles: conhecer cientificamente**

Escolher uma obra aristotélica como base de reflexão, e que ao mesmo tempo ilustre o modo de pensar do filósofo, não é tarefa fácil – dada a quantidade de escritos atribuídos a Aristóteles. Porém, com um critério bem definido, a empreitada fica mais palpável. Como parte do interesse do presente artigo é arrazoar sobre uma noção de conhecimento em Aristóteles, a obra *Segundos Analíticos* (Livros I e II) se destaca, já que esta é um dos textos aristotélicos mais explícitos sobre a “teoria do conhecimento (científico)”. Esta obra permite-nos, com certa propriedade, efetuar reflexões do tipo: o que é o *conhecimento científico*? Como conhecemos as coisas cientificamente? Ou como podemos demonstrar esse conhecimento científico? Ou ainda, de onde partimos para conhecer as coisas cientificamente? Com base nestas questões procuraremos, a seguir, delinear o pensamento do filósofo.

Primeiramente, segundo Aristóteles, conhecimento seria uma mudança qualitativa de estado: do estado de ignorância para o estado de conhecimento. Porém, cumpre observar que o filósofo faz uma distinção entre o conhecer e o conhecer cientificamente; não que um necessariamente

exclua o outro, mas a ideia é que o primeiro seria apenas uma habilidade de “apreensão das coisas”, um saber comum ou geral; enquanto o segundo envolveria específicas etapas mentais, frutos da racionalidade humana. Com esta segunda concepção, a noção de ciência, para além de ser um qualificador de conhecimento, revela uma das mais importantes características humanas: a sua racionalidade – sendo esta a base de sustentação do conhecimento científico aristotélico.

Aristóteles enfatiza que conhecemos com propriedade as coisas quando entendemos sua causalidade. Assim, o *conhecer cientificamente*, segundo o filósofo, estaria intimamente ligado à compreensão das causas; o que projeta a noção de ciência para uma estreita relação com o entendimento ou compreensão das causas. Saber algo cientificamente é saber a causa (imediate): é entender ou compreender a relação causal necessária de origem do fenômeno “experienciado”. O saber científico seria então o conhecimento pela causa. Dado que a causa é específica em relação ao seu efeito, o conhecimento científico é aquele conhecimento que não pode ser de outra forma: é saber que algo é assim e não de outro jeito – nesse sentido possuindo “um saber sem mais” (que nada se acrescenta); um saber último, dadas as condições de conhecimento.

Aristóteles esclarece que todo conhecimento científico (e todo aprendizado/ensinamento) resulta de um saber primeiro; de uma cognição prévia. Assim, antes mesmo de possuímos conhecimento científico, precisamos pressupor que algo é ou compreender o que este algo é, para a partir disto estabelecermos nosso conhecimento pela causa. Isto quer dizer que nossos conhecimentos prévios são a matéria-prima que deverá ser “processada” para se tornar um conhecimento idôneo/científico. Dessa forma, nós sabemos em alguma medida o que queremos descobrir cientificamente; temos um conhecimento parcial.

Todo ensinamento e todo aprendizado racional surge a partir de conhecimento previamente disponível (...). Semelhantemente também com os argumentos, tanto os que se dão através de silogismo, como os que se dão através de indução: ambos propiciam o ensinamento através de itens previamente conhecidos, os primeiros, assumindo-os como se nós os conhecêssemos, os segundos, mostrando o universal por ser evidente o particular (ARISTÓTELES, 2004, p. 13).

Aristóteles assim nos indica que o conhecer é um processo gradual e que mesmo o conhecimento prévio é importante para o refinamento do conhecimento científico. Ou seja, o conhecimento prévio não é oposto e nem contraditório ao conhecimento científico, mas sim uma necessária etapa do processo do “conhecer com propriedade”. Deste modo, para se “conhecer com propriedade” (cientificamente), para compreender/entender a causa, é necessária a pressuposição (conhecimento prévio, alguma informação a respeito) do fenômeno a ser conhecido. Podemos dizer então que, a princípio, em parte conhecemos e em parte não conhecemos; mas, quando alcançamos a tutela do conhecimento científico, aí sim conhecemos com propriedade.

Nesta transição do “conhecer em parte” para o “conhecer com propriedade” podemos, ainda que de maneira um tanto superficial, identificar o definidor/estatuto do conhecimento científico: o nexu causal. Ou seja, a diferença entre os dois tipos de conhecimento está na ciência (*epistêmê*) da causa; e esta por sua vez articulada através da demonstração silogística, como bem observa Hankinson:

Knowledge proper, for him [Aristotle], consists of understanding, *epistêmê*, and understanding involves science. Indeed, *epistêmê* (as a concrete noun) can mean, in Aristotle’s terminology, a science: an organized body of systematically arranged information. That systematic arrangement takes the form of exhibition as a chain of syllogistic deductions, preferably in the paradigmatic universal affirmative mood Barbara (“All Bs are Cs, all As are Bs, so all As are Cs”), where each of the premises (and hence the conclusion) is a necessary truth (HANKINSON, 1999, p. 109)<sup>3</sup>.

A dinâmica silogística, da qual Aristóteles se vale, é um processo lógico específico: visa a demonstrar o conhecimento científico reconhecendo “a causa pela qual a coisa é”:

Julgamos conhecer cientificamente uma coisa qualquer, sem mais (...), quando julgamos reconhecer, a respeito da causa pela qual a coisa é, que ela é causa disso, e que não é possível ser de outro modo. É evidente que conhecer cientificamente é algo deste tipo; pois tanto os que não conhecem julgam estar assim dispostos, como também os que conhecem assim se dispõem de fato; por conseguinte, é impossível que seja de outro modo aquilo de que, sem mais, há conhecimento científico. (...) afirmamos que de fato conhecemos através de demonstração. E por “demonstração” entendo silogismo científico; e por “científico” entendo aquele segundo o qual conhecemos cientificamente por possuí-lo (ARISTÓTELES, 2004, p. 15).

Como Aristóteles demarca, a melhor maneira de expor o conhecimento científico seria através do silogismo – por meio do qual um conhecimento lógico-racional emergiria. Nesse sentido a lógica silogística, de uma racionalidade dedutiva/indutiva, aplicada a conhecimentos prévios/definições, premissas e proposições seria capaz de proporcionar o conhecimento científico por meio de demonstração.

Mas não seria qualquer tipo de silogismo o que Aristóteles advoga; e sim, um em especial: o silogismo científico. Este capaz de evidenciar o conhecimento científico pela causa; como podemos observar pelas palavras de Angioni (2004, p. 06): “conhecer cientificamente (...) se define como conhecer a relação necessária entre certa coisa e a causa apropriada pela qual ela se dá (...)”, mas, além disso, o silogismo (científico) deve ser fundado em certas características imprescindíveis: deve ser um “silogismo demonstrativo, cujas premissas sejam *verdadeiras, primeiras, imediatas* e enunciem as causas *primeiras*, por natureza *anteriores e mais conhecidas* do que os efeitos relatados na conclusão”.

A dinâmica silogística<sup>4</sup> (demonstrativa) se vale de dedução/indução para expressar o conhecimento. A demonstração feita através do sistema silogístico só possuirá validação como conhecimento científico se seguir as características citadas acima e evidenciar o nexos causal. O silogismo demonstrativo exhibe/expõe sim o conhecimento científico, desde que cumpra um itinerário específico.

Ao partimos da ideia aristotélica de que “a demonstração é o silogismo que mostra a causa e o *por que*” (ARISTÓTELES, 2004, p. 61), logo teremos que a dedução/indução silogística revela uma explicação. A demonstração (silogismo), partindo de proposições/premissas válidas (verdadeiras), primeiras, mais conhecidas e imediatas, assegura a certeza do conhecimento científico; este, articulado a partir daquelas, irá expressar uma explicação específica: o nexos causal.

Para Aristóteles, submeter ao silogismo demonstrativo pressupostos e premissas, partindo de definições (plausíveis), significa entender as coisas (adquirir conhecimento). O nível de certeza dado pelo raciocínio silogístico é proporcional às premissas válidas e verdadeiras de que se parte. O termo médio de um raciocínio silogístico é a causa (validação) da veracidade da última proposição (conclusão/conhecimento)<sup>5</sup>; segundo

Porchat Pereira (2001, p. 36): “em sentido absoluto, só há conhecimento científico de uma coisa quando a conhecemos através do nexos que a une a sua causa, ao mesmo tempo em que apreendemos sua impossibilidade de ser de outra maneira, isto é, sua necessidade”. Porém é importante observar que o jogo silogístico diz respeito mais propriamente a estruturas discursivas do que ontológicas; ou seja, a causa, que é o movimento anterior (relação de conexão feita pelo intermediador) da conclusão/do conhecimento, não necessariamente é o reflexo de uma causa ontológica.

Com esta última afirmação surge a inquietante questão de que é difícil saber se conhecemos ou não: “É difícil discernir se se conhece ou não” (ARISTÓTELES, 2004, p. 31). É difícil saber absolutamente qual é a causa ou os princípios de cada coisa: “Quando o conhecimento da ‘relação causal’ entre predicados é verdadeiramente um conhecimento dado pela causa?”, ou melhor, “quando nosso conhecimento causal é efetivamente o conhecimento da causa ‘verdadeira’?” Ou seja, existe uma profunda dificuldade de saber se o que se acredita ser a causa é de fato a causa. Aristóteles nos fornece uma importante pista para melhor depurarmos esse embate: ele nos diz que tudo que se pode conhecer/investigar (cientificamente) pode-se resumir em quatro coisas: o “que”, o “por que”, “se é” e “o que é”<sup>6</sup> (ARISTÓTELES, 2002, p. 17); e em outro momento nos informa que o “que” e o “se é” estariam relacionados não diretamente a um conhecimento causal, ao contrário dos “por que” e “o que é” que estariam vinculados ao conhecimento causal (ARISTÓTELES, 2002, p. 19).

Fica evidente o embate entre o “conhecimento dos fatos” (do “que [é]” o caso) e o “conhecimento das causas (dos fatos)” (do “por que [é]” o caso): “É diferente conhecer o *que* e conhecer o *por que*” (ARISTÓTELES, 2004, p. 37).

Conhecimento científico é um conhecimento causal, que possibilita a compreensão da causa; nesse sentido é a busca do “por que” e do “se é” o caso. Mas para conseguirmos diferenciar as dinâmicas do silogismo, distinguindo um silogismo “fraco” de um silogismo científico, precisamos conhecer as conexões necessárias<sup>7</sup> que potencialmente demonstram as explicações causais; pois, como assevera Angioni (2004, p.07): “Aristóteles determina que as proposições científicas são, em si mesmas, necessárias – como se a necessidade que caracteriza o conhecimento científico fosse

além da mera necessidade lógica pela qual premissas apropriadas engendram uma conclusão rigorosamente científica”.

Assim, não seria a mera relação lógica, que se estabelece entre as proposições de um silogismo, o estatuto da posse do conhecimento científico, pois que, para Aristóteles, “*aquilo que é conhecido cientificamente é a relação causal que é evidenciada no silogismo entre causa e aquilo de que é causa*”, segundo evidenciou Ribeiro (2011, p. 30). Nesse sentido, não é somente a lógica linguística engendrada no silogismo que garante o conhecimento da causa, mas sim uma verdadeira intelecção, não por acidente, da relação (ontológica ou não) entre *causa e aquilo de que é a causa*.

Conhecer cientificamente, então, é conhecer a razão do fenômeno, possuindo um conhecimento dado pela causa<sup>8</sup> – e esta não apenas fruto de uma necessidade lógica, ou acidental, mas explicativa.

Aristóteles aprofunda a discussão sobre a inteligibilidade das causas nos informando que o conhecimento causal não é sensitivo (experencial), mas sim cognitivo (demonstrativo); porém, o filósofo também nos alerta que sem sensação não existe ciência (ARISTÓTELES, 1992, p. 357-58). Nesse sentido, é impossível ter ciência (conhecimento causal) apenas por sensação; ela advém do processo cognitivo, mas parte, todavia, dos dados sensíveis (ARISTÓTELES, 2004, p. 68). Ainda que a sensação desempenhe um papel crucial na ciência, o que o filósofo quer expressar é que não se sente a causa, visto que esta é algo conceitual; a causa concebe-se mentalmente, através do raciocínio da demonstração silogística.

Segundo Aristóteles, saber que a ciência não vem por sensação não elimina a sensação do processo do conhecer, pois os conhecimentos prévios necessários para iniciar a investigação científica podem, de certa forma, ser entendidos como dados pela sensação. Conforme Angioni (2004, p. 08), na dinâmica aristotélica a sensação/percepção é aquilo que fornece os conteúdos primeiros para a aquisição dos posteriores conhecimentos (científicos): “a percepção é a fonte de todas as informações preliminares sobre as quais se pode construir um conhecimento científico”.

Assim, Aristóteles parece declarar que o que na verdade ocorre é a aplicação do silogismo à imaginação – processo do intelecto, criação, dinâmica mental – porém esta erigida sob uma base sensual; isto é, a lógica silogística articulada mentalmente é o que nos permite fazer a conexão (nos

termos do intelecto) entre a sensação (individual) e o racional (universal) – produzindo relações causais e estas propiciando o conhecimento científico. Isso nos remete à compreensão de que o conhecimento científico é fruto de um processo cognitivo, do intelecto. Por esta perspectiva, compreender é (ou pode ser) “construir na imaginação”, com todo apelo psicológico que isso pode ter: “De fato, a demonstração não é dirigida ao discurso externo (dado que nem o silogismo o é), mas sim ao discurso na alma. Pois sempre é possível objetar contra o discurso externo mas nem sempre contra o discurso interno” (ARISTÓTELES, 2004, p. 33).

Esse “discurso na alma”, certo processo mental, é o gerador do nosso conhecimento mais abstrato – os universais. Mas estes só são possíveis pela dinâmica das sensações. De uma forma diretiva podemos entender a formação dos universais da seguinte maneira: nosso sistema de linguagem/nomes/conceitos é que organiza as sensações, transformando-as em experiências (e memórias), e estas organizam os universais. Angioni (2010, p. 101), a respeito do processo de conhecer aristotélico, ratifica: “o conhecimento obtido pela sensação é condição necessária para os conhecimentos dos universais”. Os universais e as sensações desempenham um papel imprescindível no processo do conhecimento científico:

Também é manifesto que, necessariamente, se alguma sensação estiver faltando, também faltará algum conhecimento, o qual será impossível adquirir, visto que aprendemos ou por indução, ou por demonstração, e a demonstração procede a partir de universais, a indução, a partir de particulares, e é impossível vir a considerar os universais sem ser através de indução (...) e é impossível efetuar indução sem dispor de sensação (pois a sensação se dá a respeito dos particulares). Assim, não é possível tomar conhecimento de tais coisas; pois não é possível nem a partir dos universais sem indução, nem através de indução sem a sensação (ARISTÓTELES, 2004, p. 47).

Aristóteles dá continuidade ao processo de aquisição de conhecimento ao relacionar as sensações aos universais – seja por indução ou dedução. O fato é que a memória das sensações (acúmulo de experiência) fornece as condições necessárias para aquisição de conhecimento; nesse sentido, os conteúdos da experiência são fundamentais para as definições (ou universais) que propulsarão o princípio de ciência:

Assim, a partir da sensação, surge recordação – como dizemos – e, a partir da recordação que ocorre frequentemente a respeito do mesmo fato, surge experiência;

pois recordações numericamente múltiplas são uma única experiência. E a partir da experiência, ou a partir de todo universal que repousa na alma – um único concernente a muitos, que seja um só e o mesmo em todos eles –, surge princípio de técnica ou de ciência – de técnica, se for concernente ao vir a ser, mas, de ciência, se for concernente ao que é (ARISTÓTELES, 2002, p. 83).

Na relação da palavra/linguagem com a sensação ocorre uma relação de nomeação e depois de significação. A multiplicidade de experiências propicia a construção destas relações que se encaminham na direção das palavras (*logos*), regendo as experiências (recordações de sensações). Desta maneira, a percepção/as sensações formam a memória que, por sua vez, organiza as recordações em experiência e esta nos conduz ao entendimento (conhecimento prévio) e à estabilização do universal; assim, temos a sensação incutindo o universal (ARISTÓTELES, 2002, p. 83).

Os conhecimentos prévios (sejam definições ou hipóteses) são necessários à investigação científica, mas o objetivo principal da ciência aristotélica é a produção de um conhecimento dianoético. Ou seja, é o conhecimento reflexivo, saber *mediatizado* pela razão e que deve possuir uma demonstração silogística, o alvo da ciência/o conhecimento científico. Assim, segundo Aristóteles, cabe à investigação científica (seja pela indução ou pela dedução) fazer esta passagem dos conhecimentos prévios para o conhecimento dianoético/reflexivo.

Partindo da realidade do mundo, das experiências (empírias) das coisas (percepções, sensações, memória e experiência), a aquisição de conhecimento tende direcionalmente ao estabelecimento de uma experiência racional das coisas, a uma realidade do intelecto, organizando, assim, conhecimentos de ordem racional/intelectual, expressos pela noção de “conhecimento científico”. Pensando nesse processo do conhecer e na ação humana da investigação do conhecimento, podemos inferir de acordo com Bronstein (2010) três estágios da investigação científica a partir de Aristóteles (Figura 1).

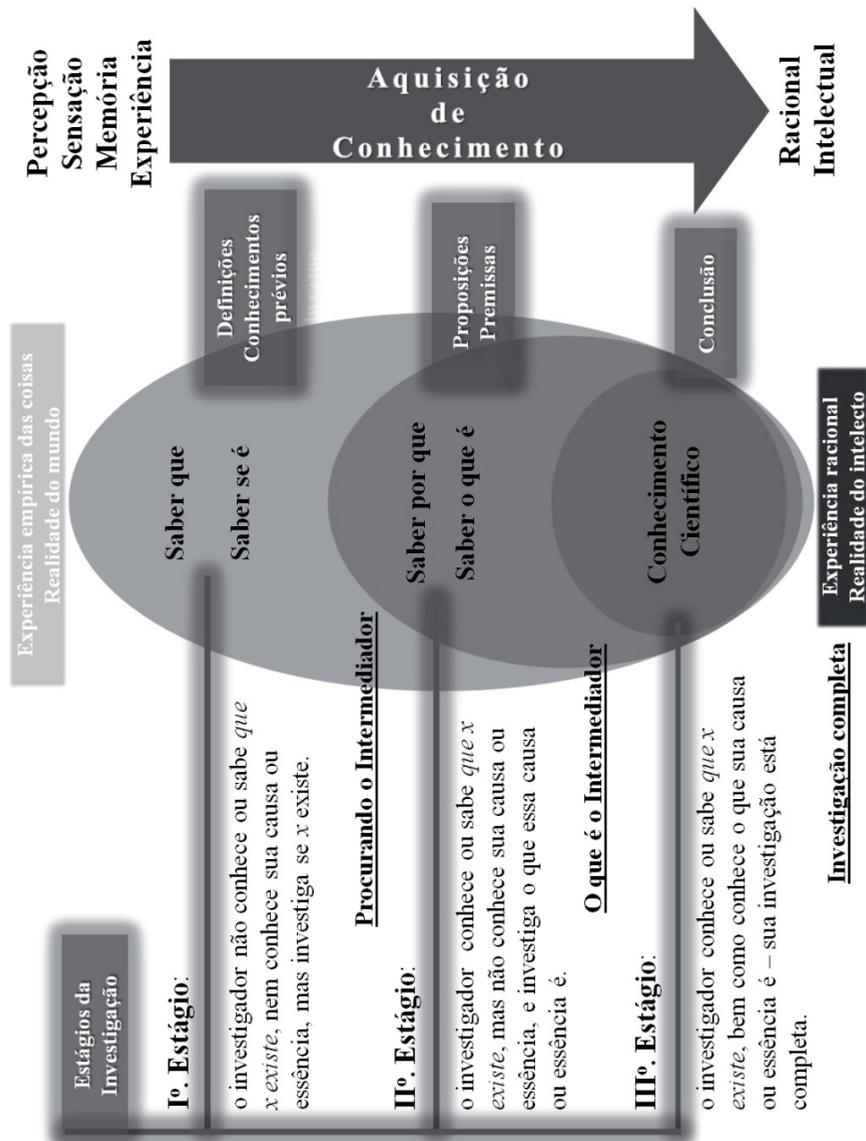
O primeiro estágio é o momento em que o investigador não conhece ou sabe que algo (x) existe, nem conhece sua causa ou essência, mas investiga se esse algo (x) existe – aqui o investigador está procurando o termo médio/intermediador, busca pelo nexos causal; o conhecimento próprio desta parte da investigação pode ser expresso pelos “saber que”

e “saber se é” – condizente na maior parte das vezes com as Definições e os Conhecimentos prévios; no segundo estágio o investigador conhece ou sabe que algo (x) existe, mas não conhece sua causa ou essência, e investiga o que essa causa ou essência é – neste momento o investigador quer saber o que é o termo médio/intermediador, que tipo denexo causal é esse; o conhecimento próprio deste momento da investigação pode ser expresso nos “saber por que” e “saber o que é” – estes relativos às Proposições e Premissas diversas; e, por fim, no terceiro estágio, o investigador conhece ou sabe que algo (x) existe, bem como conhece o que sua causa ou essência é; assim, detém o conhecimento científico – neste estágio sua investigação está completa, pois chegou à conclusão.

Sintetizando, o que Aristóteles propõe é uma ciência demonstrativa; com silogismos, diferentes etapas no conhecimento e distintos graus de saber. É uma ciência *a priori* – como que um ideal de ação investigativa, uma ciência dedutiva/indutiva. De certa maneira, Aristóteles quer nos convencer de uma ciência voltada para proposições necessárias e que, partindo das diretrizes apropriadas, pode nos conceder “conhecimento científico” – o conhecimento das causas. Mas, em tudo isso, Aristóteles deixa claro que o conhecimento causal só é possível porque em algum momento já detemos os princípios – e estes são mais nítidos do que a própria demonstração científica – e que toda ciência, fundada no raciocínio e na verdade, é a expressão máxima da inteligência humana:

uma vez que nenhum outro gênero é mais exato que a ciência, a não ser a inteligência, e que os princípios propiciam mais conhecimento do que as demonstrações, e que toda ciência se dá com raciocínio, dos princípios não há ciência, mas, visto que não é possível haver nada mais verdadeiro que a ciência, a não ser a inteligência, há inteligência dos princípios – para os que consideram isso e que o princípio da demonstração não é demonstração, de modo que nem o princípio da ciência é ciência. Pois bem: se não dispomos de nenhum outro gênero verdadeiro além da ciência, é a inteligência que é princípio da ciência (ARISTÓTELES, 2002, p. 85).

**Figura 1**  
ESTÁGIOS DA INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA EM ARISTÓTELES



Baseado em: ARISTÓTELES, 2002, p.19; BRONSTEIN, 2010, p.109.  
Organização: Autor, 2014.

### 3. Cassirer: conhecer simbolicamente

Continuando nossas reflexões sobre o conhecer humano, agora partindo de outra perspectiva filosófica, mais idealista, podemos contemplar em Ernst Cassirer um contraponto importante ao modelo aristotélico. Um dos grandes questionamentos de Cassirer, que de certa forma deu o tom de toda sua teoria, diz respeito à produção do conhecimento humano e de como funciona a compreensão da realidade. De forma geral, Cassirer ao perceber certa característica peculiar do homem, a simbolização – que capacita o ser humano a plasmar seu mundo, dotando-o de significados –, teorizou sobre os mecanismos de conformação da realidade (“mundo de significados”).

Embora este filósofo também tenha sido bastante profícuo em seus escritos, de maneira sintética podemos vislumbrar o âmago de sua filosofia – e por extensão sua teoria do conhecimento – no livro *An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture*<sup>9</sup> publicado originalmente em inglês em 1944. Como o próprio autor no prefácio alerta, não é uma obra de demonstração de sua filosofia, mas que procura explicar e ilustrar suas teses. O ponto principal do pensamento de Cassirer (1994, p. 50) se faz na ideia de que o Homem é um ser simbólico (*animal symbolicum*); e que a partir disto o desdobramento da vida humana se torna diferencial.

Cassirer ao ilustrar o salto da humanidade em relação à sua natureza biológica – comum a todos os animais – não o constrói nos parâmetros da razão e sim nos da simbolização. O filósofo, ao revelar o ser humano como agente simbolizante, mostra que as atuações humanas não estão ancoradas exclusivamente nas percepções sensoriais (sistema receptor) e nem nas ações instintivas (sistema efetuator). Estão sim, de maneira efetiva, mais próximas de outro sistema (*sistema simbólico*), capaz de trazer à tona uma nova dimensão da realidade – conformada a partir do pensamento do próprio homem.

No mundo humano encontramos uma característica nova que parece ser a marca distintiva da vida humana. O círculo funcional do homem não é só quantitativamente maior; passou também por uma mudança qualitativa. O homem descobriu, por assim dizer, um novo método para adaptar-se ao seu ambiente. Entre o sistema receptor e o efetuator, que são encontrados em todas as espécies animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como o *sistema simbólico*.

Essa nova aquisição transforma o conjunto da vida humana. Comparado aos outros animais, o homem não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer, em uma nova *dimensão* da realidade. Existe uma diferença inconfundível entre as reações orgânicas e as respostas humanas. No primeiro caso, uma resposta direta e imediata é dada a um estímulo externo; no segundo, a resposta é diferida. É interrompida e retardada por um lento e complicado processo de pensamento (CASSIRER, 1994, p. 47-48).

Por esse viés entendemos que o homem é um ser capaz de viver em outra realidade distinta da sensível *per se*. Através do *sistema simbólico* o homem atribui significados e sentidos às suas experiências sensíveis; elevando o ser humano a um patamar diferenciado. O seu mundo passa a ser não mais os fatos percebidos na dinâmica da sensação e instinto, mas sim a realidade construída em seu pensamento. O que realmente faz sentido para o homem não é o “universo dos fatos”, circunscrito na empiricidade das coisas, mas sim seu próprio “universo simbólico” formulado na idealidade de seu intelecto.

A experiência humana passa a ser efetivada não nas apreensões físico-sensoriais, mas sim nas suas formulações simbólicas. A vida do homem passa a ser revestida por uma “rede simbólica” – entretecida na linguagem, no mito, na arte, na religião etc. – que institui o real significado de seu mundo. O “universo simbólico” é que dá o teor da realidade para o ser humano; é o meio “artificial” por onde cada vez mais o homem se afasta da realidade imediatamente física, na mesma proporção em que avança para sua realidade simbólica. Nesse sentido, passa a viver não mais “num universo meramente físico”, mas em um mundo de sentidos e significados.

O homem não pode fugir a sua própria realização. Não pode senão adotar as condições de sua própria vida. Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. 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. O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma tanto na esfera teórica como na prática. Mesmo nesta, 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, 1994, p. 48-49).

O homem ao viver interposto em suas construções simbólicas revela a sua real natureza e o seu claro avanço: “É inegável que o pensamento simbólico e o comportamento simbólico estão entre os traços mais característicos da vida humana, e que todo o progresso da cultura humana está baseado nessas condições” (CASSIRER, 1994, p. 51). E a agência simbólica do homem não se enclausura em setores específicos da vivência, mas permeia toda a experiência – edificando o pensamento humano: “a função simbólica não está restrita a casos particulares, mas é um princípio de aplicabilidade *universal* que abarca todo o campo do pensamento humano” (CASSIRER, 1994, p. 62).

Cassirer assevera que todas as experiências humanas são erigidas dotadas de sentidos e significados, gerados pelo sistema simbólico; e que, se não fosse assim, o homem estaria condenado à “prisão” de sua animalidade.

Sem o simbolismo [gerado pelo sistema simbólico], a vida do homem seria como a dos prisioneiros na caverna do famoso símile de Platão. A vida do homem ficaria confinada aos limites de suas necessidades biológicas e seus interesses práticos; não teria acesso ao “mundo ideal” que lhe é aberto em diferentes aspectos pela religião, pela arte, pela filosofia e pela ciência (CASSIRER, 1994, p. 72).

Aparentemente, no entender de Ernst Cassirer o homem vive num universo simbólico (“mundo ideal”<sup>10</sup>) ao invés de um puro universo dos fatos. Isto quer dizer que a capacidade humana vai além dos limites físicos, lhe propondo sempre a superação do estritamente visível: “é o pensamento simbólico que supera a inércia natural do homem e lhe confere uma nova capacidade, a capacidade de reformular constantemente o seu universo humano” (CASSIRER, 1994, p. 104).

Nesse sentido, para Cassirer, há uma função inerente à constituição humana, expressa em seu sistema de atividades. Sistema este que, ao demonstrar uma mesma funcionalidade nas esferas do mito, da religião, da arte, da ciência e da história, define e determina o círculo da “humanidade”:

A filosofia das formas simbólicas parte do pressuposto de que, se houver qualquer definição da natureza ou “essência” do homem, tal definição só poderá ser entendida como sendo funcional, e não substancial (...). A característica destacada do homem, sua marca distintiva, não é a sua natureza metafísica ou física, mas

o seu trabalho. É este trabalho, o sistema das atividades humanas, que define e determina o círculo da “humanidade”. Linguagem, mito, religião, arte, ciência e história são os constituintes, os vários setores desse círculo. Uma “filosofia do homem” seria portanto uma filosofia que nos proporcionasse uma compreensão da estrutura fundamental de cada uma dessas atividades humanas, e que ao mesmo tempo nos permitisse entendê-las como um todo orgânico. A linguagem, o mito e a religião não são criações isoladas, aleatórias. Estão unidas por um vínculo comum. Mas este vínculo não é um *vinculum substantiale*, como foi imaginado e descrito pelo pensamento escolástico; é antes um *vinculum functionale* (CASSIRER, 1994, p. 114-115).

Para o referido filósofo, o ato de constante reformulação do universo humano, através do sistema das atividades humanas, está intimamente ligado à ideia de cultura, visto que o mundo cultural seria propriamente aquele “mundo ideal”, mundo de significados e sentidos, integrante do universo simbólico e a produção cultural aquela decorrente do sistema de atividades humanas. Pois, cultura para Cassirer, seria a objetivação do espírito, ou melhor, a cultura seria a expressão e a representação dos “mundos conformados” (conhecimento), um mundo artificial que construímos para nós mesmos, mundos culturais. Nesse sentido toda a produção (simbólica) humana seria produção cultural. Embora essa produção ocorra por caminhos muitas vezes distintos, ela guarda sempre uma unidade fundamental:

A cultura humana está sem dúvida dividida em várias atividades que procedem segundo linhas diferentes e perseguem fins diferentes. Se nos contentamos em contemplar os resultados dessas atividades – as criações do mito, os ritos ou credos religiosos, obras de arte, teorias científicas – parece impossível reduzi-los a um denominador comum. Uma síntese filosófica, porém, significa algo diferente. O que procuramos aqui não é uma unidade de efeitos, mas do *processo criativo*. Se o termo “humanidade” quer dizer alguma coisa, quer dizer que, a despeito de todas as diferenças e oposições que existem entre suas várias formas, todas elas estão, mesmo assim, trabalhando para um fim comum (CASSIRER, 1994, p. 119).

Seguindo por este raciocínio, Cassirer propõe que a unidade fundamental da produção simbólica humana diz respeito a seu processo criativo. Ou seja, na composição do “mundo” humano, diferentes formas atuam com o mesmo processo criativo, mesma forma de funcionamento; objetivando um mesmo fim: a produção de significado e sentido das experiências, a produção de seu “universo simbólico”. “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 entender e interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar sua experiência humana” (CASSIRER, 1994, p. 359).

Assim, para Cassirer, o homem, por um processo intelectual, objetiva suas experiências, criando seu mundo simbólico; transforma os fatos em símbolos. Cassirer infere que no impulso humano de “conhecer” o mundo, certa força espiritual conformaria os significados das coisas. Esta “energia autônoma do espírito” é que forma o conteúdo ideal (significação simbólica) dos fenômenos e isto seria validado tanto na dinâmica da arte como do conhecimento científico, do mito como da religião. Estas “manifestações do espírito”, ao viverem em “mundos peculiares de imagens” e não no reflexo puro e simples dos dados, evidenciam sua mesma origem espiritual: o impulso conformador do espírito humano. Possuindo configurações simbólicas próprias – em que cada uma constitui um aspecto particular do “real” – as diferentes articulações do sistema simbólico, as formas simbólicas, objetivam a realidade.

(...) existem outros modos de configuração dentro da totalidade da vida espiritual. Também eles podem ser denominados de formas específicas de “objetivação”: isto é, podem ser compreendidos como meios de elevar o individual para o nível do universalmente válido; mas eles alcançam este objetivo da validade 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 primeva formadora, e não apenas reprodutora (...). Ela não se limita a expressar passivamente a presença de um fenômeno, pois possui uma energia autônoma do espírito, graças a qual a presença pura e simples do fenômeno adquire um determinado “significado”, um conteúdo ideal peculiar. Isto é válido tanto para a arte como para o conhecimento, para o mito tanto quanto para a religião. Todas essas manifestações do espírito vivem em mundos peculiares de imagens (...), nos quais os dados empíricos não são simplesmente refletidos, e sim criados de acordo com um princípio autônomo. E é por este motivo que cada uma destas manifestações produz suas próprias configurações simbólicas que, se não são iguais aos símbolos intelectuais a eles se equiparam no que diz respeito a sua origem espiritual. Nenhuma destas configurações se funde pura e simplesmente com a outra ou dela pode ser derivada, uma vez que cada uma delas designa uma determinada forma de compreensão, na qual e através da qual se constitui um aspecto particular do “real”. Assim sendo, não se trata de maneiras diferentes pelo qual algo em si se revela ao espírito, e sim de caminhos que o espírito segue em direção à sua objetivação, isto é, à sua auto-revelação (CASSIRER, 2001, p. 19).

Por este viés, as estruturas responsáveis pelas articulações entre o universo dos fatos e o universo simbólico seriam as *formas simbólicas*, atuando como sistemas de apreensão da realidade. Estas vinculariam, como por uma energia do próprio espírito, presente na consciência, um “conteúdo espiritual de significado” a um “signo sensível concreto”. Pois, como destaca Cassirer, é próprio da natureza humana ao receber certa impressão “enlaçá-la” num “mundo de signos e imagens”:

(...) por “forma simbólica” há de entender-se aqui toda a energia do espírito em cuja virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto e lhe é atribuído interiormente. Neste sentido, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se nos apresentam como outras tantas formas simbólicas particulares. Porque se manifesta em todas elas o fenômeno fundamental de que nossa consciência não se contenta com receber a impressão do exterior, senão que enlaça e penetra toda impressão com uma atividade livre de expressão. Com efeito, enfrenta-se aquilo que chamamos a realidade objetiva das coisas, e se mantém contra ela em plena independência e com força original, um mundo de signos e imagens de criação própria (CASSIRER, 1921 apud FERNANDES, 2006, p. 20).

As *formas simbólicas* evidenciam assim a função simbólica da mente – que plasma a realidade. Elas são formas do espírito humano, ou melhor, formas de expressão do espírito. Denotam configurações que desempenham uma função específica na constituição do espírito: a de simbolização. Mais precisamente, podem ser entendidas como modos peculiares de configuração e conformação (objetivação) do mundo; presentes no intelecto humano. A forma simbólica é um modo específico de “ver”, uma direção ou enfoque mental; são, por assim dizer, formas do pensamento, formas de conhecimento.

Segundo Cassirer (1998 apud SILVA, 2010, p. 79), o funcionamento das formas simbólicas pode ser entendido num processo “gradual” de objetivação da realidade. Nesse sentido, a transformação de um dado sensível (um fato) em um significado simbólico (um símbolo) ao ser articulada pelas formas simbólicas (impulso do espírito humano) perpassa por uma tripla gradação, expressa nas funções da expressividade, representação e significação (Figura 2):

I) Na primeira função, da expressividade, a aparência do dado sensível é a própria realidade; nesse sentido, a imagem é a própria coisa. Nessa relação expressiva com a experiência sensível a forma simbólica que atua,

destacadamente, é o mito. II) Na segunda função, de representação, ocorre uma evidente separação entre o fato e a sua imagem, embora ainda intimamente ligadas. Aqui a experiência sensível é re-apresentada na imagem, ganhando contornos espaciais, e também é representada através da sua nomeação – invocando um conteúdo ideal. III) Com a terceira função, a de significação, a empiricidade das coisas de maneira alguma se confunde com suas representações; antes, há clara distinção entre a experiência sensível e os conceitos. Ocorre certa inversão, em que o sensível é significado pelo conceito; assim, a teorização do mundo significa as experiências antes mesmo de acontecerem. A forma simbólica que emerge intimamente ligada a esta função seria a ciência.

Embora a articulação das experiências sensíveis (impressões) em conteúdo simbólico (significado) ocorra de modo que cada estágio parece superar o antecessor, na verdade a atuação desses estágios se dá conjuntamente; ou seja, por mais abstrata que seja a significação de certa experiência, ela nunca estará desconectada de sua expressividade primária (CASSIRER, 1998, apud SILVA, 2010, p. 79-80).

Com as formas simbólicas, se evidencia certo afastamento do homem em relação ao mundo físico-material. Porém, é justamente em virtude desse distanciamento e dessa separação, que o próprio homem pode retornar ao mundo de forma efetiva, conhecendo e agindo nesse mundo (GIL FILHO, 2010a, p. 03-04). Pois, ao “alterar” o conteúdo sensível em simbólico, o homem não percebe mais o mundo em sua natureza imediata, mas sim o incorpora em sua realidade configurada pelo espírito, objetivando-o em “mundos de símbolos” (CASSIRER, 2001, p. 33).

Assim, por esse raciocínio, para conhecer o mundo é necessário que o sistema simbólico, através das formas simbólicas, objetive a realidade; ou seja, construa, ou faça emergir, os sentidos e significados das coisas. Só assim, através do processo do conhecer – instaurar o sentido das experiências –, o homem pode agir. Neste caso, seriam as formas simbólicas que gerariam o conhecimento – que, por consequência, seria uma projeção da consciência do próprio homem. Dessa forma, a nossa estreita ligação com o mundo (a nossa realidade) é regida pelas diferentes formas simbólicas, que no processo humano do sentir, nomear e pensar – em que a percepção cede lugar ao conhecimento – oferecem os contornos do “real”.



#### **4. Aristóteles e Cassirer: duas teorias do conhecimento na epistemologia e no fazer geográficos**

Com os dois filósofos, aqui abordados, diferentes características/essências do ser humano foram claramente enfatizadas. A principal característica humana, segundo Aristóteles, é a racionalidade: a distinção da natureza humana em relação ao amplo quadro dos animais é a posse de uma dinâmica intelectual, esta expressa na capacidade racional de compreender as relações de causa-efeito dadas pela experiência (HÖFFE, 2003, p. 26). Já para Cassirer a mais destacada característica humana é a simbolização: seria o sistema simbólico o atributo capaz de emancipar os seres humanos da esfera animal; ou seja, a significação simbólica (atribuição de sentidos) é que possibilita a superação da vida biológica (GIL FILHO, 2007, p. 210).

Visto que o conhecimento científico aristotélico é uma lógica (racional) de causa/efeito, estudos que se valham desta perspectiva devem priorizar a busca por conhecimentos universais através de princípios bem demarcados:

A lógica aristotélica oferece procedimentos que devem ser empregados naqueles raciocínios que se referem a todas as coisas das quais podemos ter um conhecimento universal e necessário, e seu ponto de partida não são opiniões contrárias, mas princípios, regras e leis necessárias e universais do pensamento (CHAUÍ, 2000, p. 230).

Por outro lado, o conhecimento simbólico cassireriano, fortemente associado à significação conformadora do mundo, deve propiciar estudos voltados a formações culturais (mundos de sentidos culturais), visto que o conhecimento simbólico é uma lógica performática que constrói significados e erige mundos (culturais):

by giving a cultural turn to transcendental philosophy, Cassirer has successfully moved from a critique of reason to a critique of culture. His philosophy of symbolic forms reminds us not only of the fact that we are always already inserted in a meaningful world, but also that this world of culture is literally 'our world', because by drawing on the symbolic forms that mediate our action, we endow the world with meaning, and thereby make it 'our world' (VANDENBERGHE, 2001, p. 491)<sup>11</sup>.

Se de forma mediata ligamos algumas correntes teórico-metodológicas – como as apresentadas por Sposito (2004, p. 52) – aos pensamentos de Aristóteles e Cassirer, temos que:

a) “Pesquisas empírico-analíticas” são mais bem relacionadas à noção aristotélica de ciência, visto que tais pesquisas possuem um nível epistemológico em que o conceito de causa é eixo da explicação científica e a relação causal se explicita no experimento, sistematização e controle dos dados através das análises estatísticas posteriores; além do que a concepção de ciência é baseada na causalidade, percepção empírica e linguagem preferencialmente matemática (GAMBOA apud SPOSITO, 2004, p. 53). E,

b) “Pesquisas fenomenológico-hermenêuticas” se articulariam melhor às ideias cassirerianas, pois seu nível epistemológico se baseia na ausência de causalidade e na prerrogativa do fenômeno; pressupõe a inter-relação do todo com as partes (e vice-versa) e a decomposição dos elementos constituidores do fenômeno, bem como a abordagem do fenômeno individualmente; sua concepção de ciência é baseada em variantes explicadas por uma invariante (estrutura cognitiva) e pela essência dos fenômenos (GAMBOA apud SPOSITO, 2004, p. 53).

Embora com ênfases diferenciadas, Aristóteles destacando a racionalização e Cassirer a significação, ambos os matizes filosóficos fornecem, em certo grau, um “conhecimento científico” e um “conhecimento simbólico”. Este, em virtude de que, qualquer que seja o conhecimento elaborado, é fruto da expressão humana (significação humana); e aquele, por engendrar certa “metodologia científica” (racionalização) na elaboração dos conhecimentos.

Segundo Warf (2006, p. 217), dentro da história do “pensamento geográfico pré-moderno”, Aristóteles e sua teorização foram muito bem explorados: por um lado, porque o conhecimento que se priorizava na fase das “geografias pré-modernas” era de natureza empírica e indutiva, quase sempre consistindo em compilações enciclopédicas de descrições de lugares; e, por outro lado, por sua teoria geocêntrica que de maneira forte influenciou as ciências até o século XVII. Andrade (1987, p. 25), ao enfatizar o papel do antigo filósofo grego, asseverou: “Merece ser ressaltada a contribuição de Aristóteles ao desenvolvimento do conhecimento geográfico”. Nesse sentido, sabemos que boa parte da epistemologia geográfica, em

seus primórdios, erigiu seu sistema de pensar baseado em grande medida na Ciência aristotélica – conforme evidenciaram Cavalcanti e Viadana (2010, p. 26-27).

O casamento das teorizações aristotélicas ao pensamento geográfico se deu, e até hoje se dá, pelo que podemos chamar de “realismo do mundo sensível material” (MACHADO, 2007, p. 11): “O realismo, então, segundo Aristóteles, coloca o material (sensível) em nível de realidade juntamente com a ideia (intelectual). O que, para alguns, torna o realismo aristotélico ‘mais real’ e ‘menos idealista’” (MACHADO, 2007, p. 12). Esta concepção realista da vivência humana, ao priorizar a dinâmica material, influenciou uma forma específica de produção do conhecimento geográfico:

O realismo externo, ou aqui denominado realismo materialista, é assim entendido como produto da geografia como materialidade, das diversas formas espaciais e suas associações em conjunto, ou seja, das suas diversas geografidades. Ao longo de sua história, a ciência geográfica conseguiu produzir e acumular um acervo de contribuições para a análise da geografia material, que inclui tanto as características das formas materiais do território e das dinâmicas sociais, como também conceitos e teorias correspondentes à realidade espacial (MACHADO, 2007, p. 42).

Se entendermos que esse realismo materialista aristotélico é uma das grandes fontes das epistemologias naturalistas e funcionalistas vistas na Geografia, temos um grande desafio pela frente, pois, segundo Claval (2009, p. 40): “O que as epistemologias naturalistas e funcionalistas não esclarecem, mesmo na sua versão modernizada, é o aumento dos sentimentos de identidade, dos fundamentalismos, o progresso das seitas ou a nova preocupação com a preservação do patrimônio que podemos observar no mundo atual”. Ou seja, embora de grande valia, esse “realismo materialista” não abrange todas os aspectos da vida.

Segundo o próprio Cassirer (1994, p. 11), se adotássemos a teoria do conhecimento de Aristóteles, que não faz a separação *platônica* entre mundo empírico e mundo ideal, mas sim prevê uma continuidade ininterrupta entre mundo ideal (conhecimento) e mundo empírico (vida/natureza), teríamos de esperar que os primeiros estágios do conhecimento humano lidassem apenas com o mundo externo. Mas o que Cassirer observa é outra coisa: que mesmo nos primeiros estágios da consciência humana o que ocorre é certo “ajuste mental” ao ambiente físico; e que quanto mais

se desenvolve a cultura humana maior é a prevalência dessa visão introvertida da vida (CASSIRER, 1994, p. 12). O que Cassirer quer nos alertar é que embora essa visão “realista material” seja importante, desde “sempre” outra faceta da vida atua de forma preponderante: a significação simbólica, evidenciando, assim, um “realismo das ideias”.

Embora essa visão cassireriana de conhecimento tenha também suas limitações, ela pode ser muito bem utilizada nas pesquisas geográficas. É possível construir uma epistemologia geográfica valendo-se de Cassirer – conforme bem pontuaram Fernandes e Gil Filho (2011). O “realismo das ideias” proposto por Cassirer pode nos fornecer uma interessante chave de pesquisa geográfica, pois, ao articular diferentes maneiras de apreensão da organização espacial, oriundas das formas simbólicas, nos oferece uma visão ampla e profunda do ambiente humano: “It is this interest in seeking order in the diverse ways in which man understands the spatial organization of his environment which makes Cassirer’s work significant for geographers”<sup>12</sup> (ENTRIKIN, 1977, p. 219). Porém, apesar das potencialidades da *filosofia das formas simbólicas*, o pensamento cassireriano não teve um grande impacto ou adesão na epistemologia geográfica:

Podemos considerar que não houve por parte dos geógrafos uma apropriação da teoria das formas simbólicas no âmbito da Geografia Cultural, há apenas fragmentos e citações das obras de Cassirer, mas não de um modo mais sistemático. Sem dúvida o artigo de J. Nicholas Entrikin publicado em 1977 tem aparência de uma tentativa que não produziu uma sucessão considerável na produção científica da área (GIL FILHO, 2010b, p.09).

Mas isso tem mudado nas últimas décadas; principalmente pós “virada linguística” na Geografia<sup>13</sup>. Diversos geógrafos vêm se valendo das ideias de Cassirer para construírem seus objetos de pesquisas – como Gil Filho (2007; 2010b), Silva (2010) e Fernandes (2012), por exemplo. Longe de estar fora da agenda geográfica, a teoria do conhecimento de Cassirer, que apela *idealisticamente* para a significação humana, parece cada vez mais se coadunar com as novas angústias e tendências da atual Geografia – seja ela Humana, Cultural, da Religião, Humanista, da Percepção, das Representações, Social etc.

## 5. Reflexões finais: a razão, o simbólico e o conhecimento geográfico

Discorrer sobre teorias do conhecimento, principalmente tendo como baliza os filósofos aqui abordados, nos abre um vasto campo de investigação. Embora as possibilidades sejam muitas, nos centramos nos pontos principais de Aristóteles (*Segundos Analíticos* I e II) e Cassirer (*Ensaio sobre o Homem*), respectivamente: o processo de conhecer baseado na racionalidade do conhecimento científico; e a dinâmica da simbolização expressa pela significação do conhecimento simbólico. São duas diferentes formas de compreensão e explicação da natureza humana e de sua realidade, duas teorias do conhecimento. Como tais, têm sua importância na epistemologia geográfica: uma mais recorrente entre as geografias *naturalistas*, a outra ainda por consolidar-se dentro das geografias *culturalistas*. Independentemente dos vieses, seja o físico-empirista ou o humano-idealista, o fato é que podemos construir conhecimento geográfico e com este procurar cada vez mais entender nossa realidade – ambiental, cultural, social etc.

### Notas

<sup>1</sup> Versão modificada do trabalho apresentado no VI Simpósio Paranaense de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia, Guarapuava-PR, 2012.

<sup>2</sup> Cumpre ressaltar que a noção aristotélica de ciência (ou conhecimento científico) aqui discutida não é, estritamente, a mesma noção moderna/contemporânea de Ciência. A concepção de Aristóteles diz respeito ao modo e à pretensão do intelecto de conhecer o “mundo” através de processos lógico-silogísticos.

<sup>3</sup> “Conhecimento propriamente/apropriado, para ele [Aristóteles], consiste em entender, *epistémê*, e entender evolve ciência. Na verdade, *epistémê* (como um substantivo concreto) pode significar, na terminologia de Aristóteles, uma ciência: um corpo organizado de informações sistematicamente arranjadas. Este arranjo sistemático toma a forma de exibição como uma cadeia de deduções silogísticas, preferencialmente no paradigmático modo afirmativo universal Barbara (“Todos os Bs são Cs, todos os As são Bs, logo todos os As são Cs”), em que cada premissa (e assim a conclusão) é uma verdade necessária” (Tradução nossa).

<sup>4</sup> Um silogismo é basicamente um jogo linguístico regido pela lógica; pode ser visto na famosa expressão “se *A é B* e *B é C*, logo *A é C*” – em que a primeira afirmação é chamada de premissa maior, a segunda de premissa menor e a última de conclusão; ainda outro importante ponto a se observar é o chamado “termo médio” (ou mediador/intermediador), responsável pela ligação (nexo) das duas premissas – que na expressão acima é identificado pela letra “B”. De forma geral, e bem superficialmente, podemos entender que as partes (proposições/premissas) de um sistema silogístico podem assumir, segundo Aristóteles, os seguintes termos: *Definição nominal*

(o que o nome significa; conhecimento prévio); e *Tese*: que pode ser uma Hipótese (a coisa é) ou uma Definição real (explicação do que a coisa é).

<sup>5</sup> Embora Aristóteles claramente afirme que as demonstrações (silogísticas) não podem ir ao infinito (ARISTÓTELES, 2004, p. 18), no sentido de sempre retornarem ou solicitarem o intermediador/termo médio. Pois se assim o fosse, nunca chegaríamos a um conhecimento último; estaríamos sempre procurando pela mediação dos termos. Assim, apesar de ser o termo médio o que expressa (dê o nexos causal) o elo da conclusão – validando-a – isso não regride ao infinito, o que leva-nos a aceitar que em algum momento haverá conhecimento científico válido sem a necessidade do mediador/demonstração silogística.

<sup>6</sup> Como exemplificação podemos pensar esta afirmativa em diferentes saberes: “saber que X é”; “saber por que X é”; “saber se X é”; e, por fim, “saber o que X é”.

<sup>7</sup> Tendo em vista que noção de necessidade pode se dar como: Necessidade hipotética (suposição), Necessidade lógica (“acidental”) e Necessidade causal (explicativa), sendo esta última relativa ao conhecimento científico.

<sup>8</sup> Aristóteles ainda revela diferentes maneiras de inteligibilidade da causa, explicando que o conhecimento pela causa pode ser dado: pela causa material, pela causa eficiente, pela causa formal e pela causa final.

<sup>9</sup> “Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana”. A edição brasileira teve o texto traduzido por Tomás Rosa Bueno e publicação pela Editora Martins Fontes em 1994.

<sup>10</sup> O termo “ideal” aqui não se refere a juízo de “perfeição”, mas sim se aproxima da noção de “composto por ideias/pensamento” ou “surgido das ideias/atividade mental” – ação do espírito humano.

<sup>11</sup> “Dando uma virada cultural para a filosofia transcendental, Cassirer mudou com sucesso de uma crítica da razão para uma crítica da cultura. Sua filosofia das formas simbólicas nos lembra não só do fato de que estamos sempre já inseridos em um mundo significativo, mas também que este mundo de cultura é o ‘nosso mundo’, porque, ao se basear nas formas simbólicas que mediam nossas ações, validamos o mundo com significados, e por este intermédio o fazemos ‘nosso mundo’” (Tradução nossa).

<sup>12</sup> “É esse interesse na busca de ordem nas diversas maneiras que o homem entende a organização espacial de seu ambiente que faz o trabalho de Cassirer significativa para os geógrafos” (Tradução nossa).

<sup>13</sup> Segundo Sahr (2006), a Virada Linguística difundiu-se nas ciências sociais nos anos de 1970, deixando sua marca destacadamente em duas vertentes da Geografia Humana: na Humanista-cultural e na Crítica – principalmente no ambiente discursivo de língua inglesa. Basicamente, a “virada linguística” se constituiu em um destaque dado à linguagem nas produções humanas, visto que por ela manifestar-se-iam as representações de uma dada cultura. Com isso, os sentidos dos textos e dos espaços começaram a ser fontes de investigações geográficas. A paisagem é vista como texto a ser lido e interpretado, nas literaturas evoca-se as relações socioespaciais, e teóricos versados na linguística são utilizados como fontes epistemológicas (STADELBAUER, 2009).

## Referências

ANDRADE, M. C. **Geografia, Ciência da Sociedade**: uma introdução à análise do pensamento geográfico. São Paulo: Atlas, 1987.

ANGIONI, L. Prioridade e substância na metafísica de Aristóteles. **Dois Pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 7, n. 3, p. 75-106. 2010.

\_\_\_\_\_. Breve resumo do Livro I dos *Segundos Analíticos*. In: ARISTÓTELES. **Segundos Analíticos**. Livro I. Trad. Lucas Angioni. Cadernos de Tradução n. 7. Campinas: UNICAMP, 2004.

ARISTÓTELES. **Segundos Analíticos**. Livro I. Trad. Lucas Angioni. Cadernos de Tradução n. 7. Campinas: UNICAMP, 2004.

\_\_\_\_\_. **Segundos Analíticos**. Livro II. Trad. Lucas Angioni. Cadernos de Trad. n. 4. Campinas: UNICAMP, 2002.

\_\_\_\_\_. Analíticos segundos. In: **Tratados de Lógica (Órganon) II**. Sobre la Interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos. (Introd., Trad. e Notas de Miguel Candel Sanmartin). Madrid: Editorial Gredos, 1992.

BRONSTEIN, D. Investigação e Paradoxo do *Mênon*: Aristóteles, *Segundos Analíticos* II 8. **Dois Pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 7, n. 3, p. 107-130, 2010.

CASSIRER, E. **An essay on man**: an introduction to a philosophy of human culture. New Haven: Yale University Press, 1944.

\_\_\_\_\_. **Ensaio Sobre o Homem**: Introdução a uma filosofia da cultura humana. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

\_\_\_\_\_. **A Filosofia das Formas Simbólicas I**: A Linguagem. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CAVALCANTI, A. P. B.; VIADANA, A. G. Fundamentos Históricos da Geografia: contribuições do pensamento filosófico na Grécia antiga. In: GODOY, P. R. T. (Org.). **História do Pensamento Geográfico e Epistemologia em Geografia**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

CLAVAL, P. A revolução pós-funcionalista e as concepções atuais da geografia. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Org.). **Elementos de Epistemologia da Geografia Contemporânea**. 1. ed. rev. Curitiba: Editora UFPR, 2009.

ENTRIKIN, J. N. Geography's Spatial Perspective and The Philosophy of Ernst Cassirer. **The Canadian Geographer**, Ottawa, v. 21, n. 3, p. 209–222, 1977.

FERNANDES, D. Geografia em Cassirer: perspectivas para a Geografia da Religião. Capítulo 1. In: \_\_\_\_\_. **Geografia da Religião**: um olhar sobre as espacialidades da juventude evangélica da Assembleia de Deus. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Paraná – UFPR. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Curitiba, PR: 2012.

FERNANDES, D.; GIL FILHO, S. F. Geografia em Cassirer: perspectivas para a geografia da religião. **GeoTextos**, Salvador, v. 7, n. 2, p. 211-228, 2011.

FERNANDES, V. **Filosofia, Ética e Educação na perspectiva de Ernst Cassirer**. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo – USP. Faculdade de Educação. São Paulo, SP: 2006.

GIL FILHO, S. F. **Notas sobre a Religião como Forma Simbólica em Ernst Cassirer**. Palestra proferida no 1º. Encontro de 2010 do NUPPER – Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião. Curitiba: FTBP, 2010a.

\_\_\_\_\_. Notas para uma Geografia das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer. In: **Anais XVI Encontro Nacional dos Geógrafos**. Crise, práxis e autonomia: espaços de resistência e esperanças. Porto Alegre, p. 01-11, 2010b.

GIL FILHO, S. F. Da ontologia do sagrado de Rudolf Otto ao sagrado como forma simbólica. In: JUNQUEIRA, S. (Org.). **O Sagrado: fundamentos e conteúdo do ensino religioso**. Curitiba: Ibpex, 2009.

\_\_\_\_\_. Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o Idealismo Crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. C.; GIL FILHO, S. F. (Org.). **Da percepção e Cognição à Representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Imagem; Curitiba: NEER, 2007.

HANKINSON, R. J. Philosophy of science. Chapter 4. In: BARNES, J. (ed.). **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999.

HÖFFE, O. **Aristotle**. Translation Christine Salazar. Albany: State of New York Press, 2003.

MACHADO, M. S. Implicações do realismo na Geografia e no seu objeto de estudo, a geografia como materialidade, categoria da determinação do real. **GeoUERJ**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 02-45, 2007.

PORCHAT PEREIRA, O. **Ciência e Dialética em Aristóteles**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

RIBEIRO, F. M. **O conhecimento científico nos Segundos Analíticos de Aristóteles: causa e necessidade na demonstração**. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: 2011.

SAHR, W. D. Linguagem, imagem e o performativo: Um tour d´horizon na Nova Geografia Cultural. In: **I Colóquio Nacional do NEER – Núcleo de Estudos em Espaço e Representações**. Curitiba: UFPR, 2006.

SILVA, A. S. Uma teorização para a espacialização da religião – Ernst Cassirer. Capítulo 3. In: \_\_\_\_\_. **Religião & Espacialização: O caso da Igreja Internacional**

da Graça de Deus. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Paraná – UFPR. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Curitiba, PR: 2010.

SPOSITO, E. S. **Geografia e Filosofia**: contribuição para o ensino do pensamento geográfico. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

STADELBAUER, J. 'Space' and 'language' in the focus of geographical sciences. In: AUER, P.; SZMRECSANYI, B. **Language, space, and geography**. III Workshop. Freiburg Institute for Advanced Studies, November, 2009.

VANDENBERGHE, F. From Structuralism to Culturalism: Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms. **European Journal of Social Theory**, v. 4, n. 4, p. 479-497, 2001.

WARE, B. History of Geography. In: \_\_\_\_\_. (ed.). **Encyclopedia of Human Geography**. Thousand Oaks/ London/ New Delhi: SAGE Publications, 2006.

Recebido em: 20/06/2014

Aceito em: 09/08/2014