UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA FÍSICA

PAISAGEM: CULTURA-NATUREZA EM PERSPECTIVA

Uma abordagem trajetiva do conceito de paisagem

Yanci Ladeira Maria

SÃO PAULO

2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA FÍSICA

PAISAGEM: CULTURA-NATUREZA EM PERSPECTIVA

Uma abordagem trajetiva do conceito de paisagem

Yanci Ladeira Maria

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Física da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Ciências.

Área de concentração: Geografia Física

Orientador: Prof. Dr. Adilson Avansi de Abreu

São Paulo

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

MM332p Maria, Yanci Ladeira
PAISAGEM: CULTURA-NATUREZA EM PERSPECTIVA. Uma
abordagem trajetiva do conceito de paisagem / Yanci
Ladeira Maria ; orientador Adilson Avanci de Abreu.
- São Paulo, 2016.
262 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Geografia. Área de concentração:
Geografia Física.

1. paisagem. 2. trajetividade. 3. paisagem
trajetiva. 4. cultura-natureza. 5. teoria do
conhecimento. I. Abreu, Adilson Avanci de, orient.
II. Título.

*Dedico este trabalho
aos meus filhos Martin e Flora*

Agradecimentos

Agradeço ao professor Adilson Avansi de Abreu pela preciosa orientação, por compartilhar o seu imenso conhecimento e também pela confiança depositada nesta pesquisa.

Gostaria de ressaltar a importância dos muitos encontros que permearam e se frutificaram nesta tese. Entre eles, os encontros com a professora Sandra Patrício Ribeiro, com o professor Marcos Bernardino de Carvalho e, novamente, com o professor Adilson, cujas reflexões e textos apresentados em suas disciplinas propiciaram o delineamento estrutural desta pesquisa.

Aos professores Sueli Ângelo Furlan e Heinz Dieter Heidemann, pelos importantes apontamentos no exame de qualificação.

Agradeço ao meu companheiro Filipe, nossos filhos Martim e Flora e à minha mãe Inês, pelo apoio, paciência e força durante este percurso e ao meu pai Sebastião.

Agradeço ao Paulo Santilli pelas conversas que me ajudaram a amenizar minhas dúvidas e inquietações e à Inês Ladeira, Filipe Bezerra e Lenira Rengel pela leitura, comentários e revisões.

Ao Zé Inlê e Raul pelo carinho, aos amigos pelas conversas e pelo acolhimento nos momentos em que precisei, em especial, Milena, Laura, Diana, Carlão, Ivy e Sofia (*mes amies*). À Mari e ao Bruno, também pelas fotografias.

Agradeço ao CNPq pela bolsa de fomento à pesquisa, de fundamental importância para o desenvolvimento deste trabalho que, indiretamente, contribuiu para a minha maior presença no cotidiano e educação de meus filhos, privilégio, hoje, de poucas mulheres e crianças.

Enfim, agradeço a todos que acreditaram e colaboraram direta ou indiretamente para que esta tese se concretizasse, mas, principalmente, aos que contribuíram, ao longo da minha vida, para a formação de quem sou hoje – meus professores, amigos e familiares.

Resumo

MARIA, Yanci Ladeira. **Paisagem: cultura-natureza em perspectiva. Uma abordagem trajetiva do conceito de paisagem.** 2016. 262 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Esta tese tem como intuito realizar uma abordagem teórico-conceitual da paisagem, a partir de uma proposta de ampliação epistemológica deste conceito. Para tanto, pretende-se alargar a concepção moderna da paisagem pautada na dicotomia entre cultura e natureza, por meio da abordagem *trajetiva* deste conceito, que engendra o conceito de *paisagem trajetiva*. Esta perspectiva não se pauta mais nos paradigmas de cisão entre sujeito e objeto, natureza e cultura, mas sim, na imbricação e interrelação representadas pelo termo *cultura-natureza*. Este debate é fundamentado por uma articulação interdisciplinar entre geografia, teoria do conhecimento, filosofia da paisagem, antropologia e, especialmente, por um debate teórico contemporâneo que permeia estes campos e procura dissolver os dualismos da modernidade.

Palavras chave: paisagem, trajetividade, paisagem trajetiva, cultura-natureza, teoria do conhecimento.

Abstract

MARIA, Yanci Ladeira. **Landscape: culture-nature in perspective. A trajectory approach of the landscape concept.** 2016. 262 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

This thesis intends to conduct a theoretical and conceptual approach to landscape, proposing an epistemological extension of this concept. Therefore, by approaching the concept of the trajectory of landscape, it proposes to expand the modern conception of landscape based on the dichotomy culture and nature. This perspective does not rely anymore on the paradigms of the disconnection between subject and object, nature and culture, but in the interrelation represented by the term culture-nature. This debate is based on an interdisciplinary narrative involving geography, theory of knowledge, landscape philosophy, anthropology, and especially, a contemporary theoretical debate that permeates these fields, in an effort to dissolve the dualisms of modernity.

Keywords: landscape, trajectory, trajectory landscape, culture-nature, theory of knowledge.

Résumé

MARIA, Yanci Ladeira. **Paysage: culture-nature en perspective. Une approche trajective du concept de paysage.** 2016. 262 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Cette thèse a comme but de réaliser une approche théorique-conceptuelle du paysage, à partir d'une proposition d'expansion épistémologique de ce concept. À cette fin, on cherche à élargir la conception moderne du paysage, dans laquelle se base la dichotomie entre culture et nature, à travers l'approche *trajective* de ce concept qui engendra le concept de *paysage trajectif*. Cette perspective ne se guide plus par les paradigmes de la scission entre sujet et objet, nature et culture, mais par son imbrication et interrelation, qui sont représentées par le terme *culture-nature*. Cette discussion est soutenue par une articulation interdisciplinaire entre géographie, théorie de la connaissance, philosophie du paysage, anthropologie, mais, surtout, par un débat théorique contemporain qui circonscrit ces domaines et qui cherche à dissoudre les dualismes de la modernité.

Mots clés: paysage, trajectivité, paysage trajectif, culture-nature, théorie de la connaissance.

Lista de figuras

Figura 1	235
-----------------	-----

Lista de imagens

Fotografia. Mariana Rampazzo, 2014. <i>Imagem cedida pela autora.</i>	17
Autumn Scene. Hua Yan. Freer Gallery of Art, 1729. <i>Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Hua_Yan Acesso em 20/11/2015.</i>	41
Shepherds in a Landscape. Giulio Campagnola and Domenico Campagnola, Itália, 1517. <i>Disponível em: images.nga.gov Acesso em: 29/05/2016.</i>	46
Landscape with Ruins and a Woman with a Parasol. Herman van Swanevelt (1600 – 1655), Holanda, s.d <i>Disponível em: images.nga.gov Acesso em: 29/05/2016.</i>	47
Universi Orbis descriptio ad Usum Navigatium. Magini, Giovanni Antonio e Porro, Girolamo, 1597-98. <i>Disponível em: http://www.cartografiahistorica.usp.br Acesso em 29/05/2016.</i>	75
Fundação de São Vicente. Benedito Calixto, 1900. <i>Disponível em: http://www.acervodigital.unesp.br Acesso em 29/05/2016.</i>	92
Fotografia. Bruno Maricato Villela. São Paulo, 2011. <i>Imagem cedida pelo autor.</i>	110
Haystacks in Brittany. Paul Gauguin, 1890. <i>Disponível em: images.nga.gov Acesso em</i>	116
Brittany Landscape. Paul Gauguin, 1888. <i>Disponível em images.nga.gov Acesso em</i>	122
Mountainous Landscape. Autor desconhecido (Swiss 19th century), 1838. <i>Disponível em images.nga.gov Acesso</i>	128
Fotografia. Bruno Maricato Villela. São Paulo, 2005. <i>Imagem cedida pelo autor.</i>	152

Fotografia. Bruno Maricato Villela. São Paulo, 2003. <i>Imagem cedida pelo autor.</i>	165
Composição. Yanci Ladeira Maria, 2016. <i>Platão, Timeu, 2011. / NASA, ESA, and Hubble Heritage Team (STScI/AURA, Acknowledgment: T. Do, A.Ghez (UCLA), V. Bajaj (STScI)</i> <i>Disponível em: www.nasa.gov</i> <i>Acesso em: 05/05/2016.</i>	199
Composição. Yanci Ladeira Maria, 2016. <i>Ingold, 2010: 23 / Fotografia acervo pessoal 2013.</i>	203
Landscape between Storms. Auguste Renoir, 1874/1875. <i>Disponível em images.nga.gov</i> <i>Acesso 27/05/2016.</i>	222
Fotografia. Yanci Ladeira Maria, 2011.	223
Fotografia. Yanci Ladeira Maria, 2007.	237

Lista de poemas e músicas

Estrada de Canindé. Luiz Gonzaga e Humberto Teixeira, 1950. <i>Disponível em: http://www.luizluagonzaga.mus.br/</i>	11
Heidelberg. Friedrich Hölderlin, 1800. <i>in: HÖLDERLIN. Poesía Completa. Edición Bilingüe. Colección de Poesía RIO NUEVO/XI – Diretor: Alfredo Llorente Díez. Tradução: Federico Gorbea. Barcelona: Ediciones 29, 1977, pp147-149.</i>	154
Metáfora. Gilberto Gil, <i>Disponível em: http://www.gilbertogil.com.br/sec_disco_info.php?id=585&letra</i> <i>Acesso em 26/05/2016</i>	183
Tocando em frente. Almir Sater e Renato Teixeira <i>Disponível em: https://www.letras.mus.br/almir-sater/44082/</i> <i>Acesso em</i>	225
La Promenade. (Der Spaziergang), (O Passeio). Friedrich Schiller, 1795. <i>In: F. SCHILLER. Poésies de Schiller. Traduction par X. Marmier, Paris: Charpentier, 1854, pp. 114-121.</i> <i>Disponível em: https://fr.wikisource.org/wiki/La_Promenade_(tr._Marmier)</i> <i>acesso em 02/06/2016. – Anexo 1.</i> <i>Versão em alemão, disponível em: http://gutenberg.spiegel.de/buch/friedrich-schiller-gedichte-3352/107</i> <i>Acesso em 22/05/2016.</i>	258

SUMÁRIO

Apresentação	12
Introdução	18
Referencial teórico.....	23
Prólogo	26
CAPÍTULO 1 – PANORAMA EPISTEMOLÓGICO.....	38
1.1 Paisagem Imanente e Transcendente	39
1.1.1 Paisagem-Conceito	50
1.2 Epistemologia	53
1.2.1 Pensamento sobre ciência.....	54
1.2.2 Ciências – modernas, ocidentais, modo de conhecer que se tornou hegemônico	61
1.2.3 influências geográficas	70
1.3 Crítica à modernidade	76
1.4 Interdisciplinaridade, transdisciplinaridade e ecologia dos saberes ...	93
Fios da meada	101
CAPÍTULO 2 – FILOSOFIA DA PAISAGEM	105
A paisagem como um problema filosófico	106
2.1 Georg Simmel – Filosofia da paisagem.....	111
2.2 Joachim Ritter – Paisagem. Sobre a função do estético na sociedade moderna.....	123
2.3 Rosario Assunto – A paisagem e a estética	138
2.4 Adriana Verissimo Serrão - Filosofia da Paisagem. Estudos.....	155
Reflexões – filosofia da paisagem e ‘paisagem trajetiva’	166
CAPÍTULO 3 – UMA ABORDAGEM TRANSDISCIPLINAR E POLISSENSORIAL DA PAISAGEM.....	173
3.1 No entre-além das fronteiras	174

3.2 Mais do que uma questão de lógicas.....	177
3.3 Chôra e paisagem, ao mesmo tempo, marca e matriz	191
3.4 Além da vista e do olhar – a polissensorialidade da paisagem	200
CONSIDERAÇÕES.....	224
<i>Início de um caminhar</i>	227
<i>Cultura e Natureza: a divisão Ocidental pautada na racionalidade (ou no racionalismo?)</i>	229
<i>Diferentes paisagens</i>	238
<i>Por fim: A paisagem trajetiva e a abertura do futuro – utopia?</i>	243
REFERÊNCIAS.....	247
Bibliografia	248
Conferências, Colóquios e Seminários.	256
Filmes	257
Exposições.....	257
Anexo 1.....	258

Estrada de Canindé

(Luiz Gonzaga e Humberto Teixeira, 1950)

Ai, ai, que bom

Que bom, que bom que é

Uma estrada e uma cabocla

Cum a gente andando a pé

Ai, ai, que bom

Que bom, que bom que é

Uma estrada e a lua branca

No sertão de Canindé

Artomóve lá nem se sabe se é home ou se é muié

Quem é rico anda em burrico

Quem é pobre anda a pé

Mas o pobre vê nas estrada

O orvaio beijando as flô

Vê de perto o galo campina

Que quando canta muda de cor

Vai moiando os pés no riacho

Que água fresca, nosso Senhor

Vai oiando coisa a grané

Coisas qui, pra mode vê

O cristão tem que andá a pé

Apresentação

Esta é uma pesquisa de cunho teórico-conceitual sobre paisagem. Não se trata de um desenvolvimento conceitual a partir de um estudo de caso, quer dizer, que esta pesquisa não se apoia sobre fatos e impressões correspondentes a uma determinada paisagem. O objeto de estudo é o conceito de paisagem, mais especificamente a conceituação do que chamarei aqui de ‘paisagem trajetiva’. A trajetividade é um termo já apresentado por Augustin Berque, e será abordada a partir de sua relação com o conceito de paisagem, recebendo neste estudo contribuições de outros autores. *Trajetividade* vem de *trajeção* que, por sua vez, deriva do termo *trajeto* – o trajeto enquanto caminho que é compreendido em sua reversibilidade, em seu movimento de *vai-vem*, como uma incessante troca (interação e relação) entre o físico, o material, o fenomênico, o imaterial, entre o ambiente, os seres, os corpos, os valores humanos, o agir e o pensar. Conforme Berque (2011a: 211), a trajetividade das coisas na relação da humanidade com a Terra significa que o ambiente não pode ser considerado como um simples objeto exterior, mas, sim, um meio que participa da existência humana e da vida.

O material basilar para o debate proposto advém, sobretudo, de reflexões teóricas dos autores Augustin Berque, Adriana Serrão, Jean-Marc Besse e Tim Ingold¹. Autores que pertencem aos domínios da Geografia (Berque e Besse), da Filosofia da Paisagem (Serrão) e da Antropologia (Ingold), mas que não restringem suas reflexões, no que concerne à paisagem, a estes campos do saber. Suas reflexões demonstram um aberto e constante diálogo entre diversas esferas da geografia, da filosofia, da arquitetura, da psicologia, da antropologia, da biologia, da história, das artes. Nesse sentido, estas concepções de paisagem são, nesta pesquisa, interpretadas para além das disciplinas específicas às quais pertencem estes autores. Vale ressaltar, que a paisagem não é tema principal dos estudos do antropólogo Tim Ingold, mas sim a

¹ Augustin Berque - geógrafo, orientalista e filósofo francês, diretor de estudos aposentado pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, membro do CRJ - Centro de Pesquisas sobre o Japão (EHESS); Adriana Veríssimo Serrão - filósofa portuguesa, professora na Universidade de Lisboa e membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; Jean-Marc Besse - geógrafo francês, professor na Sorbonne-I e Pesquisador de história do conhecimento geográfico pelo CNRS; Tim Ingold - antropólogo inglês, professor de antropologia na Universidade de Aberdeen (Escócia).

relação entre cultura e natureza, sobretudo na perspectiva do desenvolvimento do organismo no seu ambiente. Ressalta-se, também, que não será a especificidade do olhar de cada um desses autores, a parte mais relevante a ser tratada, mas sim, a aqui nomeada ‘compreensão trajetiva’ que os une. Estes autores contemporâneos foram elegidos para um diálogo, não pelo simples fato de serem autores de produção ativa e atual, mas porque difundem uma visão teórica que não mais segue o caminho de reforçar os paradigmas da Modernidade, sobretudo no que se refere à dicotomia entre cultura e natureza, que procuram dissolver. A crítica realizada à Modernidade não tem, nesta pesquisa, o intuito de meramente negá-la e descartá-la, muito pelo contrário, a enxerga como parte de um processo, que atualmente engendra buscas por alternativas de caminhos e ampliação de seus valores e métodos epistemológicos².

Assim, pode-se dizer que a tese de doutorado, embasada por esta pesquisa, aborda a compreensão *trajetiva* do conceito de paisagem, concebendo a sua reconceptualização em ‘paisagem trajetiva’, que se baseia no elo e no caminho entre a cultura e a natureza – diferenciando-se, portanto, de uma visão moderna do conceito de paisagem pautada nesta dicotomia.

A tese aqui proposta é a de que o conceito de paisagem trajetiva se pauta em um regime de espacialidade e corporeidade da relação entre o homem e a paisagem que não é mais, sobrevalorizadamente, o distante e o visual – “o que, a partir de um ponto geralmente elevado, se pode abarcar com a vista” – mas que prima pela imersão e pela polissensorialidade da relação do homem com a paisagem, reconhecendo também o distante e o visual como possibilidade e parte desta relação. Assim, o conceito de paisagem, que integra uma determinada relação entre homem e meio e uma certa concepção de natureza, pode expressar uma diversidade de relações dos homens com o seu meio, e entre diversas sociedades e naturezas³, além daquelas construídas pela sociedade moderna e ocidental (visão moderna da paisagem). A relação entre homem e paisagem, nesta compreensão trajetiva, é baseada no caráter simultaneamente ativo e receptivo, tanto do homem quanto da paisagem, em suas relações que são materiais e imateriais.

² Negar ou descartar a modernidade, além de considerado como impossível e sem sentido, significa a perpetuação da sua lógica: de assimilação na prática, daquilo que nega e exclui no discurso.

³ No sentido de que as diferentes culturas possuem diferentes concepções de natureza.

Deste modo, esta pesquisa propõe-se a abordar, para além da sua receptividade, o caráter ativo da paisagem (no seu papel de elaboração mental e material do homem). Buscando, a partir de sua reconceptualização, uma reflexão sobre a vida e existência humana em sua relação com a Terra; pautando-se em uma compreensão da paisagem e do ser humano para além da separação entre cultura e natureza, mas como constituídos de natureza e cultura ao mesmo tempo, objetividade e subjetividade simultaneamente, sem contradição.

Antes de continuar, gostaria de ressaltar que esta tese foi elaborada de acordo com as concepções teóricas que apresenta. Quero dizer, com isso, que esta foi sendo construída ao longo do percurso, dos encontros e desencontros com textos e professores. Pauta-se muito mais na reversibilidade do que em uma estrutura linear progressiva e está mais para a abertura do que para a previsibilidade. Espero que ao final do texto, que foi se delineando juntamente ao desenrolar desta pesquisa, uma ideia de conjunto dos capítulos se forme, propiciando um maior entendimento das ideias apresentadas ao longo do caminho e conexão entre as mesmas.

Estrutura

A tese apresenta-se em três capítulos. No Primeiro realizamos uma incursão pela filosofia da ciência, a partir de uma perspectiva contemporânea de crítica aos paradigmas da Modernidade e da ciência ocidental moderna, como já enfatizado, com o intuito de conferir-lhes uma ampliação epistemológica. Assim, percorremos através de Japiassu (2010) os caminhos de origem deste ‘modo de conhecer’ que hoje se tornou hegemônico, a ciência. E em seguida a inserção em uma visão crítica, pautada nos estudos de Bruno Latour (1994) e Boaventura de Sousa Santos (2007).

No Segundo capítulo, apresentamos a visão teórica da *filosofia da paisagem*. Um campo de estudos que vem sendo desenvolvido no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, que tem a autora Adriana Serrão (2011, 2011b, 2014) como guia nas análises dos filósofos Georg Simmel, Joachim Ritter e Rosario Assunto sobre o

conceito de paisagem. Esta autora coloca a paisagem como um terceiro elemento, que tem o papel de síntese na relação entre cultura e natureza.

No Terceiro capítulo, inserimos a discussão a respeito da lógica do terceiro incluído, pertencente aos debates teóricos sobre a transdisciplinaridade, como ponto de articulação entre as visões contemporâneas da filosofia da paisagem e a compreensão geográfica da paisagem de Augustin Berque (2004, 2008, 2011a, 2011b, 2012a). Apresentamos também, a questão da polissensorialidade, da perspectiva fenomenológica do corpo vivo (*vivant*) e dos diferentes regimes de espacialidade da paisagem apontados por Jean-Marc Besse (2014b), bem como, por Tim Ingold (2008, 2013).

Pretendemos, assim, articular estas distintas posturas, mas que têm como base uma ‘compreensão trajetiva’ – que não se pauta mais nos paradigmas de cisão entre sujeito e objeto, natureza e cultura, e sim na sua dissolução que representamos pelo termo “cultura-natureza” –, com a intenção de proposição de uma ampliação epistemológica da ‘visão moderna’ de paisagem, para uma compreensão de paisagem trajetiva.

O livro de Keith Thomas, *O homem e mundo natural*, aborda os processos e mudanças por quais passaram as concepções e as relações entre homens, animais e plantas na Inglaterra entre os séculos XVI e XIX referindo-se aos comentadores jurídicos, religiosos, cientistas, poetas e autores destas épocas. É possível perceber o quanto as doutrinas religiosas, as práticas cotidianas e usuais das distintas classes sociais, a poesia, os discursos científicos, filosóficos e intelectuais, além de apresentarem diversas correntes foram também se transformando a partir de um processo gradual, mas, principalmente, estavam imbricadas umas nas outras e sempre em movimento. Acredito que este também é um período de mudanças de concepções e que, por mais que estejamos concebendo mudanças de paradigmas, atitudes,

conceitos, etc., para o presente-futuro, estamos também impregnados e formados pelas dicotomias e essencialismos do passado-presente. As transformações são processuais, envolvem práticas e concepções.

As mudanças pelas quais a evolução do conhecimento científico passa variam de amplitude e de ritmo segundo os períodos da história. Pode se dizer que estamos atravessando hoje um momento de reconstrução radical, que pode ser comparado àqueles que, na Europa, deu impulso à explosão de descobertas, redescobertas e ideias novas nos séculos XIV e XV, período que se costuma chamar de Renascença. O movimento atual, dessa vez em âmbito mundial, apela por novos paradigmas, novas categorias de pensamento, novas metodologias de pesquisa e novas formas de ensino. (RAYNAUT, 2011: 69).

Introdução

Os estudos sobre paisagem estão cada vez mais em evidência, e as discussões contemporâneas têm procurado construir pontes conceituais, buscando o diálogo entre as disciplinas, integrando os diversos aspectos e possibilidades de estudo e concepção da paisagem.

O conceito de paisagem foi tema da minha dissertação de mestrado intitulada *“Paisagem: entre o sensível e o factual, uma abordagem a partir da geografia cultural”* (MARIA, 2011), na qual me aprofundei na concepção de paisagem do geógrafo francês Augustin Berque que possibilitou um diálogo interdisciplinar com a antropologia social, sobretudo com autores expoentes do discurso da superação da dicotomia natureza-cultura e também de um novo enfoque para a relação entre o homem e o meio, como Bruno Latour (1994), Phillipe Descola (2001, 2005) e Tim Ingold (1994, 2000). Na dissertação procurei evidenciar a historicidade deste conceito através do percurso da noção ao conceito geográfico de paisagem. Para tanto trabalhei na busca das origens deste conceito, que hoje é amplamente difundido em nossa sociedade.

Essa interpretação – que, por exemplo, nós percebemos em termos de paisagem – é necessariamente marcada, datada, inscrita no contexto singular de um certo modo de vida, em uma certa época. (BERQUE, 1994: 17).

A relação da ciência geográfica com a paisagem é, de certa forma, originária, pois o estudo da paisagem serviu como justificativa para a institucionalização da geografia como ciência nos séculos XVIII e XIX e como base para o seu desenvolvimento (BESSE, 2006; DONADIEU & PERIGÓRD, 2007).

Inicialmente, nos séculos XVI e XVII, os estudos sobre a paisagem estavam atrelados à cartografia e à pintura, após a apropriação deste conceito pela geografia, o estudo sobre a paisagem consolidou-se como estrutura de percepção da realidade e síntese da relação entre homem e meio na sociedade ocidental moderna e científica, já no século XX, marcando presença também em diferentes áreas do conhecimento, como história, arquitetura, filosofia e ecologia.

No século XX a paisagem foi considerada pela ciência geográfica a partir de inúmeros pontos de vista. Na primeira metade do século é influenciada pelo conceito de “espaço vital” de Ratzel, pelos estudos regionais de Vidal de La Blache, pela geografia cultural de Sauer, analisada sob a ótica geossistêmica de Sotchava na Rússia e de Bertrand¹ na França e pela fisiologia da paisagem de Passarge na Alemanha. A partir dos anos 1950, a paisagem foi relevada a um segundo plano nos estudos geográficos e por volta dos anos 1970 e 1980, é revisitada, tanto por novas correntes da geografia cultural que agregam a fenomenologia e os estudos sobre representação e percepção, relacionando a psicologia ao debate sobre a paisagem (TUAN, 1980; COSGROVE 1998; BERQUE 2008, entre outros), como por correntes da ecologia da paisagem, que voltam-se para o planejamento ambiental e identificação de unidades de paisagem (TRICART, 1979; AB’SABER, 2003, entre outros).

A partir das últimas décadas do século XX e neste início do século XXI, o debate sobre a paisagem faz-se forte e pluridisciplinar e a contribuição dos geógrafos é de fundamental importância, não apenas pelo histórico e intimidade desta ciência com os estudos de paisagem, mas também pelo caráter integrador deste conceito que possibilita à geografia superar suas barreiras internas entre geografia humana e a geografia física.

Uma das vertentes teórico-metodológicas do debate atual sobre o estudo da paisagem parte do princípio da superação de paradigmas da modernidade como as dicotomias natureza/cultura, objetividade/subjetividade, que foram as bases para o desenvolvimento científico moderno ocidental nos séculos XVIII, XIX e XX. São autores expoentes deste ‘pensar’ sobre a paisagem: Adriana Veríssimo Serrão (2011, 2014), Ana Francisca de Azevedo (2008), Anne Cauquelin (2007), Augustin Berque (1994, 1996, 2000, 2008, 2009, 2011), Catherine Chomarat-Ruiz (2008), Jean-Marc Besse (2006, 2014), Pierre Donadieu e Michel Périgord (2007), entre outros.

Esta pesquisa tem por fundamento a concepção de que a paisagem pode ser compreendida para além de sua materialidade, de seus aspectos físicos-naturais aos quais cabia ao homem a sua transformação por meio da ação antrópica. A paisagem é

¹ Bertrand trouxe para o ocidente, nas décadas de 1960 e 70, a concepção de geossistemas desenvolvida na Europa oriental pelos russos. Mas seus trabalhos sobre a paisagem continuaram se desenvolvendo para além da ótica geossistêmica.

fruto da relação entre o homem e o meio, relação esta, tanto física e biológica, quanto corpórea e sensível, como também imbricada de valores, símbolos e representações culturais. E que, por ser matriz de experiências e valores, possui o potencial de transformação do homem (BERQUE 2008; BESSE 2006).

A paisagem, tal qual nós entendemos, ainda é um atributo do paradigma ocidental moderno clássico. Sua aparição nas mentalidades europeias traduzia ou compensava, em termos sensíveis, o mesmo retrato do sujeito fora de seu meio, que, além disso, deveria engendrar o ponto de vista objetivo da ciência moderna, assim como o individualismo. (BERQUE, 2000: 66).

Se interpretada em sua '*visão moderna*' – que parte da relação de separação entre o homem e o meio, a cultura e a natureza –, de acordo com o geógrafo Augustin Berque (1994, 2008), dependendo da época e dos valores culturais, esta relação pode não ser traduzida em termos de paisagem.

Conforme entende Augustin Berque, a paisagem é uma expressão da relação entre o homem e o seu meio, ou nas palavras do autor, dos “meios humanos” (*milieux humains*), sendo a paisagem tanto a impressão (marca) desta relação na superfície terrestre como matriz dos esquemas de percepção do homem sobre o meio, desse modo a paisagem é compreendida como “marca e matriz”.

O estudo da paisagem é uma maneira de abordar a relação entre o homem e o meio, entre cultura e natureza, e sob a perspectiva 'trajetiva' aqui proposta, estas relações não apresentam fronteiras rígidas, pois se interpenetram, transitam nos dois sentidos. Assim podemos compreender a paisagem em sua ambivalência, que é composta ao mesmo tempo de objetividade e de subjetividade, carregando em si tanto o material como o imaterial.

A paisagem revela o visível, mas também o invisível. O material, mas também o espiritual. É esta ambivalência que é essencial, e que constitui a realidade da paisagem. (BERQUE, 2008: 72).

Para Berque, a paisagem se refere não apenas à subjetividade do sujeito, mas também aos objetos concretos. Assim, a paisagem pode representar ou evocar o imaginário, mas ela exige um suporte objetivo, real. E, como afirma Berque (1994), é na complexa relação entre sujeito e objeto, que envolve diversas escalas de tempo e

de espaço e implica, ao mesmo tempo, a instituição mental da realidade e a constituição material das coisas, que reside o estudo da paisagem.

A paisagem compreende as marcas que deixamos no ambiente, como é matriz para nossas ações e reflexões no mundo. Podemos através do seu estudo trazer à tona, para emprestar a expressão de Anne Cauquelin (2007), as “dobras” que se escondem sob a sombra das suas representações. Nas últimas décadas, diversos autores como Azevedo (2008); Cosgrove (1998); Daniels (2000), entre outros, tem ressaltado o papel crucial desempenhado pelas representações em paisagem e sua relação com a construção de identidades às mais diversas escalas.

Entendidas como símbolos ou representações emblemáticas de poder, capital e status e, como produções culturais, [as paisagens são] surpreendentemente nada ingênuas e persistentes; são sistemas de significados de muita, mas pouco apreciada, importância, que oferecem enorme potencial como objetos de estudo. (AZEVEDO, 2008: 17).

Na esteira da compreensão do caráter trajetivo da paisagem que transita entre o sensível e o factual, pretende-se redescobrir a paisagem enquanto categoria da existência através de um diálogo entre geografia, teoria do conhecimento², filosofia da paisagem e antropologia. E, a partir daí, aprofundar a compreensão da paisagem como expressão das relações entre o homem e o meio, e entre cultura e natureza, em seu caráter de complexa imbricação. Esta pesquisa, portanto, propõe uma reconceptualização da paisagem, que aqui adotamos pelo termo de ‘*trajetiva*’ e que a compreende para além da dicotomia entre cultura e natureza, partindo da articulação entre discursos contemporâneos.

Os principais autores que guiaram esta empreitada partem das seguintes abordagens: Augustin Berque concebe a paisagem como expressão de um meio humano (*milieu humain*); Adriana Veríssimo Serrão conduziu a aproximação com a filosofia da paisagem a partir da experiência estética da paisagem e seus valores éticos; Jean-Marc Besse resalta o importante papel da geografia como representação do mundo e também das diferentes espacialidades da paisagem; Tim Ingold, a partir

² Alguns autores se referem à história, sociologia e antropologia da ciência, no caso optei por não discriminar as possíveis diferenças entre estas abordagens e utilizar apenas filosofia da ciência ou teoria do conhecimento (com o mesmo sentido).

de um olhar antropológico da relação entre cultura e natureza, contribuiu para a compreensão da dissolução desta dualidade. Vale ressaltar que estas abordagens e autores seguem em confluência, pois participam de um debate atual que procura dissolver os discursos que reforçam a cisão e a ruptura entre sujeito e objeto, cultura e natureza e muitas dicotomias que fundamentam os discursos e práticas da modernidade. Aqui, este debate será designado sob o viés de *uma compreensão trajetiva* da paisagem, e, mesmo partindo de campos e perspectivas diferentes, as propostas destes autores confluem em certos pontos, o que possibilita uma rica interlocução.

A paisagem reconceptualizada a partir das abordagens destes autores possui um caráter ativo, que participa dos esquemas de percepção do mundo e infere na postura que temos diante dele. E, portanto, pode ser manejada como instrumento de transformação, de fator contribuinte para as matrizes de experiências e, mais ainda, de valores de um mundo, no qual vivemos e o qual almejamos para o futuro, sem, contanto, esquecer que as experiências e os valores são tão diversos conforme as culturas dos povos que habitam a Terra, mas sempre inerentes à elas. Este entendimento encontra ressonância com a reconceptualização do conceito de espaço apresentada pela geógrafa inglesa Doreen Massey.

Sendo assim, o argumento desta tese de doutorado enquadra-se em uma questão de natureza teórica e conceitual. E consiste em realizar uma reconceptualização da paisagem ampliando os regimes de espacialidade e corporeidade da relação entre homem e paisagem, com vistas a alargar a concepção moderna de paisagem pautada na separação entre cultura e natureza, justamente porque esta reconceptualização parte da imbricação destas – aqui referida por “cultura-natureza”. Para tanto, pauta-se na articulação dos autores – Berque, Besse, Serrão e Ingold –, e das conceptualizações de paisagem, própria aos três primeiros, e da relação cultura-natureza que perpassa a obra destes quatro autores, no que aqui se identifica como uma *compreensão trajetiva*, que engendra o conceito de ‘paisagem trajetiva’.

Referencial teórico

Fez-se necessário para esta pesquisa o aprofundamento de questões filosóficas, buscando um diálogo entre a geografia e a filosofia a partir da aproximação não apenas com a *filosofia da paisagem*, e com o campo da teoria do conhecimento, mas também com os campos da fenomenologia, da ética e da estética. Principalmente, por ser, a relação entre ciência e filosofia, permanente nas obras e nas conceptualizações teóricas dos autores basilares desta tese.

Este trabalho se insere em um debate contemporâneo, que, se analisado sob a ótica da teoria do conhecimento, tem como pauta uma ampliação dos valores e interpretação dos métodos da ciência, fonte hegemônica de obtenção de conhecimento nas sociedades ocidentais modernas. Neste sentido, a inserção no debate referente ao campo da teoria do conhecimento (ou antropologia ou filosofia das ciências) fez-se pertinente, tendo como suporte principal os estudos de Bruno Latour e Boaventura de Sousa Santos. Estes autores realizam uma crítica à ciência e aos “padrões” sobre os quais se desenvolve a sociedade moderna ocidental, mas não com intuito de negar os seus avanços e os frutos de sua relação com a tecnologia, mas de questionar os seus rumos, e também suas intenções. Partindo, das seguintes questões – conhecer o quê, para quê, a serviço de quem? –, para mostrar que, de fato, a ciência não é uma atividade totalmente neutra, mostrar como, por exemplo, a sua articulação com a política e a economia tem um papel de destaque nas configurações sociais e nos espaços onde estas se desenvolvem. E, a partir daí, podemos, ao repensar a ciência, refletir sobre estas configurações sociais e espaciais – sobre os papéis dos homens no mundo.

Ao escolher os autores que ampararam esta busca por uma ampliação do conceito de paisagem, optei por segui-los epistemologicamente, talvez não à risca, mas procurando compreender a sua inserção na teoria geral do conhecimento.

A distinção entre ciência e filosofia – estabelecida pelo pensamento moderno – coloca para a primeira a tarefa de explicar os fenômenos do mundo, tornando a investigação sobre o próprio conhecimento o objetivo maior da segunda. Os métodos de interpretação da realidade emergem, neste contexto, como a via de relacionamento

entre essas formas de saber. O método expressa uma relação entre ciência e filosofia, sendo a aplicação de formulações filosóficas no trabalho científico. É através dele que o cientista explicita as categorias e conceitos utilizados, define os procedimentos analíticos, circunscreve o objeto da investigação. A opção metodológica traz em seu bojo a adesão a uma lógica e a aceitação de certas posturas ante as questões gnosiológicas básicas, como a do entendimento do próprio ato cognitivo. Enfim, o método envolve necessariamente uma teoria do conhecimento. (MORAES, 1994: 67,68)

A paisagem é uma das categorias geográficas de entendimento da realidade, ou seja, mune a ciência-geografia de ferramentas para explicar o mundo³ a partir de análises das paisagens, assim como, suas categorias irmãs, que geram análises e teorias espaciais, regionais, territoriais e dos lugares. Por ser a geografia uma ciência que abriga as questões e metodologias tanto afeitas às ciências humanas como às ciências naturais podemos nos deparar com uma bifurcação que, sobretudo, encontra abrigo na categoria de paisagem, a qual pertence tanto às teorias da geografia física como da geografia humana⁴.

Reitera-se que a base teórico-metodológica da abordagem conceitual sobre a paisagem proposta nesta pesquisa apoia-se em autores que defendem a superação, ou melhor, a transposição das barreiras criadas pelas dicotomias entre cultura e natureza, sujeito e objeto, filosofia e ciência, e tantos outros paradigmas duais da modernidade ocidental. De modo não a negar o conhecimento fruto dessas separações, mas a possibilitar o estudo da relação, do trajeto e da ambivalência, se aproximando da hibridez⁵ do real. Evidenciando a compreensão de que os distanciamentos a que estas separações trouxeram para o nosso *modo de ser no mundo*, apenas disfarça, encobre a interrelacionalidade da realidade humana (no mundo).

Este é um discurso que se intensificou entre os anos 1970, 1980 e 1990, diante dos prognósticos alarmantes da saúde ambiental do planeta, da possível escassez de recursos naturais e suas consequências nos negócios e na economia, da herança

³ Nada mais nada menos, a geografia-ciência é ambiciosa – geo-grafia – pretende-se a uma grafia do mundo. Mas o que é o mundo? Ligada assim à Terra, esta ciência também acompanha os diferentes entendimentos que a humanidade tem do mundo, sejam simultâneos em uma mesma época ou dispersos na história.

⁴ A categoria de Região, também faz parte de análises específicas tanto da geografia humana como é bastante utilizada na geografia física.

⁵ Bruno Latour. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.

devastada para as gerações futuras; diante da crise do capitalismo e da queda do socialismo⁶; diante da crise da ciência trazendo à tona questões que não mais poderiam ser resolvidas apenas sob o viés desta maneira de fazer e compreender a realidade. Esse período foi marcado pelos alertas internacionais aos limites ambientais: Conferência de Estocolmo sobre o Ambiente Humano das Nações Unidas (1972), pelo Relatório Brundtland – Nosso Futuro Comum (1987) firmando o conceito de desenvolvimento sustentável. Assim como por questionamentos à ciência ocidental moderna, marcados pelas reuniões entre diversos especialistas das áreas da ciência, letras, arte e religião: Congresso de Veneza (1986) “*La Science devant le confins de la Science*”, Congresso Ciência e tradição: Perspectivas Transdisciplinares para o século XXI (1991), 1º. Congresso Mundial sobre a Transdisciplinaridade que resultou na Carta da Transdisciplinaridade (1994). Datam deste período as primeiras edições de textos como *Um discurso sobre a ciência* (1985) de Boaventura de Sousa Santos, *Introdução ao pensamento complexo* (1990) de Edgar Morin, *Jamais fomos Modernos* (1991) de Bruno Latour. Estes questionamentos tanto dos modos de produzir, como de viver, marcados pelo capitalismo e ocidentalismo, que estavam (e continuam) levando a um esgotamento intensificado do planeta, além do caráter de denúncia, propõem novas maneiras de encarar a ciência e a realidade, de engendrar outros modos de ser no mundo. Ainda que formuladas recentemente e não amplamente instrumentalizadas no sentido de mostrar uma grande via a ser seguida, estas posturas figuram como trilhas que se desviam da estrada principal (cujo final vislumbrável não é mais o desejado). Devido à força deste caminho que ainda direciona e influencia os rumos da humanidade, talvez leve certo tempo para que novas trilhas deixem de ser apenas alternativas e a coexistência e a comunicação entre as diversas trilhas criem um caminho mais viável do que a existência de apenas uma grande e única via principal.

⁶ Latour (1994) relaciona o fim do socialismo com a queda do muro de Berlim em 1989 e a crise do capitalismo aos questionamentos à conquista ilimitada e à dominação total sobre a natureza. Boaventura de Sousa Santos traz uma reflexão sobre o momento de crise destes dois sistemas (capitalismo e socialismo) em Sousa Santos, B., *O Estado e a Sociedade em Portugal (1974-1988)*, principalmente no Capítulo 3 A Questão do Socialismo. (1990). Edições Afrontamento, 2ª ed., Porto, 1992. “*Pela primeira vez na história contemporânea, surgem simultaneamente em crise os dois modelos dominantes de desenvolvimento, o modelo capitalista e o modelo socialista de Estado. Esta ocorrência é já hoje um facto político de primeira importância e será amanhã um facto teórico e científico também de primeira importância*”. (SOUSA SANTOS, 1992: 87). Ambos os autores referem-se à crise da ciência ocidental moderna, como uma crise que se não abriga, permeia as crises destes dois sistemas de produção.

Por ora, os pontos de chegada são incertos, já que estas trilhas ainda estão sendo abertas, bem como precisam de trânsito para se manterem vivas, mas sabemos que propõem outros rumos.

Prólogo

Trajetividade

Este estudo sobre o conceito de “paisagem” dá sequência e profundidade aos estudos realizados durante o mestrado e que, portanto, fazem parte da sua fundamentação teórica, no sentido de que são o ponto de partida para a presente tese e compreensão do conceito de ‘paisagem trajetiva’⁷.

O conceito de *trajeção* proposto por Augustin Berque é relativo ao caminho, ao trajeto, ao movimento entre o físico e o fenomenal, entre o objetivo e o subjetivo. Conforme o autor, os “trajetos” de ordem fenomenal e os de ordem física são indissociáveis, na medida em que a realidade humana é física e fenomenal, objetiva e subjetiva simultaneamente. Em outras palavras, a *trajeção* corresponde à incessante troca entre o físico e o fenomênico que é qualidade da realidade humana em sua relação ecumenal. Sendo esta última, a relação da humanidade com a Terra: a Terra enquanto ela é habitada pela humanidade e a humanidade enquanto ela habita a Terra (BERQUE, 1996: 78). Na relação ecumenal, todas as coisas e relações são carregadas de sentido e de valor: “*Ela implica em uma certa ética, porque todos os lugares são, sempre, carregados de valores humanos*”⁸.

A trajetividade da paisagem reside nesta incessante troca entre o objetivo e o subjetivo, que é inerente à própria paisagem, à sua ambivalência entre a materialidade e a imaterialidade, o visível e o invisível. A paisagem possui, por sua vez, uma existência física, que em si, não necessariamente, supõe a existência humana, e uma

⁷ Ver MARIA, 2011 sobretudo o “Capítulo 2 – O conceito de paisagem para Augustin Berque”, pp. 54-80.

⁸ BERQUE, 1996: 80.

presença que concerne ao espírito humano, que supõe necessariamente uma história e uma cultura (BERQUE, 2008: 71).

Desta maneira, a trajetividade da paisagem é inerente à projeção dos valores humanos sobre o ambiente que faz deste um “meio humano”. Conforme Berque, essa projeção repousa sobre mecanismos de escalas ontológicas diferentes: alguns são próprios à espécie humana, outros à tal ou tal cultura, outros, enfim, a tal ou tal indivíduo. Desta maneira, Berque concebe a paisagem como uma dimensão sensível e simbólica do meio, decorrente da própria relação homem-meio, relação esta que é ao mesmo tempo objetiva e subjetiva. A paisagem, nestes termos é a expressão de uma *mediância* (sentido de um meio). Sendo, o conceito de meio, para Berque, compreendido como referente à relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza, relação esta que é ao mesmo tempo física e fenomenal (BERQUE, 2000: 48).

Concebo a mediância como o sentido ao mesmo tempo subjectivo e objectivo (uma significação, uma sensação, uma tendência), da relação de uma sociedade com a extensão terrestre (relação que é um meio). Este sentido conjuga três níveis: o do em-si das coisas e da natureza (a extensão do mundo físico ou objectivo); o das relações ecológicas que ligam a espécie humana ao seu ambiente; e o da paisagem, onde actuam as relações de ordem simbólica, pelas quais uma cultura naturaliza a subjectividade colectiva. Esta conjugação cumpre-se simultaneamente no espaço (o meio) e no tempo (a história). É uma *trajecção*, ou seja, um movimento no qual o mundo subjectivo e o mundo objectivo não cessam de interagir, por assim dizer, em espiral, produzindo deste modo uma realidade *trajectiva* (semi-subjectiva, semi-objectiva), que é a dos meios. (BERQUE, 2011a: 193, 194).

Se do ponto de vista das ciências naturais o ambiente é visto como um objeto universal, para Berque não é possível abstrair o meio da história, sempre singulares às sociedades humanas. Assim, o estudo do ecúmeno e, por conseguinte o da paisagem, fundidos sobre o conhecimento objetivo da superfície terrestre, exige a interpretação do sentido que lhe dá a história humana. Os sentidos se diferenciam sempre de acordo com as sociedades, que projetam seus modos de ver, subjetivamente, inscrevendo objetivamente a superfície terrestre com suas ações. Esta relação trajetiva, em parte objetiva, em parte subjetiva é a realidade humana, é o próprio ecúmeno.

A paisagem existe a partir do momento em que a percebemos como paisagem, não é apenas ambiente nem apenas subjetivação deste, é o movimento de *trajeção* entre eles. Ela expressa uma maneira de agir no mundo, ao mesmo tempo em que influencia este agir, sendo então compreendida como “marca-matriz”. Neste sentido, a paisagem compreende as marcas que deixamos no ambiente, como é matriz para nossas ações e reflexões no mundo. A partir desta concepção, podemos abrir um caminho para a compreensão da multiplicidade da realidade.

De acordo com Sandra Patrício Ribeiro, a trajetividade predispõe certas contingências (possibilidades e impossibilidades), que são próprias ao trajeto. Os fenômenos trajetivos

estabelecem e sustentam os vínculos entre os níveis individuais e coletivos, subjetivos e objetivos, físicos e fenomênicos da vida humana, condicionando o estabelecimento (e a mudança) de hábitos, relações de alteridade e responsabilidade socioambiental – ou seja, condicionando nossos modos de habitar o mundo. (RIBEIRO, 2015: 14).

Para a autora,

uma perspectiva trajetiva pode render considerável avanço para as ainda chamadas “Ciências Humanas”. Esta é, a meu ver, a abordagem mais promissora para a compreensão do modo como construímos, conhecemos e habitamos nosso mundo, pois chama nossa atenção para, por exemplo, o modo como os objetos e eventos físico são percebidos pelos seres vivos; o modo como as condições internas dos organismos, bem como as condições do ambiente externo, afetam seu comportamento; o desenvolvimento da afetividade e dos vínculos no contexto dos contatos intraespecíficos; a gênese e o desenvolvimento das capacidades cognitivas, simbólicas e expressivas; as semelhanças e diferenças entre os homens e os outros animais, bem como entre diferentes grupos humanos; as características das interações interindividuais, intragrupais e intergrupais; em suma, tudo quanto caracteriza, determina ou condiciona os modos de ser, viver e conviver dos animais e dos homens. (RIBEIRO, 2015: 13).

Paisagem e Espaço

Apresento a seguir as proposições de Doreen Massey relativas ao conceito de espaço, com as quais compreende-se haver grande proximidade com a concepção de paisagem trajetiva proposta nesta tese, no sentido que ambas procuram revisitar e ampliar as ‘roupagens’ modernas destes conceitos.

A partir da crítica ao discurso da inevitabilidade da globalização em seus moldes capitalista e neoliberal, como se a globalização fosse uma força da natureza e não um projeto, Massey aponta que esta proposição transforma espaço em tempo, geografia em história. Para a autora, isto também ocorre quando narramos a conquista e colonização das Américas, por exemplo, sobretudo em termos de cruzamento e conquista espacial. Por trás desta viragem de espaço em tempo, que a autora concebe como um “truque enganoso”, e que é utilizada nos discursos da “inevitabilidade” e de uma “narrativa única” (da Ocidentalização capitalista do mundo) está uma imaginação espacial que concebe o espaço como algo dado, uma superfície a ser cruzada, ou sobre a qual nos localizamos. Imaginação esta que, segundo a autora, na maioria das vezes não é pensada. Entretanto, Massey ressalva que o modo como concebemos e imaginamos o espaço tem seus efeitos e implicações políticas e sociais. Esta imaginação espacial que fundamenta os discursos do “descobrimento”, da “conquista”, da “inevitabilidade” e da “narrativa única” não considera as trajetórias e as histórias dos povos destes (outros) lugares, eles apenas estão “sobre” o espaço, como que, se a espera dos colonizadores, da civilização e do capital, enfim da História.

Conceber o espaço como nas viagens de descobertas, como algo a ser atravessado e, talvez conquistado, tem implicações específicas. Está implícito que se considera o espaço como solo e mar, como a terra que se estende ao nosso redor. Implicitamente, também, faz o espaço parecer uma superfície, contínuo e tido como algo dado. Ele faz diferença: Fernão [Cortés – comandante espanhol], ativo, um construtor de história, viaja sobre sua superfície e encontra, sobre ela, Tenochtitlán [atual Cidade do México]. É uma cosmologia impensável, para usar o termo mais brando, mas leva consigo efeitos sociais e políticos. **Portanto, esse modo de conceber o espaço pode assim, facilmente, nos levar a conceber outros lugares, povos, culturas, simplesmente como um fenômeno “sobre” essa superfície.**

Não é uma manobra inocente; desta forma, eles ficam desprovidos de história. Imobilizados, esperam a chegada de Cortés (ou a nossa, ou a do capital global). Lá estão eles, no espaço, no lugar, sem suas próprias trajetórias. (MASSEY, 2008: 22, 23 - grifo nosso).

E se apontarmos para as diferenças ao redor do mundo, para Moçambique, ou Mali, ou a Nicarágua, eles [os que propagam a inevitabilidade da globalização como uma força da natureza e não como um projeto] dirão que tais países estão apenas “atrasados”; que eventualmente, seguirão o caminho que o Ocidente capitalista abriu. (MASSEY, 2008: 23).

Afirma-se que Moçambique e a Nicarágua não são, realmente, diferentes de “nós”. Não devemos imaginá-los como tendo suas próprias trajetórias, suas próprias histórias específicas e o potencial para seus próprios, talvez diferentes futuros. Não são reconhecidos como outros coetâneos. Estão, meramente, em um estágio anterior, na única narrativa que é possível fazer. Esta cosmologia de “única narrativa” oblitera as multiplicidades, as heterogeneidades contemporâneas do espaço. Reduz coexistências simultâneas a um lugar na fila da história. (MASSEY, 2008: 24).

Assim Doreen Massey propõem uma reconceptualização de espaço. Propõe a compreensão do espaço como multiplicidades de trajetórias e de coexistências contemporâneas (que a autora também denomina de existência “coetânea” e “coetaneidade”), propõe o espaço como heterogeneidade e abertura. Sua concepção vem em contraposição à redução do espaço à superfície, homogeneidade, localização e à *“uma dimensão para a exposição/representação de diferentes momentos no tempo, [que] está, conclui-se, implícita”*⁹. Esta imaginação espacial, acaba por imobilizar as trajetórias de outros, pois *“o desafio real da contemporaneidade dos outros pode ser desviado ao os relegarmos a um passado retrógrado, antiquado, arcaico” – discurso da “narrativa única”*¹⁰. Esta crítica à concepção espacial hegemônica apresentada por Massey converge com a crítica de Bruno Latour¹¹ (1994) à Modernidade. Pois, como a autora diz, baseia-se em uma *“tentativa de escapar da inexorabilidade, que, tão frequentemente, caracteriza as grandes narrativas ligadas à*

⁹ MASSEY, 2008: 26.

¹⁰ MASSEY, 2008: 26. *“A imaginação da globalização como uma sequencia histórica não reconhece a coexistência simultânea de outras histórias com características que sejam distintas (o que não implica estarem desconectadas) e futuros que, potencialmente, também possam sê-lo”*. (MASSEY, 2008: 31).

¹¹ Como veremos adiante no primeiro capítulo.

modernidade”¹², nas quais a autora inclui também o marxismo – assim, conceber a abertura do espaço e do futuro é uma concepção política que está para além da compreensão marxista. Esta postura de Massey que concebe a abertura do futuro, nós encontramos em diversos autores que contribuem para a construção desta pesquisa.

As estruturas do Progresso, do Desenvolvimento e da Modernização, e a sucessão de modos de produção elaboradas dentro do marxismo, todas elas propõem cenários nos quais as direções gerais da história, inclusive o futuro, já são conhecidas. Conquanto muito tenha sido necessário lutar para que acontecesse, entrar em batalhas para que fosse realizada, havia sempre, no entanto, uma convicção implícita da direção em que a história se movia. Muitos, hoje, rejeitam tal formulação e defendem, em vez disso, uma abertura radical do futuro, quer o façam por meio de uma democracia radical (...), quer através de noções de experimentação ativa (...). Certamente, (...) apenas se concebermos o futuro como aberto poderemos, seriamente, aceitar ou nos engajar em qualquer noção genuína de política. Apenas se o futuro for aberto haverá campo para uma política que possa fazer diferença. (MASSEY, 2008: 32).

A autora propõe um debate para o reconhecimento de características particulares de espaço e por uma política que possa ser sensível a elas. Para tanto, procura desvendar e questionar as espacialidades implícitas na vida política e social, nas ciências naturais e sociais, na filosofia, enfim, na produção de conhecimento, a partir do questionamento sobre algumas das formas com que, comumente, pensamos dar importância ao espaço. Assim, Massey trabalha em direção a um embasamento que acredita ser “vital para a colocação de questões políticas”, insistindo no caráter vívido¹³, na complexidade e na abertura da própria configuração, na multiplicidade positiva e na simultaneidade heterogênea, que é importante para a apreciação do espacial.

De forma relacionada, há uma insistência na especificidade e em um mundo que não seja nem composto de atomismo individual nem fechado em holismo sempre-já completo. Trata-se de um mundo sendo feito, através de relações, e aí se encontra a política. Finalmente, há um impulso em direção a uma “mentalidade aberta” [*“Outwardlookingness”*, que também pode ser traduzido por “mentalidade ou olhar voltado para fora”. (N.T)], para uma

¹² MASSEY, 2008: 32.

¹³ O termo *vívido* é traduzido de “*liveliness*”, algo como vivacidade (MASSEY, 2008: 34 N.T), podemos dizer que visa ressaltar o caráter de algo que está em movimento, vivo.

positividade e plenitude de vida, para o mundo além do torrão de cada um, quer seja a própria pessoa, sua cidade ou as partes específicas do planeta em que vivemos e trabalhamos: um compromisso com essa contemporaneidade radical que é a condição de e para a espacialidade. (MASSEY, 2008: 37).

Doreen Massey nos aponta três proposições iniciais para a sua concepção espacial, ou para a “abordagem alternativa do espaço” que defende. A primeira reconhece o espaço como *“o produto de inter-relações, como sendo constituído através de interações, desde a imensidão do global até o intimamente pequeno”*¹⁴.

A segunda proposição compreende o espaço como

a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, no sentido da pluralidade contemporânea, como a esfera na qual distintas trajetórias coexistem; como a esfera, portanto, da coexistência da heterogeneidade. Sem espaço, não há multiplicidade; sem multiplicidade, não há espaço. Se espaço é, sem dúvida, o produto de inter-relações, então deve estar baseado na existência da pluralidade. Multiplicidade e espaço são co-constitutivos. (MASSEY, 2008: 29).

E a terceira, reconhece o espaço

como estando sempre em construção. Precisamente porque o espaço, nesta interpretação, é um produto de relações-entre, relações que estão, necessariamente, embutidas em práticas materiais que devem ser efetivadas, ele está sempre no processo de fazer-se, jamais está acabado, nunca está fechado. Talvez pudéssemos imaginar o espaço com uma simultaneidade de histórias-até-agora. (MASSEY, 2008: 29).

(...) imaginar o espaço como sempre em processo, nunca como um sistema fechado, implica insistência constante, cada vez maior, dentro dos discursos políticos, sobre a genuína abertura do futuro. (MASSEY, 2008: 31).

Assim, a partir destas proposições, o espaço é concebido como espaço aberto e interrelacional, no qual há sempre conexões ainda por serem feitas, justaposições potenciais a germinar ou não em interação, relações que podem ou não acontecer.

Aqui, então, o espaço é, sem dúvida, um produto de relações (primeira proposição), e para que assim o seja tem de haver multiplicidade (segunda proposição). No entanto, não são relações

¹⁴ MASSEY, 2008: 29.

de um sistema coerente, fechado, dentro do qual, como se diz, tudo (já) está relacionado com tudo. O espaço jamais poderá ser essa simultaneidade completa, na qual todas as interconexões já tenham sido estabelecidas e no qual todos os lugares já estão ligados a todos os outros. Um espaço, então, que não é nem um recipiente para identidades sempre-já constituídas nem um holismo completamente fechado. É um espaço de resultados imprevisíveis e de ligações ausentes. *Para* que o futuro seja aberto, o espaço também deve sê-lo. (MASSEY, 2008: 32).

Encontramos pontos de confluência entre as questões a respeito da possibilidade de abertura do futuro, da *concrescência* (no sentido de crescer-em-conjunto), da co-constituição, da aceitação das multiplicidades das trajetórias, da co-presença radical, da abordagem de sistemas de desenvolvimento do organismo no ambiente, das abordagens trajetiva e interrelacional, da responsabilidade política que envolve a prática científica e suas proposições teórico-conceituais. Questões que veremos adiante com os autores Augustin Berque, Bruno Latour, Boaventura de Sousa Santos e Tim Ingold.

De acordo com Massey muito desta concepção de espaço como o imóvel, o fixo, a homogeneidade e a superfície neutra, reduzido à representação do tempo, deve-se a contraposição entre tempo e espaço, ou mais ainda, pela falta de questionamento sobre o conceito de espaço. A autora aponta como exemplo as conceptualizações do tempo pela filosofia, sobretudo a filosofia do tempo de Henri Bergson, e pelas correntes do estruturalismo e da desconstrução (pós-estruturalismo), que, ainda que não sejam diretamente relacionadas com o espaço, acabam por apresentar um discurso espacial significativo.

Com mais freqüência, e no contexto de debates mais amplos, a temporalidade é uma preocupação mais urgente. Muitas e muitas vezes o espaço é conceituado (ou supõe-se que seja) simplesmente como o oposto negativo do tempo. Desejo argumentar que isso corresponde, certamente, em parte àquela lacuna em relação a pensar ativamente sobre o espaço e as contradições que daí derivam (...) (MASSEY, 2008: 40).

Nesse sentido, tempo e espaço tem que ser pensados conjuntamente, pois estão imbricados um no outro, o que não quer dizer que eles sejam idênticos, mas que a imaginação de um repercute na imaginação do outro e, sobretudo, que essas

imaginações têm repercussões políticas. *“Pensar sobre história e temporalidade tem, necessariamente, implicações (quer as reconheçamos ou não) em relação ao modo como imaginamos o espacial”*¹⁵. Massey ressalta a importância das discussões destas correntes sobre o tempo e a temporalidade, o estruturalismo e a desconstrução, que se abrem à possibilidade da política, entretanto incomoda-se com a falta de atenção explícita ao espaço e confusão por um duplo uso *“em que o espaço é tanto o grande “exterior” quanto o termo de escolha para a caracterização da representação, ou do fechamento ideológico”*¹⁶.

Massey reforça em seu livro que a sua preocupação não é sobre priorização do tempo sobre o espaço, ou vice-versa, mas, principalmente, concerne ao *modo* como imaginamos o espaço. E aponta como conceituações problemáticas aquelas que reduzem o espaço ao estático, ao fechado, ao imóvel, em oposição ao tempo, este, por sua vez, é referenciado pelos termos da duração, do movimento, da abertura, da mudança, da continuidade. A autora aponta que a preocupação de Bergson com o tempo e a defesa de sua abertura, tiveram consequências devastadoras para a conceituação de espaço, *“Não é tanto porque Bergson “despriorizou” o espaço, mas porque, na associação do espaço com a representação, ele foi privado de dinamismo e, radicalmente, contraposto ao tempo”*¹⁷. O espaço associado à representação – sendo esta compreendida como aspectos de espacialização que dispõe as coisas lado a lado, que fixa as coisas *“tirando o tempo de dentro delas”*, empresta ao espaço as características de estase, do instantâneo, de descontinuidade, de sucessão (e não de duração e continuidade) – possibilita a sua definição como dimensão da divisibilidade quantitativa (MASSEY, 2008: 47). Assim, a autora se coloca contrária a esta definição de espaço como representação (que fixa): *“O que está em questão, na produção de representações, não é a espacialização do tempo (compreendida como a tradução do tempo como espaço), mas a representação do tempo-espaço”*. O mundo vivido é temporal e espacial e a *“representação” é uma tentativa de apreender os dois aspectos desse mundo*¹⁸. Desta forma, Massey propõe uma concepção de espaço que

¹⁵ MASSEY, 2008: 40.

¹⁶ MASSEY, 2008: 41.

¹⁷ MASSEY, 2008: 45.

¹⁸ MASSEY, 2008: 53. A autora aponta para recentes objeções a esta concepção de representação que fixa e des-temporaliza. Segundo as quais, a representação não é compreendida como um processo de

não se pautar na oposição negativa entre espaço e tempo, nem que o encerre como representação estática, para que assim possamos liberar o conceito de espaço abrindo-o à política.

Penso que o que é necessário é arrancar o “espaço” daquela constelação de conceitos em que ele tem sido, tão indiscutivelmente, tão frequentemente, envolvido (estase, fechamento, representação) e estabelece-lo dentro de outro conjunto de idéias (heterogeneidade, relacionalidade, coetaneidade... caráter vívido, sem dúvida) onde seja liberada uma paisagem política mais desafiadora. (MASSEY, 2008: 34, 35).

Desta discussão sobre a abertura, a heterogeneidade e o caráter vívido (e ativo) do espaço assinalada por Massey, podemos trazer para o debate proposto nesta tese sobre o conceito de paisagem trajetiva, que a paisagem possui um caráter ativo (e potencialidades de transformação), da mesma forma que as concepções que temos dela¹⁹.

Esta pesquisa propõe realizar uma abordagem sobre o caráter ativo da paisagem, buscando reconectá-la com a vida e existência humana em sua relação com a Terra, a partir da compreensão da paisagem e do ser humano para além da separação entre natureza e cultura, constituídos de natureza e cultura ao mesmo tempo, objetividade e subjetividade simultaneamente, sem contradição. Encontra-se aí um ponto em comum entre autores da filosofia da ciência e estudiosos do conceito e da paisagem. Não se trata de negar a ciência e os seus avanços, mas a partir da crítica aos seus porquês e para quês, fortalecer a ciência na busca de outros objetivos e finalidades e aceitar que os métodos para inferir a realidade e produzir conhecimento também podem ser pautados por outros instrumentais. O que se pretende, portanto, não é a exclusão, mas a possibilidade de validar a coexistência dos saberes humanos.

Será que se encararmos a paisagem de outra maneira, para além dos postulados da modernidade e de sua ciência, poderemos também mudar nossas ações

fixação, mas como “um elemento em uma produção contínua, parte de toda ela, e ela própria, constantemente em devir” (2008: 54), posição que refuta a noção de divisão tripartite entre realidade, representação e subjetividade, a separação entre mundo e texto. E que encontramos em Latour (1994).

¹⁹ Assim como, também nos mostra, ao final desta tese, o encontro com as questões referentes à compreensão dos sentidos da visão e da audição apontada por Ingold (ver terceiro capítulo).

e relações para com a paisagem? Mudaremos as paisagens? Será que transformando paisagens poderemos também mudar a nossa relação com ela, nossa maneira de encará-la e também de viver nela? Mudaremos nós?

Estas perguntas serão respondidas? Depende. Se as respostas esperadas forem aquelas abalizadas em estudos de caso que comprovem dados quantitativos e qualitativos, ou mesmo em metodologias de análise da paisagem, não serão aqui encontradas. Embora estas formas de responder a essas questões sejam relevantes, a preocupação deste trabalho concerne à potencialidade transformadora da paisagem, sobretudo em sua abordagem conceitual, sem restringir-se apenas à esfera da significação, já que os conceitos implicam-se nos gestos e nas práticas. Essas perguntas são aqui investigadas a partir de um posicionamento teórico-metodológico, mas não no sentido estrito/restrito, já que não há apenas um autor basilar, ou uma corrente definida, denominada, instrumentalizada, que utiliza os mesmos conceitos e definições mas, como já dissemos, são posturas que procuram novos rumos, abrem outras trilhas para o conhecer, o pensar e o agir, que explicitam a não neutralidade da Ciência e que “há vida” além de sua hegemonia e objetividade. Pensar o potencial ativo da paisagem refere-se a sua compreensão como matriz, fornecedora de matéria criativa para a imaginação, fonte para a nossa relação com o mundo.

Negá-la [a complexidade do debate metodológico contemporâneo] constitui o grande equívoco da roupagem atual da postura cientificista. Tal postura, ao perder a dimensão filosófica do trabalho científico, serve de veículo eficaz de manipulação do cientista ao distanciá-lo da reflexão acerca de sua responsabilidade social. Reduz-se o método à técnica e o cidadão ao técnico.

A incursão pela metodologia permite exatamente o resgate dessas implicações perdidas. A retomada dos princípios que norteiam os vários procedimentos operacionais de pesquisa, do esclarecimento dos pressupostos lógicos, das explicitações e categorias utilizadas, e, principalmente, da reflexão sobre a relação política/ciência num patamar mais elevado do que o do panfletarismo ou do partidarismo. (MORAES, 1994: 70, 71).

No caso, ao exemplificar a complexidade do debate metodológico, Moraes discorre sobre os métodos que se pretendem comuns a várias áreas de pesquisa científica como o positivismo clássico e o positivismo lógico; os métodos que limitam

seus alcances ao domínio dos fenômenos sociais como o marxismo, o estruturalismo e a fenomenologia; e sobre os métodos específicos de uma classe particular de fenômenos ou a uma só ciência como, por exemplo, a sociologia *compreensiva* de Weber e o método psicanalítico de Freud. E então, o autor aborda a forte sobreposição de entendimentos sobre o conceito de ecologia (método, ciência, questão social), mas creio que poderíamos expandir o sentido da citação para também abranger este debate *amoderno* (Latour), pós-abissal (Sousa Santos), já que a proposta é expor e não negar o debate teórico-metodológico da pesquisa científica. Acepção esta que pode não se adequar a todos os tipos de pesquisas científicas, mas que bem cabe a esta.

Assim, vale reiterar, que esta pesquisa se embasa no debate teórico-metodológico contemporâneo a respeito da ciência e da paisagem, que as revisitam desdobrando as pregas que se escondiam sob a concepção de separação entre cultura e natureza, sujeito e objeto. Debate cujos expoentes fundamentais abordados, Latour, Sousa Santos, Berque, Besse, Serrão e Ingold, terão suas ideias melhor apresentadas ao longo desta tese, mas que têm em comum a busca por novos olhares e propostas para os mesmos, antigos e futuros, problemas que permeiam a nossa existência humana no planeta Terra (por enquanto). Assim, o intuito desta pesquisa é contribuir para a compreensão 'trajetiva' da cultura-natureza, de forma a tornar melhor e mais duradoura a nossa existência e a do planeta, sem pretensão de hegemonia nem de retorno ao passado.

CAPÍTULO 1 – PANORAMA EPISTEMOLÓGICO

1.1 Paisagem Imanente e Transcendente

Paisagem. Palavra que hoje representa um conceito polissêmico, é bem verdade, tem suas origens marcadas em contextos sócio-históricos que revelam um olhar geográfico, seja para as formas terrestres – sua fisiografia natural e social –, seja como uma forma de organização político-administrativa territorial. Muitos autores se dedicaram a buscar estas origens, tanto na China do século IV, como na Europa por volta do século XVI. Este debate a respeito do aparecimento da paisagem enquanto um conceito constituinte de uma visão de mundo já foi abordado na dissertação *Paisagem: entre o Sensível e o Factual. Uma abordagem a partir da geografia cultural*¹, e não faremos aqui uma revisão prolongada, mas alguns pontos importantes relevantes a esta pesquisa precisam ser retomados pois servem como base para a inserção de novas questões.

A origem chinesa da palavra paisagem – *shanshui* ² –, estudada por Augustin Berque, remete a uma condição de exterioridade em relação à natureza propiciada pela urbanidade, por uma classe letrada e de lazer, que não produz o seu sustento, apenas recebe-o, como se este viesse parar à mesa por um movimento autômato da natureza. Esta condição tornou possível um olhar novo para as formas terrestres, para a natureza. E esta nova percepção da exterioridade passou a atingir diferentemente a interioridade, surgiu a paisagem transmutada (assimilada e digerida) pela arte, cantada em versos, em desenhos e pinturas³. A paisagem passou a ser enxergada, não mais

¹ MARIA, Yanci Ladeira, *Paisagem: entre o Sensível e o Factual. Uma abordagem a partir da geografia cultural*. Dissertação de Mestrado. PPGH. FFLCH. USP, 2011. Ver em especial o capítulo 1.

² Conforme Berque (2008), a paisagem estaria ligada à filosofia do Tao, sua pintura seria como uma expressão de *shanshui* (as montanhas e as águas) e a ideia de *fengshui* (o vento e a água), termos que se desenvolveram neste período (século IV, na China).

³ Autores como Berque (1994, 2008, 2011) e Donadieu et Périgord (2007) apontam para a obra “Introdução à pintura de paisagem de Zong Bing (375-443), como o primeiro tratado sobre a paisagem que teria sido escrito por volta do ano de 440 – o que para Berque cumpriria o critério de uma “reflexão explícita sobre a ‘paisagem’”. Este autor também destaca os poemas chineses nos quais a palavra *shanshui* corresponderia à paisagem, que datam de um século antes da obra de Zong Bing e que cumpririam o critério de “uma ou mais palavras para dizer ‘paisagem’”. Berque adota sete critérios aos quais poderíamos recorrer para identificar a existência de uma ‘concepção de paisagem’ em determinada cultura. Verifica-se que no livro “La Pensée Paysagère...” (2008) Berque aponta seis critérios, posteriormente o primeiro critério foi dividido (em 1 literatura e 2 toponímia indicando a beleza dos lugares), passando para sete os critérios apontados pelo autor no artigo “Pensamento paisageiro...” (2011). Para aprofundar neste tema ver BERQUE, A. *La pensée paysagère*. Paris:

apenas como um elemento do cotidiano como o era por aqueles pertencentes a ela porque inseridos nela, e conscientemente dependentes dela. Sua beleza dissociou-se da sua utilidade, assim como também, a relação direta e costumeira passou a depender cada vez mais de intermediações⁴. Mas já no surgimento de sua concepção chinesa, a paisagem denota uma ambivalência entre o objetivo e o subjetivo, concebida por Zong Bing como se ela possuísse uma *“forma material (ou uma substância) que tenderia para o espírito”*⁵. Para Berque, em sua análise trajetiva da paisagem *“é esta ambivalência que é o essencial, e que faz a realidade da paisagem”*⁶. Para explicitar o conceito de trajetão, que envolve a compreensão da trajetividade da paisagem e que pode ser estendida para uma interpretação da realidade, o autor propõe o “princípio de Zong Bing”⁷ elaborado a partir desta frase, fundamentada na ambivalência da paisagem, proposta por Zong Bing, visto que ele aponta para duas “vertentes” da paisagem: uma que releva as substâncias materiais e visíveis; e outra de relações imateriais e invisíveis.

Archibooks, 2008: 42-50; O pensamento paisageiro, uma aproximação mesológica, in: Serrão, Filosofia da Paisagem. Lisboa: CFUL, 2011: 201. Ver também MARIA, 2011: 22,23.

⁴ Ressaltando que não se sustenta aqui a visão do caráter apenas utilitarista da relação do homem com a natureza, que é, sobretudo, uma visão de culturas que concebem a natureza como à parte e descosmicizada.

⁵ Encontrei duas traduções do chinês para o francês que corresponderiam a esta, que seria uma das primeiras frases do tratado sobre a paisagem de Zong Bing: *“le paysage, tout em possédant une forme matérielle, tend vers l’esprit”* (Donadieu et Perigord, 2007) e *“quant au paysage, tout em ayant substance, il tend vers l’esprit”* (Berque, 2008). Nas páginas 70 e 71 Berque (2008) aponta outras traduções e comentários sobre esta frase *“Zhi yu shanshui, zhi you er qu ling”*.

⁶ Berque, 2008: 72.

⁷ Berque, 2008: 68-72 e 102,103. Sobre a compreensão trajetiva da paisagem ver: Maria, 2011, em especial o Capítulo 2, e Berque, 1996, 2000, 2008, 2011. Berque aborda a paisagem a partir da síntese entre a visão das ciências naturais, que compreende a paisagem como a forma de uma certa porção da superfície terrestre, e que portanto, sempre existiu, e a visão centrada na percepção humana, de que a paisagem passou a existir – enquanto representação verbal, mental, pictural... – a partir de um certo momento na história, compreendendo a paisagem como uma manifestação, uma cosmofania, de um novo modo de compreender a realidade. A compreensão – em síntese – destes dois pontos de vista nos leva ao conhecimento da *realidade da paisagem* em sua plenitude. Princípio de Zong Bing, concebido por Berque: o princípio em jogo é o de que a paisagem possui duas vertentes, uma que releva as substâncias materiais e visíveis, a outra de relações imateriais e invisíveis, que Berque aproxima estas duas vertentes aos dois aspectos relevados acima, sendo a principal ponte de aproximação a *ambivalência* afirmada por Zong Bing: *“a paisagem possui ao mesmo tempo uma existência física, que não supõe necessariamente a existência humana, e uma presença ao espírito humano, que supõe necessariamente uma história e uma cultura”* (BERQUE, 2008: 71).

Autumn Scene (Cena de Outono), Hua Yan, 1729.

Tanto na China, como nos mostra Berque, como na Europa, o aparecimento da noção de paisagem, foi permeado por elementos da urbanidade, da “ociosidade” e de uma elite literata. Nesses termos, a noção (e em seguida o conceito) de paisagem, provém de um outro olhar sobre o ambiente que não o utilitarista. A principal diferença entre as noções de paisagem surgidas na China e a na Europa é que, na China o desenvolvimento de um pensamento sobre paisagem não tem origem em uma ruptura entre o homem e o meio, não é separada de aspectos religiosos. Já a noção de paisagem que se desenvolveu na Europa, provém de um distanciamento e de uma certa ruptura com a natureza, base da modernidade ocidental e fundamental para existência de seu desenvolvimento científico. (MARIA, 2011: 29).

No contexto europeu-ocidental, o surgimento desta palavra e seu desenvolvimento conceitual liga-se a duas significações distintas, uma bem próxima do contexto chinês, que tem como base uma relação de exterioridade com a natureza, um contexto de urbanização, porém, além da classe letrada e de lazer, há o desenvolvimento da ciência, remetendo assim tanto a um desencantamento (descosmização) da natureza como a um re-encantamento, pois ao mesmo passo que se objetificava a natureza, esta passou a encantar pelo belo ou pelo sublime (esteticização). E aí, a arte novamente a transmuta e contribui para a sua ressignificação. A outra significação, e provavelmente a mais antiga, remete a palavra paisagem, ou melhor, *Landschaft*, para um conceito pautado em um contexto político-administrativo de um território. Conforme Jean-Marc Besse,

(...) acrescenta Olwig, a palavra *Landschaft* não parece ter de início um significado territorial, mesmo se adquirir este significado num segundo momento: ela designa menos um espaço que um tipo de governo político, que um regime político, que um tipo de Estado, se quisermos. O que quero dizer, portanto, é que o território, sua organização, seu aspecto visível constituem a tradução do *Landschaft*, ou seja, do direito político. O território é o espelho do direito e o seu prolongamento, e não o contrário. (BESSE, 2014: 250)⁸.

⁸ Conforme Besse, o geógrafo Kenneth Olwig, a partir dos estudos de textos jurídicos e políticos provindos da Dinamarca e da Alemanha do Norte, estendeu as análises a respeito das palavras referentes à paisagem na Europa de Noroeste, que são da mesma família e possuem uma significação primeira que é bem específica e que não correspondem à noção de “vista sobre um território”: *landskab* (Dinamarca), *Landschaft* (Alemanha), *landschap* (Países-Baixos), *landskip* (Inglaterra). (BESSE, J.-M. Entre a geografia e a ética: a paisagem e a questão do bem-estar. GEOUSP – Espaço e Tempo (Online) São Paulo v. 18 n. 2, 2014: 249.)

Besse, apoiado em Olwig, se refere à história da noção de paisagem no noroeste europeu que, segundo o autor, permite traçar uma linha de convergência entre a aproximação fenomenológica da paisagem e de uma aproximação mais diretamente jurídica e política. Possibilita assim, o estabelecimento da hipótese de uma história das concepções e das representações paisageiras na Europa mais complexa do que geralmente admitida, sendo marcada pela coexistência de, pelo menos, duas tradições, ou, pela tensão entre duas aproximações específicas da paisagem. Conforme Besse trata-se de reconhecê-las nas suas distinções e em suas articulações.

O *Landschaft* é, mais precisamente, uma entidade jurídico-política de um tipo específico: a) por um lado, é fundado sobre um conjunto de direitos consuetudinários (que na maioria dos casos serão coletados e transcritos a partir do século XVI apenas); b) por outro lado, a população do *Landschaft* soube conservar uma independência política, um relativo poder de autodeterminação em relação aos conjuntos políticos e administrativos mais vastos, sejam de tipo feudal ou monárquico. (BESSE, 2014: 250)⁹.

A autora Ana Francisca de Azevedo, em seu livro *A ideia de Paisagem*¹⁰, também se refere ao trabalho de Olwig, apontando para o conjunto de inflexões semióticas no significado do termo original germânico *Landschaft*. Conforme a autora, de acordo com Olwig a primeira inversão, mudança de significado desta palavra, deu-se em resposta à importação pelas artes de um termo pré-moderno associado ao território de um grupo ou comunidade.

Usada desde o Renascimento para a designação artística de um conjunto de representações pictóricas de natureza, a deslocação desta ideia veio inverter o sentido original do termo, o qual, na cosmologia orgânica do feudalismo, estava associado a valores comunitários de uso e controle da terra e a um sentido de pertencimento a um território agrário coletivo a que os indivíduos se ligavam por laços de sangue. Posteriormente e já sob efeito das artes cenográficas, este termo veio a significar a “aparência de uma área e, mais especificamente, a representação de um cenário”, passando a ser entendido paralelamente como representação e como realidade material. (AZEVEDO, 2008: 20).

⁹ Em comunicação pessoal Adilson Avansi de Abreu ressaltou o papel do senhor feudal (*Landgraf*) que soube manter essa independência política particularmente no Sacro Império.

¹⁰ Azevedo, Ana Francisca de,. *A ideia de paisagem*. Porto: Livraria Figueirinhas, 2008.

Desta forma são assinaladas duas abordagens específicas da paisagem – uma político-territorial e outra representativa-pictural. Azevedo aponta para uma inversão de significado, já Besse para a coexistência destas duas tradições paisageiras e para a tensão manifesta entre elas. Prefiro apontar para uma dualidade essencial do conceito paisagem que pode ser inferida destas duas abordagens. Por um lado a questão do pertencimento – o pertencimento de uma comunidade ao *Landschaft* – relacionada à abordagem político-territorial, mas também ao pertencimento ao todo, à natureza enquanto cosmos. Por outro lado, ao distanciamento que transforma a paisagem em cenário, relacionado à abordagem representativa-pictural¹¹.

Azevedo assinala que, no final do século XV e início do XVI, a consolidação de um conjunto iconográfico para a representação da paisagem estabeleceu um sistema de signos dispostos para a expressão pictórica desta ideia, sendo Itália e Flandres os dois centros artísticos urbanos que essencialmente determinaram “o estatuto da paisagem” que progressivamente difundiu-se para o resto da Europa. Esta autora remarca a diferenciação entre as abordagens representativas-picturais destes dois centros. Na Itália, a tradição das artes cênicas influenciou o desenvolvimento da ideia de paisagem como cenário idílico, as paisagens pastorais idealizadas que enfatizavam o retratar da cultura da *villa* romana, suas paisagens intramurais e as vistas. Enquanto em Flandres a abordagem representativa-pictural realçava os registros topográficos e realistas, sensíveis ao conceito de *Landschaft*, coordenando as representações dos núcleos urbanos com o ambiente rural, documentando a interdependência entre os dois contextos, denotando uma abordagem diferente do conceito de natureza e das leis de uso e pertença da terra.

Neste sentido, Antonio Carlos Vitte aponta para a diferenciação correspondente à aceção da visão na distinção entre as concepções metafísicas que

¹¹ Conforme Adriana Serrão “A conjugação das duas acepções – paisagem real e paisagem representada – manter-se-á na evolução das línguas modernas. Considerando os sentidos fixados em dicionários correntes, verifica-se que o termo não é unívoco, consagrando, pelo contrário, uma persistente dualidade entre o ser (coisa) e a sua representação (ou imagem). A noção comum oscilaria entre uma parcela da superfície terrestre – o território físico com extensão bastante para ser captado pelo ângulo visual de um observador – e uma representação ou descrição através de imagens (pictóricas ou literárias) de espaços reais, mesmo que vindo a cobrir figurações de lugares imaginários, mistos ou idealizados: “Extensão de território que se abrange com um lance de vista: admirar a paisagem. Desenho ou quadro que representa um sítio campestre: uma paisagem de Aquilino Ribeiro” (Serrão, 2011: 14 - trecho em destaque: Dicionário prático Ilustrado, Porto: Lello, 1972, referência da autora).

fundamentavam a pintura de paisagem na Itália e na Holanda. Com base em Ingold (2008), pode-se afirmar que estas metafísicas estão pautadas na concepção da visão e da luz: uma concebe a luz como a *lux*, visão que ocorre no interior do ser, através da mente; e a outra, concebe a luz como o *lúmen*, referente à propagação da luz no exterior, ou seja, independente do olho humano¹².

Na representação das paisagens tanto para os pintores italianos quanto holandeses está em jogo duas concepções metafísicas de mundo. Uma delas é a neoplatônica, defendida pelos italianos, para quem o olho enviava sua luz às coisas para fazê-las visíveis. O pintor representa um ponto de vista pré-existente e serve como medida para a representação do mundo. Aqui, o corpo masculino é a proporção e a escala para se representar todas as coisas.

A pintura holandesa, por sua vez, foi reforçada pelas descobertas da óptica por Kepler quando o olho passou a ser visto como instrumento e mecanismo óptico a visão representando a imagem das coisas, independente do observador. (VITTE, 2007: 73).

Segundo este autor,

É a partir desta nova condição que se desenvolverá a pintura holandesa, na qual, diferentemente da italiana, o corpo humano não será mais a referência. O olho agora percorre o mundo. O primado será o do espaço e do movimento em relação ao ponto de vista. Foi definida uma nova arquitetura do mundo, em que o olho não está mais fora do mundo, mas no meio dele. O pintor não mais pré existe às coisas e nem possui um ponto de vista externo que possa ser a medida da representação.

Com o desenvolvimento do telescópio e do microscópio tornou-se frágil a distinção entre o natural e o artificial conduzindo ao aumento nas escalas e proporções. Naquele período foi atribuído grande valor ao desenho na história natural, na geografia e na cartografia. Reforçou-se a convicção de que ver, pintar e desenhar eram maneiras de conhecer a realidade. (VITTE, 2007: 73).

¹² Este debate será abordado no capítulo 3 desta tese.

Shepherds in a Landscape. Giulio Campagnola and Domenico Campagnola, Itália, 1517

Landscape with Ruins and a Woman with a Parasol. Herman van Swanevelt (1600 - 1655), Holanda, s.d

A evolução dos gêneros e técnicas de representação começou , por assim dizer, a embaçar, a confundir a distinção entre o lugar concreto retratado como significado ou como referente, *“pois o próprio ambiente físico, enquadrado em paisagem, passou a estar imbuído dos valores abstratos destilados pelos cenários naturais produzidos em referência a esses mesmos ambientes”*¹³. Para Azevedo, esta foi a primeira viragem semiótica associada à ideia de paisagem, através da qual o significante pintura ou gênero artístico se transferia para o seu referente externo, o ambiente físico.

A transferência do significado de um símbolo artístico para o mundo concreto retratado pelo próprio símbolo foi acompanhada de uma reificação do próprio significado do termo paisagem e, neste processo, o significado pré-moderno do termo, entendido como “uma área circunscrita identificada com um povo, é substituído por um significado em que a paisagem é tornada cena natural e definida por um determinado ponto de vista individual” (AZEVEDO, 2008: 21).

A segunda viragem semiótica, que acompanhou esta primeira, refere-se ao termo natureza, *“o qual passou a ser aplicado também ao seu referente concebido como paisagem”*¹⁴. Conforme a autora, esta indexação da noção de natureza contribuiu com dois sentidos para a ideia de paisagem: um seria a noção de natureza universal, um mundo físico entendido como conjunto harmonioso, remontando à *antiga* visão de natureza enquanto cosmos, conectando os seres num todo orgânico; e o outro sentido seria a noção de natureza primordial, intocada pelo ser humano.

Sendo assim, a ideia de paisagem está intimamente ligada à ideia de natureza, para além de representação desta. A paisagem é uma noção proveniente e representativa da realidade objetiva: o ambiente em que vive o homem, do qual ele faz parte e o qual ele transforma, objetiva e subjetivamente, simplesmente pelo fato de aí viver. A natureza pode ser compreendida por meio da união de dois sentidos: como criação intelectual do homem a partir de sua interação e subjetivação do ambiente, mas sem, por isso, negar a sua realidade objetiva e pré-existente à

¹³ AZEVEDO, 2008: 22. Conforme aponta Vitte (2007: 73), este embaralhamento da relação/separação entre o natural e o artificial, e consequentemente da distinção clássica entre arte e natureza, foi influenciado pelas descobertas da física óptica, como a descoberta da refração no cristalino, associadas ao desenvolvimento das lentes para sua correção, e a invenção do telescópio e do microscópio; Já a autora Adriana Serrão aponta que *“A disseminação posterior do termo [Landschaft] pelas línguas neolatinas aliaria um terceiro sentido, como que decalcado já da arte sobre a natureza: o aspecto geral de uma porção de território que se oferece à vista de um observador”* (SERRÃO, 2011: 14).

¹⁴ AZEVEDO, 2008: 21.

humanidade, fator essencial para a existência do homem, que pertence ao mundo natural. Desta forma, o surgimento da noção de paisagem, sobretudo em seu sentido de representação da natureza, apresenta também estas duas qualidades – subjetivação e criação humanas em relação a um ambiente pré-existente ao homem, mas do qual ele é parte. Por isso o sentimento de paisagem oscila entre o externo e o interno, entre o subjetivo e o objetivo.

Anne Cauquelin é também uma autora que discute a assimilação entre os conceitos de paisagem e de natureza¹⁵. Esta autora vê a perspectiva como impulsionadora da indexação entre estes conceitos, e que Azevedo chama de viragem semiótica. Para Cauquelin, a perspectiva realiza um salto, instaura uma nova ordem, uma ordem da equivalência entre um artifício e a natureza, a perspectiva legitima o transporte da imagem para o original, “uma valendo pela outra”. A imagem-realidade adere-se ao conceito de natureza em distanciamento e esta identificação da natureza em paisagem acaba por obscurecer a questão da “artificialidade” da paisagem. “A imagem, construída sobre a ilusão da perspectiva, confunde-se com aquilo de que ela seria a imagem”¹⁶, para nós, ocidentais, a paisagem é “da natureza”.

Para Cauquelin, essa impressão de que a paisagem é como algo originário, de que ela sempre esteve aí, presente, ao nosso redor e no nosso imaginário, é expressão da mescla, da confusão entre o que entendemos como natureza e o que entendemos como paisagem, é o que Cauquelin chama de natureza-paisagem. Esta ideia de natureza-paisagem que possuímos hoje, herança da renascença europeia, foi algo que veio sendo construído ao longo do tempo e da história, do encontro entre os povos, das trocas e desenvolvimento das técnicas e conhecimentos (MARIA, 2011).

Retoma-se assim o ponto de vista que pretende abarcar a relação entre os diferentes aspectos que compõem a paisagem: ambiente, natureza, olhar, percepção, cultura, pertencimento, representação, distanciamento.

A paisagem traz em sua origem a ambivalência de relações entre a exterioridade e a interioridade, entre o pertencimento e o distanciamento, é ao mesmo tempo imanente e transcendente.

¹⁵ Como já abordado em MARIA, 2011, em especial no primeiro capítulo.

¹⁶ CAUQUELIN, Anne. A Invenção da paisagem. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p38.

1.1.1 Paisagem-Conceito

O que é paisagem? Paisagem é um conceito, expresso em uma palavra – existente em várias línguas, mas não em todas; existente há certo tempo, mas não desde sempre. Ideia em palavra. Representa uma relação com o mundo, uma relação espacial, referente a certas linguagens e a certo tempo. Tornou-se conceito a partir desta relação, de certas sociedades com o seu meio e a sua história. Por mais que tentemos datar e fixar as viradas, as passagens são sempre processuais, e estão sempre em transformação. Assim, o conceito de paisagem não é uno nem estanque, amplia-se e segue junto com a visão de mundo que lhe originou. Como nos lembra Merleau-Ponty,

Mesmo quando é possível datar a emergência de um *princípio para si*, este estava antes presente na cultura a título de obsessão ou de antecipação, e a tomada de consciência que o coloca como significação explícita apenas lhe completa a longa incubação num sentido operante. Ora, essa tomada de consciência nunca está concluída (...). (MERLEAU-PONTY, 2004b: 62,63)¹⁷.

E, o que é um conceito? Para Hilton Japiassu, a filosofia não pretende apenas situar-se no domínio do questionamento, mas também ao lado das soluções: “O conceito sempre é um modo de resolver um problema e conjurar um indizível”¹⁸.

O raciocínio filosófico é um trabalho de *conceitualização*. E o que é um *conceito*? Não é uma palavra, uma coisa, uma imagem, um signo, mas uma *ideia produzida* pelo espírito para pensar uma parte da realidade. Conceber algo é compreender o que ele é, construir sua ideia no pensamento. Um conceito é uma ideia abstrata. O de “azul” designa todos os azuis possíveis fazendo abstração de suas diferenças e seus suportes materiais. O de “dor” inclui todos os sofrimentos físicos, fazendo abstração de suas particularidades. Um conceito é uma ideia geral permitindo-nos compreender o que há de comum num conjunto de realidades particulares. Permite-nos definir, pelo pensamento com uma única ideia, realidades diferentes. (JAPIASSU, 2010: 41).

¹⁷ Merleau-Ponty refere-se à linguagem, o filósofo indaga sobre o momento em que o latim tornou-se francês, mas creio que podemos referenciar aqui as origens da paisagem. MERLEAU-PONTY, M. A linguagem indireta e as vozes do silêncio *in*: O Olho e o Espírito, São Paulo: Cosac&Naif, 2004b.

¹⁸ JAPIASSU, H. Filosofia das ciências: uma introdução. Rio de Janeiro : UAPÊ / SEAF, 2010: 18.

Um conceito pode ser filosófico, científico, artístico, (e até não ter essas fronteiras bem definidas), mas, antes (depois, ou conjuntamente¹⁹) de ser debatido pelos especialistas, analisado racionalmente em busca de sua *essência* e/ou de suas *circunstâncias*²⁰, receber definições, ele também pode pertencer ao senso comum, originar-se de uma prática comum (comunitária).

A partir do momento em que raciocinamos com a ajuda de uma linguagem, conceitualizamos. Claro que a filosofia não detém o apanágio do conceito. Toda pessoa que pronuncia um discurso sensato opera uma conceitualização: constrói, elabora, produz conceitos para compreender o que percebe e pensa da realidade. Donde a clássica definição: o conceito é uma *representação* geral e abstrata (o de virtude, de justiça) possuindo uma *extensão* (conjunto de objetos designados por essa representação) e uma *compreensão* (conjunto das características constituindo a definição dessa representação). Em outras palavras, o conceito é uma ideia geral designando, seja um objeto suposto único (ex. o conceito de Deus), seja uma classe de objetos (ex. o conceito de cão). (JAPIASSU, 2010: 41).

Paisagem é um conceito que representa uma relação espacial com o mundo. É a ideia geral de uma forma (do mundo físico exterior) perceptível não apenas pelos sentidos corporais, mas pelo simbólico (compreendendo o simbólico não apenas como representação, mas ao nível do imaginário, como uma função, que atua juntamente com os outros sentidos humanos, e que apresenta anterioridade ao pensamento²¹) e

¹⁹ Conforme for o caso e o conceito. Um conceito pode se originar na prática do senso comum e depois se tornar um conceito filosófico, científico ou artístico, ou pode se originar em um desses campos do saber e depois migrar, ser adaptado ao senso comum.

²⁰ Conforme Japiassu, ao referir-se sobre o cruzamento da filosofia com as ciências: “O conceito não é mais caracterizado como algo que serve para determinar o que é uma coisa (sua essência), mas como algo capaz de identificar suas circunstâncias. Por isso, ao cruzar as ciências, o filósofo não se empenha apenas em vigiá-las, mas em avaliar os contornos mutantes que seus domínios esboçam para melhor apreender o impacto que exercem sobre as representações e as decisões humanas”. JAPIASSU, 2010: 18.

²¹ Esta é a posição de Gilbert Durand, sobre a qual aqui se apoia. Ver: Durand, G. As estruturas Antropológicas do imaginário. São Paulo: Martins fontes, 6ª ed., 2001: “essa função de imaginação é motivada não pelas coisas mas por uma maneira de carregar universalmente as coisas como um sentido segundo, (...)” e “a alvorada de toda criação do espírito humano, teórica ou prática, é governada pela função fantástica. Não só essa função fantástica nos aparece como universal na sua extensão através da espécie humana, mais ainda na sua compreensão: ela está na raiz de todos os processos da consciência, revela-se como a marca originária do Espírito.” (DURAND, 2001, pp. 378 e 397 respectivamente).

também por uma certa racionalidade e por uma maneira de se relacionar com a natureza²².

Paisagem é um conceito que atualmente pertence e é discutido em muitas esferas da sociedade moderna ocidental, é abordado pela filosofia (indagado no texto “A filosofia da paisagem” de Georg Simmel em 1913²³), pela ciência (possuindo diversas definições na geografia, na ecologia, etc), pelas artes (presente nas diversas expressões artísticas, como na literatura, cinema, dança, artes plásticas). É também um conceito que se estende ao senso comum, bem como vem se tornando um conceito jurídico-político, não apenas concernente ao aspecto da conservação patrimonial e ambiental, mas no sentido de um debate a respeito do “direito à paisagem”, entendendo-a como elemento de bem-estar para a vida humana (como consta na Convenção Europeia da Paisagem)²⁴.

²² Os conceitos de paisagem e de natureza tem uma relação estreita, por vezes a confusão entre eles gera a ideia de uma natureza-paisagem, que nos faz pensar que a paisagem, por ser natureza, sempre existiu, encobrindo o que Ane Cauquelin denomina de artificialidade da paisagem. Esta discussão encontra-se aprofundada em CAUQUELIN, 2007.

²³ Como veremos no segundo capítulo desta tese. Simmel, G. A filosofia da Paisagem in: Serrão, A. V., (org). Filosofia da Paisagem. Uma antologia, Lisboa: CFUL, 2011, pp. 42-51. Uma abordagem filosófica vem sendo retomada em Portugal por Adriana Veríssimo Serrão que atualmente ministra um curso de Filosofia da Paisagem, na Faculdade de Filosofia da Universidade de Lisboa. Também organizou uma coleção sobre Filosofia e Arquitetura da Paisagem.

²⁴ Não iremos nesta tese nos aprofundar em todas estas possibilidades, mas nos aproximaremos delas, (mais de algumas que de outras), porque o intuito é o de captar a atual ampliação pela qual este conceito vem passando, fruto das venturas e desventuras do desenvolvimento da nossa sociedade.

1.2 Epistemologia

A paisagem, seu entendimento e compreensão, para além da sua característica territorial (seja a origem da palavra ligada a um tipo de organização político-territorial, seja como dado factual da realidade - ambiente), tem suas origens e desenvolvimento atrelados à arte e à ciência ocidentais modernas²⁵. Um pouco sobre este assunto já foi dito²⁶, e o que é interessante ressaltar é, sobretudo, uma visão trajetiva da paisagem que ressoa com uma visão contemporânea sobre a ciência. Nesse sentido, é preciso adentrar, mesmo que brevemente, por temas relacionados à teoria do conhecimento, ou estudos sobre as ciências, nos quais vislumbram-se possíveis pontes para a ampliação de sentido para a ciência e também para a paisagem²⁷.

Há hoje – não na ciência, mas numa filosofia das ciências bastante difundida – isto de inteiramente novo: que a prática construtiva se considera e se apresenta como autônoma, e o pensamento se reduz deliberadamente ao conjunto das técnicas de tomada ou de captação que ele inventa. (...)

É preciso que o pensamento de ciência – pensamento de sobrevoo, pensamento do objeto no geral – torne a se colocar num “há” prévio, na paisagem, no solo do mundo sensível e do mundo trabalhado tais como são em nossa vida, por nosso corpo, não esse corpo possível que é lícito afirmar ser uma máquina de informação, mas esse corpo atual que chamo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos. É preciso que com meu corpo despertem os *corpos associados*, os “outros”, que não são meus congêneres, como diz a zoologia, mas que me frequentam, que frequento, com os quais frequento um único ser atual, presente, como animal nenhum frequentou os de sua espécie, seu território ou

²⁵ Infelizmente uma articulação mais aprofundada com uma visão contemporânea sobre a arte não caberá aqui.

²⁶ MARIA, 2011.

²⁷ Gostaria de ressaltar que este tema assumiu uma maior importância para este trabalho a partir das reflexões suscitadas a partir da disciplina FLG 5126-1/1 - Filosofia da Ciência (Geografia e Filosofia da Ciência), ministrada pelo professor Marcos Bernadino de Carvalho (primeiro semestre de 2015), e devido à falta de experiência no assunto procurei me pautar, além da bibliografia do curso, em obras básicas e introdutórias: Japiassu, H. Introdução a filosofia da Ciência, Rio de Janeiro: UAPÊ / SEAF, 2010; Chauí, M. Introdução à Filosofia. São Paulo: Editora Ática, 12ª ed., 2001; e, outras que já haviam sido utilizadas durante o mestrado: Latour, B. Jamais fomos modernos, Rio de Janeiro: Editora 34, 1994; Stengers, I. A invenção das ciências modernas, Rio de Janeiro: Editora 34, 2002; me apoiou também no livro de Gilbert Hottois, Philosophie des sciences, philosophie des techniques, Paris: Odile Jacob, 2004; e ressalto a utilidade do romance de GAARDER, Jostein, O mundo de Sofia, São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

seu meio. Nessa historicidade primordial, o pensamento alegre e improvisador da ciência aprenderá a ponderar sobre as coisas e sobre si mesmo, voltará a ser filosofia... (MERLEAU-PONTY, 2004a: 13-15).

1.2.1 Pensamento sobre ciência

A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las. Estabelece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se confronta com o mundo real. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolvido, esse parti pris de tratar todo ser como “objeto em geral”, isto é, ao mesmo tempo como se ele nada fosse para nós e estivesse no entanto predestinado aos nossos artifícios.

(MERLEAU-PONTY, *O olho e o espírito*, 2014: 13).

A discussão que se propõe a respeito de análises e interpretações sobre as ciências foi iniciada nos estudos para a dissertação de mestrado que precede esta tese, e foi a partir da antropologia que se deu o primeiro contato, ou o mais tocante, abrindo uma porta para este campo do conhecimento. Foi já com uma visão crítica do papel da ciência na nossa sociedade, proposta por Bruno Latour e Isabelle Stengers que o debate se iniciou²⁸. A partir de estudos críticos, desde os anos 1970, sob o viés das *sciences studies* e da antropologia simétrica²⁹, a ciência passou a ser analisada sob

²⁸ Assim, como as aulas de história (ainda no período escolar) me desvelaram o papel da Igreja, seus dogmas e atrocidades cometidas em nome da “Fé em Deus”, as aulas de antropologia, já na pós-graduação, me desvelaram a passagem de uma igreja à outra – à da busca da verdade pelo conhecimento científico (Disciplina do PPGA - A construção dos Conceitos de Natureza e Sociedade na Antropologia – ministrada pela professora Marta Rosa Amoroso no ano de 2009).

²⁹ Termo cunhado por Latour, mas segundo o próprio autor, em entrevista, deixou de lado a palavra simétrica, referindo-se a antropologia das ciências: “Quanto ao termo “simétrico” provavelmente já existia. De toda forma, ele é bastante comum, poderia se dizer também, no lugar de “antropologia simétrica”, antropologia “equilibrada” ou mesmo “equitável”. Eu escolhi “simétrica” por causa da conotação desse termo na área de estudos das ciências (*science studies*). Ele implica também uma simetria entre a ciência e a não ciência, ou a ciência ligada ao problema da história das ciências. Mas abandonei o termo “simétrica”, pois ele tem o inconveniente de supor que, quando fazemos essa simetria, guardamos os dois elementos que opomos, por exemplo, a natureza e a cultura” (2010,

o viés antropológico – com base no recuo que o antropólogo precisa tomar de sua própria cultura ao adentrar em outras para realizar pesquisas etnográficas – sendo capaz de voltar-se para a cultura moderna ocidental, buscando este distanciamento para analisar a ciência, ou melhor, sua própria cultura e suas instituições. Assim a ciência pode ser colocada no mesmo estatuto das tantas outras formas de conhecimento das culturas humanas que povoam a Terra, inserida na trama das relações sociais.

Este dilema permaneceria sem solução caso a antropologia não nos houvesse acostumado, há muito tempo, a tratar sem crises e sem crítica o tecido inteiriço das naturezas-culturas. Mesmo o mais racionalista dos etnógrafos, uma vez mandado para longe, é perfeitamente capaz de juntar em uma mesma monografia os mitos, etnociências, genealogias, formas políticas, técnicas, religiões, epopeias e ritos dos povos que estuda. Basta enviá-lo aos arapesh ou achuar, aos coreanos ou chineses, e será possível obter uma mesma narrativa relacionando o céu, os ancestrais, a forma das casas, as culturas de inhame, de mandioca ou de arroz, os ritos de iniciação, as formas de governo e as cosmologias. Nem um só elemento que não seja ao mesmo tempo real, social e narrado (LATOUR, 1994: 12).

Conforme observa Latour, a crítica a esta abordagem parte do pressuposto de que uma análise antropológica não poderia ser realizada na cultura moderna ocidental, que diferentemente das “culturas selvagens”, rompeu o tecido das naturezas-culturas, ele não é mais inteiriço – somos modernos: “*as etnociências podem associar-se em parte a sociedade e ao discurso, mas a ciência não pode*”³⁰. Mas para este autor, como diz o título de seu livro, nós *jamais fomos modernos*, no sentido de que esta separação, esta tripartição entre natureza, sociedade e discurso é desfeita e permanece apenas no nível da crítica de purificação³¹. Se analisarmos os “fatos”³² a partir das redes nas quais estão envolvidos, veremos que “*as redes são ao mesmo tempo reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como, a*

entrevista para a revista Cult, ver em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-bruno-latour/> acesso em 24/10/2015.

³⁰ LATOUR, 1994: 13.

³¹ Que separa (purifica) em sua análise a cultura e a natureza e o discurso, como se fossem entidades completamente distintas umas das outras.

³² As ciências por muito tempo se basearam nos *matters of fact* (objetos factícios), e Latour propõem (conforme entrevista recente) que passemos a nos preocupar com os *matters of concern* (as coisas que nos preocupam). <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-bruno-latour/>.

sociedade”³³. Assim, a área de estudos denominada *sciences studies* procura estudar as mediações entre “ciências, técnicas e sociedade”, entre natureza, cultura e discurso:

Há cerca de vinte anos [hoje quarenta], eu e meus amigos estudamos estas situações estranhas que a cultura intelectual em que vivemos não sabem bem como classificar. Por falta de opções, nos autodenominamos sociólogos, historiadores, economistas, cientistas políticos, filósofos, antropólogos. Mas, a estas disciplinas veneráveis, acrescentamos sempre o genitivo: das ciências e das técnicas. *Science studies* é a palavra inglesa; ou ainda este vocábulo por demasiado pesado: “Ciências, técnicas, sociedades”. Qualquer que seja a etiqueta, a questão é sempre a de reatar o nó górdio atravessando, tantas vezes quantas forem necessárias, o corte que separa os conhecimentos exatos e o exercício do poder, digamos a natureza e a cultura. Nós mesmos somos híbridos, instalados precariamente no interior das instituições científicas, meio engenheiros, meio filósofos, um terço instruídos sem que o desejássemos; optamos por descrever as tramas onde quer que estas nos levem. Nosso meio de transporte é a noção de tradução ou de rede. Mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade, a rede é o fio de Ariadne destas histórias confusas.

(...) Entretanto, estas pesquisas não dizem respeito à natureza ou ao conhecimento, às coisas-em-si, mas antes a seu envolvimento com nossos coletivos e com os sujeitos. Não estamos falando do pensamento instrumental, mas sim da própria matéria de nossas sociedades. (LATOUR, 1994: 9).

Isabelle Stengers aponta para uma abordagem política sobre a ciência procurando não ferir os “sentimentos estabelecidos”, pois segundo a autora, os estudos provenientes das *Sciences studies* teriam causado uma inquietação no mundo científico, dos cientistas aos filósofos da ciência, justamente porque estes estudos questionam a autonomia da ciência, ao tecer as tramas (redes) que as conectam ao seu ambiente político e social. A autora propõe-se ao desafio de articular o que entendemos por ciência e o que entendemos por política, “*sem ferir, não todos os “sentimentos”, mas aquilo que eu chamarei, a exemplo de Leibniz, os sentimentos estabelecidos, aqueles que marcam, aqueles que não se pode ameaçar sem acarretar a rigidez do pânico, a indignação, o mal-entendido*”³⁴.

³³ Latour, 1994: 12.

³⁴ STENGERS, 2002: 26. “O problema para o qual aponta a restrição leibniziana liga verdade e devir, confere ao enunciado daquilo que se pensa como verdadeiro a responsabilidade de não obstruir o devir:

Um rumor inquietante se espalha pelo mundo dos cientistas. Existem, ao que parece, pesquisadores, ainda por cima especialistas em ciências humanas, que investem contra o ideal de uma ciência pura. Um campo está em formação, nascido na Inglaterra há cerca de vinte anos [hoje quarenta], evoluindo em países anglo-saxônicos, e doravante presente também na França. Este campo, batizado com nomes diversos, “social studies in science”, “antropologia das ciências”, questionaria toda separação entre as ciências e a sociedade. Os pesquisadores agrupados nesse campo ousariam pretender estudar a ciência à maneira de um projeto social como outro qualquer, nem mais descolado das preocupações do mundo, nem mais universal ou racional do que qualquer outro. Eles não mais denunciariam as numerosas infidelidades que os cientistas cometem contra as normas de autonomia e objetividade, mas as considerariam vazias, como se toda ciência fosse “impura” por natureza e não por estar distante do ideal. (STENGERS, 2002: 11).

Mesmo que o termo de “simétrica” não seja mais o único representativo deste tipo de abordagem, a apresentação do *princípio de simetria* realizada por Stengers, ainda conduz os estudos sobre as ciências desta abordagem “antropológica”:

Ela se inscreve explicitamente na esteira aberta por Kuhn, mas não manifesta o mesmo respeito que ele pela produtividade científica. Um novo discurso foi construído, que distingue explicitamente o que interessa aos cientistas e o que deve interessar àqueles que estudam os cientistas. Estes últimos, se quiserem ser reconhecidos como partícipes legítimos do novo campo, devem ser submetidos a uma disciplina que tem o nome de “princípio de simetria”. Trata-se de tirar consequências do fato de que nenhuma norma metodológica geral pode justificar a diferença entre vencedores e vencidos criada pelo encerramento de uma controvérsia. (...)

(...) O princípio de simetria exige do pesquisador que ele permaneça atento a tudo que, também tradicionalmente, é considerado como desvio, defeito com relação a esse ideal [de ciência]: as relações de força e os jogos de poder francamente sociais, as diferenças de recursos e de prestígio entre laboratórios concorrentes, as

não ferir os sentimentos estabelecidos a fim de poder tentar abri-los àquilo que sua identidade estabelecida os obriga a recusar, combater, desconhecer. (...) Eu ousarei, neste livro, associar à razão científica à razão política. Sei que corro o risco de ofender todos aqueles para quem nada é mais importante existencialmente, intelectualmente, politicamente do que manter uma diferença. Porém, em nome desse sentimento estabelecido, eminentemente respeitável, seria preciso conservar categorias que, diariamente, dão prova de sua vulnerabilidade? "Em nome da ciência", "em nome da objectividade científica", vemos serem criadas definições e redefinições de problemas que implicam a história humana. Não seria necessário inventar as palavras que permitam tornar discutível esta referência, na verdade política, à ciência?" (STENGERS, 2002: 26).

possibilidades de aliança com interesses “impuros”, ideológicos, industriais, estatais, etc. (STENGERS, 2002: 17,18).

Conforme Stengers, a diferença deste viés “antropológico” de compreensão das ciências para a abordagem de Thomas Kuhn, é que este último se apoiava em certa racionalidade dos cientistas e no poder dos paradigmas competindo entre si, sendo que a diferença entre os paradigmas não era arbitrária, mas apenas uma superação de método. O paradigma explica além da conquista cumulativa, a invenção do novo.

O paradigma garantia a autonomia das comunidades e se limitava a interpretar de outro modo aquilo que caracterizava tradicionalmente o ideal de uma “verdadeira” ciência, o progresso cumulativo, a possibilidade de consenso, a irreversibilidade da distinção entre o passado obsoleto e o futuro inédito (STENGERS, 2002: 17).

Por isso a abordagem de Kuhn agradou mais aos cientistas e causou menos alvoroço do que causou recentemente a leitura antropológica, já que na leitura kuhniana, a comunidade científica, criada por sua própria história, tinha justificada a sua radical diferenciação com o meio não-científico. Este último pretenderia se beneficiar dos seus subprodutos, mas não deveria pedir-lhes explicações (não intervir no progresso científico), enquanto à comunidade científica caberia a “*produção (pesquisa) e a reprodução (formação daqueles que estão autorizados a participar desta pesquisa)*”³⁵. Em contrapartida,

O princípio da simetria exige que não nos fiemos na hipótese desta racionalidade, que conduz o historiador a tomar emprestado o vocabulário do vencedor para contar a história de uma controvérsia. É necessário, ao contrário, tornar explícita a situação de profunda indecisão, ou seja, também o conjunto dos fatores eventualmente “não-científicos” que participaram da criação da relação de força final que herdamos quando imaginamos que a crise fez, efetivamente, a diferença entre vencedores e vencidos. (STENGERS, 2002: 17).

Desta forma, quebrado o encanto já no primeiro contato, abre-se um caminho de interpretação. É bem verdade que não foi uma postura totalmente contrária às minhas primeiras aceções sobre o assunto, pois sempre reconheci o valor do

³⁵ STENGERS, 2002: 14.

“conhecimento tradicional”, que prescinde do conhecimento científico para prever o dia de pesca de amanhã³⁶.

No entanto, cabe aqui lembrar que a proposta deste capítulo é apenas de um debate geral a respeito da relação entre paisagem e ciência, não se trata da realização de um estudo de antropologia das ciências que envolveria o desenvolvimento do conceito de paisagem, ou de sua inserção na ciência geográfica, por exemplo. Partilho com esta proposta metodológica um olhar para uma compreensão de ciência, na qual vejo relação com a proposta de compreensão conceitual da trajetividade da paisagem, apontada pelos autores abordados neste trabalho (Berque, Besse e Serrão).

A ciência é atualmente referida por muitos autores como ciência moderna, ou ciência ocidental moderna. Não irei aqui questionar se os outros modos de conhecer, sobretudo os pertencentes a outras culturas, poderiam ou não ser chamados de ciência, se as suas reflexões acerca de enigmas do mundo são ou não filosofia. Para tanto, é necessário expandir e alargar a concepção vigente sobre o que é ciência e o que é filosofia, para que estas possam abarcar também os modos de conhecer de outros povos, reconhecendo outras bases e fundamentos para a obtenção de conhecimento. Pode ser que esta concepção mais ampliada venha a se firmar, e também pode ser que não seja necessário abarcar em um mesmo nome uma gama de diversos modos de conhecimento humano sobre o mundo, se conseguirmos enxergá-las com paridade de “verdade”, compreendendo que a verdade é relativa e não absoluta.

A ciência, este modo de conhecer o mundo, é atualmente imerso à modernidade, pois carrega em si os pressupostos desta nossa época moderna bem como aqueles vigentes na cultura ocidental. A paisagem entendida como uma forma de compreensão, de entendimento, de certo modo, a expressão de uma visão de mundo, também se atrela à mesma ruptura fundante do conhecimento científico, a separação entre “cultura” e “natureza” e, atualmente, também está

³⁶ A exemplo do trabalho de Paulo Sérgio Barreto com os pescadores de Arraial do Cabo - RJ, e de Tainá Miê S. Soares com a população caiçara da península da Juatinga - RJ (ProExt IGEO UFRJ Raízes e Frutos em Paraty), e agrícola de Aldeia Velha (Escola da Mata Atlântica – www.escoladamataatlantica.org), e tantos outros que buscam valorizar esse conhecimento tão profundo a respeito da relação homem-natureza. Ressaltando também os conhecimentos dos inúmeros povos indígenas brasileiros e das comunidades que vivem em relação estreita com os outros seres.

predominantemente imersa na modernidade e na ocidentalidade. Conforme aponta Latour, a modernidade alterna entre a imanência e a transcendência de – natureza, cultura e narrativa – e entende-se aqui que a concepção de paisagem, desde suas origens, não alterna, mas constitui-se de sentidos imanentes e transcendentais de natureza e de cultura.

A professora Eda Terezinha Tassara³⁷ ressalva que o lado positivo da globalização³⁸ e da mundialização que ela acarreta é justamente a diversidade que ela traz. E, esta diversidade se encarada com o devido respeito às diferenças e guiada pela vontade de conhecimento e tradução entre os saberes, pode ampliar enormemente a essência da cultura humana.

A compreensão da ciência como uma forma de conhecer, e da paisagem como uma forma de ver e entender o mundo, traz à tona o caráter relacional entre a humanidade³⁹ e o mundo, e esta relação é, desde há muito, inexoravelmente permeada pela linguagem. Partindo da concepção da geografia como ciência humana que abrange conhecimentos naturais, e pontua-se nesta abordagem justamente o caráter relacional – entre – referente e significado, que não permite prescindir nem de um nem de outro, afastando-se assim das questões referentes entre a primazia de um ou outro, procurando uma abordagem sintética, como nos mostra o *princípio de Zong Bing* apontado por Augustin Berque.

³⁷ Na abertura do Seminário Internacional Paisagens: casa, caminho e água – realizado entre 22 e 29 de outubro de 2015 pelo Grupo de Estudos em Política Ambiental do IEA/USP. Disponível em: <http://iptv.usp.br/portal/video.action?idItem=30649>

³⁸ Processo iniciado há muito tempo e impulsionado no período das Grandes Navegações nos fins do século XV e início do XVI, quando justamente a ideia de paisagem se fortalecia no seio da cultura europeia ocidental.

³⁹ Não significa, aqui, que seja toda a humanidade compreendida em uma única visão ou relação com o mundo, porém, de todo modo, independentemente da cultura, existem possibilidades humanas que, o nosso corpo e a nossa mente ou espírito, nos permitem relacionar com o mundo onde existimos.

1.2.2 Ciências – modernas, ocidentais, modo de conhecer que se tornou hegemônico

*A atual demanda por filosofia se manifesta de um modo tanto mais vivo porque alguns dos desenvolvimentos tecnocientíficos e industriais estão cada vez mais pondo questões “éticas” engajando o sentido mesmo de nossa vida humana. Por isso deixou de ser fecunda a disjunção entre ciência e filosofia. Porque os problemas filosóficos cada vez mais reaparecem na ciência e porque, fechada em si mesma, a filosofia tende a se esterilizar e não mais desempenhar sua função de refletir sobre o todo da condição humana. Por sua vez, o pensamento racionalizador e quantificador, fundado no cálculo e reduzindo-se ao econômico, torna incapaz de conceber aquilo que o cálculo ignora: a vida, os sentimentos, as paixões, a alma, nossos problemas humanos. Ora, como dizia Terêncio (ano 77), “nada do que é humano nos é indiferente”.
(JAPIASSU, 2010: 17, 18).*

Desde os finais do século XX, a ciência, ou melhor, a prática científica vem sendo criticada tanto pela disjunção com a filosofia, como pelo pretendo lugar de destaque, tido como à parte das outras esferas sociais como a política, por exemplo, que os cientistas colocam-se a si mesmos, sua prática e, assim, as ciências – características que se fortaleceram ao longo do próprio século XX. Estas duas críticas não estão isoladas, comunicam-se, bem como questionam o papel do científico, do cientista e da ciência na sociedade moderna ocidental. E podemos a partir daí, colocar a questão da influência e do impacto desta maneira hegemônica de compreensão do mundo sobre uma gama de diversas outras formas de conhecimento.

Se hoje filosofia e ciência constituem campos do saber distintos, que pouco se comunicam e cuja re-união é defendida por alguns, podemos dizer que estavam atreladas em suas origens. Em se tratando da filosofia e da ciência moderna ocidental, seus primórdios (os conhecidos e/ou difundidos) remetem à Grécia Antiga, e são marcadas por um modo de questionar as origens e causas do mundo sem recorrer aos

mitos e aos deuses. As argumentações dos chamados filósofos da natureza (pré-socráticos, ou fisiólogos), já traziam em si muitos dos princípios de ciência – procuravam explicar os fenômenos naturais por causas naturais a partir de confronto de argumentos (ainda sem a empiria, já usada por Aristóteles, mas difundida bem após sua época, se tornando expressão máxima da ciência no tempo de Galileu Galilei, no século XVII). Também estes princípios estavam presentes no desenrolar do pensamento filosófico, com Sócrates e seu discípulo Platão, que transferiram a busca de sentido das indagações sobre a natureza para a sociedade, a *polis* e o cidadão, e posteriormente com Aristóteles, discípulo de Platão que rompe com o idealismo platônico e propõe a ideia de uma *physis* (física), inaugurando “*um pensamento que tenta pensar o conjunto da física, dos saberes sobre a natureza, a teologia, a arte e a política*” (JAPIASSU, 2010: 28).

A filosofia e a ciência têm em comum com os mitos e com as religiões sua origem gravada pela inquietude da alma humana que busca o sentido de sua existência, ou melhor, um sentido para a vida. Correspondem à busca de saber, de conhecer – esta *pulsão de saber* de que fala Japiassu – e que é constituinte da humanidade. Porém a filosofia e a ciência rompem, ou melhor, reconfiguram a simbologia que era a base das explicações míticas e religiosas⁴⁰. Os filósofos gregos inauguram um novo modo de pensar e conhecer – uma nova forma de saber –, o qual tem grande influência no pensamento científico atual: “*Busca das causas primeiras, uso constante apenas da razão, recusa das explicações míticas e preocupação com a unificação dos conhecimentos, eis as principais exigências do novo modo de pensar*”⁴¹. Conforme Alvarenga et al (2011), tanto a filosofia como a ciência moderna se apoiam na razão discursiva e na busca sistemática de provas argumentativas, porém a diferença é que a filosofia não se sustenta pela verificação e experimentação.

Desde o século VII a.C., alguns pensadores gregos tiveram a ideia segundo a qual poderíamos explicar os fenômenos naturais por causas naturais: teriam produzido os primeiros conhecimentos científicos dignos desse nome. Alguns dentre eles, que Aristóteles

⁴⁰ Uma ruptura radical com a religião ocorre somente posteriormente, a partir período renascentista, apresentando seu auge no século XX.

⁴¹ JAPIASSU, 2010: 27. Este modo de pensar está nas origens da possibilidade de um desenvolvimento tecnológico, que a partir do século XIX se intensificou sobremaneira, e que atualmente se configura como base hegemônica das relações intra e inter sociedades-nacionais.

chama de *physiologoi*, como Tales e Pitágoras, contribuíram para o nascimento das matemáticas, da astronomia e da teoria da música. (JAPIASSU, 2010: 27).

Outro exemplo de princípio do conhecimento científico presente nos pensadores gregos antigos é o princípio de demonstração – estabelecer uma verdade a partir de proposições já evidentes (JAPIASSU, 2010: 30).

(...) a grande originalidade dos gregos: a *invenção da demonstração*. Desde a metade do século V a.C., as regras gerais da demonstração, tais como hoje as conhecemos, já estavam estabelecidas. Contudo, não as descobriram de uma vez, mas progressivamente. (JAPIASSU, 2010: 29).

Esta ideia foi um avanço gigantesco. Ela exige um trabalho sobre a linguagem: as demonstrações são feitas para nos convencer e transmitir um saber pela educação. (JAPIASSU, 2010: 61).

Outro importante pressuposto da ciência moderna, e que possui origem aristotélica, é a classificação (a ordenação, a taxonomia), trazendo em seu bojo a distinção entre os reinos vegetal e animal e a distinção entre humanos e não-humanos. Pode-se assim dizer que a ciência se origina a partir do desenrolar da filosofia, que já continha alguns de seus princípios, mas que a ciência como conhecemos hoje, apesar de suas raízes na Grécia Antiga, desenvolveu-se a partir do Renascimento europeu, com os estudos de Copérnico e Galileu, precisou romper com a autoridade da religião, se institucionalizou no século XIX, rompendo em seguida com a filosofia, no século XX, quando impulsionou enormemente o desenvolvimento tecnológico. Hilton Japiassu fala até em “duas certidões de nascimento” da ciência, uma referindo-se à Grécia Antiga e ao surgimento da matemática, da lógica e da astronomia e outra ao século XVII com a revolução Galileana. Outros autores identificam o nascimento da ciência moderna e sua identidade atual com o seu desenvolvimento sequente ao século XVII, sobretudo ao modelo de ciência priorizado em fins do século XIX, com a sistematização do método experimental e entrada na era onde a produção do conhecimento deve se dar através do “método científico”, caracteristicamente positivista e experimental. Prefiro, aqui nesta breve abordagem, mesmo conferindo importância e identidade a estes períodos, não cindir o desenrolar da ciência considerando-a como uma forma de conhecimento, e a construção desta “forma de saber” remonta aos seus princípios atrelados à filosofia grega da Antiguidade, aos seus avanços no período da Idade

Média, seja pelos povos árabes, e também sua abordagem teologizada pela Igreja Cristã, a retomada e reinterpretação do pensamento grego no período Renascentista, bem como toda uma enorme gama de novas acepções que lhe foram integradas nos séculos XVI, XVII, XVIII, XIX, XX e XXI⁴². Mantendo assim a interpretação de ciência, não só, mas também como uma linguagem, que é utilizada como intermédio da relação entre a humanidade e o mundo⁴³, no sentido de que seu desenrolar está em construção⁴⁴. Sem contanto, desvincular o desenvolvimento desta forma de conhecer de seus contextos, temporais, espaciais e sociais.

A história das ciências nos mostra que todo saber é dominado pelo espírito de sua época marcando suas instituições, suas crenças e suas obras. Nos séculos de fé e de autoridade, a teologia era a rainha das ciências. A filosofia, sua serva. As outras ciências ainda não existiam, só começaram a existir quando enfrentaram a teologia e sua autoridade e proclamaram a independência da Razão (revolução galileana do século XVII). A partir de então, a filosofia desempenha um papel fundamental: é promovida a rainha das ciências, exercendo seu reino sobre o conjunto dos saberes particulares. Mas logo as ciências proclamam sua independência. A filosofia tem o mesmo destino que a teologia: é progressivamente destituída de seu poder. Descartes faz da filosofia, não o acabamento das ciências, mas o seu preâmbulo. As ciências da natureza são as primeiras a se emanciparem. As humanas só bem mais recentemente. Para tanto tiveram que adotar procedimentos positivos, associar raciocínio e experimentação. Nesse processo de emancipação, acreditaram ter tomado o lugar da filosofia e da religião. Construíram sua própria ideologia: o *cientificismo*, ou seja, esta atitude dogmática que,

⁴² Como aponta Boaventura S. Santos na palestra As Epistemologias do Sul e a Descolonização das Ciências Sociais, quantas concepções não foram extraídas de conhecimentos de outras culturas (árabes, chineses, por exemplo) e até do pensamento feminino que mal figura na história da filosofia e das ciências, mas aos quais a cultura europeia fez questão de apagar, não só não dar o crédito, como descreditá-las. Evento realizado em 27 de outubro de 2015, na FFLCH/USP. Disponível em: <http://iptv.usp.br/portal/video.action?idItem=30634> acesso em 28/10/2105.

⁴³ Frisando aqui que nos referimos à forma de conhecimento, hoje conhecida como – ciência moderna ocidental – que não é compreendida neste trabalho como a única forma de conhecimento, nem a “mais verdadeira”, mas como uma forma possível, tão importante quanto as outras, que intermedeia o diálogo entre a humanidade o mundo.

⁴⁴ Aqui podemos fazer um paralelo com a interpretação de Isabelle Stengers que, segundo Adriana Piva, “a partir do conceito de “processo contingente”, enunciado por Deleuze e Guattari em *O que é filosofia?* [Rio de Janeiro: Editora 34, 1992], coloca a ciência sob o signo do acontecimento, ou seja, como invenção passível de ser reinventada com outros dados – o que acontece, inclusive, a cada nova interpretação – e, com isso, passível de sofrer uma renovação de sua própria identidade no interior do mesmo processo que a originou, sem necessidade de recorrer à fundação de uma nova tradição”. (PIVA, A. Resenha da obra *A Invenção das Ciências Modernas* in: *Revista da SBHC*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 163-165, jul./dez. 2004, p.165).

prolongando o movimento positivista do século XIX, fez da ciência um sistema fechado e absoluto capaz de resolver todos os problemas postos pelo homem, como se “fora da ciência não houvesse salvação”. Competiria à ciência organizar as sociedades humanas, pois só os cientistas estavam animados de uma fé profunda no progresso do saber racional. (JAPIASSU, 2010: 36, 37).

Procurando um olhar que não se paute em rupturas e cisões neste desenrolar do conhecimento filosófico e científico ocidental, apontamos para o século XVII, que alguns autores indicam como o do surgimento da ciência moderna (Bachelard, Japiassu, Koyré, etc.)⁴⁵, como um momento de passagem do sistema feudal para o início e desenvolvimento do capitalismo nas sociedades europeias, onde este modo de conhecer – o científico – passou a predominar, desenvolvendo-se e mesclando-se aos pressupostos desta modernidade (sócio-histórico-cultural) nascente. Assim, conforme Alvarenga et al, é *“na passagem do feudalismo ao modernismo, gerado pela sociedade capitalista, que progressivamente se pode observar a configuração e a estruturação progressiva do novo pensamento científico”*⁴⁶, que se firmou no século XIX, apresentando uma “roupagem universalista” que o transcenderia, roupagem esta que é também usada pelo capitalismo, pelo ocidentalismo, enfim, pelos pressupostos e paradigmas da modernidade ocidental – euro-americana, que se difundiram pelo mundo, poderíamos dizer, em parte, coercitivamente, em parte, cooptativamente⁴⁷.

(...) sobretudo no início do séc. XVIII – com o movimento iluminista – e já ao final do século XIX – com o positivismo -, grande parte da intelectualidade ocidental passou a acreditar que o método científico, formulado pelos pais da ciência moderna (Copérnico, Galileu, Bacon, Kepler, Descartes e Newton), poderia resolver todos os problemas humanos e estabelecer a saúde, a paz e a felicidade sobre o planeta Terra. Isso por meio da crença de que por tal ciência, norteadas por determinados princípios, encarnava a ideia de progresso e representava a única possibilidade de se alcançar a verdade, com base na razão e na experiência. Separa-se, assim, a crença em um Deus criador da crença no homem conhecedor e

⁴⁵ JAPIASSU, H., 2010; BACHELARD, G. A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996; KOYRÉ, A. Estudos de história do pensamento científico. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

⁴⁶ ALVARENGA et al, 2011: 11.

⁴⁷ Não adentrarei aqui nas formas (*hard e soft*) de imperialismo, expansionismo, hegemonia – político, econômico, cultural – europeu e norte-americano, mas ressalta-se a sua importância na difusão mundial dos paradigmas da modernidade (do século XVI ao XXI).

inventor da natureza, o que aponta para a estreita relação que passará a existir entre ciência e tecnologia. (ALVARENGA et al., 2011: 10).

A partir de então, a mediação entre a humanidade e o mundo que era encargo de Deus é suplantada pela autonomia do homem, *“podemos observar no imaginário do mundo ocidental a ênfase colocada na responsabilidade do homem em relação àquilo que realiza”*⁴⁸.

Deste modo, ressalva-se que a ciência não se trata de uma visão de mundo universal, mas que sim, se tornou hegemônica – e apesar de relevar aos outros modos de conhecimentos apenas a categoria de superstição, impondo-se como a única opção de encontrar a verdade e o real, há autores, tanto do campo de estudos sobre a ciência (epistemologia, filosofia, história, antropologia - das ciências), como partindo de campos científicos como a física, a biologia, a geografia, antropologia, entre outros, que atualmente criticam a reificação deste conhecimento “soberano” e supostamente autônomo em relação ao poder político-econômico, à uma visão de mundo, à filosofia. A ciência e o cientificismo da sociedade ocidental moderna, ao tornarem a natureza passível de conhecimento “puro”, “objetivo” e de dominação, se proclamaram, devido a esta objetividade, detentores do verdadeiro – real – conhecimento sobre a natureza. O que acabou gerando uma distinção apregoada pela cultura ocidental entre ela e todas as outras: estas seriam apenas culturas, enquanto *“O Ocidente, e somente ele, não seria uma cultura, não apenas uma cultura”*⁴⁹. Conforme Bruno Latour os ocidentais pensam que diferem dos outros radicalmente, porque mobilizam diferentemente a natureza, a ponto de colocar de um lado o ocidental e de outro, todas as outras culturas,

Nós, ocidentais, não podemos mais ser apenas mais uma cultura entre outras porque mobilizamos também a natureza. Não mais, como fazem as outras sociedades, uma imagem ou representação simbólica da natureza, mas a natureza como ela é, ou ao menos tal como as ciências a conhecem, ciências que permanecem na retaguarda, impossíveis de serem estudadas, jamais estudadas. No centro da questão do relativismo encontra-se, portanto, a questão da ciência. Se os ocidentais houvessem apenas feito comércio ou

⁴⁸ ALVARENGA ET AL., 2011: 11.

⁴⁹ LATOUR, 1994: 96.

conquistado, pilhado e escravizado, não seriam muito diferentes dos outros comerciantes e conquistadores. Mas não, inventaram a ciência, esta atividade em tudo distinta da conquista e do comércio, da política e da moral. (LATOURE, 1994: 96, 97).

Esta grande divisão entre o Ocidente e as outras culturas, conforme aponta Latour, explica-se por uma outra grande divisão que ocorre dentro da cultura ocidental moderna, a divisão entre os humanos e os não-humanos:

A Grande Divisão interior [humanos e não-humanos], explica, portanto, a Grande Divisão exterior [ocidentais e outras culturas]: apenas nós diferenciamos de forma absoluta entre a natureza e a cultura, entre a ciência e a sociedade, enquanto que todos os outros, sejam eles chineses ou ameríndios, zandés ou barouyas, não podem separar de fato aquilo que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, o que vem da natureza como ela realmente é daquilo que suas culturas requerem. Não importa o que eles fizerem, por mais adaptados, regrados e funcionais que possam ser, permanecerão eternamente cegos por esta confusão, prisioneiros tanto do social quanto da linguagem. Não importa o que nós façamos, por mais criminosos ou imperialistas que sejamos, escapamos da prisão do social ou da linguagem e temos acesso às próprias coisas através de uma porta de saída providencial, a do conhecimento científico. A partição interior dos não-humanos define uma segunda partição, desta vez externa, através da qual os modernos são separados dos pré-modernos. Nas culturas Deles, a natureza e a sociedade, os signos e as coisas são quase coextensivos. Em Nossa cultura, ninguém mais deve poder misturar as preocupações sociais e o acesso às coisas em si. (LATOURE, 1994: 99).

Vale a pena aqui, ressaltar a ironia do texto latourniano, já que este autor justamente critica estes pressupostos da cultura ocidental moderna e sua ciência. Em sua crítica Latour desvela que esta separação entre humanos e não-humanos pertence mais ao discurso (que é de purificação), do que à prática moderna, que é pautada num trabalho de mediação e hibridação entre humanos e não-humanos. O mundo moderno vive da mistura entre cultura e natureza, como todos os outros coletivos – que, por assumirem essa mistura são chamados de pré-modernos. Sobretudo, o autor revela que não há esta separação entre natureza e cultura na própria prática científica⁵⁰ e

⁵⁰ Para demonstrar a imbricação entre ciência e política, entre humanos e não humanos na sociedade moderna, Latour, recorre ao embate entre Boyle e Hobbes no século XVII na Inglaterra (pp. 21-40), duas figuras importantes ao movimento filosófico-científico basilar da modernidade atual, *“Hobbes e seus seguidores criaram os principais recursos de que dispomos para falar do poder - representação,*

que esta prática não se dá isolada das outras práticas sociais, a ciência tem implicações e é implicada por questões políticas, econômicas, culturais... *“Quanto mais a ciência é absolutamente pura, mais se encontra intimamente ligada à construção da sociedade”*⁵¹. Não há esta separação apregoada pelo discurso de purificação, entre as coisas em si e o conhecimento das coisas de um lado, e do outro a sociedade livre dos sujeitos falantes e pensantes, o interesse, o poder e a política dos homens (LATOUR, 1994: 8 e 43).

Alvarenga et al (2011), também apontam que a legitimação do pensamento científico representa uma ruptura com os saberes que o precedem, e pode-se dizer que as formas de conhecimento, por ele denominadas como não científicas, pois dele são distintas, passam a ser compreendidos como saberes que o precederiam. Japiassu aborda também a distinção entre o saber objetivo e as opiniões subjetivas, pois sua oposição permite *“traçar uma linha de demarcação entre o que pode ser aceito e o que deve ser rejeitado pelos que detêm o poder que o saber lhes confere”*⁵².

O saber é assimilado à ciência, qualificada de racional e objetiva. A ela opomos tudo o que podemos reagrupar sob as denominações de opiniões, juízos de valor ou “saberes” subjetivos. Deste modo, construímos uma muralha entre a prática científica e tudo o que se diz, se escreve ou se pensa no exterior das ciências. No fundo, esta divisão radical entre a ciência (objetiva) e as opiniões (subjetivas) tem servido, não só para desqualificar toda forma de conhecimento que não merece o nome de “ciência” (os marcados pela subjetividade e por juízos de valor), mas os sentimentos, as necessidades, os desejos, o indivíduo e sua vida face às exigências “objetivas” da “realidade”. (JAPIASSU, 2010: 42,43).

soberano, contrato, propriedade, cidadãos -, enquanto que Boyle e seus seguidores elaboraram um dos repertórios mais importantes para falar da natureza - experiência, fato, testemunho, colegas”. O autor aponta que os laboratórios são *“espaços privados nos quais é proclamada a origem transcendental de fatos que, apesar de fabricados pelo homem, não são de autoria de ninguém e que, conquanto não possuam uma causa, podem ser explicados”*, tendo como base fundamental para a explicação e comprovação dos fenômenos os testemunhos dos não-humanos (instrumentos, objetos, animais-cobaias) (LATOUR, 1994: 30 e 27, respectivamente). O autor demonstra tanto esta “artificialidade” do laboratório (ressalvando que no laboratório não é a natureza que fala por si, mas o cientista que a põe a falar), como a relação com o Rei da Inglaterra, a criação da sociedade científica – independente, livre para pesquisar –, a estabilidade alcançada pela ciência através de uma rede, permitindo a difusão das práticas e de instrumentos.

⁵¹ LATOUR, 1994: 47. *“toda a sociedade francesa do século XIX vem junto se puxamos as bactérias de Pasteur, e torna-se impossível compreender os peptídeos do cérebro sem acoplar a eles uma comunidade científica, instrumentos, práticas, diversos problemas que pouco lembram a matéria cinza e o cálculo”* (LATOUR, 1994: 9).

⁵² JAPIASSU, 2010: 43.

Conforme Boaventura de Sousa Santos,

a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas (SOUSA SANTOS, 1995: 11).

Desta maneira, considero o papel da ciência (ocidental moderna) como uma forma de conhecimento do mundo, assim como tantas outras formas, reafirmando que outras culturas também possuem olhares e conhecimentos diferentes umas das outras. Que sim, a ciência é parte de uma cultura e é permeada por ela, inclusive por um olhar que predominantemente enxerga a natureza como externa, como objeto (mas este é um olhar, um modo de compreensão), lembrando que as culturas são vivas. Retornamos, uma vez mais, à citação de Merleau-Ponty, o modo de conhecimento científico atual, a ciência e poderíamos dizer a sua linguagem, são derivados de uma longa construção cultural (incubação em um sentido operante), anterior mesmo à sua tomada de consciência e sua colocação como significação explícita, e, como essa tomada de consciência nunca está concluída, a ciência está longe de ser una e estanque⁵³.

Vale notar que a filosofia e a ciência se desenvolveram em sociedades letradas, e que temos acesso a parte de seus registros, de seus conhecimentos. A escrita possibilita sempre a releitura, o retorno às fontes e, assim, novas interpretações. Portanto, mesmo possuindo correntes hegemônicas, há também as dissidentes, o conhecimento, no caso, o filosófico e o científico, são sempre derivados de um emaranhado de possibilidades.

⁵³ Neste ponto, faz-se importante acrescentar o debate de Gilbert Hottois, em seu livro *Philosophie des sciences, philosophie des techniques* (Paris: Odile Jacob, 2004), que questiona a leitura, que se faz dominante nas abordagens da filosofia das ciências, que compreende as ciências apenas como uma linguagem, ora priorizando uma abordagem referencial, ora uma abordagem que privilegia o lado da significação, mas que desconsidera, tanto em uma como na outra, a importância dos seus adventos tecnológicos tanto para a transformação da própria linguagem científica, como suas implicações socioculturais. A tecnologia derivada das práticas científicas, passou a ter um papel preponderante na prática científica, transformando a partir daí toda a rede na qual esta se insere, apresentando hoje uma extensão global.

1.2.3 influências geográficas

Sabemos, a geografia é um dos saberes nos quais e através dos quais as imagens do mundo moderno foram elaboradas e difundidas. Além disso, a geografia foi um elemento constitutivo na fabricação dos imaginários sociais e territoriais, os imaginários que suportam as identidades nacionais como as representações de um espaço terrestre global (BESSE, 2014c: 7).

Se uma palavra nova se forma pela necessidade de nomear uma fracção da realidade até aí coberta por outras designações, então a Idade Moderna não inventaria apenas a palavra [paisagem], mas descreveria através dela uma diferente imagem do mundo. (SERRÃO, 2011: 14)

Como nos mostra Jean Marc Besse, o campo da história da geografia moderna recebeu novas interrogações e objetos inéditos, como a reavaliação e o questionamento da centralidade da Europa no processo da difusão da modernidade, a contestação do modelo teleológico do progresso histórico em proveito do tema da diferenciação e do cruzamento das histórias, a emergência de novas escalas na compreensão dos fenômenos históricos, enfim, as ciências da cultura e da sociedade contestam cada vez mais os paradigmas naturalista e positivista. Segundo Besse, estes elementos levaram a uma reavaliação crítica dos relatos historiográficos, herdados do século XIX, concernentes à geografia, sua história e seus paradigmas fundadores. Este autor demonstra a preocupação de encarar de maneira crítica as práticas historiográficas e as questões contemporâneas, e seu impacto sobre a escrita da história da geografia. Para Besse, um dos desafios desse questionamento diz respeito aos modos de presença dos saberes geográficos na escrita da história das ciências modernas, e, as referências à geografia nas reflexões e controvérsias contemporâneas sobre a história das ciências modernas (BESSE, 2014c: 1)⁵⁴.

⁵⁴ Não iremos aqui nos aprofundar na história ou na filosofia da ciência geográfica (e da consciência geográfica, como aponta Besse), nem sobre os caminhos percorridos pelo conceito de paisagem nesta ciência (do século XVIII ao XXI) que já foram abordados na dissertação que precede a esta tese (MARIA,

Este autor aborda o conceito de terra e seus desdobramentos a partir do século XVI, apontando a relevância da cartografia e sobretudo do atlas geográfico para a formação de uma nova (e que se tornou predominante) maneira de ver e conceber a Terra, assim como suas implicações para a ciência e o pensamento vigente no período da modernidade europeia.

Conforme Besse, até meados do século XVI coexistiam vários conceitos de terra que abrangiam diferentes campos do conhecimento como a cosmografia, a astronomia, a física, a teologia e a geografia. Estas diversas significações coexistentes exprimiam concepções do mundo diferentes, até mesmo métodos de pensamento diferentes. Contudo, no século XVI, aparece uma concepção geográfica específica e unificada da terra, produto do esforço de duas gerações de geógrafos e navegadores e que se caracteriza por dois aspectos fundamentais e correlacionados: por um lado, o surgimento de um conceito único da terra – chamado inicialmente de globo terráqueo; e por outro, as navegações de descoberta e também a análise filosófica das relações entre os elementos físicos (água e terra) que compõem o globo terrestre, o desenvolvimento e aplicação dos métodos cartográficos (de inspiração ptolomaica), interrogações sobre os tamanhos da esfera e da parte habitável desta esfera, enfim, reflexões de caráter teológico ou espiritual sobre o lugar do homem no mundo e a organização da Criação, levam a um conteúdo positivo deste novo conceito de terra (BESSE, 2014c: 2).

Na geografia do século XVI se desenvolve um conceito da terra que é, “*ao mesmo tempo, pensado, descrito, imaginado e percebido como terra universal, como superfície totalmente habitável, indefinidamente reconhecível, aberta em todas as direções*”⁵⁵. O conceito geográfico de uma terra universal sobrepõe, a partir de então, o ecúmeno (então compreendido como parte da terra habitável pelo homem⁵⁶) e a

2010: 46-53). Existem inúmeros e primorosos trabalhos a sobre geografia e história e filosofia das ciências, como por exemplo, CAPEL, H. S. *Filosofía y ciencia en la Geografía contemporánea. Una introducción a la Geografía*. Nueva edición ampliada. Barcelona: Ediciones del Sebral, 2012; e BESSE, J-M. *Face au monde. Atlas, jardins géoramas*. Paris: Desclée du Brouwer, 2003. Ver também os artigos de CONTI, 2008 ; VITTE, 2007.

⁵⁵ BESSE, 2014c: 2.

⁵⁶ Augustin Berque, atualmente, redefine o conceito de ecúmeno, o qual aborda, na conjugação feminina, como ecúmana, que corresponde à relação entre os seres humanos e a Terra. Para aprofundar nesta abordagem ver: BERQUE, Augustin. *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. 2e. ed. Paris: Belin, 2009.

esfera terrestre, em sua totalidade, passa a ser considerada habitável pelo homem, ou seja, é considerada o seu ecúmeno. Para o autor é aí que reside o ponto decisivo, do ponto de vista da história da geografia: na representação do globo terrestre como superfície totalmente habitável, neste pensamento de ecúmeno universal. Com isto, a partir do século XVI se criam os elementos de uma educação geográfica na Europa, na qual a intenção mais profunda é o estabelecimento na consciência desta nova grandeza do mundo humano. Besse aponta o desenvolvimento cartográfico e, sobretudo, o atlas geográfico como um de seus principais instrumentos.

Os livros cosmográficos e as coletas dos relatos de viagem, os mapas-múndi e os atlas, são precisamente os dispositivos e os instrumentos necessários a esta construção da unidade terrestre e de um espaço universal. O que será considerado pelos leitores contemporâneos e seus descendentes como o espaço terrestre universal não é outra coisa senão o resultado do rearranjo progressivo, pelos geógrafos do período que vai do século XVI ao século XVIII, nos mapas, livros e atlas que eles realizam, as categorias que estruturam as percepções e as representações do espaço (BESSE, 2014c: 3).

É, como vimos, neste contexto da modernidade, de formação de uma nova visão do mundo, de firmação do conceito de terra universal, que aparece, na Europa, o conceito de paisagem, configurando-se também como parte deste novo esquema de percepção da realidade. Conforme Besse (2014c), do ponto de vista da história dos saberes geográficos, este período é caracterizado como um momento de balanço e síntese dos conhecimentos surgidos das grandes descobertas. De inventariação e também reformulação e organização dos conhecimentos sobre o mundo, cuja quantidade e diversidade não param de aumentar.

A noção de paisagem que se desenvolveu na Europa provém de um distanciamento e de uma certa ruptura com a natureza, base da modernidade ocidental e fundamental para existência de seu desenvolvimento científico. É importante ressaltar que em sua origem o termo paisagem (*Landschaft*) servia para designar um território, os valores paisagísticos pendiam mais para o prático do que para o pitoresco. De acordo com Donadieu e Périgord (2007), a palavra *paese* era utilizada na Itália em 1481 para designar a representação pictural de uma região (*pays*). Conforme Adriana Serrão,

Se nas línguas neolatinas a raiz *pays* ou *paese*, indica a aldeia natal, o lugar de origem familiar e próximo, os termos germânicos *Landschaft* (alemão) e *landschap* (holandês), e o inglês *landscape* reenviam para *Land*, com o sentido de região, parcela de terreno ou circunscrição territorial. Em contraste com a formação recente dos derivados de *pays*, estes são termos antigos que coexistem com a raiz *Land* e significam a forma de uma região ou a parte do território ocupado e trabalhado pelas populações. Mas também nestas línguas viriam a assumir o sentido de uma figuração. O uso do alemão *Landschaft* está atestado num contrato de 1484 para designar o tema específico de um quadro, vindo progressivamente a abranger todo um género artístico especializado, sendo bem conhecida a referência de Albert Dürer a Joachim Patinier como “um bom pintor de paisagens” (“*ein guter Landschaftsmaler*”) (SERRÃO, 2011: 13, 14).

Conforme Besse, no século XVI o vocabulário usado para descrever as representações geográficas era comum ao da pintura de paisagem, verificando-se, em vários pontos, uma aproximação entre cartografia e representação artística das paisagens na época, na Itália, na Alemanha ou nos Países Baixos dos séculos XVI e XVII, numerosos artistas, pintores ou gravadores, como Pieter Pourbus, Hieronimus Cock, Jacopo de'Barbari, Joris Hoefnagel, Leonardo da Vinci, Cristoforo Sorte, Rafael, realizavam mapas, em diferentes escalas, bem como vistas topográficas (BESSE, 2006: 18).

Como nos mostra Jean-Marc Besse (2006), somente a partir de um certo momento é que a ideia de paisagem passa a suscitar inquietações e a afetar os artistas e pensadores. Para o autor, a questão das relações do homem com uma realidade mais vasta, passa a ser colocada a partir da paisagem, suscitada pela experiência vivida, assim como pelas diversas representações artísticas, científicas ou espirituais, das quais ela é objeto.

O sentimento de pertencer à generosa presença daquilo que é, é substituído então por uma contemplação à distância do mundo. (...)

É preciso considerar a tomada desta distância repentina frente ao mundo como a condição de uma nova possibilidade da existência humana e, mais precisamente, de uma nova face das relações do homem com o Todo (BESSE, 2006: VIII).

Essa nova concepção de mundo e da paisagem, pautada nesse distanciamento, que foi em muito influenciado pela busca de uma visão global e universal, foi sendo

configurada a partir do século XVI e sedimentada nos séculos subsequentes. Segundo Donadieu et Périgord, somente por volta do século XVIII, é que as montanhas e as praias passam a ser paisagens admiráveis e admiradas, de início pelas elites europeias⁵⁷.

Assim, conforme Besse (2014c), a geografia europeia da primeira modernidade desempenhou um papel fundamental neste momento crítico de redefinição da “imagem do mundo”, contribuindo para a elaboração de um conceito novo de Terra e reconfigurando de maneira radical os contextos da experiência do espaço vivido e pensado pelos europeus, abrangendo aí o sentido da paisagem, e, tendo, com o imperialismo europeu, suas repercussões expandidas para além da Europa.

A relação da ciência geográfica com a paisagem é, de certa forma, originária, pois o estudo da paisagem serviu como justificativa para a institucionalização da geografia como ciência nos séculos XVIII e XIX e como base para o seu desenvolvimento (BESSE, 2006; DONADIEU & PERIGÓRD, 2007). Sendo fundamental o papel do geógrafo Alexander von Humboldt nesta relação, que *“contribuiu decisivamente para uma caracterização tipológica das partes do mundo, não só pelo rigor científico da exploração in loco, como pela visão estética que associa as características notáveis de cada região a uma beleza peculiar”*⁵⁸.

⁵⁷ Como veremos no segundo capítulo desta tese, o exemplo dado por Joachim Ritter da diferença nos relatos sobre experiências nos Alpes em um intervalo de 100 anos (ver p.110 desta tese).

⁵⁸ SERRÃO, 2011: 15.

la pratica de' Marinari.

ркѣ

1.3 Crítica à modernidade

Você acredita que os espíritos dos ancestrais o prendem eternamente a suas leis? A crítica irá mostrar que os espíritos e as leis são construções sociais que você criou para si mesmo. Você pensa que pode fazer tudo e desenvolver sociedades de qualquer forma que desejar? A crítica irá mostrar que leis ferrenhas da sociedade e da economia são muito mais inflexíveis que as dos ancestrais.
(Bruno Latour, 1994: 43)

Ao se separar da filosofia, a ciência renunciou à busca do sentido da vida, passando para a explicação dos fenômenos da natureza e da sociedade, sendo esta explicação pautada em leis gerais (já buscadas pelos gregos antigos), observação e experimentação controladas. As críticas à ciência moderna, tanto em relação ao seu distanciamento da filosofia, como à seu discurso de separação (autonomia) entre o conhecimento científico e as outras esferas sociais – política, economia, cultura, etc., são derivadas da crítica à própria modernidade, aos caminhos que o modo de pensar e agir característicos desse período estão conduzindo a humanidade e o planeta como um todo. Assim, a partir do olhar proveniente do campo de estudos sobre as ciências, serão abordados, brevemente, alguns questionamentos sobre certos paradigmas da modernidade, sobretudo as dicotomias entre cultura e natureza e entre objetividade e subjetividade.

Conforme Latour, a “modernidade possui tantos sentidos quantos forem os pensadores ou jornalistas”⁵⁹ mas o autor destaca duas importantes características que aparecem em muitas definições e que vêm conjugadas: a aceleração da passagem do tempo, que acaba por engendrar uma ruptura entre o novo e o velho, um combate que gera vencedores e vencidos.

Através do adjetivo moderno, assinalamos um novo regime, uma aceleração, uma ruptura, uma revolução do tempo. Quando as palavras "moderno", "modernização" e "modernidade" aparecem, definimos, por contraste, um passado arcaico e estável. Além disso, a

⁵⁹ LATOUR, 1994: 15.

palavra encontra-se sempre colocada em meio a uma polêmica, em uma briga onde há ganhadores e perdedores, os Antigos e os Modernos. "Moderno", portanto, é duas vezes assimétrico: assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos. (LATOUR, 1994: 15).

Este autor, em sua crítica à modernidade, a partir da proposta de uma antropologia das ciências, pretende desvelar estas e outras características da modernidade, suas “regras” ou “leis”, com o intuito de mostrar que podemos repensá-las e não precisamos continuar a segui-las cegamente.

Se hoje há tantos contemporâneos que hesitam em empregar este adjetivo, se o qualificamos através de preposições, é porque nos sentimos menos seguros ao manter esta dupla assimetria: não podemos mais assinalar a flecha irreversível do tempo nem atribuir um prêmio aos vencedores. Nas inúmeras discussões entre os Antigos e os Modernos, ambos têm hoje igual número de vitórias, e nada mais nos permite dizer se as revoluções dão cabo dos antigos regimes ou os aperfeiçoam. De onde o ceticismo interessante chamado de “pós”-moderno, ainda que ele não saiba se é capaz de suceder para sempre aos modernos. (LATOUR, 1994: 15,16).

O próprio Latour em seu livro, *Jamais fomos modernos*, se diz um *amoderno* ou um não moderno, no sentido de que não se identifica como um moderno, não crê na separação entre natureza, cultura e discurso propagada pela modernidade. Tão pouco se identifica com o pós-modernismo, que encara como um ceticismo que não propõe soluções. Recusando o *slogan* dos modernos – *no past* – e o dos pós-modernos – *no future* –, o autor propõe a reinterpretação da modernidade, pois se realizarmos este trabalho olhando tanto para a purificação – este discurso de separação entre natureza e cultura; quanto para a mediação entre elas, que se dá na prática e produz os híbridos, os quase-objetos (mistos de natureza e cultura), mas não é reconhecida, como se fosse invisível e indizível – reconheceríamos que esta separação, princípio do pensamento da modernidade, não é bem assim como apregoada, e que portanto o ocidente *jamais foi moderno*.

A hipótese do ensaio de Latour, como se refere o próprio autor, é que a palavra “moderno” designa dois conjuntos de práticas totalmente diferentes que, para permanecerem eficazes, devem permanecer distintas, mas que recentemente “deixaram de sê-lo”.

O primeiro conjunto de práticas cria, por “tradução”, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura. O segundo cria, por “purificação”, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado e a dos não-humanos, de outro. Sem o primeiro conjunto, as práticas de purificação seriam vazias ou supérfluas. Sem o segundo, o trabalho da tradução seria freado, limitado ou mesmo interditado. O primeiro conjunto corresponde àquilo que chamei de redes, o segundo ao que chamei de crítica [purificação]. O primeiro, por exemplo, conectaria em uma cadeia contínua a química da alta atmosfera, as estratégias científicas e industriais, as preocupações dos chefes de Estado, as angústias dos ecologistas; o segundo estabeleceria uma partição entre um mundo natural que sempre esteve aqui, uma sociedade com interesse e questões previsíveis e estáveis, e um discurso independente tanto da referência quanto da sociedade. (LATOUR, 1994: 16).

Ciência, técnica, política, economia estão interligadas, relacionadas, tecem uma rede que constitui a nossa realidade, de acordo com Latour, basta analisar as manchetes dos jornais, na prática não há uma cisão rígida entre cultura e natureza:

Multiplicam-se os artigos híbridos que delineiam tramas de ciência, política, economia, direito, religião, técnica, ficção. Se a leitura do jornal diário é a reza do homem moderno, quão estranho é o homem que hoje reza lendo estes assuntos confusos. Toda a cultura e toda a natureza são diariamente reviradas aí. (LATOUR, 1994:8).

Contudo, ninguém parece estar preocupado. As páginas de Economia, Política, Ciências, Livros, Cultura, Religião e Generalidades dividem o layout como se nada acontecesse. O menor vírus da AIDS nos faz passar do sexo ao inconsciente, à África, às culturas de células, ao DNA, a São Francisco; mas os analistas, os pensadores, os jornalistas e todos os que tomam decisões irão cortar a fina rede desenhada pelo vírus em pequenos compartimentos específicos, onde encontraremos apenas ciência, apenas economia, apenas representações sociais, apenas generalidades, apenas piedade, apenas sexo. (...) este fio frágil será cortado em tantos segmentos quantas forem as disciplinas puras: não misturemos o conhecimento, o interesse, a justiça, o poder. Não misturemos o céu e a terra, o global e o local, o humano e o inumano. “Mas estas confusões criam a mistura - você dirá -, elas tecem nosso mundo?” - “Que sejam como se não existissem”, respondem os analistas, que romperam o nó górdio com uma espada bem afiada. O navio está sem rumo: à esquerda o conhecimento das coisas, à direita o interesse, o poder e a política dos homens. (LATOUR, 1994: 8).

Do ponto de vista da geografia, há muito tempo estas tramas vem sendo expostas, se consideramos, por exemplo, a noção de complexo geográfico de Pierre Mombeig, os conceitos de espaço e de meio técnico-científico-informacional de Milton Santos, os geogramas de Augustin Berque⁶⁰. O que Latour acrescenta é o enfoque para desvelar as tramas que envolvem o conhecimento científico e as regras que põem em marcha a modernidade, para que assim, além de tecer estas redes possa se desmitificar, ou, tomando emprestando o termo de Boaventura de S. Santos, desdogmatizar o projeto da ciência e a própria epistemologia moderna. Para, então, abrir a possibilidade de pensar novos projetos de ciência (repensá-la), bem como, dos nossos modos de agir no mundo.

Latour aponta para o que seria a principal regra da modernidade: a alternância entre imanência e transcendência dos conceitos de natureza, cultura e de Deus, que o autor chama de Constituição moderna cujo ponto essencial *“é o de tornar invisível, impensável, irrepresentável o trabalho de mediação que constrói os híbridos”*⁶¹.

A Constituição moderna permite, pelo contrário, a proliferação dos híbridos cuja existência - e mesmo a possibilidade - ela nega. Usando três vezes seguidas a mesma alternância entre transcendência e imanência, é possível mobilizar a natureza, coisificar o social, sentir a presença espiritual de Deus defendendo ferrenhamente, ao mesmo tempo, que a natureza nos escapa, que a sociedade é nossa obra e que Deus não interfere mais. (LATOURE, 1994: 40).

Este projeto da modernidade realiza-se em confluência com o desenvolvimento da ciência, ou melhor, com o projeto de ciência que foi se delineando, especialmente, a partir do século XVII, como visto anteriormente. Assim, a separação do conhecimento científico com a Igreja Cristã, a ruptura com o Antigo, mais ainda, a ideia de sua “superação” possibilitaram a passagem para a era do conhecimento científico em busca da “verdade”, sem freios e sem pudores, caracterizada pelo que

⁶⁰ MOMBEIG, Pierre. “Papel e valor do Ensino da Geografia e de sua Pesquisa” (1954) in: Novos Estudos de Geografia Humana Brasileira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, pp-5-25, 1957; SANTOS, Milton. A Natureza do espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção. Hucitec, São Paulo, (1996), 3a. Ed., 1999; BERQUE, Augustin. “Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos” in: Geograficidade, v.1, n.1, Verão 2012; RAFESTIN, C. Du paysage à l’espace. Herodote nº 9. Paris: Librairie François Maspero, 1978, p. 90-104.

⁶¹ LATOUR, 1994: 40.

Feyerabend⁶² aponta como a crença na Ciência – esta agora ocuparia o lugar da Igreja. Conforme Latour, “o obscurantismo das idades passadas, que misturavam indevidamente necessidades sociais e realidade natural, foi substituído por uma aurora luminosa que separava claramente os encadeamentos naturais e a fantasia dos homens”⁶³. As ciências naturais passaram a definir a natureza, sendo colocadas como as únicas passíveis de se aproximar de sua *real* definição, as disciplinas foram “vivenciada[s] como se tivesse[m] passado por uma revolução total através da qual ela[s] se separava[m] enfim do Antigo Regime”⁶⁴.

Liberados da hipoteca religiosa, [os modernos] tornaram-se capazes de criticar o obscurantismo dos antigos poderes ao desvelarem os fenômenos naturais que estes dissimulavam - ao mesmo tempo em que inventavam os fenômenos na redoma artificial do laboratório. (LATOUR, 1994: 40).

Andery et al⁶⁵ também apontam para esse momento de substituição da fé em Deus para a fé no homem e na sua criação – a ciência.

O “Deus todo-poderoso” passa a ser substituído pelo “homem todo-poderoso”: a crença no poder do homem é intensa, e isso se dá em

⁶² FEYERABEND, Paul. Como defender a sociedade diante da ciência. Tradução: Paulo Luiz Durigan. “How To Defend Society Against Science”, publicada em “Scientific Revolutions”, Hacking, 1987, uma reimpressão de Radical Philosophy no. 11, 1975. Disponível em: <http://stoa.usp.br/daros/files/2856/16814/feyerabend.pdf> acesso em 27 de abril de 2015.

⁶³ LATOUR, 1994: 40,41.

⁶⁴ LATOUR, 1994: 41. Em comunicação pessoal Adilson Avansi de Abreu ressaltou que o Antigo Regime utilizou de forma notável a ideia de representação como, por exemplo, os dois corpos dos Reis franceses. Mas na concepção moderna, sobretudo a que se delineou após o século XVII, como aponta Latour, a partir do embate teórico entre Hobbes e Boyle, a ideia de representação dividiu-se, por um lado na representação política (referente aos humanos) e, por outro lado, na representação científica (referente aos não-humanos, compreendida como o apresentar-se do real): “Se formos até o fim da simetria entre as duas invenções de nossos dois autores, compreenderemos que Boyle não criou simplesmente um discurso científico enquanto Hobbes fazia o mesmo para a política; Boyle criou um discurso político de onde a política deve estar excluída, enquanto que Hobbes imaginou uma política científica da qual a ciência experimental deve estar excluída. Em outras palavras, eles inventaram nosso mundo moderno, um mundo no qual a representação das coisas através do laboratório encontra-se para sempre dissociada da representação dos cidadãos através do contrato social. Não foi, portanto, de forma alguma por engano que os filósofos políticos esqueceram tudo aquilo que está relacionado à ciência de Hobbes enquanto que os historiadores da ciência esqueceram as posições de Boyle sobre a política das ciências. Era preciso que, a partir de então, todos “vissem imagens duplicadas” e não fosse estabelecida uma relação direta entre a representação dos não-humanos e a dos humanos, entre o artifício dos fatos e a artificialidade do corpo político. A palavra “representação” é a mesma, mas a controvérsia entre Hobbes e Boyle tornou impensável a similitude dos dois sentidos da palavra. Hoje em dia, quando não somos mais totalmente modernos, os dois sentidos aproximam-se novamente” (LATOUR, 1994: 33).

⁶⁵ ANDERY, M. A. et al. Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

função da crença no poder da razão, seja como instrumento de produção de conhecimento, seja como guia das ações humanas. Inter-relacionada à crença no poder da razão está a ideia de progresso, uma vez que se concebe a própria razão como agente do progresso humano: o progresso ocorre na medida em que existe a aplicação crescente da razão no controle do ambiente físico e cultural (ANDERY et al, 2007, p.35 apud ALVARENGA et al, p9).

Assim, quando Deus é admitido *“o é apenas enquanto iniciador e mantenedor do funcionamento da máquina newtoniana do mundo, sem nela interferir”*. Lembra, ainda, esses mesmos autores, que tal concepção passa a representar, diferentemente da existente em séculos anteriores, a ideia de que *“Deus é excluído, também, do destino do homem; as ações humanas deixam de ser explicadas em função de uma finalidade divina; o homem passa a ser dono de seu destino e, como tal, criador da própria sociedade”* (ALVARENGA et al, 2011 : 9, citações em itálico de ANDERY et al, 2007, p.334).

Outro olhar crítico para o modo de pensar e de conhecer modernos, que assim como Latour, também propõe além de uma interpretação, uma alternativa ao pensamento moderno, é realizado por Boaventura de Sousa Santos (2007). Este autor ressalta as linhas abissais, que, escondidas sob o discurso que se propõe universal de *“contrato social”* e *“liberdade, igualdade e fraternidade”*, são geradoras de injustiças sociais, e marcam a modernidade, ou melhor, o pensamento ocidental moderno⁶⁶. Sousa Santos elabora uma proposta de compreensão da realidade, dos fatos e fenômenos sociais, assim como a proposta de ecologia dos saberes, para além das linhas abissais da ciência e do pensamento ocidentais modernos.

Sousa Santos fala na construção de um pensamento “pós-abissal” como uma forma de luta por justiça social global, pois entende que as linhas cartográficas “abissais” que no período colonial demarcavam o Velho e o Novo Mundo, subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem constitutivas das relações políticas e culturais excludentes do sistema mundial contemporâneo, sendo assim, necessário superar esta divisão. Esta não é mais uma divisão apenas cartográfica, ela é epistemológica e abissal no sentido de que o outro lado desta linha é oculto, como se fosse invisível e por isso inexistente, não é reconhecido como o

⁶⁶ Como adverte o autor, estas ‘linhas abissais’ não são exclusivas da modernidade ocidental, podendo ser encontradas em outros períodos e sociedades, mas é na modernidade, com ênfase no período pós século XVII, que o autor concentra a sua análise e crítica.

“outro”, mas ao mesmo tempo, o lado de lá (invisível) fundamenta as divisões que são visíveis no lado de cá da linha e é a partir da sua negação que este lado se fundamenta epistemologicamente. Por sua vez, Latour procura mostrar o lado invisível da produção e reprodução científica e da sociedade moderna, não a partir deste conceito de divisão abissal de que fala Sousa Santos, mas também toca num ponto que poderia ser considerado abissal, pois é a partir do lado invisível desta separação entre cultura e natureza (onde, ao fundo, o que existem são culturas-naturezas) que a sociedade moderna se funda (e se produz e reproduz), mas é na sua negação que esta se fundamenta epistemologicamente.

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que estas últimas fundamentam as primeiras. As distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha”. A divisão é tal que o “outro lado da linha” desaparece como realidade, torna-se inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera o “outro”. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo “deste lado da linha” só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética. (SOUSA SANTOS, 2007: 71).

Sousa Santos caracteriza a modernidade ocidental como um paradigma fundado na tensão entre a regulação e a emancipação sociais, o que quer dizer que a distinção visível da modernidade, a divisão que existe no “lado de cá da linha”, é fundada na tensão entre a regulação e a emancipação sociais, sendo a regulação social constituída pelos princípios do Estado, da comunidade e do mercado, e a emancipação tendo seus pilares nas três lógicas da racionalidade: a racionalidade estético-expressiva das artes e da literatura, a racionalidade instrumental-cognitiva da ciência e da tecnologia e a racionalidade moral-prática da ética e do direito. Assim, todos os conflitos modernos são fundamentados por esta distinção visível, *“mas a essa distinção subjaz uma outra, invisível, na qual a anterior se funda: a distinção entre as*

sociedades metropolitanas e os territórios coloniais". Esta distinção invisível se pauta no paradigma da "apropriação/violência" (SOUSA SANTOS, 2007: 72).

De fato, a dicotomia "regulação/emancipação" se aplica apenas a sociedades metropolitanas. Seria impensável aplicá-las aos territórios coloniais, aos quais se aplica a dicotomia "apropriação/violência", por sua vez inconcebível de aplicar a este lado da linha. Contudo a inaplicabilidade do paradigma "regulação/emancipação" aos territórios coloniais não comprometeu sua universalidade (SOUSA SANTOS, 2007: 72).

A partir da análise das linhas abissais globais condizentes aos campos do conhecimento e do direito modernos, que mesmo distintas e operando de modo diferenciado, são interdependentes, o autor procura mostrar o lado invisível da produção e reprodução da ciência e da sociedade moderna, que predomina como influência no sistema global, no condizente à injustiça social e à exclusão dos saberes considerados não científicos (podemos dizer, que estes, sobretudo os saberes indígenas, apresentam outras concepções de natureza e de sociedade para esta relação).

No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso à ciência, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. Esse monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas de verdades científicas e não-científicas. Já que a validade universal da verdade científica sempre é reconhecidamente muito relativa – pois só pode ser estabelecida em relação a certos tipos de objetos em determinadas circunstâncias e segundo determinados métodos –, de que modo ela se relaciona com outras verdades possíveis que até podem reclamar um estatuto superior mas que não podem ser estabelecidas conforme o método científico, como é o caso da razão como verdade filosófica e da fé como verdade religiosa? Essas tensões entre a ciência, de um lado e a filosofia e a teologia, de outro, vieram a se tornar altamente visíveis, mas todas elas, como defendo, têm lugar deste lado da linha. Sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não se encaixam em nenhuma dessas modalidades. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas do outro lado da linha, que desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. É inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades inverificáveis da

filosofia e da teologia que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha. (SOUSA SANTOS, 2007: 72,73).

A partir da argumentação desta tese é possível afirmar que este ponto coincide com o debate realizado por Latour⁶⁷ sobre a divisão entre o Ocidente e todas as outras culturas (lado visível) que se funda na divisão entre humanos e não-humanos (lado invisível), pois que, conforme Sousa Santos, *“Do outro lado não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas”*⁶⁸. Assim, teologia e filosofia são formas de conhecimento que correspondem aos “outros” da ciência, a divisão entre elas é visível, mas se assenta na linha abissal invisível

que separa de um lado, ciência, filosofia e teologia e, de outro conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem nem aos critérios científicos de verdade nem aos critérios dos conhecimentos reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia. (SOUSA SANTOS, 2007: 73).

Por serem formas de conhecimentos que possuem bases diferentes e que conduzem a resultados diferentes na interação entre os seres, o “lado de cá da linha” não as reconhece como conhecimento do ‘real’, este, bem como a sua universalidade, são aferidos apenas aos métodos científicos, assim como a universalidade dos valores éticos e morais ficam a encargo da filosofia e da teologia, tornando o diálogo incomensurável e criando a divisão apontada por Latour entre Eles (todos os outros) e Nós (os ocidentais). Sousa Santos destaca a divisão abissal, na qual os pares opostos reconhecidos fundamentam-se em uma outra divisão invisível, não apenas no domínio da ciência, como também do direito.

No campo do direito moderno, a distinção visível é determinada pelo que se reputa como legal ou ilegal de acordo com o direito oficial do Estado ou do direito internacional: *“Distinguidos como as duas únicas formas de existência relevantes perante a lei, o legal e o ilegal acabam por constituir-se numa distinção universal”*⁶⁹. A distinção invisível deste campo seria a linha abissal que divide o território sem lei, fora

⁶⁷ Exposto neste mesmo capítulo.

⁶⁸ SOUSA SANTOS, 2007: 73.

⁶⁹ SOUSA SANTOS, 2007: 73.

da lei, o território do a-legal – o território social onde essa dicotomia entre legal e ilegal seria impensável como princípio organizador. *“Assim, a linha abissal invisível que separa o domínio do direito do domínio do não-direito fundamenta a dicotomia visível entre o legal e o ilegal que deste lado da linha organiza o domínio do direito”*⁷⁰.

Conforme Sousa Santos,

Em cada um dos dois grandes domínios – a ciência e o direito – as divisões levadas a cabo pelas linhas globais são abissais no sentido de que eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontram do outro lado da linha. Essa negação radical de co-presença fundamenta a afirmação da diferença radical que deste lado da linha separa o verdadeiro do falso, o legal e o ilegal. O outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, assim como seus autores, e sem uma localização territorial fixa. (SOUSA SANTOS, 2007: 73).

Para Sousa Santos, originalmente o outro lado da linha correspondia a uma localização territorial fixa, coincidindo historicamente ao território específico da zona colonial, *“Tudo o que não pudesse ser pensado em termos de verdadeiro ou falso, de legal ou ilegal, ocorria na zona colonial”*⁷¹. Assim as relações entre metrópoles e colônias, tanto no período conhecido como colonial, quanto em seguida, no imperialismo, contribuíram para a constituição das regras, sobretudo concernentes ao direito moderno e, em particular, ao direito internacional moderno estabelecida do lado visível da linha. O autor ressalva a importância das “linhas da amizade” como verdadeiras linhas abissais que emergem em meados do século XVI, citando o exemplo do Tratado de Cateau-Cambresis entre Espanha e França (1559), que permitiu aos reis católicos da França manter, deste lado da linha, uma aliança com os reis católicos da Espanha, e ao mesmo tempo aliar-se aos piratas que atacavam os barcos espanhóis do outro lado da linha, sem que houvessem consequências ou precisassem responder legalmente do lado de cá: *“Na sua constituição moderna, o colonial representa não o legal ou o ilegal, mas o sem lei”*⁷².

⁷⁰ SOUSA SANTOS, 2007: 73.

⁷¹ SOUSA SANTOS, 2007: 73.

⁷² SOUSA SANTOS, 2007: 74.

as linhas cartográficas abandonam a ideia de uma ordem comum global e estabelecem uma dualidade abissal entre os territórios deste lado da linha, onde vigoram a verdade, a paz e a amizade, e do outro lado da linha, onde imperam a lei do mais forte, a violência e a pilhagem. O que quer que ocorra do outro lado da linha não está sujeito aos mesmos princípios éticos e jurídicos que se aplicam deste lado da linha, de modo que não poderá dar origem ao tipo de conflitos que a violação de tais princípios causaria se ocorresse deste lado da linha. (SOUSA SANTOS, 2007: 74, nota 11).

Conforme Sousa Santos,

De meados do século XVI em diante, o debate jurídico e político entre os Estados europeus acerca do Novo Mundo concentra-se na linha global, isto é, na determinação do colonial e não na ordenação interna do colonial. O colonial é o estado de natureza onde as instituições da sociedade civil não têm lugar. (SOUSA SANTOS, 2007: 74).

Este autor considera o colonial como o grau zero para as construções das concepções modernas de conhecimento e direito, ao passo que as teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são tão importantes por aquilo que dizem como por aquilo que silenciam, estas dizem, conforme a frase de John Locke: “*no principio todo o mundo foi América*”⁷³, que os homens metropolitanos entram no contrato social abandonando o estado de natureza para formar a sociedade civil; e silenciam que com isto se cria uma vasta região do mundo em estado de natureza, sem quaisquer possibilidades de escapar deste estado por via da criação de uma sociedade civil, ou seja, as outras formas de sociedades, se tornam incompreensíveis – irreconhecíveis -, constituindo-se em um passado superado, vencido.

A modernidade ocidental, em vez de significar o abandono do estado de natureza e a passagem à sociedade civil, significa a coexistência de sociedade civil e estado de natureza, separados por uma linha abissal com base na qual o olhar hegemônico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o estado de natureza. O presente que vai sendo criado do outro lado da linha é tornado invisível ao ser reconceitualizado como o passado irreversível deste lado da linha. O contato hegemônico converte simultaneidade em não-contemporaneidade, inventando passados para dar lugar a um futuro único e homogêneo. Assim, o fato de que

⁷³ Locke, John. 1690 - *The second treatise of civil government and a letter concerning toleration* (apud SOUSA SANTOS, 2007: 74).

os princípios legais vigentes na sociedade civil deste lado da linha não se aplicam ao outro lado não compromete sua universalidade. (SOUSA SANTOS, 2007: 74).

Segundo Sousa Santos, *“Hoje como então, a criação e a negação do outro lado da linha fazem parte de princípios e práticas hegemônicos”*⁷⁴, porém atualmente estas linhas não têm mais fronteiras fixas e vão se redefinindo conforme o momento histórico. O autor sustenta que as linhas abissais ainda estruturam o conhecimento e o direito modernos e são constitutivas das relações e interações políticas e culturais que o ocidente protagoniza no interior do sistema-mundo, e argumenta que a cartografia metafórica das linhas globais sobreviveu à cartografia literal das linhas que separavam o Velho do Novo Mundo (SOUSA SANTOS, 2007: 77). No entanto, estas linhas abissais, provenientes da linha global que separava o Velho Mundo do Novo Mundo, e que tiveram e têm papel fundamental na configuração da epistemologia e direito modernos, sofreram dois fortes abalos nos últimos setenta anos. Um com as lutas anticoloniais e os processos de independência das antigas colônias:

os povos que haviam sido sujeitados ao paradigma da apropriação/violência se organizaram e reclamaram o direito à inclusão no paradigma da regulação/emancipação (nota 21: Parecia estar chegando ao fim o paradigma da apropriação/violência e a divisão abissal entre este lado da linha e o outro lado da linha, mas não foi isso o que aconteceu, como mostram a teoria da dependência, a teoria do sistema-mundo moderno e os estudos pós-coloniais). (SOUSA SANTOS, 2007: 77).

O outro abalo vem ocorrendo desde os anos 1970 e segue na direção oposta:

o movimento das linhas globais se dá de tal forma que o outro lado da linha parece estar se expandindo enquanto este lado da linha parece se encolher. A lógica da apropriação/violência passa a ganhar força em detrimento da lógica da regulação/emancipação numa extensão tal que o domínio desta última não só encolhe, como também se contamina internamente pela primeira. (SOUSA SANTOS, 2007: 77).

Esta ampliação da lógica de apropriação/violência, ou isto que Sousa Santos chama de contaminação interna da lógica de regulação/emancipação pela de apropriação/violência, é caracterizada pela deslocamento da linha abissal entre o metropolitano e o colonial, marcada pela entrada do colonial nas metrópoles

⁷⁴ SOUSA SANTOS, 2007: 75.

(imigrantes ilegais, terrorismo) e a reação dos colonizadores (governo indireto, leis anti-terror). Agora, por medidas de segurança, as fronteiras estão cada vez mais próximas, o colonial transformou-se em uma dimensão interna do metropolitano.

Em suma, o pensamento abissal moderno, que deste lado da linha era chamado a regular as relações entre cidadãos e entre estes e o Estado, é agora chamado, nos domínios sociais sujeitos a uma maior pressão por parte da lógica da apropriação/violência, a lidar com os cidadãos como se fossem perigosos selvagens coloniais. Assim como o fascismo social coexiste com a democracia liberal o estado de exceção coexiste com a normalidade constitucional, a sociedade civil coexiste com o estado de natureza e o governo indireto coexiste com o primado do direito. Longe de ser a perversão de alguma regra normal, fundadora, esse estado de coisas constitui o projeto original da epistemologia e da legalidade modernas. (SOUSA SANTOS, 2007: 83).

Mesmo sendo construído desde finais do século XVII, este contrato social baseado no paradigma de regulação/emancipação nunca esteve separado do paradigma da apropriação/violência, mesmo nas metrópoles, mas que durante o século XX, sobretudo na Europa, ele teve papel predominante, contribuindo para a construção uma estrutura social, onde o Estado teve papel fundamental na garantia da cidadania, que jamais ocorreu, com tal envergadura, nos países colonizados - educação, saúde e seguridade social – condições básicas, que influenciam na organização social e fortalecem a relação regulação/emancipação. O que acontece desde o final do século XX e início do XXI, é que o paradigma de apropriação violência, predominante sobre o de regulação/emancipação, dos países que foram colônias, que outrora parecia distante, passou a ganhar força nas metrópoles, as linhas abissais continuam a existir, e as lógicas que pareciam antagônicas, agora mesclam-se⁷⁵.

De forma mais ampla, parece que a modernidade ocidental só poderá se expandir globalmente na medida em que viole todos os princípios sobre os quais fez assentar a legitimidade histórica do paradigma da regulação/emancipação deste lado da linha. Assim, direitos humanos são violados para que possam ser defendidos, a

⁷⁵ Em pleno ano de 2016 vivencia-se uma crise migratória, na qual milhares de refugiados de países em guerra, ou desterrados por ela, encontram as portas fechadas no continente europeu; atentados terroristas (nas metrópoles) como o de Paris e Bruxelas acirram as fronteiras “do lado de cá” da linha, enquanto no outro lado, em países do continente Africano e no Oriente Médio os ataques são intensamente mais frequentes, mas não geram comoção do lado de cá, ninguém divulga o nome e a história dos mortos e feridos como fazem com os “de cá”.

democracia é destruída para que se garanta sua salvaguarda e a vida é eliminada em nome de sua preservação. Linhas abissais são traçadas tanto no sentido literal quanto no metafórico. No sentido literal, são linhas que demarcam fronteiras com vedações e campos de morte; dividem cidades em zonas civilizadas (condomínios fechados em profusão) e zonas selvagens, e distinguem prisões como locais de detenção legal e à margem da lei. (SOUSA SANTOS, 2007: 79).

Assim, há uma confluência das críticas ao pensamento moderno ocidental de Bruno Latour e Boaventura de Sousa Santos. E mesmo sem utilizar o instrumental teórico-metodológico proposto por estes autores como a metodologia de pesquisa adotada, pode-se dizer que eles constituem fortemente o embasamento teórico-metodológico desta tese sobre a abordagem trajetiva da paisagem, fundamentada em um olhar de síntese para a relação entre cultura e natureza. Pois, se nos voltarmos para a teoria geral do conhecimento, é possível afirmar que Bruno Latour e Boaventura de Sousa Santos, cada um a sua maneira, estão inseridos em um movimento epistemológico, mais amplo e aberto, que reconhece a ciência e o pensamento ocidental moderno como importantes modos de conhecimento, mas não os únicos, e que procura re-unir elementos que foram cindidos (ou, tornados invisíveis) pela epistemologia ocidental moderna, numa postura aberta à outros conhecimentos e maneiras de conhecer, não para reviver um passado inexistente, mas para pensar e propor novas e conjugadoras epistemologias. E, pode-se dizer também, que neste movimento se acomodam os autores e os estudos contemporâneos sobre paisagem aqui reunidos para compreender este conceito e desenvolver a tese de que as paisagens, nas quais vivemos e as quais engendramos, carregam em si um potencial ativo e trans-formador do nosso *ser-aí*, do nosso modo de viver, pensar e agir no mundo.

O que é comum a estes autores, é revelar, a partir da crítica e desvelamento da modernidade e da ciência moderna e seus *modi operandi*, que elas e seus dogmas não são incontestáveis, nem incontornáveis. Para Latour, desvelar as suas dobras, suas sombras, as partes invisíveis de suas práticas e atividades, que escondem-se atrás de seus dogmas e do seu processo de purificação (separação entre cultura, natureza e discurso), contribui para uma mudança de atitude tanto com relação ao entendimento da própria modernidade, quanto com relação ao nosso agir. Para Sousa Santos, incluir

o olhar dos excluídos, invisíveis e esquecidos do outro lado da linha abissal, assim como os seus saberes, traz uma outra maneira de ação e de compreensão, que possa servir para combater as injustiças sociais globais.

Pode-se agregar aqui a visão de Augustin Berque que também se posiciona criticamente à modernidade ocidental e seus paradigmas dicotômicos, e a quem também inserimos neste movimento de ampliação e abertura epistemológica. A crítica deste autor centra-se no próprio sistema lógico no qual se fundamentam a ciência e o pensamento ocidental moderno⁷⁶. Segundo Berque, a dicotomia cartesiana entre sujeito e objeto, dominou a modernidade, permitindo ao homem o domínio de seu ambiente pela técnica, mas, pouco a pouco, destruiu o sentido de seu meio, a partir de então, dividido entre duas perspectivas inconciliáveis, uma factual e outra sensível. Para o autor, a devastação das paisagens assim como a crise ecológica que vivemos manifestam essa perda de sentido. Ambas são efeitos da desconexão entre a ciência, a moral e a arte, procedente da modernidade. A interconexão entre esses três mundos é indispensável para que nossas práticas possuam um sentido, profundo, que alie o simbólico e o ecológico. Mas as práticas guiadas apenas pela razão instrumental, portando desprovidas de sentido, tiveram o campo livre e acabaram por devastar nossos ambientes tanto quanto nossas paisagens (MARIA, 2011).

Encontramos aí, nesta crítica ao próprio modo de relação entre a humanidade e o mundo engendrada pela hegemonia ocidentalista e moderna, um ponto em comum entre autores estudiosos do pensamento sobre a ciência e do conceito de paisagem. Como já posto, não se trata de negar a ciência e os seus avanços, mas a partir da crítica aos seus porquês e para quês, podermos fortalecer a ciência na busca de outros objetivos e finalidades e aceitar que os métodos para inferir a realidade e produzir conhecimento também podem ser pautados por outros instrumentais, e que o que se pretende não é a exclusão, mas a possibilidade de validar a coexistência dos saberes humanos. Como também, possibilitar, ao “reintegrar” a prática científica e tecnológica à sociedade desvendando suas redes ou expor e refletir sobre as divisões visíveis e invisíveis das linhas abissais geradoras de injustiças sociais, a busca de um

⁷⁶ A crítica de Berque à Lógica moderna será aprofundada no terceiro capítulo desta tese (ver pp. 158 ss desta tese).

pensamento para além destas linhas, para enfim, questionar os rumos e direções que a epistemologia moderna nos dá, buscando caminhos que não levem as populações e o planeta à falência sanitária. Não apenas questionar, mas refletir sobre os porquês, para quês e para quem?

Sabemos que a palavra de um expert ultrapassa sempre o campo de seus conhecimentos: de um lado, jamais possui a resposta à questão precisa que lhe colocamos, pois ela diz respeito a uma situação concreta, enquanto que as leis gerais da ciência fornecem soluções a problemas gerais; do outro, a resposta a uma questão singular mobiliza várias disciplinas, mas nem todas dependem de sua competência. Para responder às questões do poder público ou às preocupações da opinião, os cientistas precisam sair do gueto de sua disciplina, conjugar suas especialidades, ouvir outras linguagens e diferentes modos de pensamento. Cada vez mais o expert julga com “desconhecimento de causa”, pois, como aspira todo projeto democrático, “a consciência prevalece sobre a competência”. É por isso que o projeto democrático me parece bem definido pela fórmula: “saber é opinar” (no sentido de julgar, emitir um juízo). *Opinare aude*, poderíamos dizer aos experts: ousar pensar fora dos muros de seu paradigma, ousar formar seu próprio juízo de cidadão sobre os problemas tratados pela ciência. Ousar pensar por si mesmo, e não deixarmos que os experts pensem por nós. (JAPIASSU, 2010: 45).

Fundação de São Vicente. Benedito Calixto, 1900.

1.4 Interdisciplinaridade, transdisciplinaridade e ecologia dos saberes

Neste momento, faz-se interessante realizar uma breve passagem pelos temas da inter, da transdisciplinaridade que se apresentam como posturas vinculadas à ciência moderna, porém de modo alternativo à divisão e ultra-especialização disciplinar. E também pela proposta de ecologia dos saberes, de Boaventura de Sousa Santos, que amplia o debate a respeito do conhecer para além do conhecimento científico, abrangendo também as formas de conhecimento que escapam aos pressupostos da modernidade. São três propostas que, mesmo ainda majoritariamente em um nível teórico-conceitual, se configuram por propor análises e procurar soluções para os problemas com bases no diálogo, na síntese e na tradução entre os conhecimentos disciplinares⁷⁷.

Os debates a respeito da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade aparecem no meio científico em resposta ao movimento crescente de especialização e disciplinarização científica que ganhou força, sobretudo, na segunda metade do século XX⁷⁸. Assim, por volta dos anos 1960 a interdisciplinaridade emerge como forma alternativa, complementar e inovadora na produção de conhecimento (ALVARENGA et al., 2011).

A discussão do tema interdisciplinaridade inscreve-se no amplo movimento de reflexão crítica sobre o tipo de avanço da ciência e da tecnologia no mundo moderno, associado ao que conhecemos como tecnociência. Trata-se – em relação a esse avanço – de repensar suas implicações no homem e no planeta, em razão da ambivalência de seus resultados, que trazem benefícios, mas igualmente riscos. (ALVARENGA et al., 2011: 3).

⁷⁷ Com base, principalmente, em: ALVARENGA et al, Histórico, fundamentos filosóficos e teórico-metodológicos da interdisciplinaridade. in: PHILIPPI Jr., A, e SILVA NETO, A. J. Interdisciplinaridade em Ciência, Tecnologia & Inovação. São Paulo: Editora Manole, 2011, capítulo 1; NICOLESCU, Basarab, O Manifesto da Transdisciplinaridade. São Paulo: Triom, 1999.; SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: revista Novos Estudos, n.79. Novembro, 2007.

⁷⁸ Conforme Alvarenga et al, a pesquisa de Klein (Crossing boundaries: knowledge, disciplinarity, and interdisciplinarity. Virginia : University Press of Virginia, 1996) sobre o avanço dos campos de conhecimentos disciplinares da ciência ilustra esse processo. Para esta autora, se entre 1300 a 1950 houve o aumento de 7 para 54 campos de conhecimento, em 1987, pode-se identificar 8.530 campos, atestando a incrível ampliação da ciência moderna, notadamente a partir da segunda metade do século XX (ALVARENGA ET AL., 2011, p.14).

Um marco importante foi o 1º Seminário Internacional sobre Pluri e Interdisciplinaridade, realizado em Nice na França em setembro de 1970, cujos debates impulsionaram o avanço do pensamento interdisciplinar, bem como sua discussão pela comunidade científica internacional. Nesse seminário também aparece pela primeira vez o termo transdisciplinaridade, sugerido por Jean Piaget aos palestrantes do evento. Desse evento despontaram algumas das primeiras e principais bases teórico-metodológicas sobre a interdisciplinaridade⁷⁹, desenvolvidas por Jean Piaget, Eric Jantsch, Boisot, entre outros (ALVARENGA et al., 2011).

Assim, conforme Alvarenga et al., a interdisciplinaridade apresenta, a partir de então desdobramentos diferenciados nos campos do conhecimento e da educação, ganhando expressão em vários países. A importância da interdisciplinaridade fortalece-se a partir dos anos 1970 e 80, no contexto de congressos internacionais, apoiados sobretudo pela Unesco, abrindo caminho para alargar a concepção de conhecimento, não somente interdisciplinas, reconhecendo e destacando importante lugar a ser ocupado pela interdisciplinaridade no processo de conhecimento – o papel de pensamento mediador entre diferentes formas de conhecimento –, mas também, para além das disciplinas possibilitando a emergência do pensamento transdisciplinar (ALVARENGA et al, 2011: 25). Deste modo, os questionamentos à ciência ocidental moderna foram marcados pelas reuniões entre diversos especialistas das áreas da ciência, letras, arte e religião, notadamente: o Congresso de Veneza “*La Science devant le confins de la Science*”, em 1986; o Congresso Ciência e tradição: Perspectivas Transdisciplinares para o século XXI, em 1991; e o 1º Congresso Mundial sobre a Transdisciplinaridade que resultou na Carta da Transdisciplinaridade em 1994.

Alvarenga et al, retomam o pensamento do filósofo e humanista Georges Gusdorf (1977)⁸⁰, que teve grande importância na defesa do pensamento interdisciplinar na ciência moderna. Gusdorf traz junto com a interdisciplinaridade a proposta de integrar o conhecimento e humanizar a ciência, tendo como princípio básico considerar o homem como ponto de partida e ponto de chegada do

⁷⁹ As apresentações foram publicadas em APOSTEL et al. L'interdisciplinarité: problèmes d'enseignement et de recherche dans les universités. Paris : Ceri/OCDE 1972. Ver também, ALVARENGA et al, 2011.

⁸⁰ GUSDORF, G. Passé, présent, avenir de la recherche interdisciplinaires. In: Revue Internationale des Sciences Sociales, v.29, n. 4, pp. 627-649, 1977.

conhecimento científico. Para ele, a fragmentação do conhecimento, ao promover as rupturas entre o conhecimento da natureza e do mundo social, desnaturaliza a natureza, por um lado e desumaniza a humanidade, por outro. Alvarenga et al, concordam e ampliam esta visão da interdisciplinaridade, considerando *“o homem e o planeta Terra como pontos de partida e como pontos de chegada de nosso conhecimento científico e tecnológico”*⁸¹.

A interdisciplinaridade é um campo em construção que destaca a importância da pesquisa científica ao lado daquelas de natureza metateórica. A realidade presente entre as fronteiras disciplinares se constitui em objeto privilegiado de sua investigação e preocupação, garantindo-lhe posição específica no processo de conhecimento (ALVARENGA et al, 2011:18). Não adentrarei nas questões específicas das definições e teóricas e das práticas inter, multi, pluri e trans – disciplinares, pois o que aqui interessa são os princípios destes modos de fazer ciência. Existem inúmeras definições e níveis para estes termos, mas aqui me restringirei à definição presente no Manifesto da Transdisciplinaridade de Basarab Nicolescu (1999), para quem, *“a necessidade indispensável de laços entre as diferentes disciplinas traduziu-se pelo surgimento, na metade do século XX, da pluridisciplinaridade e da interdisciplinaridade”*⁸²:

A pluridisciplinaridade diz respeito ao estudo de um objeto de uma mesma e única disciplina por várias disciplinas ao mesmo tempo. Por exemplo, um quadro de Giotto pode ser estudado pela ótica da história da arte, em conjunto com a da física, da química, da história das religiões, da história da Europa e da geometria. (...) Com isso, o objeto sairá assim enriquecido pelo cruzamento de várias disciplinas. O conhecimento do objeto em sua própria disciplina é aprofundado por uma fecunda contribuição pluridisciplinar. A pesquisa pluridisciplinar traz um algo a mais à disciplina em questão (a história da arte ou a filosofia, em nossos exemplos), porém este “algo a mais” está a serviço apenas desta mesma disciplina. Em outras palavras, a abordagem pluridisciplinar ultrapassa as disciplinas, mas sua finalidade continua inscrita na estrutura da pesquisa disciplinar.

A interdisciplinaridade tem uma ambição diferente daquela da pluridisciplinaridade. Ela diz respeito à transferência de métodos de uma disciplina para outra. Podemos distinguir três graus de interdisciplinaridade: a) um grau de aplicação. Por exemplo, os

⁸¹ ALVARENGA et al, 2011: 20,21.

⁸² NICOLESCU, 1999: 21.

métodos da física nuclear transferidos para a medicina levam ao aparecimento de novos tratamentos para o câncer; b) um grau epistemológico. Por exemplo, a transferência de métodos da lógica formal para o campo do direito produz análises interessantes na epistemologia do direito; c) um grau de geração de novas disciplinas. Por exemplo, a transferência dos métodos da matemática para o campo da física gerou a física-matemática; Os da física de partículas para a astrofísica, a cosmologia quântica; (...) Como a pluridisciplinaridade, a interdisciplinaridade ultrapassa as disciplinas, mas sua finalidade também permanece inscrita na pesquisa disciplinar. Pelo seu terceiro grau, a interdisciplinaridade chega a contribuir para o big-bang disciplinar.

A transdisciplinaridade como o prefixo “trans” indica, diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento. (NICOLESCU, 1999: 21, 22).

Conforme os autores Alvarenga e al, apoiados em Morin (1996, 2000)⁸³, a ambivalência positiva e negativa dos benefícios e riscos da tecnociência, decorre do fato de a tecnociência passar a comandar o futuro das sociedades, sem comandar a si própria – não apenas pela constatação de que o poder gerado por ela encontra-se reconcentrado nos poderes econômicos e políticos, mas também por seu avanço desvinculado de reflexão de natureza filosófica sobre os efeitos negativos gerados pela sua produção e aplicação – caracterizando o que Morin aponta, uma ciência sem consciência.

A crítica aos seus limites e princípios [do paradigma hegemônico que preside a ciência moderna] passa a se apresentar como indicadora da importância e dos desafios para o reconhecimento da interdisciplinaridade como forma alternativa de produzir conhecimento científico, diante da complexidade do mundo contemporâneo. Não se trata, pois, de superação do conhecimento disciplinar, sob o qual se funda tal modelo, mas de reconhecer a pertinência e a relevância de outro modo de fazer ciência, de gerar conhecimento, sobretudo porque a realidade nem sempre pode ser enquadrada dentro do universo de domínio disciplinar. (ALVAREGA et al, 2011: 13).

⁸³ MORIN, Edgard. Ciência com consciência. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996; MORIN, E. A epistemologia da complexidade. In: MORIN; LE MOIGNE (Orgs). A inteligência da complexidade. São Paulo: Peirópolis, 2000. Capítulo 2, p.42-137.

Conforme aponta Claude Raynaut⁸⁴,

Vivemos mudanças profundas nos quadros de pensamento que hoje orientam o mundo. Elas são, por um lado, o efeito da própria dinâmica de evolução do pensamento científico que, à medida que desbrava novos territórios do saber e neles penetra, necessita de novos recursos intelectuais para apreendê-los e descrevê-los (RAYNAUT, 2011: 71).

Para além das peculiaridades, a inter e a transdisciplinaridade são norteadas pela ideia básica de (re)ligação de saberes e busca de seu significado, pela ideia de que a geração de conhecimento e de tecnologia deveria pautar-se no mundo contemporâneo: serem produzidos em benefício do homem e da natureza (ALVARENGA e al., 2011 p.4). Nortes também encontrados na *ecologia dos saberes*, uma proposta que se insere no ‘pensamento pós-abissal’ desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos⁸⁵.

Boaventura propõe uma ampliação epistemológica, que chama de pensamento pós-abissal, a partir do qual as exclusões sociais resultantes da divisão de linhas não-abissais (do lado de cá) devem ser questionadas a partir das exclusões resultantes da divisão das linhas abissais, que como o autor apontou, são a base fundante das divisões do lado de cá, mas, mantêm-se invisíveis. Assim, a sua proposta de diálogo entre os conhecimentos, vai além da relação entre ciência, arte, filosofia, espiritualidade, reconhecidos pela modernidade, pois abrange também os conhecimentos ‘invisíveis’ e excluídos, considerados como não-conhecimento, das populações que permanecem do lado de lá da linha abissal, que outrora dividiu metrópoles e colônias. Não mais por sua localização geográfica (já que estas divisões encontram-se por toda parte), mas pode-se afirmar que são populações cujo paradigma que vivenciam principalmente é o da apropriação/violência (e não o da regulação/emancipação). Apesar das linhas divisórias abissais não serem mais fixas

⁸⁴ RAYNAUT, Claude. Interdisciplinaridade: mundo contemporâneo, complexidade e desafios à produção e à aplicação de conhecimentos. In: PHILIPPI Jr., A. e SILVA NETO, A. J. Interdisciplinaridade em Ciência, Tecnologia & Inovação. São Paulo: Editora Manole, 2011, capítulo 2.

⁸⁵ Que aqui será citado muito brevemente. Para aprofundamento neste tema ver: SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos*, n.79. Novembro, 2007; e também a palestra de Sousa Santos. As Epistemologias do Sul e a Descolonização das Ciências Sociais. Evento realizado em 27 de outubro de 2015, na FFLCH/USP. Disponível em: <http://iptv.usp.br/portal/video.action?idItem=30634> acesso em 28/10/2105.

(como foram no período colonial e imperial), o autor ressalta que no Sul global, ainda predomina a exclusão abissal, e propõe que, a partir desta experiência possam surgir novas *epistemologias do Sul*, como uma alternativa frente ao sistema capitalista, propagador dessas divisões abissais e de suas injustiças e exclusões sociais. Conforme o autor, por ser parte desse pensamento abissal, a ciência moderna é geradora de exclusões cognitivas,

Como produto do pensamento abissal, o conhecimento científico não se encontra distribuído socialmente de forma equitativa — nem poderia estar, uma vez que o seu desígnio original foi converter este lado da linha em sujeito do conhecimento e o outro lado em objeto de conhecimento. As intervenções no mundo real por ele propiciadas tendem a servir aos grupos sociais que têm maior acesso a esse conhecimento (SOUZA SANTOS, 2007: 87).

Para o autor, a questão que se coloca não trata apenas da ideia de uma distribuição mais equitativa do conhecimento científico, o que julga impossível nas condições do capitalismo e do colonialismo e enquanto as linhas abissais continuarem a serem traçadas, mas também, refere-se aos limites intrínsecos do conhecimento científico “quanto ao tipo de intervenção que [este] promove no mundo real”⁸⁶.

Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem por premissa a ideia da inesgotável diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isso implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Existem em todo o mundo não só diversas formas de conhecimento da matéria, da sociedade, da vida e do espírito, mas também muitos e diversos conceitos e critérios sobre o que conta como conhecimento. (SOUZA SANTOS, 2007: 86,87).

Desta maneira, os conhecimentos não são concebidos em abstratos, “mas como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real”⁸⁷. Sendo, para tanto, necessária uma avaliação das intervenções e relações concretas que os diferentes conhecimentos proporcionam, como também se faz necessário o estabelecimento de hierarquias na relação entre os conhecimentos baseadas na intervenção que se deseja realizar. Conforme ressalta Sousa Santos, a *ecologia dos saberes*

⁸⁶ SOUZA SANTOS, 2007: 87.

⁸⁷ SOUZA SANTOS, 2007: 89.

Centra-se pois nas relações entre saberes, nas hierarquias que se geram entre eles, uma vez que nenhuma prática concreta seria possível sem essas hierarquias. No entanto, em vez de subscrever uma hierarquia única, universal e abstrata entre os saberes, estabelece hierarquias em conformidade com o contexto, à luz dos resultados concretos pretendidos ou atingidos pelas diferentes formas de saber. (SOUZA SANTOS, 2007: 90).

É imprescindível que se estabeleça uma ‘tradução intercultural’ já que estas experiências estariam embebidas em diferentes culturas ocidentais e não-ocidentais, com linguagens diferentes bem como “*diferentes categorias, universos simbólicos e aspirações a uma vida melhor*”⁸⁸.

As profundas diferenças entre saberes levantam a questão da incomensurabilidade, questão utilizada pela epistemologia abissal para desacreditar a mera possibilidade de uma ecologia de saberes. (SOUZA SANTOS, 2007: 91).

No entanto, conforme o autor desta proposta,

Tudo depende do uso de procedimentos adequados de tradução intercultural, mediante os quais é possível identificar preocupações comuns e aproximações complementares, assim como, está claro, contradições intransponíveis. (SOUZA SANTOS, 2007: 91).

O autor também ressalta que,

Na ecologia de saberes, a busca de credibilidade para os conhecimentos não-científicos não implica o descrédito do conhecimento científico. (SOUZA SANTOS, 2007: 87).

Assim,

O pensamento pós-abissal pode ser sintetizado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Ele confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia. A ecologia de saberes se baseia na idéia de que o conhecimento é interconhecimento (SOUZA SANTOS, 2007: 86).

A proposta de *ecologia dos saberes* de Boaventura de Sousa Santos vai de encontro com os princípios da inter e da transdisciplinaridade, e, como já dito, não se trata aqui de utilizar os instrumentais metodológicos, mas de uma aproximação com

⁸⁸ SOUSA SANTOS, 2007: 91.

os princípios teórico-metodológicos aos quais são identificadas certas semelhanças com as propostas de conceitualização trajetiva da paisagem abordadas nesta tese, entre eles uma aproximação do conhecimento científico não só com a filosofia e a arte, mas com as outras formas de conhecer. Aproximação esta que é parte da busca por intervenções na realidade que concebam as multiplicidades das trajetórias, a simultaneidade heterogênea e a abertura do futuro, no sentido que propõem Stengers, Latour, Sousa Santos, Tim Ingold e Doreen Massey.

Fios da meada

Entende-se a partir da relação entre paisagem e ciência que a ciência é um modo de conhecimento, bem como a paisagem é uma “maneira de ver”, e, quando abordada pela ciência, também é uma maneira de conhecer e entender o mundo. A compreensão do mundo e das ‘coisas’ que existem nele imbrica-se na maneira com a qual conhecemos estas coisas e o mundo. E o conceito de paisagem é proveniente e desenvolvido por esta cultura que tem a ciência como forma de conhecer. Pode-se dizer também que a noção de paisagem (moderna e ocidental) se desenvolve conjuntamente com a forma de conhecimento científico de um modo geral, e especificamente, evidencia-se a sua importância como categoria de análise que contribuiu sobremaneira na fundação e institucionalização da disciplina da geografia nos séculos XVIII e XIX.

Este modo de conhecimento que desembocou na ciência, é uma mistura, provém de uma mistura entre formas de pensar o mundo e tentar decifrá-lo, desde que sabemos (ou a nossa história conseguiu remontar), esta maneira humana de se portar no mundo, de se comunicar, de se recontar, permeia diversos povos e culturas e a mistura entre eles. A ciência tal qual conhecemos hoje, tem influências dos grandes conjuntos culturais chamados de círculos indo-europeu (Índia, Europa)⁸⁹ e semita (Árabes, Judeus)⁹⁰, e desde que o cristianismo se firmou – de uma nova configuração

⁸⁹ Povos originários das proximidades dos mares Negro e Cáspio que se dispersaram rumo à Índia, Irã, Grécia, Itália, Espanha, Inglaterra, França, Escandinávia, Leste Europeu e Rússia, mesclando-se às culturas locais, porém, sua religião e língua mantiveram-se predominantes. Resultando em culturas marcada pela mesma família linguística e pelo politeísmo, proximidade entre os mitos e formas de conhecimento do mundo como por meio de observação especulativa e uma concepção do mundo como palco onde se desenrola a luta entre as forças do bem e do mal. Berço da filosofia Grega. O autor Joinestein Gaarder dá o exemplo de que em todo o espaço cultural indo-europeu, em cada cultura, havia uma palavra com o significado de “compreensão” e “conhecimento”, por exemplo: *vidya* em sânscrito, *idé* em grego, *video* em latim, *wise* e *wisdom* (sabedoria) em inglês, *Weise* (sábio) e *Wisse* (saber, conhecimento) em alemão, *viten* em norueguês, etc. Ele ressalta que a visão era o principal sentido para os indo-europeus, veremos no capítulo 3 a abordagem de Tim Ingold sobre o tema da visão (ver pp. 206 ss.). “Entre os indianos e gregos, iranianos e germânicos, a literatura era marcada por grandes visões cósmicas.” (p.169). Como também eram comuns as representações dos deuses e dos mitos em quadros e esculturas. E também uma visão cíclica da história, portanto sem um começo e um fim: “O que encontramos frequentemente são referências a mundos que surgem e desaparecem, numa alternância infinita entre nascimento e morte” (p.169). Para o budismo e o hinduísmo o elemento divino está presente em tudo. (GAARDER, Jostein, O mundo de Sofia, São Paulo: Cia. das Letras, 1995).

⁹⁰ Povos originários da península da Arábia que se expandiram para extensas e diferentes partes do mundo (também transportadas para todo mundo através do Cristianismo e do Islã). Este círculo cultural

mista destas duas vertentes culturais (e também linguísticas e letradas), que está sempre se reconstruindo e reinterpretando as suas origens.

Mas uma grande questão central permeia a ciência – a busca da verdade. E, originando-se da maneira como essa busca veio ocorrendo, algumas rupturas se constituíram como importantes características do projeto científico, bem como da sociedade que se funda em suas bases (hoje a chamamos de sociedade ocidental moderna), a ruptura com os mitos e a ruptura com a natureza. Criou-se assim, uma grande divisão entre a ciência e todas as outras formas de conhecimento julgadas por esta como não-científicas (e portanto, distantes da verdade, do real). Uma grande divisão entre a Sociedade Ocidental Moderna (que não seria apenas uma cultura entre tantas) e todas as outras sociedades – pré-modernas, que não distinguem, não separam os mitos e ritos da busca da verdade, nem a humanidade da natureza – que, para os modernos, representam o passado.

Recorri à epistemologia, base desta cultura ocidental e a partir de autores que estudam a ciência e o conhecimento científico (teoria do conhecimento) sob abordagens da filosofia, da história, da antropologia - das ciências, com intuito de demonstrar que este caminho não segue uma linha reta, um desenvolvimento sempre ascendente, mas que é um caminho trilhado por homens e mulheres, cujo devir está por ser construído, lembrando que não há retornos, mas há sempre possíveis reinterpretações (e retomadas e desenvolvimentos) mesmo até de abordagens quase-esquecidas, ou então, há a sempre possível abertura de novas trilhas – sendo estas sempre envolvidas com os conhecimentos e acontecimentos do tempo passado e

é marcado pelo monoteísmo e por uma visão linear da história, na qual o mundo começa a partir de sua criação por Deus e um dia acabará com o julgamento de Deus, o juízo final. Assim é marcado o papel da história pela continuidade linear, progressiva, na qual Deus intervém, conduzindo à eliminação do mal (no Juízo Final), o que influenciou a escritura da história por estes povos. O autor ressalva que para os semitas a audição era o sentido mais importante. “os cultos religiosos judaicos, cristãos e muçulmanos são marcados pela leitura em voz alta das escrituras sagradas” (p.171). Assim como proíbem a representação pictórica, seja de imagens ou esculturas de Deus e de tudo o que é sagrado. Norma que até hoje é válida para o islamismo e para o Judaísmo, mas não para o cristianismo que foi também influenciado pelo mundo greco-romano. As três religiões ocidentais – o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, são provenientes do círculo cultural semita. Os livros sagrados do Corão e o Antigo Testamento foram escritos em línguas semitas. Já o Novo Testamento (Cristão), foi escrito em grego e a teologia cristã foi reformulada e marcada pelas línguas gregas e latinas, e assim também foi influenciada pela filosofia helenística. “Contrariamente às grandes religiões orientais [budismo, hinduísmo], as três religiões ocidentais enfatizam o abismo que existe entre Deus e sua criação.” (p.172). A vida religiosa é marcada pela oração, pelo sermão e pela leitura dos textos sagrados, mais do que pela meditação e pelo mergulho em si mesmo, e é possível a cada um buscar por Deus. (GAARDER, J, 1995.)

presente. E como propõem Latour e Sousa Santos, estas novas trilhas devem partir da co-presença de diferentes concepções do que é o mundo e do que é o conhecimento. Neste sentido, como coloca Sousa Santos *“Implica conceber simultaneidade como contemporaneidade, o que requer abandonar a concepção linear de tempo”*⁹¹, a tal *“flecha irreversível do tempo”* que nos aponta Latour, a qual já *“não podemos mais assinalar”*⁹².

Sendo assim, a paisagem-conceito que é fruto de separações entre cultura e natureza, entre a cidade e o campo, o tempo(ação) livre para observar e usufruir e o tempo(ação) de tirar o sustento para si e para outros (assim como a ciência⁹³), sempre carregou em si uma ambivalência entre o externo e o interno, um diálogo cuja arte (na nossa cultura atual) é a maestra. Atualmente (2016), vem se fazendo forte uma postura entre os estudiosos da paisagem, partindo da geografia, da arquitetura e da filosofia, que neste ponto – encontra-se com a postura dos estudiosos das ciências – abre um caminho que abrange esta dualidade entre cultura e natureza, não em termos dicotômicos, nem apenas somando as duas partes, mas compreendendo-a em sua essência ambivalente e relacional. É um olhar humano, pertencente a um modo de compreender o mundo, mas só é possível neste mundo e a partir deste mundo, deste corpo, desta natureza – céu, floresta, campo, cidade, praia, montanha, deserto. O foco não é a primazia de um dos termos, mas o que está *entre*, o trajeto, entre referente e significação, incluindo a tecnologia criada pelos humanos como elemento pertencente a este trajeto como elemento transformador dos referentes e dos significados.

⁹¹ SOUSA SANTOS, 2007: 85.

⁹² LATOUR, 1994: 15. *“Já que tudo aquilo que acontece é para sempre eliminado, os modernos tem realmente a sensação de uma flecha irreversível do tempo, de uma capitalização, de um progresso. Mas como esta temporalidade é imposta a um regime temporal que corre de forma totalmente diversa, os sintomas de um desentendimento se multiplicam”* (LATOUR, op. cit.: 68).

⁹³ Japiassu aponta que o surgimento das ciências (matemática, lógica e astronomia) ocorreu na sociedade escravocrata da Grécia Antiga, e que inicialmente tinha por função *“divertir e cultivar cidadãos ociosos e livres. Só secundariamente fornecem certa concepção do mundo”*. (JAPIASSU, 2010: 61). Não entraremos no mérito se era apenas diversão, mesmo porque estes conhecimentos não são um fenômeno apenas grego, a “astronomia”, por exemplo, para muitos dos povos ameríndios estava relacionados à conhecimentos religiosos, mas o que vale ressaltar é que aqueles que ela se dedicavam (seja na Grécia como na América), provavelmente não passavam os dias a cuidar do seu sustento, que provavelmente era realizado por outros membros da “comunidade” (escravos ou familiares).

Adriana V. Serrão coloca esta atitude, de encarar a paisagem como integradora de homem e ambiente, apesar de ser fruto desta separação, como sendo, apesar de um paradoxo, vital para a salvaguarda das paisagens e a reconfiguração das cidades.

O que se propõe considerar, é que, mesmo sendo fruto de separações, é possível aceitar as suas dualidades de maneira integradora (e não dicotômica), que ao repensar este conceito poderemos, quiçá, com ele transformar as nossas paisagens reais, mudarmos as nossas marcas – engendrando novas matrizes. O nosso imaginário e a nossa criatividade partem daquilo com que nos deparamos, da nossa experiência com o mundo, influenciando na nossa reflexão a respeito deste e assim no nosso agir, portanto as mudanças na paisagem, seja na paisagem-conceito como no mundo-paisagem, podem ser fontes e inspiração transformadora.

Sem perder de vista o fato, inadmissível a nosso senso comum, apontado por Augustin Berque de que a mínima investigação histórica ou antropológica revela que a paisagem não existe como tal em todas as épocas, nem em todos os grupos sociais. A palavra paisagem e a exaltação estética e “moral” da paisagem são fenômenos particulares, para os quais a maioria das culturas não possui exemplos:

As pessoas (aí inseridos os historiadores da arte, os etnólogos, os filósofos e outros conhecedores da cultura) acreditavam simplesmente que todo ser humano apreciava a beleza das paisagens, e que a natureza ela mesma não poderia senão ser bela. Eu mesmo também acreditava, anteriormente – antes de compreender, pouco a pouco, que pensar assim não era, senão, projetar sobre o outro nossas próprias maneiras de ver (...) O sentido da natureza, e mais particularmente o sentido da paisagem, para uma grande porção (parte), são uma elaboração cultural ; quer dizer, que as aprendemos. BERQUE, 1994: 15).

CAPÍTULO 2 – FILOSOFIA DA PAISAGEM

A paisagem como um problema filosófico

A temática da paisagem desde muito esteve presente no debate filosófico, mas somente no século XX tornou-se um ‘problema’, uma questão da filosofia, e atualmente vem se desenvolvendo como um campo de estudos, a disciplina da *filosofia da paisagem*. Procuro aqui apresentar esta discussão a respeito da paisagem e ressaltar os pontos convergentes com a abordagem trajetiva da paisagem que propõe-se nesta tese. A introdução a este campo se dará por intermédio, sobretudo, dos trabalhos e apontamentos de Adriana Veríssimo Serrão.

O tema da paisagem passou dos quadros para a teoria da arte, e a partir desta chegou à filosofia, sobretudo no campo da estética, a partir de meados do século XVIII, sendo muito comentado tanto nas artes (poesia, literatura, pintura) como na sua crítica filosófica pelos autores do Romantismo. Mas foi no início do século XX que a paisagem torna-se um problema *em si*, para a filosofia. O ensaio inaugural da entrada da paisagem como um problema da filosofia é apontado por Adriana Serrão como o ensaio de Georg Simmel “Filosofia da Paisagem”, publicado em 1913. Esta autora aponta também os ensaios posteriores, de Joachim Ritter (1963) e Rosário Assunto (1973), como de fundamental importância para a constituição de uma filosofia da paisagem. Textos que serão aqui apresentados, pois, como já mencionado, seguiremos o caminho mostrado por Adriana Serrão.

Conforme Serrão um dos tópicos distintivos da abordagem filosófica sobre a paisagem é a recondução da origem da ideia de paisagem à ideia de Natureza, componente que encontramos nos três autores estudados. É importante ressaltar que existem diferenças conceituais consideráveis entre filosofia e geografia no que tange ao conceito de Natureza, e sobretudo, ao que diz respeito à abordagem trajetiva da paisagem proposta neste trabalho e que procura dissolver o entendimento dicotomizado entre Natureza e Cultura. Assim, não é possível concordar com as proposições que restringem a paisagem à Natureza (filosofia) ou ao “quadro natural” (ciência), ou que distinguem paisagem e cidade, ou até mesmo nas abordagens geográficas que distinguem “paisagem urbana”, “paisagem natural”, “paisagem rural”.

Entendendo que as paisagens vividas são o “*onde*” (e com o qual) as pessoas tecem as suas vidas¹.

Adriana Serrão aponta para certas “convicções enraizadas” as quais é preciso ultrapassar para compreender a especificidade da abordagem filosófica, em contraste com as abordagens de outras disciplinas que se dedicam à paisagem há mais tempo:

A [convicção enraizada] mais comum toma a paisagem como uma evidência, um ingrediente da experiência milenar dos seres humanos, que desde sempre se maravilharam com a realidade natural circundante e escolheram sítios privilegiados para se instalarem e fundarem comunidades de vida. A esta aceção da paisagem como uma constante antropológica aliando a seleção e a contemplação de lugares propícios contrapõe-se o facto da formação relativamente recente do termo “paisagem”, o que separa desde logo a mentalidade europeia em duas épocas: pré e pós-paisagem. (SERRÃO, 2011: 13).

Outra concepção que a filosofia da paisagem procura ultrapassar, é a “*bifurcação dos saberes entre ciência e arte, típica da Modernidade*”², sendo estas encaradas, geralmente, como duas orientações de estudo divergentes – o real e sua representação.

Enquanto fenómeno natural, a paisagem será objeto de exame directo: pela cartografia, no desenho de zonas específicas do espaço terrestre, e pela geografia física, na classificação topográfica das regiões do mundo segundo as diferentes morfologias, incluindo a acção dos elementos modeladores, mares e ventos, e dos factores climáticos. Enquanto produção de imagens, acompanha a história da cultura artística através das concepções plásticas e estilísticas que nela se foram exprimindo e configuram a evolução dos modos expressivos e dos seus subgéneros académicos: marinhas, bucólicas, campestres... A síntese entre ciência e arte procurada por grandes figuras do Romantismo alemão será uma excepção neste curso de acentuada especialização e compartimentação. (SERRÃO, 2011: 14,15).

¹ Estas diferenças conceptuais entre Filosofia e Ciências a respeito da Natureza não serão aqui abordadas – ciência natureza objeto a ser estudado possui leis a serem desvendadas, divisível analiticamente em partes; – Filosofia: natureza opõe-se ao artificial (ao que é produzido) ela se auto-produz incessantemente – continuidade da existência temporal e espacial unidade indivisível, todo unitário. Bem como, a partir desta ressalva geral às discordâncias a respeito da referência entre Paisagem e Natureza não serão densamente comentadas na abordagem dos autores que se seguem, pois como já dito, preferimos valorizar os pontos convergentes. Os quais, não se fazem excludentes devido a esta divergência.

² SERRÃO, 2011: 14.

Assim como também, a separação entre “ciências da natureza e as ciências do espírito”, que, conforme a autora, impregnam o estudo das paisagens,

acentuando a divergência entre o lado objectivo e material (estudadas do exterior e onde o homem não está necessariamente presente), e o lado subjectivo espiritual (marcadas pela transformação, criação ou interpretação). Espelho da evolução epistemológica, a paisagem das ciências naturais e das ciências humanas não será mais uma mesma realidade, um objeto de estudo único tomado segundo enfoques múltiplos, mas realidades efectivamente distintas, repartidas como objetos teóricos especializados segundo os métodos de cada ramo do saber. Cada ciência empírica – geografia, geografia cultural, arqueologia, sociologia, economia, arquitectura paisagística... – formará um conceito particular, cada uma terá sobre a paisagem uma palavra a dizer. (SERRÃO, 2011: 15).

A superação dessas “convicções” que tomam a paisagem como um dado ambiental desde sempre existente, que cindem arte, ciência e filosofia e bifurcam a ciência em natural ou humana, são diretrizes epistemológicas da filosofia da paisagem que vem ao encontro direto da proposta trajetiva de interpretação e conceituação da paisagem, que procuro apresentar.

Conforme a autora, então, no século XX, a filosofia se coloca a pergunta pela origem da paisagem, ou melhor, pela origem “da visão do mundo *enquanto paisagem*”, inquirindo sobre os fatores do nascimento da paisagem na consciência humana.

Se uma palavra nova se forma pela necessidade de nomear uma fracção da realidade até aí coberta por outras designações, então a Idade Moderna não inventaria apenas a palavra [paisagem], mas descreveria através dela uma diferente imagem do mundo. (SERRÃO, 2011: 14).

A partir dos textos de Simmel e J. Ritter, que compreendem “a *introdução da paisagem entre as formas históricas de ver o mundo*” o tema de discussão, apresentado por Assunto, é a “*possibilidade de caracterizar uma realidade multifacetada e em acelerada transformação*”³, resultado da Revolução tecnológica-industrial. “Mista e complexa”, a paisagem não é “compreensível só por si”, exige o

³ SERRÃO, 2011: 19.

cruzamento das noções de natureza e de cultura, procurando acentuar a síntese, a paisagem é compreendida como *“uma categoria compósita”*.

Sigamos então com a exposição dos três textos fundamentais de uma filosofia da paisagem sugeridos por Adriana Serrão.

2.1 Georg Simmel – Filosofia da paisagem

Georg Simmel abre o seu ensaio “*Filosofia da paisagem*”⁴ com a seguinte definição do que é paisagem:

Acontece-nos vezes sem conta atravessar a livre natureza e perceber com os mais diversos graus de atenção árvores e cursos de água, prados e searas, colinas e casas e todos os mil variados cambiantes da luz e das nuvens – mas daí, de repararmos neste pormenor ou mesmo de observarmos este e aquele em conjunto, ainda não estamos conscientes de ver uma “paisagem”. É preciso, sobretudo, que tal conteúdo isolado do campo visual não retenha mais o nosso espírito. A nossa consciência tem de ter, para além dos elementos, um novo todo, unitário, não ligado aos significados particulares de cada um, nem composto mecanicamente por eles – só isto é paisagem (SIMMEL, 2011: 42).

O autor começa por dizer que a simples disposição dos elementos ‘na livre natureza’ não configuram uma paisagem, que a percepção e identificação dos elementos em si – árvores, riachos, colinas –, mesmo de um ou outro em conjunto, não é a percepção de uma paisagem. A percepção de uma paisagem remete-se à relação dos elementos em um “novo todo”. Relação esta que acontece na “consciência”, (portanto, dentro do homem e não fora), a partir da visão e da identificação dos elementos em si, mas que está para além dos elementos e dos seus significados particulares, longe de ser uma composição mecânica e formando um novo todo unitário em nós (no observador que percebe a paisagem). Pode-se inferir que esta composição interna precisa abstrair as partes para enxergar um novo todo – a paisagem. Vale também lembrar que esta consciência de uma paisagem é inerente a relação que se tem com o lugar, mas também com o entendimento do que nos é “externo” (mesmo estando inseridos nele) e os elementos que o compõem. Como posteriormente afirma Rosario Assunto (2011b), a paisagem exprime uma “unidade sintética *a priori*”, não diz respeito à “‘unificação’ de dados recebidos separadamente,

⁴ SIMMEL, Georg. “Philosophie der Landschaft”, ensaio publicado em *Die Gùldenammer. Norddeutsche Monatshefte*, Bremen, (Agosto 1913). A tradução segue o texto da edição crítica *Georg Simmel. Gesamtausgabe*, Bd. 12 (Ausfsätze und Abhandlungen, 1909-1918. Bd. I., hrsg. Rüdiger Krämme und Angela Rammstedt), Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp.471-183. Versão em português: Simmel, G. *Filosofia da Paisagem* in: Serrão, A. V., (org). *Filosofia da Paisagem. Uma antologia*, Lisboa: CFUL, 2011, pp. 42-51.

mas a ‘unidade’ necessária que condiciona o seu apresentar-se na consciência”⁵.

Simmel prossegue:

Se não me iludo, raramente se esclareceu que ainda não há paisagem pelo facto de coisas de toda a sorte se estenderem umas ao lado das outras sobre uma parcela de território e serem imediatamente olhadas. Tentarei esclarecer aqui, partindo de algumas de suas condições e formas, o peculiar processo espiritual apenas a partir do qual se produz a paisagem. (SIMMEL, 2011: 42).

(...) tal como um monte de livros justapostos não é ainda uma “biblioteca”, mas só se tornará numa quando, sem se lhe tirar ou acrescentar um único volume, um certo conceito unificador a vier abarcar, dando-lhe forma. Só que a fórmula inconscientemente actuante que produz a paisagem enquanto tal não é tão fácil, e talvez seja mesmo impossível de indicar no plano dos princípios. (SIMMEL, 2011: 44).

Conforme Serrão (2011), é Simmel quem coloca à filosofia a pergunta pela origem da paisagem, ou seja, pela visão de mundo *enquanto paisagem*.

É por de mais evidente que tanto a constatação do advento de um facto linguístico e da sua evolução semântica, quanto a história das descrições científicas, ou mesmo a história dos estilos da interpretação artística (da pintura ou da literatura de paisagem) tomam a paisagem como realidade previamente consumada sem inquirirem sobre os factores do seu nascimento na consciência humana. (SERRÃO, 2011: 16).

Segundo esta autora, a abordagem de Simmel descreve a paisagem como *categoria do pensamento*, que é derivada da categoria englobante de Natureza e não de uma região espacial determinada. Pode-se dizer que este reconhecimento da paisagem como uma *visão de mundo* e não como um dado externo (ambiente⁶), não era patente nem nos estudos científicos, nem naqueles ligados à interpretação artística da paisagem, que aceitavam a paisagem como “realidade previamente consumada” – o que ocorre ainda hoje, quão mais a ideia de paisagem é disseminada

⁵ ASSUNTO, 2011b: 128.

⁶ Simmel não utiliza em seu ensaio os termos de ambiente ou espaço, quando o autor se refere ao dados que ainda não configuram uma paisagem utiliza os seguintes termos: “atravessar a livre natureza”, “coisas de toda a sorte se estenderem umas ao lado das outras sobre uma parcela de território”, “coisas visíveis sobre um pedaço de terra – não faz deste pedaço de terra ainda uma paisagem”; “observar como paisagem uma parcela de solo com o que se encontra por cima”; “o que observamos num olhar ou no interior do nosso horizonte momentâneo não é ainda paisagem, mas quando muito o material para ela”.

cotidianamente no senso comum ou objetificada em estudos que a enquadram apenas como ambiente físico. A ideia de paisagem é a *forma de ver a Natureza*⁷, o mundo, pertencente à modernidade ocidental. Hoje vemos o mundo *enquanto paisagem*, mas reconhecê-la enquanto ‘visão moderna e ocidental’, também significa que podemos, além de discutir seus sentidos, compreender e respeitar as outras maneiras de ‘ver o mundo’, outras compreensões para o que chamamos de Natureza, para além da filosofia e da ciência, (que contêm em si definições bem distintas), para além da modernidade ocidental. Simmel, então, define Natureza:

Por Natureza entendemos a infinita conexão das coisas, a ininterrupta procriação e aniquilação de formas, a unidade fluente do acontecer, que se expressa na continuidade da existência temporal e espacial. Quando nos referimos a um ser real como natureza, queremos significar ou uma qualidade intrínseca, a sua diferença em relação à arte e ao artificial, em relação ao ideal e ao histórico, ou o que nele deve funcionar como representante e símbolo daquele ser global cujo fluxo ouvimos sussurrar nele. “Uma porção de natureza” é, propriamente dita, uma contradição interna; a natureza não tem porções, ela é a unidade de um todo, e no instante em que se lhe retira qualquer coisa esta deixa pura e simplesmente de ser natureza, precisamente porque só pode ser “natureza” no seio dessa unidade sem limites, como vaga desse fluir global. (SIMMEL, 2011: 42).

Nesse sentido, a categoria de “paisagem” destaca-se do conceito de Natureza ao mesmo tempo em que nela se entrelaça. Conforme Simmel *“inteiramente essencial para a paisagem é precisamente a delimitação, o ser-apreendida num círculo visual momentâneo ou duradouro”*⁸. Assim, a paisagem delimitada em “porção de natureza”, pois suas partes singulares podem ser tidas como natureza, ou mais ainda, natureza representada como paisagem, apresenta uma contradição interna: traz o sentimento ou sensação de unidade em um todo enquanto exige *“uma característica singular que a destaque daquela unidade indivisível da natureza”*⁹.

Observar como paisagem uma parcela de solo com o que se encontra por cima significa considerar uma secção da natureza, por sua vez, como unidade – o que se afasta inteiramente do conceito de Natureza. Parece-me ser este o acto espiritual com que o homem

⁷ Enquanto Todo unitário, Cosmos, que hoje, num tempo dicotomizado entre Natureza e Cultura, talvez seja bem representada pela noção de mundo.

⁸ SIMMEL, 2011: 42.

⁹ SIMMEL, 2011: 43.

enforma um conjunto de fenómenos na categoria “paisagem”; uma intuição fechada em si, sentida como unidade-auto-suficiente, e não obstante entrelaçada em algo que se estende numa amplitude infinitamente maior, infinitamente mais fluente, captada em limites que não existem para o sentimento que debaixo dele habita, em outro estrato, do Uno divino, do Todo natural. (SIMMEL, 2011: 43).

A análise de Serrão sobre a definição de Simmel da paisagem e seu entrelaçamento com o conceito de natureza dispensa maiores posicionamentos:

Esta [a Natureza] é uma totalidade espacial e temporal, sem cortes nem hiatos, processando-se num fluxo contínuo que liga e move em cadeia todos os seres e manifestações. A paisagem, por sua vez, enquanto “porção de natureza” implica a percepção de um pequeno todo que é recortado da totalidade natural, o que acarreta uma dupla contradição com a indivisibilidade espacial e a continuidade temporal da Grande Natureza. O correr do tempo suspende-se numa apreensão imediata, se bem que de estabilidade relativa; a continuidade espacial suspende-se na percepção de uma unidade coesa, se bem que de contornos imprecisos. Se os elementos estão aí, e são identificáveis um por um como rios, montes, árvores, nuvens, casas..., vê-los enquanto paisagem implica precisamente a apreensão sinóptica de uma unidade que não está lá. Esta unidade de elementos refeita a partir de partes separadas teria implicado, segundo Simmel, uma prévia cisão do todo em elementos isolados e diferenciados. A síntese foi antecedida pela análise, a recomposição pela divisão. (SERRÃO, 2011: 16).

Simmel compreende que é o homem quem secciona a natureza em paisagem, ele é que “*divide e forma o dividido em unidades peculiares, em cada individualidade ‘paisagem’*”, enquanto a natureza “*no seu profundo ser e sentido desconhece totalmente a individualidade*”¹⁰. Assim, o autor aponta para a “grande fórmula do mundo pós-medieval” – a individualização das formas interiores e exteriores da existência, a dissolução dos laços e vínculos originários em entidades diferenciadas – como passo primordial que permitiu recortar a paisagem da natureza. Para Simmel, contrariamente a posições correntes, o “sentimento da natureza” não é fruto da modernidade e do seu romantismo, pois já era presente nas religiões de tempos antigos, mas é no período moderno que se destaca a “sensibilidade para a específica formação ‘paisagem’”, que exigiu o desprendimento do sentir unitário da Natureza Total. A separação anímica e a modelação autônoma da paisagem em relação à

¹⁰ SIMMEL, 2011: 43.

natureza, teria se confirmado e capitalizado pelo surgimento da pintura de paisagem (SIMMEL, 2011: 43, 44), no entanto, Simmel contraria a tese da invenção da paisagem pela *perspectiva artificialis* da pintura renascentista. Conforme Serrão:

Para Simmel, a paisagem é uma experiência do indivíduo moderno, ignorada nas épocas precedentes em que prevalecia um sentimento da Natureza. É o correlato da separação de sujeito e objecto, e da ascensão da subjectividade autónoma; objectiva-se na pintura, mas não tem nela o seu lugar de invenção. (SERRÃO, 2011: 18).

Simmel remarca que esta separação e autonomização entre parte e todo, processo inerente ao nascimento da paisagem, é um processo característico da modernidade e o enxerga como a ‘tragédia do espírito moderno’:

Que a parte de um todo se torne num todo autónomo que se destaca daquele todo precedente e reivindica um direito próprio face a ele – eis talvez a tragédia fundamental do espírito em geral, que alcançou plena consumação na época moderna e disputou para si a condução do processo da cultura. Por toda a parte, à pluralidade das relações em que os homens, os grupos, as formações se inserem, contrapõe-se-nos rigidamente o dualismo, segundo o qual o singular deseja ser um todo, conquanto a sua pertença a um todo maior lhe possa conceder o papel de um simples membro. (SIMMEL, 2011: 44).

Ora parte, ora todo – podemos aqui aludir a esta crítica de Simmel e identificação deste processo de cisões modernas ao processo de reificação das rupturas (purificação), mas que tem por base a alternância entre imanência e transcendência, apontado por Latour. Destarte, a paisagem mesmo cindida da natureza traz um sentimento de reconciliação com esta.

Enquanto daqui, resultam inúmeros combates e cisões no social e no técnico, no espiritual e no ético, em face da natureza esta mesma forma cria, em contrapartida, a riqueza reconciliada da paisagem, que constitui um individual, fechado, pleno de si e não obstante permanece vinculado sem contradição ao todo da natureza e à sua unidade. Não se deve porém negar que “paisagem” só nasce quando o que pulsa na intuição e no sentimento da vida se desgarra da unicidade da natureza em geral e a formação especial assim criada, transposta para um estrato inteiramente novo, só volta, por assim dizer, a abrir-se àquela Vida Total ao acolher o ilimitado nos seus limites impenetráveis. (SIMMEL, 2011: 44).

Haystacks in Brittany. Paul Gauguin, 1890

Assim, a paisagem esta “formação especial” e “criada” que se transpõe para um estrato inteiramente novo: não é mais só natureza, como não é apenas visão cultural, representação do mundo, é a gênese de uma categoria mista, que não pode ser apreendida como existência já dada e fixa. Segundo Serrão,

Em Simmel, a paisagem faz-se e refaz-se em cada acto contemplativo. O fluxo espacial e temporal retorna aí, por momentos, pela vitalidade que liga o contemplador e contemplado numa mesma atmosfera de unidade. Obscura e fugaz, mas ainda presente, a vida é o terceiro elemento, o *medium* que une o desunido e funda a vivência unitiva, a *Stimmung* da livre natureza por parte de um indivíduo que ao percorrê-la se sente nesse instante não apenas um entre outros indivíduos, mas uma individualidade plena. (SERRÃO, 2011: 18,19).

Para Simmel as características singulares que destacam a paisagem da natureza totalizante, ou seja, a configuram em um novo todo, podem ser porventura ópticas, estéticas ou conforme à *Stimmung*¹¹, mas são sempre relacionadas àquela determinada paisagem e ao seu observador. Antes de serem universais, estão sempre atrelados à vivência desta relação. Conforme Serrão,

Tem sido amplamente reconhecida a dificuldade das línguas latinas na tradução do termo alemão “*Stimmung*”, dado o seu caráter polissêmico mesmo na linguagem corrente. Para mais, na versão simmeliana convergem três aspectos incindíveis: a conformação singular das partes que dota cada paisagem de um “caráter” individual; a conjugação dos traços anímicos do sujeito numa peculiar “disposição” ou “índole”; e, por fim, a fusão de ambas – a vertente objectiva e a vertente subjectiva – numa “tonalidade” ou “atmosfera” únicas. Perder a fecundidade desta sintonia e reduzir a paisagem ora ao pólo subjectivo ora ao pólo objetivo será sempre transformá-la numa noção abstracta e destituída de vida. (SERRÃO, 2011: 40).

Antes de adentrar nas explicitações de Simmel sobre a *Stimmung da paisagem*, com a intenção de facilitar a sua compreensão, se faz importante esclarecer a concepção de Simmel de que “*Onde vemos de facto paisagem e não já uma soma de objetos naturais isolados, temos uma obra de arte in statu nascendi*”¹². Para o filósofo, a arte provém da vida cotidiana, empírica, assim como a ciência e a religião. Arte,

¹¹ Segundo Adilson Avansi de Abreu, em comunicação pessoal, o melhor sinônimo em alemão para o termo *Stimmung* em relação à paisagem é *Wirbuny* (ação de *Wirbern*) que significa produzir um efeito.

¹² SIMMEL, 2011: 47.

ciência e religiosidade são forças formadoras da vida: a arte na sua criatividade e capacidade de gerar novas totalizações (obras de arte); a religiosidade na forma de sentimentos e modos de comportamento como amor e impressões da natureza anteriores à religião; e o conhecimento que antes de ser estabelecido por normas e métodos reificados pela ciência pertence ao cotidiano da vida empírica¹³.

Tudo aquilo a que chamamos cultura encerra uma série de formações dotadas de lei própria, que se elevaram a uma pureza auto-suficiente acima da vida diária, multiplamente imbricada, que transcorre na prática e na subjetividade; refiro-me à ciência, à religião, à arte. É sem dúvida legítimo que elas exijam ser cultivadas e compreendidas segundo as suas ideias e normas, que existem por si, libertas de todos os emaranhados da vida contingente. No entanto, abre-se ainda outra via para a sua compreensão, melhor dizendo, uma via para uma diferente compreensão delas. A vida empírica, destituída por assim dizer de princípios, encerra constantemente rudimentos e elementos dessas formações, os quais, partindo dela, são apropriados por estas com o exclusivo propósito de alcançarem o desenvolvimento que se cristaliza em torno da ideia que lhes é própria. Não quer isto dizer que todos estes complexos criativos do espírito e a nossa vida, que transcorre entre outros impulsos e metas, existam separadamente, e que esta se apoderasse de certas secções daqueles para os integrar em si. (SIMMEL, 2011:45).

Como visto no primeiro capítulo, atualmente (cem anos após o ensaio de Simmel), busca-se por uma concepção de ciência que não mais aceita o discurso de que ela está “liberta de todos os emaranhados da vida contingente”. É pois, na esfera do cotidiano – onde arte, ciência e religiosidade não são desunidas – que Simmel relaciona o processo de concepção da paisagem com o nascimento de uma obra de arte, da intuição do homem que modela os elementos com sentido e unidade, na esfera do instante no qual observar e sentir, sentir e pensar, não são dissociados.

¹³ Como a ciência e o conhecimento foram foco de debate no capítulo anterior, vale a pena observar a posição de Simmel quanto ao assunto, acompanhando o sentido que estamos tratando acima: *“Não é diferente o que se passa com a ciência. Os seus métodos e normas, em toda a sua altura e soberania intocáveis, não deixam de ser as formas do conhecimento quotidiano, que se tornaram autónomas e alcançaram a hegemonia. São, é certo, simples meios da prática, elementos ao serviço dela e de certo modo contingentes – misturados com tantos outros para constituírem a totalidade empírica da vida; só que na ciência o conhecimento tornou-se fim de si mesmo, um reino do espírito administrado por legislação própria – com este deslocamento imenso do centro e do sentido apenas se dá a purificação e a elevação ao estatuto de princípio daquele saber disperso pela vida e pelo mundo de todos os dias”* (SIMMEL, 2011: 46).

(...) a paisagem como obra de arte nasce como o prolongamento e a depuração graduais daquele processo em que a paisagem – na acepção da palavra no uso corrente – desponta para todos nós da mera impressão de coisas naturais isoladas. E justamente isso que o artista faz – partindo do fluxo caótico e da infinitude do mundo imediatamente dado, delimita uma porção, capta-a e enforma-a como uma unidade que encontra agora o seu sentido nela mesma, e corta os fios que a ligam ao mundo para voltar a ligá-los ao seu centro próprio – tudo isto fazemos nós numa medida inferior, menos fundada em princípios, de modo mais fragmentário e de limites incertos, logo que em vez de um prado e uma casa e um ribeiro e um cortejo de nuvens olhamos “uma paisagem”. (SIMMEL, 2011: 45).

São os modos de dar forma, nesse sentido, artísticos, e, também, porque *“libertos do uso que está ao serviço da vida formam para si um objeto que é exclusivamente produto seu, isto é justamente uma “obra de arte”*¹⁴. Assim, conforme Simmel,

Desde logo, a paisagem encontra-se perante nós distanciada pela objectividade que beneficia o procedimento artístico e não pode fácil e imediatamente ser alcançada pela visão da outra pessoa (SIMMEL, 2011: 47).

Simmel afirma que a paisagem nasce quando uma justaposição de fenômenos naturais espalhados no território é co-apreendida num peculiar tipo de unidade, e que a *Stimmung da paisagem* é o mais relevante portador desta unidade (SIMMEL, 2011: 48). Para o autor, a unidade que instaura a paisagem enquanto tal e a *Stimmung* que se desprende dela para nós e com a qual a abarcamos são apenas decomposições posteriores de um e mesmo ato anímico (SIMMEL, 2011: 50).

Precisamente aí onde a unidade da existência natural tende a integrar-nos nela, a nós bem como à paisagem à nossa frente, a cisão num eu que observa e num eu que sente revela-se duplamente errônea. Estamos em face da paisagem, a natural e a que deveio artística, como seres humanos inteiros, e o acto que a cria para nós é imediatamente um acto que observa e um acto que sente, que só a reflexão posterior dissocia nestas particularidades. (SIMMEL, 2011: 51).

Se a própria *Stimmung* não fosse mais do que o sentimento suscitado pela paisagem no observador, mesmo este sentimento na sua determinidade real estaria exclusivamente ligado a esta paisagem, e

¹⁴ SIMMEL, 2011: 47.

só quando eu apago o que há de imediato e real no seu carácter é que posso subsumi-lo no conceito universal de melancólico ou de alegre, de triste ou de agitado. Logo, se *Stimmung* significa o universal, isto é, o que não se prende a nenhum elemento singular, precisamente desta paisagem, mas não o universal de muitas paisagens, deve-se designar, a ela e ao devir desta paisagem em geral, isto é, à modelação da unidade de todos os seus elementos singulares, enquanto um e mesmo acto, como se as múltiplas energias da nossa alma, as que vêem e as que sentem, exprimissem cada uma no seu timbre, um unísono, uma e a mesma palavra. (SIMMEL, 2011: 51).

Tanto a paisagem quanto a *Stimmung* ocorrem no nível da interioridade, na consciência humana, por isso a *Stimmung* vale, para Simmel, como qualidade da paisagem; e nem por isso elas não são também objetivas.

Mas ela [a paisagem] é já uma formação espiritual, não se lhe pode tocar em parte alguma nem percorrê-la no mero exterior, ela vive unicamente pela força unificadora da alma, como um entrelaçado, impossível de exprimir por qualquer analogia mecânica que é dado com a nossa capacidade criadora. Possuindo a sua total objectividade como paisagem no interior do raio de acção da nossa actividade criadora, a *Stimmung*, que é uma expressão particular ou uma particular dinâmica desta actividade, tem plena objectividade nela. (SIMMEL, 2011: 50).

Assim a *Stimmung*, para Simmel, é simultânea ao momento essencial que reconduz as partes separadas à paisagem como uma unidade sentida.

a *Stimmung* da paisagem penetra todos os seus elementos singulares sem que se possa mencionar um só responsável por ela; de uma maneira difícil de descrever, cada um tem nela a sua quota-parte, mas nem ela consiste em qualquer coisa para além destes contributos nem é composta por eles. (SIMMEL, 2011: 48,49).

A *Stimmung da paisagem* nos remete à essência da paisagem assinalada por Berque, que é ao mesmo tempo visível e invisível, que, apesar de material tende para o espírito. Neste caso, visível e invisível: processo interior que dá unidade a elementos externos (vemos paisagem), sensível (somos afetados por ela), ocorre internamente na consciência subjetiva e objetivamente ao mesmo tempo.

A respeito deste ensaio de Simmel, valho-me, então, de uma citação de Adriana V. Serrão que, de certo modo, também serve como argumentação nesta pesquisa:

O ensaio parte de uma constatação irrefutável que constitui o seu fio condutor argumentativo: “paisagem” não corresponde em si mesma a um objeto perceptivo delimitado. Trata-se de uma peculiar forma de apreender as coisas naturais, que, justamente enquanto forma, reside no espírito e não nas coisas; não é um dado em-si, mas implica um para-si. É esta forma que permite converter uma multiplicidade de elementos separados num todo homogêneo, que resulta deles mas não se reduz à sua mera soma. Com esta posição, a paisagem deixa de ser um dado inquestionável para se apresentar como um problema que deve ser esclarecido enquanto formação anímica e compreendido nas principais configurações em que histórica e culturalmente se incarnou. (SERRÃO, 2011:17).

Brittany Landscape. Paul Gauguin, 1888

2.2 Joachim Ritter – Paisagem. Sobre a função do estético na sociedade moderna

Joachim Ritter¹⁵ escreveu *“Paisagem. Sobre a função do estético na sociedade moderna”*¹⁶ como seu discurso de posse como Reitor da Universidade de Münster em 1962. Neste ensaio dedica-se ao complexo nascimento da categoria de paisagem, defendendo a articulação entre paisagem e filosofia, no que se refere como seu sentido originário, a visão intuitiva – *theoria* – da unidade do universo (SERRÃO, 2011: 93). A variação na grafia de *theoria* no sentido grego de “visão da unidade do universo” ou “visão do divino”, e teoria “como conhecimento do universal”, foram mantidas, pela tradução portuguesa, conformes ao texto original de Ritter, pois dão

subtilmente conta da historicidade das relações entre conhecimento e ser. Aquela [*theoria*] é intuitiva e capta o fundamento invisível que sustenta a totalidade do visível e nela se manifesta; esta [teoria] é discursiva e estabelece nexos de causalidade entre os fenómenos visíveis, já repartidos como objeto de estudo (diferentes zonas da realidade) entre as diferentes ciências. (SERRÃO, 2011: 94).

Conforme Serrão, J. Ritter segue, assim como Simmel, a filiação histórica e categorial da paisagem na Natureza. No entanto, apresenta uma inflexão diferente da compreensão de Simmel: *“Em vez de categoria geral do pensamento que se renova em cada acto contemplativo, toma-a de modo mais restrito como categoria estética”*. Considerando em seu ensaio três momentos exemplares da sua evolução enquanto categoria estética que sinalizam *“um afastamento progressivo entre Homem e Natureza, que se consumará numa cisão talvez irrecuperável”*¹⁷.

¹⁵ Joachim Ritter (1903-1974), historiador da filosofia e filósofo da história e da cultura, representante da filosofia alemã pós Segunda Guerra Mundial. No texto será referido como J. Ritter (para não haver eventual confusão com o geógrafo Carl Ritter), porém na Bibliografia permanecerá Ritter.

¹⁶ Ritter, Joachim. “Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft”. Discurso de posse como Reitor da Universidade de Münster (1962). Primeira publicação in *Schriften zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster*, Heft 54, 1962. O texto foi traduzido da compilação de estudos de Joachim Ritter, *Subjektivität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, pp141-163. Versão em português Ritter, J. Paisagem. Sobre a função do estético na sociedade moderna in: Serrão, A. V., (org). *Filosofia da Paisagem. Uma antologia*, Lisboa: CFUL, 2011, pp. 95-122.

¹⁷ Serrão, 2011: 17.

J. Ritter elege a subida de Petrarca ao Monte Ventoux, em 26 de abril de 1335, como um dos primeiros momentos de aproximação estética com a natureza em forma de paisagem:

Com esta subida à montanha, Petrarca faz parte dos italianos que, como Jakob Burckhardt refere, se aproximaram pela primeira vez da natureza com um “sentido próprio”, diferente do que impele a “investigação e o saber” e enquanto “os primeiros entre os Modernos... viram e apreciaram a forma da paisagem como algo mais ou menos belo” (RITTER, 2011: 95)¹⁸.

É também ilustrativa deste momento ímpar e apontado como inaugural para Ritter, a oportuna interpretação deste evento inovador, realizada pelo próprio Petrarca em seu relato, a qual se deu sob influência da filosofia e da teologia de Santo Agostinho.

(...) Petrarca descansa, procura na “*ascensão do pensamento do corpóreo ao incorpóreo*” interpretar e justificar o empreendido, comparando-o com a elevação à vida bem-aventurada, que “*também se situa numa altura à qual, como se sabe, o mundo conduz através de uma íngreme subida*”. Dado que “*os movimentos do espírito são invisíveis e ocultos e os movimentos do corpo são manifestos à luz do dia*” ao qual a “*nossa viagem de peregrino está destinada*”. Assim, o que “*ele hoje sofre na subida à montanha, da mesma forma voltará a suceder-lhe a ele próprio, e também a muitos, na ascensão à vida bem-aventurada*”. Contudo, torna-se seguidamente patente que a entrega à natureza enquanto paisagem, que Petrarca experimentou como uma grande expedição, se opõe a uma interpretação teológica e filosófica enquanto elevação até à contemplação do todo, familiar ao poeta através de Agostinho, mas que ultrapassa o seu contexto (RITTER, 2011: 96, 97)¹⁹.

Como apontado na dissertação “*Paisagem: entre o sensível e o factual...*” (MARIA 2011), a subida ao Monte Ventoux é um acontecimento citado por vários autores, entre eles Besse (2006), Berque (2008), Donadieu e Périgord (2007), como uma das primeiras manifestações sobre a paisagem (ou experiências paisagísticas). Em seu relato, Petrarca coloca o dilema entre o que está fora e o que está dentro, o exterior e o interior – a paisagem leva ao deslumbre, mas devemos olhar para dentro,

¹⁸ Trechos entre aspas referem-se a: Cf. J. Burckhardt, *Die Kultur der renaissance in Italien*, 4ª Secção; Gesamtausgabe, ed. W. Kaegi, vol. 5, pp 211 ss. (nota do autor: 2).

¹⁹ Trechos entre aspas referem-se a F. Petrarca, *Le Familiari*, ed. De Vittorio Rossi, t. I, Firenze, 1933, pp. 155-156. (notas do autor: 1 e 8). Grifo nosso.

meditar, conforme os preceitos da filosofia cristã em voga naquele momento. Para Santo Agostinho admirar a natureza é olhar para fora, para o lado oposto ao qual o dever chama. A ortodoxia cristã exigia o olhar para dentro de si mesmo, para sua própria memória (consciência) porque ela é habitada por Deus (MARIA, 2011: 25, 26). Para além do confronto com a teologia agostiniana, J. Ritter insere este dilema na visão da *theoria grega*:

Os conceitos com que Petrarca tentou interpretar o que iniciara pertencem à *theoria*, no sentido da filosofia oriundo da Grécia: ele sai da sua existência comum e “transcende-a”. Movido unicamente pelo desejo de ver, escala a montanha deixando para trás de si todos os fins práticos para, na livre contemplação e teoria, participar no todo da Natureza e em Deus. Sobe a montanha, livre, “*por si mesmo e para fruir da vista do seu cume*”. Mas funda-o no contexto espiritual da *theoria*. Este facto possui um significado universal. As determinações colhidas por Petrarca da tradição da *theoria* filosófica permanecem constitutivas da relação estética para com a natureza enquanto paisagem. É o que confere à escalada do Monte Ventoux um significado epocal. A natureza enquanto paisagem é o fruto e o produto do espírito teorético (RITTER, 2011: 100)²⁰.

Conforme Serrão é, precisamente, neste hiato entre *theoria* (visão da unidade do universo ou do divino) e teoria (conhecimento do universal) que se situa a origem da paisagem na análise de J. Ritter: “*perdida a antiga unidade cosmo-antropológica, ela continuará a ser procurada em outros lugares*”²¹. Para esta autora,

A subida de Petrarca à montanha insere-se nessa mesma busca da harmonia do visível que move o pensamento humano desde os seus primórdios, mas assinala, em sentido contrário, uma ruptura entre mundo exterior e interioridade subjectiva ilustrada pelo desânimo confessado do poeta [Petrarca]: a contemplação do mundo exterior é incapaz de conduzir o espírito ao aspirado encontro com a transcendência.

(...) A natureza deixou de ser o Todo, fundamento e meio envolvente da existência humana, para se tornar numa realidade que se encontra fora do homem. À apreensão da totalidade englobante, doravante impossível, substitui-se a contemplação sensível da paisagem como uma realidade já distante, mas que volta a tornar-se

²⁰ Trecho entre aspas refere-se a K. Clark, *Landscape into Art*, (1949), 1961 p23. (nota do autor: 2 e 24,). Grifo nosso.

²¹ SERRÃO, 2011: 94.

presente, agora esteticamente, quando se dá à sensibilidade de um observador. (SERRÃO, 2011: 93).

Assim, J. Ritter aprofunda a compreensão sobre a interpretação deste dilema por Petrarca, e enxerga a partir daí, a novidade da ‘forma de ver’ a Natureza enquanto paisagem: configurada ao mesmo tempo pelo distanciamento entre homem e natureza e a busca de sua união, permeada pelos sentimentos estéticos de beleza e fruição e pelo espírito teórico que objetiva a natureza. Aproximando paisagem e teoria filosófica da Natureza.

São inúmeros os exemplos e provas que se oferecem para a estreita conexão entre paisagem e teoria filosófica de Natureza como um todo. Confirmam que, na interpretação de Petrarca da sua própria subida à montanha, ganha voz, como numa antecipação espiritual, o princípio constitutivo da história da natureza enquanto paisagem. A sua descoberta nasce do contexto da tradição da *theoria*. A livre contemplação da Natureza como um todo – desde a Grécia e ao longo de séculos, assunto exclusivo do conceito filosófico – adquire nova figura e forma na entrega do espírito à natureza enquanto paisagem (RITTER, 2011: 103).

O autor encerra esta seção de seu ensaio indagando o significado desta nova concepção de “natureza enquanto paisagem” e ao que a ela decorrerá:

Mas o que significa que com a subida à montanha de Petrarca – uma acção, ao fim e ao cabo, incompreensível para ele próprio – teve início a história em que, a par da natureza concebida na filosofia e na ciência, a natureza surge enquanto paisagem? O que constrange o Espírito a desenvolver, na época moderna, um órgão para a teoria da natureza como “todo”, como o “divino”, com o qual a natureza enquanto paisagem se torna presente, não no conceito mas no sentimento estético, não na ciência mas na poesia e na arte, não no *transcensus* do conceito mas no *transcensus* como encontro frutivo na natureza? Porque se tornará a contemplativa “admiração do cume das montanhas, das vastas correntes do mar, das amplas vagas que fluem ao longe, das órbitas das constelações” – que Petrarca tem por fim de condenar enquanto “esquecimento de si”, no sentido da filosofia de Agostinho – num elemento de uma nova forma, até aí desconhecida, da *theoria*? O que significa que a concepção estética da natureza enquanto paisagem se torne, finalmente, não menos universal do que o seu conceito enquanto objeto das ciências? (RITTER, 2011: 105).

Na segunda seção do ensaio, o momento em questão é a transição do século XVIII para o XIX, período em que houve uma enorme mudança na compreensão ocidental do conceito de Natureza, bem como o engendramento de um sentimento estético atrelado à paisagem²².

J. Ritter aponta a diferente percepção que se tem dos Alpes em um intervalo de um século. Um relato de viagem de 1765-67, a Grindelwald na Suíça, apenas se refere aos perigos

a que o viajante se encontra exposto por “*abismos*” e “*proeminentes penhascos*”: ouvem-se “*os gritos dos abutres e de outras aves de rapina*”, o que “*aumenta o horror deste ermo selvagem*” acima do qual se encontra “*a terrível majestade da montanha nevada*”. (RITTER, 2011: 105, 106)²³.

Já a visão descrita dos Alpes em 1865 está permeada pela “*linguagem da contemplação estética da natureza*” e remete um outro significado à mesma região:

“*É preciso ter-se estado lá em cima em pessoa para ter uma noção de toda a magnificência e esplendor, e esse momento contará depois como o mais belo e inesquecível da vida de uma pessoa..., aquele momento em que nos sentimos mais próximos do Espírito do mundo*”. (Ch. AEBY apud RITTER, 2011: 106)²⁴.

Esta viragem ocorreu a partir de um longo processo, cujo relato da subida de Petrarca ao Monte Ventoux é um dos marcos iniciais, e como apontado por Simmel perpassa pela seção da Natureza em um “*todo autônomo*” – a paisagem – que é apenas

“*produzida por um peculiar processo espiritual*” através do qual a nossa consciência estabelece um “*novo todo, unitário*”, que está para além dos elementos singulares e não é condicionada pelo “*significado particular*” de cada um (RITTER, 2011: 105, 106 nota 37)²⁵.

²² Para aprofundar o tema das transformações na concepção de natureza da sociedade moderna europeia-ocidental ver Thomas K. O Homem e o mundo natural, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

²³ Trechos entre aspas referem-se a Christian Cay Lorenz Hirschfeld (1765/1767), (nota do autor: 38). Grifo nosso.

²⁴ Ch. Aeby (1865), citado em “*Berner Oberland*”, Merian 15, 7 (1962), 74-75, 77-78, (nota do autor: 38). Grifo Nosso.

²⁵ Trechos entre aspas referem-se ao ensaio comentado anteriormente neste capítulo, G. Simmel, Filosofia da Paisagem, 1913.

Mountainous Landscape, 1938 (Swiss 19th century, autor desconhecido)

No entanto, J. Ritter enfatiza a importância, para tal viragem, da formação da categoria estética de paisagem:

Paisagem é natureza que se torna esteticamente presente no olhar de um contemplador sensível e sentimental. Nem os campos diante da cidade, nem o rio enquanto “fronteira”, “via de comércio” e “problema para construtores de pontes” [n.36], nem as serras e as estepes dos pastores e das caravanas (ou dos pesquisadores de petróleo) são ainda enquanto tais “paisagem”. São-nos apenas quando o homem se lhes entrega sem um fim prático, em “livre” contemplação fruidora, para se encontrar a si mesmo na natureza. (RITTER, 2011: 105)²⁶.

Para J. Ritter, a individualidade da paisagem apontada por Simmel,

não é apenas constitutiva da imagem da paisagem, mas também de cada paisagem que venha a ser inserida no mundo da vida social. A paisagem de Petrarca é o Monte Ventoux, a de Rousseau o lago Bieler, a de Cézanne a montanha Sainte-Victoire, e assim por diante; (RITTER, 2011: 106 nota 37).

Entretanto, para o autor, ao sublinhar a individualidade da paisagem, Simmel parece em um primeiro momento colocar de lado a sua função de categoria estética.

a história da paisagem é a história do processo no qual determinadas zonas da terra são sucessivamente descobertas e tornadas esteticamente visíveis, à semelhança do que sucede na história da arte, que distingue tipologicamente entre paisagens clássicas e ideais, heroicas e românticas. Pode-se assim caracterizar historicamente todas as paisagens do mundo contemporâneo, mesmo ainda na sua transformação em paisagens de viagens, através daqueles que as descobriram esteticamente e lhe conferiram, através da criação de uma imagem, o seu rosto próprio. Mas a questão que subjaz à pluralidade individual de paisagens permanece a de saber o que significa que com a Idade Moderna as paisagens presentifiquem no elemento do estético uma forma da natureza até aí desconhecida (RITTER, 2011: 106 nota 37).

O autor prossegue,

(...) Histórica e objectivamente, esta [a problemática específica do encontro do homem com a natureza] consiste nisto: na relação prática e espiritual do homem com a natureza que é mediada através da *theoria*, a apresentação da natureza enquanto paisagem passa

²⁶ T.S. Eliot, “The Dry Salvages”, I, in *Gesammelte Gedichte 1909-1962*, vol. IV, Frankfurt 1972, p.303 (nota do autor: 36).

pela especificidade individual de um “segmento de natureza”. Isto não se pode compreender a partir da individualidade sempre diversa das paisagens, mas unicamente a partir da razão que exige ao espírito a formação da categoria estética e exige às artes figurativas, como à poesia, que tornem presente a “Natureza no seu todo”. Algo semelhante não foi conhecido nem na Idade Média, nem no mundo antigo. (RITTER, 2011: 106 nota 37).

Então, o autor nos aponta a imbricação que se dá na formação da categoria estética da paisagem, com a categoria da arte estética e com as ciências da natureza (teoria filosófica). Conforme Ritter, a geografia mais antiga (na qual insere o trabalho de Ratzel), permanece em estreita ligação com a definição Humboldtiana aproximando-se de uma “contemplação fisionômica da paisagem”, tanto de seu caráter fisionômico como da sua relação fundamental com um observador e a posição deste. Para o autor posteriormente a paisagem passa a ser apreendida pela ciência geográfica destituída de todos os valores que pudessem ser compreendidos como subjetivos, sobretudo, a partir da distinção operada pela geografia entre paisagem (*Landschaft*) e país ou região (*Land*). Ritter aponta que o conceito geográfico de paisagem, implica a esfera estética a partir da mediação de Humboldt, como também se formou através do confronto com esta²⁷. Pode-se notar que mesmo tendo

²⁷ “a paisagem, na acepção geográfico-científica, é liberta do âmbito do “subjectivo” e do “estético” e o seu conceito fisionômico é substituído metodicamente por uma definição o mais possível liberta de valor e conforme às ciências naturais”. Deste modo, por “paisagem geográfica” entende-se uma “parte da superfície da Terra”, que “segundo a sua imagem exterior e o efeito conjunto dos seus fenómenos, bem como pelos aspectos internos e externos da sua posição, forma uma unidade espacial de um determinado carácter que, pela sua delimitação geográfica natural, transita para paisagens de um outro carácter” (é o que defende C. Troll, num ensaio fundamental para o conceito geográfico da paisagem e a sua evolução, “Die geographische Landschaft und ihre Erforschung”, *Studium Generale* 3 (1950), 165). (...) Segundo Troll, com esta definição deve ficar garantida, da forma mais clara possível a delimitação da paisagem (*Landschaft*) “geográfica” ou “natural”, e “países” (*Länder*), sendo estes “territórios, em parte de origem histórica, política e administrativamente delimitados ou regiões habitadas por determinados povos” (p165).”. O autor Complementa que esta definição entre paisagem e país – *Landschaft* e *Land* – tornou-se necessária devido a origem do termo *Landschaft* que “na sua concepção mais arcaica e sem qualquer relação com o seu conceito estético, designava até os nossos dias, como por exemplo na Westefália e na Frísia, os estado provinciais politicamente autónomos. Na Prússia, eram designadas de *Landschaften* as cooperativas locais de crédito agrário surgidas em meados do século XVIII, sobretudo as que eram criadas pelo proprietário das terras”. (RITTER, 2011: 107 nota 39). No início do século XX, mesmo período em que a paisagem passa a ser uma questão para a filosofia com Simmel, no campo da geografia, Passarge desenvolve o conceito de *fisiologia da paisagem*. Conforme aponta Antonio Carlos Vitte “O conceito de paisagem é polissêmico e resulta de uma representação filosófica e social. Com as reflexões de Goethe, Humboldt, Ritter e Richthofen na geografia física, a paisagem passou a ser compreendida como o resultado de uma relação entre a epiderme da Terra e as culturas ao longo da história (...). Onde o conceito de fisiologia da paisagem, permitiu o desenvolvimento da geoecologia da paisagem com Carl Troll e a modernização nos estudos de geomorfologia climática por meio das reflexões de Aziz Ab’Saber”. (VITTE, 2007: 71).

prevalecido o caráter objetivo científico aos estudos da paisagem, por diversas vezes a sua apreensão estética, seja por poemas, pinturas e mais recentemente por imagens de cinema e televisão são usadas com recorrência não apenas nos estudos geográficos sobre este conceito e sobre determinadas paisagens, mas também como elemento didático ao ensino de geografia²⁸.

Alexander von Humboldt é apontado por J. Ritter como um dos últimos a conceber a *“descoberta estética e o processo de tornar a natureza presente como paisagem em articulação com a teoria dirigida para o kosmos”*. Conforme o autor, semelhantemente à Kant, Humboldt enxerga a complementaridade entre a visão estética e a da ciência, que não apenas pertencem à formação da categoria de paisagem, como da compreensão da *“totalidade”* da Natureza: *“Com este ser oscilante, ligado à disponibilidade do observador sensível, e que se dilui na ausência de mediação estética, a paisagem permanece, por um lado, herdeira da teoria filosófica no exacto sentido em que é presença da natureza como um todo”*²⁹. Humboldt lembra em sua obra³⁰,

“a sublime destinação do Homem” de “captar o Espírito da Natureza que se encontra oculto por detrás do manto das manifestações”, a fim de abarcar deste modo a Natureza como Todo e “dominar simultaneamente a matéria bruta da intuição empírica através de ideias”. (RITTER, 2011: 108).

Para J. Ritter, a compreensão de Humboldt

implica que tenha surgido um instrumento próprio, o *“deleite, ao mesmo nível e paralelamente às ciências da investigação e da “atividade combinatória da razão”, enquanto “meio de estimulação” para uma tal “contemplação do mundo”, que proporciona o “olhar sobre a natureza... independente do conhecimento dos efeitos das forças”*. Juntamente com ele, no *“sentimento da livre natureza”*, invade-nos um *“pressentimento da sua existência segundo leis eternas”*. (RITTER, 2011: 108).

²⁸ Ver, por exemplo, MYANAKI, Jacqueline. Geografia e Arte no Ensino Fundamental: reflexões teóricas e procedimentos metodológicos para uma leitura da paisagem geográfica e da pintura abstrata. Tese de doutorado. São Paulo, USP, FFLCH, 2008.

²⁹ RITTER, 2011: 107, 108 e 107 respectivamente.

³⁰ Alexander von Humboldt, *Kosmos. Entwurf einer physischen Erdbeschreibung*, 2 vols., Stuttgart: Cotta, s/d. (nota do autor: 39, 2). Trechos entre aspas nas duas citações que se seguem, grifos nossos.

Complementaridade esta defendida por J. Ritter como compensação ao fundamento da concepção de vida moderna de que há *“dois mundos diferentes, aquele que os nossos sentidos percebem... e, por detrás, o mundo real verdadeiro, o qual é apenas vislumbrado pelo olhar perspicaz do erudito”*³¹. Conforme Ritter,

Se atendermos na reflexão pela qual o poeta e o pintor tentam interpretar tanto a sua atividade como a sua missão, torna-se patente que a simultaneidade da objectivação científica e da presentificação estética em relação à natureza não é casual. O sentido estético é dominado por uma força que o torna num instrumento da sua apresentação, pois esta, sem ele, tem de permanecer não dita e não vista. (RITTER, 2011: 109).

Conforme J. Ritter, a viragem que ocorre na compreensão de Natureza, possibilitando o engendramento de uma concepção de paisagem que abarque tanto o sentido de um “todo” de natureza, como o fundamento estético desta percepção da natureza, acompanha a viragem para os tempos modernos. Anteriormente, a “Totalidade” (“Cosmovisão”) era, e poderia ser, buscada e presentificada através da razão, mas, *“está doravante dependente da mediação estética”*³².

Desta forma, Humboldt exprime superior e profundamente o conceito geral: na época histórica em que as forças e matérias da natureza se tornam em “objeto” das ciências da natureza através da utilização técnica e da exploração que lhes está subjacente, a poesia e as artes visuais encarregam-se de compreender a mesma natureza – não menos universal – na sua relação com o homem sensível e de a tornar “esteticamente” presente. (RITTER, 2011: 109).

Com esta saída de si a face da natureza muda. O que outrora foi utilizado, ou foi considerado inútil enquanto terra erma, e o que ao longo de séculos foi ignorado e desprezado, ou o território hostil e desconhecido, tornam-se grandeza, sublime e belo: tornam-se esteticamente paisagem. (RITTER, 2011: 105).

³¹ R. von Mises, *“Ernst Mach und die empiristische Wissenschaftsauffassung”*, *Einheitswissenschaft*, ed. O. Neurath, s’Gravenhage, 7 (1938), 3-4 apud RITTER, 2011: 111,112 nota 52. Sobre esta cisão em dois mundos bem como a complementaridade compensatória apontada por Ritter serão comentadas mais a frente nas Reflexões deste capítulo (ver pp. 168 ss.).

³² RITTER, 2011: 108. *“Esta necessidade de mediação estética que se apresenta numa espantosa continuidade, é trazida para a história da teoria estética em articulação com o surgimento da nova ciência e a consequente reificação e objectivação da natureza, e funda-se nela. Baumgarten, na sua Ästhetik de 1750, introduzindo pela primeira vez na história, na forma rigorosa de um sistema escolástico, uma filosofia das belas-artes baseada na sensibilidade, não deixa de sublinhar que ela está inteiramente subordinada ao conceito racional de ciência. Mas ao mesmo tempo as belas-artes são por ele reconhecidas como “partes importantes do conhecimento humano”*” (RITTER, 2011: 110).

Destarte, conforme Serrão,

A disjunção entre uma natureza material despida de mistério e a espiritualidade que se interioriza no fundo da alma corresponde (...) ao duplo sentido, característico do século XVIII, das concepções da natureza que se desenvolvem a par: a natureza científica, série de leis universais que regem, como constantes mensuráveis, o comportamento dos fenômenos, e essa outra natureza atraente, próxima e qualitativa que se dá sensivelmente na experiência estética. É esta natureza que corresponde à paisagem, tal como se oferece à contemplação de um observador que se encontra existencial e gnosiologicamente já fora dela. (SERRÃO, 2011: 17, 18).

Na terceira e última parte de seu ensaio Ritter, apoiando-se em Schiller³³, aponta para a condição da liberdade do homem em relação à natureza, gerada pela vida na cidade, pela ciência e pelo trabalho urbano, uma condição inerente ao surgimento de uma concepção estética da natureza enquanto paisagem, imprescindível à objetivação da natureza, à alienação e ao an-historicismo característicos da sociedade moderna.

Schiller afirma ao mesmo tempo que a condição necessária e imprescindível da liberdade do homem, realizada pela cidade, é a transformação da “tranquila” natureza circundante da existência rural na natureza utilizada como objeto da dominação humana (...) tornando assim, graças ao conhecimento dela [a cidade], a natureza num objeto do homem. (RITTER, 2011: 115, 116).

Esta liberdade, assim como a concepção estética da paisagem, são, portanto, pautadas em uma cisão com a natureza. Estão indissociavelmente ligadas a esta ruptura possibilitada e reforçada pela vida na cidade nos tempos da modernidade.

A “sagrada” Natureza transforma-se em natureza “perdida”. A liberdade exige a sua reificação objectiva; tem, assim, por base a exclusão para fora de si da natureza da vida terrena: quando a liberdade ganha existência na cidade são banidos “os faunos da floresta”, o homem é privado da contemplação da natureza e “as persistentes estrelas apagam-se” (nota do autor 58: [...]) No apagar

³³ Friedrich Schiller (1759-1805) poeta, dramaturgo, filósofo e historiador, suas obras influenciaram o Romantismo alemão. J. Ritter refere-se às seguintes obras, o poema “O Passeio” de F. Schiller, “Der Spaziergang” (1795), *Sämtliche Werke*, Stuttgart: Cotta, 1905. Encontramos tradução deste poema para o francês em F. Schiller, *Poésies de Schiller*, Traduction par X. Marmier, Paris, Charpentier, 1854, pp. 114-121, disponível em: [https://fr.wikisource.org/wiki/La_Promenade_\(tr._Marmier\)](https://fr.wikisource.org/wiki/La_Promenade_(tr._Marmier)) acesso em 02/06/2016. Ver em Anexo 1; E às *Cartas sobre a educação estética* (1794) de F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Carta 25; *Briefe*, Saekular Ausgabe. (Referências em alemão, nota do autor: 56 e 59).

das estrelas persistentes é trazida por uma vez simbolicamente à palavra a perda da possibilidade de conhecer o “céu” no conceito da ordem cósmica e, simultaneamente, o motivo pelo qual relativamente à natureza, agora “natureza perdida”, é exigida uma compensação estética[...]. (RITTER, 2011: 117).

Entretanto, Schiller exalta a cidade, a ciência e o labor que proporcionam esta liberdade ao homem, que passa de servo a senhor da natureza, sendo a perda da “natureza tranquila” condição para esta liberdade: “a cidade libertou o homem enquanto homem”, submetendo a natureza como objeto do seu domínio e utilização.

“De escravo da natureza, o homem torna-se no seu legislador. O que para ele é objecto já não tem poder sobre ele; pois para ser um objecto, ele tem de ter experimentado essa liberdade” (SCHILLER apud RITTER, 2011: 117)³⁴.

O papel da mediação estética possui o intuito de resgatar a substância da existência humana que é excluída pela visão objetificada da natureza, aquilo que a sociedade moderna “tem de colocar fora de si enquanto objecto seu”³⁵. Exerce o papel de dizer e tornar visível a face que permaneceria invisível, mas não o faz como um resgate a uma condição passada (a natureza circundante da vida rural)³⁶, mas como uma via de conexão com o Todo.

Onde a cisão entre a sociedade, com a sua “objectiva” e a “tranquila” natureza circundante é condição da liberdade, o acolhimento e presentificação estéticas da natureza-paisagem têm a função positiva de manter em aberto a conexão do homem com tranquila natureza circundante, concedendo-lhe voz e visibilidade; sem a mediação estética, esta tem necessariamente de permanecer não dita no mundo objectivo da sociedade. Por consequência, a paisagem pertence, objectiva e historicamente – enquanto natureza visível da vida terrena, na concepção ptolomaica – à estrutura de cisão característica da sociedade moderna. O grandioso processo do Espírito ao longo do qual o sentido estético assume a tarefa da

³⁴ Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Carta 25; *Briefe*, Saekular Ausgabe, vol. 12, p.100. (nota do autor: 59).

³⁵ RITTER, 2011: 119.

³⁶ “Mas, ao mesmo tempo esta natureza campestre é, historicamente, o mundo que em si mesmo finda e, em relação ao viandante, o já desaparecido mundo de uma vida original que ainda mora na vizinhança da natureza, no ciclo hesiodiano das colheitas e do trabalho diário”, “O viandante que procura o espetáculo da natureza campestre e nele se refugia já a ultrapassou, por sua vez historicamente; ela significa unicamente para ele a visão da paisagem” RITTER, 2011: 114 nota 56. Esta passagem nos remete à crítica latourniana à Modernidade, em que tudo o que lhe é diferente é passado. Parafraseando Caetano em Sampa, “Porque Narciso acha feio o que não é espelho”: O moderno acha velho e passado o que não é espelho...

theoria – para tornar presente, sob a forma de paisagem, a “Natureza como um todo”, necessariamente perdida sem o sentido estético – não tem, por isso, qualquer relação com um mero jogo e uma fuga ilusória ou o sonho (fatal) de voltar à origem como a um mundo ainda sagrado. Ela é o presente. (RITTER, 2011: 118).

A natureza que pertence à vida terrena do homem enquanto céu e terra torna-se esteticamente, na forma paisagem, no próprio conteúdo desta liberdade cuja existência tem por condição a sociedade e o seu domínio sobre a natureza subjugada e reduzida a objecto (RITTER, 2011: 119).

A apropriação das paisagens concebidas esteticamente pela sociedade moderna acaba por destituí-las da sua função de mediação estética com a natureza, papel agora exercido pela arte, somente “*Na paisagem observada durante uma viagem e na paisagem turística sobrevive ainda o eco da sua função estética original*”³⁷.

Esta função *conteudística* do estético [de apresentar esteticamente a natureza] torna compreensível a razão pela qual – uma vez efectuada a apropriação das paisagens pela sociedade através das artes visuais e da poesia –, por um lado, o mundo da vida da sociedade é acrescido com a dimensão de uma relação livre e fruidora com a natureza, mas, por outro, as paisagens, tornadas familiares e usuais, têm de retirar-se da esfera da representação estética. No entanto, a sua visibilidade, a sua aparência assim como a sua representação linguística permanecem, mesmo após a sua apropriação pela sociedade, fortemente vinculada à forma na qual foram descobertas esteticamente. Este facto implica, simultaneamente, que o seu permanente dar-se, na origem esteticamente mediado, deixe de ter a capacidade de fazer aparecer o não-dito e não-visto. (RITTER, 2011: 115 nota 57).

J. Ritter refere-se à arte da jardinagem, sobretudo à sua expressão inglesa no século XVIII como “*a irrupção da relação estética com a natureza no antigo mundo pré-estético do jardim e da arte da jardinagem*”³⁸. A composição da paisagem em jardins e parques é uma forte expressão artística deste período, e ao contrário da forma francesa bem demarcada por espaços confinados e distintos da livre natureza, o movimento inglês apresenta correspondência direta com a descoberta pictórica e poética da paisagem, aproximando-se da forma da natureza enquanto paisagem, sem

³⁷ RITTER, 2011: 115 nota 57.

³⁸ RITTER, 2011: 119 nota 61.

muros e fronteiras bem delimitadas (ocultas ou abolidas), apresentando “*composições de perspectivas, vistas de conjunto e vistas panorâmicas, e na contemplação de árvores, rios, cascatas, superfícies verdejantes e montes*”³⁹, abrindo o espaço da habitação à paisagem. Entretanto, a paisagem, agora é modelada pelo trabalho humano, mesmo que este deva parecer imperceptível: “*A fruição e a entrega estética à natureza pressupõem a liberdade e o domínio da sociedade sobre a natureza*”⁴⁰. Segundo o autor, “*Torna-se agora compreensível que a paisagem estética faça parte do processo de objectivação da natureza que, através do trabalho, realiza a liberdade*”⁴¹.

Enquanto na presentificação estética da natureza como paisagem através da arte figurativa e da poesia pode permanecer também oculto o facto de o seu livre jogo da intuição não ser intemporal – e que a sua possibilidade histórica e condição residem, pelo contrário, na submissão da natureza enquanto existência da liberdade mediante o trabalho –, na própria esfera da paisagem esta conexão surge claramente como um elemento determinante, onde em lugar da pintura é a “arte da jardinagem” (*art of gardening*) que se encarrega de representar, na mediação estética, a natureza enquanto paisagem. (...) Daí a transferência para a arte dos jardins de todos aqueles conceitos – como a livre contemplação da própria natureza, a demora na fruição do seu espetáculo, na felicidade de se estar consigo mesmo, etc. –, que sendo provenientes da tradição da *theoria* filosófica definem desde o início a relação estética para com a natureza. (RITTER, 2011: 119 nota 61).

Mas, no contexto da mediação estética da natureza, o aspecto novo e qualitativamente diferente do jardim-paisagem reside no facto de, com o jardim, a própria natureza, transformada em paisagem graças à intervenção modificadora e cinzeladora do homem, ser induzida a mediar a sua apresentação estética. (...) Então, aquilo que se

³⁹ RITTER, 2011:119 nota 61. “*Enquanto a arte dos jardins (Gartenkunst), como denomina Friedrich Schiller, esteve longamente associada à “arquitectura” e, por isso, “vergava a vegetação viva sob o duro jugo das formas matemáticas com que o arquitecto dominava a pesada massa inanimada”, agora, graças aos “geralmente apreciados jardins estéticos”, o “gosto do jardim” segue a lei “apenas da imaginação”: tornou-se assim poético, “trazendo a arte da jardinagem para a pintura”*” (cf. “Über den Gartenkalender auf das Jahr 1795” in Werke, cit., XVI, PP.271-279) RITTER, 2011:119 nota 61.

⁴⁰ RITTER, 2011:119.

⁴¹ RITTER, 2011:121 nota 61. “*Deste modo, a arte da jardinagem oferece a quem passeia pelo parque a natureza “reunida num único olhar” (III, p.216). O próprio jardim-paisagem (Landschaftsgarten) é “an imitation of nature or rather nature itself ornamented... representation of what really exists in nature (III, 215) ... exhibition of what beautiful is in nature” (III, p.217)”* RITTER, 2011:120 nota 61 (trechos entre aspas e respectivas referências Henry Home, Elements of criticism, Edinburgh: Miller, 1760, depois Basel, 1795).

apresenta ao olhar enquanto natureza livre e selvagem torna-se, pela obra da arte da jardinagem, numa *natureza modelada em paisagem*. (RITTER, 2011: 120 nota 61).

Deste modo, a composição da paisagem em jardins, é para J. Ritter, uma chave para *“compreender as paisagens que foram assimiladas pela sociedade e que por essa via se subtraíram à sua função estética”*, como numa superação dialética: proporcionando o retorno do *jardim*, *“a inserção da natureza, modelada numa paisagem, no espaço de habitação implantado pela sociedade”*⁴², espaço de habitação que já não é mais constitutivo da paisagem.

J. Ritter encerra seu ensaio defendendo a complementaridade entre o sentido estético e a objetividade, características fundantes da Modernidade. Conforme o autor, têm-se o hábito de *“conceber a poesia e a arte por si mesmas e separadas do restante”*⁴³,

No entanto, quando se pergunta o que significa que a natureza enquanto paisagem faça parte do mundo moderno e a razão de a poesia e a arte repetirem esteticamente a natureza em si compreendida pela ciência, é-se obrigado a abandonar o isolamento do estético e a entender a natureza enquanto paisagem na relação com a sociedade e na relação com a natureza “objectiva” mediada pela ciência. (RITTER, 2011: 113).

Para o autor *“a Filosofia tem a missão de compreender a unidade das forças aparentemente contraditórias e, deste modo, a razão que é imanente ao nosso mundo”*, e assim, J. Ritter reforça *“a mútua pertença histórica da natureza objectiva da sociedade e da natureza enquanto paisagem esteticamente mediada”*⁴⁴:

Nela se mostra que a mesma sociedade e civilização que traz ao homem a liberdade na reificação da natureza impulsiona simultaneamente o Espírito a formar órgãos que tornem vivos a riqueza do ser-humano, e sem os quais a sociedade não lhe poderia dar nem realidade nem expressão. (RITTER, 2011:122).

⁴² RITTER, 2011:121 nota 61.

⁴³ RITTER, 2011:113.

⁴⁴ RITTER, 2011:122.

2.3 Rosario Assunto – A paisagem e a estética

O texto “A paisagem e a estética”, que se encontra na obra *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia*, constitui-se de uma seleção de trechos retirados do livro *Il paesaggio e l'estetica*, de 1973⁴⁵. Aqui, no entanto, procuro dar uma visão integradora das partes como um texto em si, de maneira a facilitar a apresentação das ideias do autor. Rosario Assunto inicia, então, este texto, com a articulação entre os conceitos de paisagem e de espaço⁴⁶. Para o autor este é um ponto de partida para responder à pergunta *o que é a paisagem?*

Uma primeira resposta, não desprovida de carácter persuasivo, é aquela que reconduz o conceito de *paisagem* ao conceito de *espaço*. É uma resposta verídica, na medida em que a paisagem, cada paisagem – real ou imaginária, espontânea ou artificial – é sempre um espaço. É um espaço (ou a representação de um espaço), e não ocupa um espaço (ou representa algo que está no espaço). (ASSUNTO, 2011a: 341).

Então, o autor conduz a paisagem ao espaço entendido como objeto de experiência e tema de um juízo, e ao inserir a questão da paisagem como uma questão

⁴⁵ ROSARIO ASSUNTO, *Il paesaggio e l'estetica*, 2 vols., Napoli: Giannini, 1973. A tradução segue a 2ª. Edição, Palermo: Edizioni Novecento, 2005. Foram traduzidas as seguintes partes: do capítulo “Metaspazialità”, as secções “Il paesaggio come spazio” (pp.15-17), “La finitezza aperta” (pp.15-17) e “Il paesaggio in quanto ‘esterno’” (pp.23-26); do capítulo “Il tempo della natura e la sua immagine”, as secções “Temporalità e temporaneità” (pp.59-67), “L’immagine della vita (pp.101-108); do capítulo “Paesaggio e natura nell’esperienza estetica”, as pp. 128-136. Versão em português ASSUNTO, R., “A paisagem e a estética” in: SERRÃO, A. V., *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia*, Lisboa: CFUL, 2011, pp.339-375. (2011a).

⁴⁶ Vale ressaltar a distinção da concepção Assuntiana do conceito de espaço daquela apontada por Doreen Massey (como vimos na introdução). A concepção de Assunto sobre o espaço provém, como o autor aponta da filosofia sobre o tempo. E conforme Massey aponta esta vem de uma tradição que contrapõe (negativamente) os conceitos de espaço e de tempo. Assim se o tempo é a duração, a continuidade a abertura, o espaço, por contraste é compreendido como o estático, o fixo, o imóvel, o fechado. Isto se dá, sobretudo, quando o autor descreve os perigos de correspondência entre paisagem e espaço como ponto de chegada (e não como ponto de partida). Doreen Massey, propõe-nos uma compreensão de espaço que supere esta oposição e estes imaginários que reduzem a compreensão da espacialidade: “Essa maneira, historicamente significativa, de imaginar espaço/espacialização, não somente deriva de uma suposição de que o espaço é para ser definido como falta de temporalidade (parando o tempo), mas também tem contribuído, substancialmente, para que ele continue a ser pensado dessa forma. Reforçou a imaginação do espacial como petrificação e como um abrigo seguro em relação ao temporal e, – nas imagens que, quase inevitavelmente, evoca, da horizontalidade plana da página – ele, mais adiante, torna “auto-evidente” a noção de espaço como uma superfície.” (MASSEY, 2008: 54).

estética define que “paisagem é o espaço que se constitui em objecto de experiência estética, e tema de um juízo estético”⁴⁷.

Assunto afirma “A paisagem é espaço, a representação de uma paisagem é representação de espaço”, todavia, o autor enfatiza que o problema à que se refere é a paisagem *real*, não a sua imagem (ASSUNTO, 2011a: 341).

A paisagem é, portanto, espaço. É este o ponto de partida da nossa busca por um conceito correspondente à ideia de paisagem que todos temos dentro de nós. Fica ainda por ver se este pode ser também um ponto de chegada. (ASSUNTO, 2011a: 341).

Para o autor há uma diferença entre ter-se a ‘paisagem como espaço’ como um ponto de partida para a reflexão sobre o conceito de paisagem, e por outro lado, a correspondência entre paisagem e espaço como ponto de chegada. Esta última aceção ocorre, sobretudo, após a segunda metade do século XX⁴⁸, e, pode-se dizer, é danosa à paisagem.

Historicamente, a identificação, sem resíduos, do conceito de paisagem com o conceito de espaço – isto é, a promoção do que dissemos ser o nosso ponto de partida, *a paisagem é espaço*, a ponto de chegada, ou mesmo epílogo da própria história da paisagem – aconteceu nas últimas décadas, e todos somos testemunhas; e trata-se de um acontecimento que não é apenas teórico, já que também no plano operativo (para não falar da pintura, na qual a *representação da paisagem* foi substituída pela apresentação do espaço...) a paisagem, cada paisagem, como todos sabemos, foi tratada como puro e simples *espaço* (ASSUNTO, 2011a: 341,342).

Com isto, Assunto quer dizer que a paisagem vem sendo considerada apenas objetivamente e as intervenções e transformações que vem sofrendo não levam em

⁴⁷ ASSUNTO, 2011a: 341. “Quando dizemos que a paisagem é espaço (ou representação de espaço) e não objecto no espaço (ou representação de objectos no espaço), queremos com isto dizer que a paisagem é o próprio espaço que se constitui como objecto de experiência e tema de um juízo – no nosso caso, a partir do momento que a questão da paisagem quer ser, e é, uma questão estética, paisagem é o espaço que se constitui em objecto de experiência estética, e tema de um juízo estético” (ASSUNTO, 2011a: 341). Neste ponto, Assunto retira a paisagem e o espaço da esfera da representação (como também o faz Massey), e os coloca na esfera da experiência estética.

⁴⁸ “Quem quisesse uma confirmação experimental disto teria apenas de percorrer uma das tantas auto-estradas construídas nas últimas décadas, ou inspecionar um qualquer lote de habitações, de complexos industriais ou turísticos que foram construídos nos últimos dez ou quinze anos” (ASSUNTO, 2011a: 342). Segundo Adriana Serrão, Rosario Assunto escreveu seu livro *Il paesaggio e l'estetica* (1973) durante o período chamado de “milagre econômico” italiano e de acelerada expansão da construção civil na década de 1960 “momento em que o industrialismo e a realização de grandes obras viárias e habitacionais eram vistos como concretizações máximas do desenvolvimento e do progresso” (SERRÃO, 2011: 339).

conta o conceito de paisagem, mas o conceito de espaço – enquanto espaço geométrico. O autor fala em uma “verdadeira e autêntica *revolução cultural*” que investe “*contra a paisagem da memória e da fantasia para reduzi-la a puro e simples espaço da geometria*”⁴⁹. Citando a construção de obras que desconsideram a paisagem – onde apenas são considerados os traçados mais breves entre os pontos A, B e C; cortam o perfil das colinas e rompem a vista – o autor refere-se à maneira com que os engenheiros civis, os “engenheiros projetistas de autoestradas” e seus “patronos”, os “construtores de edifícios”, os “projetistas dos arranha-céus”, atestam uma cultura para qual a paisagem é espaço e apenas espaço, nem mais nem menos: “*uma cultura para a qual o conceito de paisagem coincide por inteiro com o de espaço, diluindo-se até neste, sem resíduos que não sejam detritos (...)*”⁵⁰.

Segundo o autor não basta gritar escandalizado a perda das paisagens, “*o escândalo permanecerá um fim para si mesmo, justificado e eficaz só no plano dos sentimentos*”⁵¹, é preciso submeter a identificação da *paisagem* com o *espaço* à crítica.

Assunto, partindo da aceitação de que *paisagem é espaço*, interroga se esta definição diz tudo sobre a paisagem e se diz tudo sobre o espaço, indagando sobre a reciprocidade desta identidade: *o espaço é paisagem*; que não se verifica adequada, pois conforme o autor, o conceito de espaço abarca o de paisagem, mas é mais amplo que este, como também o conceito de paisagem não se restringe a ser apenas espaço.

Mas que o espaço, mesmo no seu constituir-se como *objecto* de experiência estética e propor-se como tema de juízo estético, seja sempre definível como *paisagem* é algo cuja absurdidade é por demais evidente dada a latitude do conceito de espaço, que inclui em si a *paisagem* mas não é totalmente coberto por esta (...) não é necessário grande esforço para compreender que o conceito de espaço, mesmo considerado apenas do ponto de vista estético, inclui a paisagem, mas também algo que não é paisagem. (ASSUNTO, 2011a: 343).

O autor então refere-se aos espaços fechados, como um salão ou qualquer outro interior que não são considerados paisagens, mas podem ser considerados espaços “esteticamente apreciáveis”, “*juíáveis num juízo estético precisamente pela*

⁴⁹ ASSUNTO, 2011a: 342.

⁵⁰ ASSUNTO, 2011a: 342.

⁵¹ ASSUNTO, 2011a: 343.

sua espacialidade”. A partir da constatação de “*que o céu é espaço, mesmo do ponto de vista estético, mas ao qual ninguém arriscaria chamar de paisagem*”, segundo o autor, pode-se afirmar com segurança “*que nem todo espaço é paisagem e que a paisagem é espaço, embora não apenas espaço, pois o conceito de paisagem inclui notas que não são próprias do conceito de espaço enquanto tal*”. Deste modo, “*paisagem é mais do que apenas espaço*”⁵².

Então o autor, para demonstrar as notas no conceito de paisagem que correspondem à afirmação de que paisagem é, mas não somente, espaço, parte da exclusão do espaço *fechado* (interior) e do espaço *ilimitado* (céu), porém identifica a presença destas características na paisagem – o espaço ilimitado, do céu por exemplo, define a paisagem enquanto espaço *aberto*, “*abre a paisagem*”. E o solo com sua configuração (topografia, vegetação, construções humanas,...) que a caracteriza e determina, limitando-a, mas não como os espaços fechados que são finitos. Conforme Assunto “*a limitação da paisagem enquanto espaço é o autolimitar-se do infinito*”⁵³, a paisagem é o finito que se abre ao infinito:

Espaço *limitado* a paisagem, mas *aberto*, porque, diferentemente dos espaços fechados, tem sobre si o céu, isto é o espaço ilimitado; e não *representa o infinito* (simbólica ou ilusionisticamente), mas abre-se ao infinito, mesmo na finitude do seu ser limitado: constituindo-se como *presença*, e não *representação*, do infinito no finito (...)

Nem mais nem menos como o infinito se determina a si mesmo autolimitando-se, assim se compenetrando no finito: passa, digamos, na finitude que o alberga, e esta enquanto recebe em si o infinito, é finitude *aberta*, assim como o infinito, passando à finitude, é infinitude *limitada*. (ASSUNTO, 2011a: 345).

Assim, a paisagem é espaço *aberto* e *limitado*. O autor, com apoio na pintura italiana do Quatrocentos ressalta, “*o carácter de espaço aberto que é próprio da paisagem enquanto espaço limitado que se distingue de outros espaços limitados, os fechados (metafórica ou literalmente)*”⁵⁴.

Chegada a estas duas notas da paisagem, a abertura e a finitude, que precisam “*em que sentido a noção de espaço é constitutiva do conceito de paisagem*

⁵² ASSUNTO, 2011a: 344.

⁵³ ASSUNTO, 2011a: 345.

⁵⁴ ASSUNTO, 2011a: 348.

(*constitutiva mas não suficiente para a determinar*)”, Assunto interroga “*se uma definição da paisagem como finitude espacial aberta para o infinito é suficiente para esgotar a nossa investigação*”⁵⁵. O autor, então, aponta os exemplos de uma praça ou uma estrada, enquanto espaços abertos que não são paisagem, mas que, no entanto, podem pertencer, como estabelecer uma relação intencional ou acidental com uma paisagem (ASSUNTO, 2011a: 349).

Rosario Assunto ressalva o caráter de aproximação à essência estética da paisagem a que se propõe, e que atravessa duas “regiões do espaço” – o espaço citadino e o espaço industrial –, e, conforme o autor, estas “regiões” são “imagens do tempo”: “*dois modos daquela espacialização do tempo na qual a duração se experimenta em extensão e a sucessão em simultaneidade*”⁵⁶. Se o espaço configura-se imagem do tempo, então a paisagem, enquanto espaço, também é imagem do tempo: “*imagem espacial do tempo*”, no caso apontado pelo autor, referente ao espaço-tempo-citadino, mas não ao espaço-tempo-industrial⁵⁷.

Assim, Assunto reconduz estas duas imagens do tempo – citadino e industrial –, que são os “modos do seu espacializar-se”, ao conflito entre o viver e o pensar, como duas formas diferentes de entender o tempo: “*uma [citadina], que coloca a temporalidade como fundamento da temporaneidade, a outra [industrial] que, por sua vez, reduz tudo o que é tempo a pura e simples temporaneidade*”⁵⁸.

Temporaneidade essa, que tem precisamente a sua imagem no espaço industrializado, no espaço da produção e do consumo. E

⁵⁵ ASSUNTO, 2011a: 349.

⁵⁶ ASSUNTO, 2011a: 349.

⁵⁷ Concepção esta que é diversa das abordagens geográficas, sobretudo da que se propõe nesta tese, na qual não se exclui a paisagem do espaço-tempo-industrial. A paisagem compreendida como “expressão de um meio humano” abrange todos os seus regimes temporais e de re-produção espacial da vida. Um exemplo interessante para esta discussão é o filme francês “A Grande Noite” (2012), o qual fui assistir já com intenção de presenciar a paisagem francesa. Porém o filme se passa em uma paisagem que poderia ser considerada como um “não-lugar” ou uma “paisagem morta”, a história se desenrola em um pequeno centro comercial padronizado com um grande estacionamento – daqueles que poderia estar situado em qualquer lugar ocidentalizado – é verdade que me frustrei (ou choquei-me) um pouco, mas logo pensei que aquela paisagem forma e formará as pessoas que vivem nela, as crianças que crescem a partir dela. Assim, nesta tese, não se concebe a ausência ou morte da paisagem, mas sim uma transformação em suas formas e modos de apreensão, sem por isso, ressaltar a importância das questões abordadas por Assunto, sobretudo na distinção entre temporalidade e temporaneidade, a qual nos apoiamos como referência. Referência do filme: A Grande Noite (título original *Le grand soir*). Direção de Gustave Kervern e Benoît Delépine, França, 2012, lançamento no Brasil em janeiro de 2014.

⁵⁸ ASSUNTO, 2011a: 350.

mesmo sem sede especulativa tende a apoderar-se da *temporalidade*, a eliminá-la sem resíduos. (ASSUNTO, 2011a: 350).

O espaço-tempo-citadino é então absorvido pelo espaço-tempo-industrial. Ou, a *temporalidade* do espaço citadino é absorvida pela *temporaneidade* do espaço industrial. O autor aponta o debate dos conceitos de *temporaneidade* e *temporalidade* e de sua relação “não unívoca”, como ponto de partida para se atingir profundamente a reflexão sobre a essência da paisagem,

enquanto esta se constitui como imagem espacial do tempo, diferente, em modos não comparáveis e segundo normas não homogêneas, com os espaços da cidade (histórica) e da indústria, a essência da paisagem, digo, poderemos apurá-la, e apoderarmos energicamente dela, apenas na medida em que seremos capazes de nela reconhecer a imagem espacial de uma relação particular, não substituível com outras, entre a temporaneidade e a temporalidade e talvez uma conciliação do que temporalidade e temporaneidade significam alternativamente para nós humanos. (ASSUNTO, 2011a: 350).

Assim, o autor passa à definição dos conceitos de temporaneidade e temporalidade:

Sobre o tempo, aqui e agora, devemos apenas observar que ele se nos mostra com os dois rostos da *temporaneidade* e da *temporalidade*. A primeira é *exclusiva* enquanto a outra é *inclusiva*, no sentido em que, enquanto a temporalidade conserva e prolonga o passado no presente, e no presente antecipa o futuro no qual o presente feito passado se conservará, prologando-se por sua vez, a temporaneidade é, ao contrário, uma perpétua remoção: o contínuo aniquilar-se do presente em face do inexorável emergir do futuro, da ausência do *não-ser-ainda*, um novo presente, também ele efêmero, que também ele se afundará, perseguido por um ulterior *não-ainda*, destinado, por sua vez, depois do estrépito de um instante, a apagar-se sem qualquer possibilidade de ser recuperado, numa ausência ainda mais sombria do que aquela de onde vimos momentaneamente surgir: a ausência do *não-ser-mais*. (ASSUNTO, 2011a: 350, 351).

Apoiando-se em Bergson e Carabellese, filósofos do tempo, Assunto reafirma o caráter qualitativo da temporalidade, conceito que se torna escandaloso “numa situação cultural em que parece não haver nenhum outro critério de verdade senão o

cálculo da quantidade, a medição da extensão”⁵⁹. O autor define que a temporalidade é qualitativa, enquanto a temporaneidade é quantitativa, e prossegue este raciocínio a partir da significação de passado, presente e futuro, bem como da relação entre estas três dimensões do tempo, correspondentes a estas duas “formas” do tempo.

Na temporalidade qualitativa, passado, presente, futuro são três atribuições co-extensivas do tempo,

cada uma das quais, no seu referir-se à totalidade do ser, investe de si as outras duas. Desta feita o presente, repetimos, não é só o efêmero tempo do *Happening*, mas é o tempo persistente da contemplação, na qual intervêm a recordação de ontem, a expectativa do amanhã. (ASSUNTO, 2011a: 351).

A relação é de presença e pertencimento, todo passado já foi um futuro e um presente, todo presente já foi um passado e será futuro, todo futuro será um presente e será um passado. Estas atribuições do tempo são correspondentes, cada uma está em relação às outras, “são outros tantos predicados do ser”. Diferentemente do que sucede na temporaneidade.

De facto, *ser*, o *ser temporal* (não *temporâneo*), não é só o presente que emerge do futuro para naufragar no passado, o *ser presente* da fugaz temporaneidade: *ser temporal* é o presente que engloba em si passado e futuro; e é também o passado que compreende o presente e o futuro, e ainda o futuro como *ser-futuro* do passado não menos do que do presente: do presente-futuro que será também o futuro-passado. (ASSUNTO, 2011a: 351).

Na temporaneidade a relação entre passado, presente e futuro é regida pela negação e oposição, pelo *não-ser*: o *não-ainda* futuro e o *não-mais* passado. Um *não-ser* que está “*para um ser que pela própria fugacidade seria, no efêmero presente, a sua própria negação*”⁶⁰.

Para a temporaneidade auto-fundada (a temporaneidade que encontra a própria imagem espacial naquela que Lewis Mumford definiu, há alguns decénios, a *insensata cidade industrial*), o vínculo entre as três dimensões do tempo – presente, passado, futuro – compendia-se de facto naquela partícula *não*, pela qual cada uma destas três dimensões se opõe às outras duas: o passado como o *não mais* do presente, o presente como o *não mais* do passado e o *não*

⁵⁹ ASSUNTO, 2011a: 351.

⁶⁰ ASSUNTO, 2011a: 351.

ainda do futuro, o qual, por sua vez, é o *não-ainda* do presente.
(ASSUNTO, 2011a: 352).

Após a clarificação, e consequente distinção, da compreensão dos regimes temporais da temporalidade e da temporaneidade, o autor aponta a cidade industrial – a Megalópole – como a imagem espacial da temporaneidade. Mas esta imagem “espácio-temporal”, Assunto já não chama mais paisagem. Houve uma superposição, uma absorção que aniquila, não deixa “resíduos”, da temporaneidade sobre a temporalidade, esta sim, cuja imagem espacial pode ser chamada paisagem: que abrange o tempo da contemplação que abarca em si o passado e o futuro, a memória e a expectativa, não só do que virá a ser, como da matriz que se tornará⁶¹.

Vejamos: no espaço tecnológico-industrial (urbano e extra-urbano), enquanto este é imagem do tempo como não-memória e não-espera: finitude que funda sobre si mesma, excluindo de si o infinito, uma vez que temporaneidade, podemos agora dizê-lo sem necessidade de ulteriores explicações, é finitude do tempo; enquanto temporalidade, também isto deveria ser já claro por si mesmo, é temporalização do infinito.

Prossegue o autor,

Finitude, o espaço da Megalópole, que pronuncia aquela resoluta, peremptória negação do infinito pela qual a cidade pós-histórica, digamos a cidade tecnológico-industrial, se contrapõe à paisagem, a exclui de si e lhe volta as costas, colocando entre as suas próprias margens extremas e cada possibilidade de paisagem o território extra-urbano; cujo território, em relação à paisagem, é algo mais que negação: é a contradição absoluta. Território destinado a acolher em si a produção industrial e a agricultura industrializada, de uma igualmente industrializada criação de gado feito em série, de cuja vida restou apenas um resquício semovente. (ASSUNTO, 2011a: 355).

Assim, a cidade industrial, já não divisa com a paisagem, e sim com o território “extra-urbano”, que reproduz a mesma lógica, o *“ponto de vista da consideração quantitativa e estatística dos seres vivos, característica da temporaneidade auto-*

⁶¹ Podemos aqui fazer um paralelo da compreensão Assuntiana da paisagem como imagem espacial da temporalidade com a noção de marca-matriz de Augustin Berque, no sentido de que a paisagem enquanto marca-matriz traz em si uma compreensão de paisagem-presente que engloba passado e futuro.

*fundada que exclui a temporalidade*⁶², e, portanto, a paisagem, enquanto atrelada ao espaço-tempo-citadino.

A cidade industrial, a Megalópole cuja imagem já entrevimos atrás, e o território que de todos os lados a circunda, pleno de fábricas destinadas à produção dos bens que essa Megalópole consome, fábricas que se alternam com as descargas dos lixos do consumo: eis, enfim, a figura com que o tempo reduzido a pura e simples temporaneidade se espacializa a si mesmo. Megalópole, a insensata cidade industrial, é o fetiche urbano na sua unidade de cidade-território, e não já cidade confinante com a paisagem, mediante o *corte* das muralhas ou a *dissolvência cruzada* das plantações, dos jardins, das *ville*. Porque não? Dos cemitérios, quando estes não eram uma vergonha que a cidade deve esconder. (ASSUNTO, 2011a: 353).

Assim, o autor faz uma crítica a esta sociedade regida pelo “construir *a prazo*”, pela “*obsolescência planificada*”, da sociedade de produção e consumo regida pela temporaneidade. Para tanto, remete-se à imagem do cemitério e da morte, a partir de um trecho do poema de Ippolito Pindemonte⁶³ onde vida e morte não são opostas, mas juntas formam um todo – o ser, experiência que exige o “fundar-se da temporaneidade sobre a temporalidade”, como

um resgate da vida que nasce e que morre, enquanto temporaneidade que começa e acaba, na temporalidade para a qual este acabar e aquele começar não são como poderia parecer, passagens entre o ser e o nada, mas transposições do ser todo inteiro de uma a outra região de si próprio, comportando metamorfoses qualitativas, sem qualquer espécie de aniquilação.

O autor prossegue,

O *ser-aí temporâneo* como aparição, no mundo da experiência finita, daquele *ser temporal* que funda a experiência na sua finitude. Exactamente o contrário do que mostra o espaço tecnológico-

⁶² ASSUNTO, 2011a: 353.

⁶³ Ippolito Pindemonte. Poeta e literato (Verona, Itália, 1753-1828):

“... Quando a cena do mundo corrupto
Mais os sentidos entristece e o coração prostra, eu entro
No cemitério augusto, e com os olhares
Vou de rosto em rosto: pouco a pouco
Sinto um doce penetrar nas veias
Na amargura que me inunda e renovam-se
As forças primeiras, e se recompõe a alma...”
(PIDEMONTE apud ASSUNTO, 2011a: 354).

industrial, seja ele espaço urbano (no qual os *prazos* da temporaneidade removeram o perdurar da temporalidade histórica), seja espaço extra-urbano, no qual – “...Ending is better than mending... Ending is better...” – o ciclo de produção e consumo (produção daquilo que era *nada*, em vista do *nada* em que o produto se deve tornar, para que outros e mais outros sejam produzidos, todos destinados mais ou menos rapidamente a aniquilarem-se...) fez justiça a cada conservação e duração e recuperação, apropriando-se do espaço não menos que do tempo, e submeteu a si o próprio homem, o ser espaço-temporal do homem, com a ajuda do conceito de *irreversibilidade*, esta sanção filosófica da *obsolescência planificadora*, em nome da qual não se produzem formas que tenham valor por si mesmas, numa contemplação que ultrapasse a sua inerência à funcionalidade prática daquilo de que são formas, mas formas cuja nulidade, cujo desvalor, são projectados conjuntamente com o precário valor do seu ser algo. (ASSUNTO, 2011a: 354)⁶⁴.

Como o autor aponta,

Aqui, no território industrializado, não menos que no ambiente urbano – admitindo que de uma distinção dos dois territórios ou dos dois ambientes, o urbano e o extra-urbano, se deva, ou somente se possa, continuar a falar: na verdade, nas áreas industrializadas, a urbanização total, que comporta a morte violenta da paisagem, já passou da fase de projecto à de realização finalizada – está definitivamente consumada (por vezes com o aplauso das filosofias dessacralizantes) a abolição de toda a ideia de infinito. Retrocesso da infinitude à ilimitação quantitativa, ao *sempre mais* que tem no *sempre menos* o seu próprio correlativo. A relação espaço-temporal é doravante uma simples relação de medição ou de concentração, e o sentimento de infinito tornou-se sofrimento pelo indefinido, cujas manifestações extremas são claustrofobia e agorafobia. (ASSUNTO, 2011a: 355, 356).

Assunto aponta para uma transformação que aconteceu na cidade moderna, um longo processo, intensificado pelo desenvolvimento industrial, iniciado em meados do século XVIII, que no século XX – apresenta a sua *imagem-espaço-temporal* em forma da Megalópole – da urbanização total – sem “lugar” para paisagem:

⁶⁴ ““...Ending is better than mending... Ending is better...” – “ “Deitar fora é melhor que remediar...” [ou na tradução da edição brasileira: “Mais vale acabar que consertar, mais vale acabar que consertar”] – como é hipnopedicamente ensinado, nos *State Conditioning Centers* do *Mundo Novo* de Huxley, aos homens produzidos em laboratório (...) e já predestinados, em série, às suas funções de produtores-consumidores” (ASSUNTO, 2011a: 353). Em referência a Aldous Huxley. Admirável Mundo Novo (1932), 5ª. Ed. Tradução de Vidal de Oliveira e Lino Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1979.

O espaço da cidade já não é imagem do tempo como *temporalidade* (qualitativa) histórica, mas imagem do tempo como *temporaneidade* (quantitativa) *mecânica*: e o espaço em torno da cidade é um território de urbanização industrial ou agrícola-industrializada, no qual a paisagem morre porque o seu espaço é imagem da temporaneidade serial, e não do tempo como qualidade. Do tempo-quantidade, digamos, e não da temporalidade qualitativa. Daquela temporalidade qualitativa que, se nas cidades que antecederam a transformação tecnológico-industrial do mundo (e daquilo que nelas ainda sobrevive) era, como vimos, a temporalidade como *história*, aqui no espaço extra-urbano na medida em que não foi ainda industrializado, ou nem sequer dividido em lotes para uma sua mais ou menos próxima urbanização, é a temporalidade enquanto *natureza*. (ASSUNTO, 2011a: 356).

Assim o autor identifica a cidade temporal (não a Megalópole técnico-industrial) com a temporalidade da história e a paisagem com a temporalidade da natureza. À esta outra forma, da cidade-industrial (temporânea) o predomínio da temporaneidade, está sempre a eliminar a temporalidade da história e da natureza⁶⁵.

Podemos, chegados aqui, antecipar uma consideração da relação do tempo na cidade e na paisagem, *temporalidade como história e temporalidade como natureza*, com o tempo da vida individual: dessa vida que seria um simples episódio biológico, em última análise accidental, se permanecesse submersa no fluxo da temporaneidade, se se identificasse por inteiro com a própria finitude empírica, condicionada por todos os lados. Na cidade (digamos: na cidade *temporal*, a cidade da contemplação; não na cidade temporânea da produção: na qual aquilo que na outra é duração se tornou simples *obsolescência*), na *cidade temporal*, repetimos, o accidental da vida toma consciência de si, elevando-se sobre a sua própria temporânea finitude, porquanto vive no interior da imagem da história: no interior da temporalidade da história tornada forma do espaço citadino. (ASSUNTO, 2011a: 356).

A temporalidade inclui a temporaneidade, que ao fundar-se nesta e não predominar sobre esta com a sua maneira exclusiva (excludente), nos remete à finitude, não em si mesma, auto-fundada, mas como parte da infinitude. Desta forma, remetendo-se ao sentido profundo da experiência da cidade temporal, o autor

⁶⁵ “O espaço que é imagem do tempo como temporaneidade que exclui a temporalidade, e negadora da duração que é própria da temporalidade, é um espaço que já conhecemos: encontrámo-lo na Megalópole e naquilo a que convencionámos chamar o duplo da Megalópole”. (ASSUNTO, 2011a: 354,355).

encontra a unidade entre a cidade e a paisagem: “*unidade do tempo-história e do tempo-natureza como unidade de cidade e paisagem (cidade na paisagem e paisagem na cidade conjuntamente)*”⁶⁶.

O indivíduo, então, no seu constituir-se como singularização desta temporalidade universal, exatamente como singularidade que vive esteticamente o tempo “comum” da cidade, que vive na experiência estética da cidade, enquanto esta é forma ambiental da sua própria vida, exonera a sua própria finitude temporânea e acidental, investindo-se de temporalidade infinita; (ASSUNTO, 2011a: 356).

Rosario Assunto novamente nos aponta a união entre vida e morte, como a finitude que se funda na infinitude. A partir da presença da vida que é presente na paisagem, vegetal, mas sobretudo animal, que, de maneira distintas, por serem vida nos remetem à morte. A vegetação com o caráter cíclico das estações, da vida que se renova a cada primavera e parece morta no inverno; os animais, que se movem: “*Movimento na paisagem que é mobilidade da natureza*”⁶⁷, e que nos olham, e mesmo podem representar-nos algum perigo, nos lembrando da nossa própria condição mortal.

Observemos, chegados aqui, que a perigosidade do animal, e em geral todo o sublime dinâmico, é para nós, na paisagem, um modo, de descobrirmos o caráter limitado, a precariedade da nossa vida, mas também uma sua intensidade que toma consciência de si exatamente no saber-se mortal, neste perceber que estamos vivos ainda que na nossa mortalidade, e que somos capazes de pensar esta mortalidade; (ASSUNTO, 2011a: 364).

Na paisagem, repetimos, a vida exulta por uma libertação da finitude, permanecendo *na* finitude: libertação da angústia que oprime a finitude e a entristece; conciliação da finitude com a sua própria fundação infinita: e portanto júbilo do finito que se sabe fundado no

⁶⁶ ASSUNTO, 2011a: 358. Unidade que, segundo o autor, é vivida por quem leia o poema *Heidelberg* de Hölderlin. Encontramos uma versão traduzida para o espanhol, HÖLDERLIN, Friedrich. Heidelberg (1800) in: HÖLDERLIN. Poesía Completa. Edición Bilingüe. Colección de Poesía RIO NUEVO/XI – Diretor: Alfredo Llorente Díez. Tradução: Federico Gorbea. Barcelona: Ediciones 29, 1977, pp147-149 (ver p154).

⁶⁷ ASSUNTO, 2011a: 360. “*É precisamente neste aspecto que o movimento dos animais nos interessa, na contemplação estética em si mesma e por si mesma; vemos nele, ao intervir na paisagem, uma imagem da temporalidade infinita como infinitude vivente*” (ASSUNTO, 2011a: 361). “*Daí a importância dos animais – um elemento raras vezes abordado nas teorias da paisagem –, que tanto suscitam a imagem pacificada do equilíbrio dos tempos (o enlace do infinito no finito), como trazem com a sua presença a irrupção do inquietante, da estranheza, do ameaçador, o prenúncio da morte (o tempo infinito torna-se tempo existencial)*” (SERRÃO, 2011b: 28).

infinito, como que retornando à infinitude da própria fundação.
(ASSUNTO, 2011a: 358).

O autor então aponta a ausência de vida (e portanto da morte) na paisagem, sobretudo dos animais, substituídos pelas fábricas e máquinas, pelo território extra-urbano da cidade industrial, da urbanização total, como fator da temporaneidade que “mata”, por assim dizer, a paisagem.

Uma substituição da vida pelo mecanismo, que prepara a abolição de cada vida, o assim chamado vazio biológico: ausência de vida, numa paisagem que não é já tal, porque a substituição nele do *vivente* pelo *mecânico* (aspecto estético da industrialização, seu constituir-se em imagem, como tal esteticamente apreciável e passível de juízo), tem isto de próprio: esconde e distancia a imagem da morte, enquanto aquilo que nos mostra, a presença de que é povoado, é uma presença (a dos mecanismos) cuja duração é teoricamente ilimitada, e como tal não nos faz pensar na morte. (ASSUNTO, 2011a: 365).

Rosario Assunto retoma a fundação da paisagem na natureza sob o viés da contemplação estética:

Nos animais, na presença dos animais numa paisagem, cumpre-se então aquela identificação da temporalidade infinita com a temporaneidade finita de que somos participantes; e damos-nos conta de sermos participantes dela no prazer que nos dá a contemplação estética da natureza: na *felicidade*, usemos esta palavra comprometedora, que o *ser-em-uma-paisagem*, sendo esta um espaço *vivente*, o contemplá-la vivendo-a e *nela* vivendo, nos provoca. É a felicidade constitutiva da beleza do mundo (...) (ASSUNTO, 2011a: 365).

E o sentimento de fazer parte desta natureza e da beleza do mundo, a que a paisagem nos remete, é um alerta para a importância desta natureza para a Vida:

É exatamente pelo facto de a paisagem ser natureza que nós, que somos também natureza, não nos limitamos a viver na paisagem, mas vivemos *a* paisagem, porque *vivemos a natureza* e, ademais, vivemos *da* natureza: daquela natureza que na paisagem se configura em imagem, imagem da qual nós somos, à qual pertencemos, e não simplesmente imagem que observamos estando fora dela. (ASSUNTO, 2011a: 366).

Visão, audição; e cheiro, e sabores, e tacto: a contemplação da natureza, quando nos encontramos numa paisagem, é identificação de todo o nosso ser, sem distinção entre espírito e corpo: porque a fruição da alma, desinteressada, é aqui uma espécie de juízo que tem

por tema não só a paisagem como tal, por aquilo que nela se pode assimilar a uma obra de arte, mas também as sensações físicas do nosso estar na paisagem, do nosso viver da natureza que se apresenta à contemplação como a paisagem da qual somos parte, porque a vivemos enquanto nela nos encontramos; e o nosso estar na paisagem é todo um com o nosso viver a paisagem e viver *da* paisagem, viver *da* natureza que é a paisagem. Contemplação que é também prazer físico pelo ar que respiramos. (ASSUNTO, 2011a: 368).

Deste modo, o autor ressalta as destruições da natureza (e consequentemente da paisagem) resultantes das sociedades tecnológicas-industriais, natureza que é ambiente, paisagem que é, também, ambiente. Portanto, Assunto não vê divergência entre o discurso da paisagem enquanto categoria estética e o discurso ecológico (ou ambiental), já que a destruição ou preservação do ambiente se reflete na paisagem e vice-versa.

A verdade é que não só não existe diferença alguma entre o ponto de vista estético e o ponto de vista a que chamaremos ecológico, como são até duas faces da mesma moeda. O ponto de vista estético interessa-se pela paisagem, enquanto a **paisagem é, podemos já dizê-lo, o ambiente da ecologia considerado como objecto de contemplação**: e no deleite (como na frustração, no sofrimento) que acompanha a contemplação, está também contido, contemplado, por sua vez, em conjunto com o ambiente promovido a paisagem, o bem-estar (ou o mal estar) que aquele mesmo ambiente nos faz experimentar em relação à satisfação ou não satisfação das nossas necessidades vitais; e o ponto de vista ecológico, por seu turno, interessa-se, podemos dizê-lo, pela mesma paisagem de que cuida o ponto de vista estético: **sendo que o ambiente da ecologia outra coisa não é do que a paisagem de que falamos em estética como um objecto de contemplação, mas considerado do ponto de vista da acção que as suas várias componentes exercem sobre a formação e conservação da vida**. Justamente daquela vida que no deleite estético da paisagem se contempla a si própria ao encontrar-se num ambiente que não formula contra ela aquelas ameaças mais ou menos obscuras de que (ainda antes da tontura, do sufocamento, do vômito) a frustração estética, o incómodo e o mal-estar estéticos são precisamente sinais premonitórios; mas que lhe traz a alegria de respirar, se é lícito empregar aqui uma frase de Platão, filósofo hoje desacreditadíssimo, uma *aura portadora de saúde de lugares sãos...* (ASSUNTO, 2011a: 375 grifo nosso).

Assim, ao constatar que *vivemos da natureza* e que, portanto, *sem a natureza morreríamos*, Assunto remarca que este “*sabemos que sem a natureza morreríamos não é hoje*”, e o autor alerta que “*este processo de industrialização e urbanização está acelerando rapidamente a passagem da frase sem a natureza morreríamos do modo condicional ao futuro do indicativo*”⁶⁸, do estado de possibilidade para o de certeza: Sem a natureza morreremos.

Sem a natureza morreremos: esta simples proposição significa que no dia em que a natureza, toda a natureza, estiver morta, nesse dia estará excluída qualquer possibilidade para nós homens, que enquanto pertencemos à natureza vivemos da natureza, respiramos natureza, alimentamo-nos de natureza, matamos a sede nas fontes da natureza. *São coisas óbvias*, hoje, e repeti-lo parece uma concessão ao lugar-comum – parece, ou melhor, poderia parecer, se não estivesse aqui em jogo a nossa vida: aquela vida que se alegra de si quando se sente vivente da natureza, na natureza; quando, como na experiência estética da paisagem, toma consciência, mesmo que de forma implícita, da própria unidade simbiótica com a natureza que para nós é, na paisagem, objecto de uma contemplação, ousaria dizer, total. Não só visão, mas também o escutar – pensemos no rumorejar das ondas, que ensinou Leibniz o cálculo infinitesimal; pensemos no baque das castanhas sobre o macio das folhas secas, no Outono... Visão e audição; e participação de todos os outros sentidos, os puramente físicos. O cheiro (cada paisagem tem um seu aroma particular, que muda consoante as estações: e também deste aroma é feito o *estado de ânimo* de que falava Amiel); o cheiro e ao mesmo tempo o tacto, que não é só tocar com as mãos, pois tacto é também mover-se, sentir em volta do próprio corpo a leveza do ar campestre, ou a pesada espessura da atmosfera urbana; e, caminhando, pousar os pés não sobre o asfalto ou o cimento, mas na terra mole ou sobre a humidade, pela manhã, do orvalho nos prados; ou sentir sob o próprio passo os tapetes de agulhas secas sob os bosques de coníferas. (ASSUNTO, 2011a: 367).

⁶⁸ ASSUNTO, 2011a: 366.

Heidelberg

(Friedrich Hölderlin, 1800)

Hace ya mucho que te amo y quisiera
llamarte madre y ofrecerte una canción sencilla
- ¡oh tú, la más hermosa
de todas las ciudades de mi patria que he visto!

Como el ave del bosque vuela sobre las copas,
sobre el río fulgurante que bordea tu orilla,
se eleva el puente, leve y sólido,
resonante de carros y de gente.

Una magia divina me detuvo en seco
cierta vez que pasaba por ese puente
y mis ojos entreveían, en medio de las montañas,
encantadoras lejanías.

Y el juvenil río se lanzaba hacia el llano.
triste y alegre cual corazón abatido
por su propia belleza, que arroja
en el torrente del tiempo para sumirse amando.

Eres tú la que diera a este fugitivo
manantiales y frescas sombras; tus riberas
le seguían con la mirada
mientras en la onda temblada su graciosa imagen.

Pero el gran castillo, que inclinaba su masa
por encima del valle, testigo del Destino,
roído hasta sus cimientos por las tormentas.
Pero el eterno sol derrama

su rejuvenecedora luz sobre esta vieja mole
que le hiedra vivaz cubría de verde,
y hasta allí llegaba el grato murmullo del bosque.

Las breñas florecían la pendiente hasta el valle,
donde, reclinadas sobre el cerro o la orilla,
tus alegres callejuelas
andaban entre jardines perfumados.

2.4 Adriana Verissimo Serrão - Filosofia da Paisagem. Estudos

Neste momento, a discussão se pautará na obra *Filosofia da Paisagem. Estudos* (2013)⁶⁹, de Adriana Verissimo Serrão que desponta como uma das autoras expoentes e proponentes de uma filosofia da paisagem. Trata-se do quarto livro da série de publicações resultantes do projeto “Filosofia e Arquitectura da Paisagem”⁷⁰. Conforme a autora este é um início de uma elaboração das bases teóricas de uma *filosofia da paisagem*⁷¹, já que, como demonstrado nas seções anteriores, no século XX, a paisagem tornou-se um problema da filosofia.

A autora aponta os princípios norteadores desta ‘disciplina’ como sendo: a assunção da paisagem como problema da Filosofia em um período de crise da Natureza; bem como o entendimento da paisagem como uma categoria sintética entre natureza e cultura; a correlação entre as abordagens estética e ética, pois que na “*esteticidade qualitativa do mundo natural se encontra intimamente implicada a questão do seu valor moral*”⁷²; bem como o primado do ser sobre a representação, associando-se a filosofia à arquitetura paisagista, inscrevendo-se numa perspectiva do “habitar concreto” e na compreensão da “paisagem como dimensão do Ser”.

Serrão ressalva que

Categoria enformadora da percepção de mundo desde o início da modernidade, a paisagem só vem a constituir-se como problema [da filosofia] em simultâneo com a consciência da degradação das bases naturais da existência. (SERRÃO, 2013b: 9).

Assim, vivemos hoje uma situação de “Natureza como realidade em crise”, ameaçada de extinção, que está no cerne da problematização filosófica sobre o tema da paisagem, não podendo mais aceitar as suas definições restritivas, como “vista”, “panorama” ou “pano de fundo”. Postura há muito tempo adotada na geografia.

⁶⁹ SERRÃO, A., *Filosofia da paisagem. Estudos*, Lisboa: CFUL, 2013b. Com ênfase nas partes III – Paisagem e Ambiente: Um debate teórico (pp. 103-129); e IV – Problemas de Filosofia da Paisagem (pp. 133-177).

⁷⁰ FilArqPais - Projeto proposto pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa em parceria com o Centro de Estudos de Arquitetura Paisagista “Prof. Caldeira Cabral”.

⁷¹ Como a autora ressalta, “uma perspectiva inovadora no contexto filosófico português” (2013b :9), que entendemos como uma contribuição no âmbito geral da filosofia e felicitamos a identidade da língua, pelas traduções de textos preciosos, que se fazem chegar a todos os falantes da língua portuguesa.

⁷² SERRÃO, 2013b: 10.

Paisagem, hoje, remete para uma totalidade, um sistema de interação de múltiplos processos naturais sendo ao mesmo tempo um espaço real, fundamento de todas as esferas de vida e condição de desenvolvimento das comunidades humanas. (SERRÃO, 2013b: 9).

A paisagem é então compreendida como categoria sintética, abordagem que reconhece

a simbiose entre a horizontalidade das superfícies visíveis e a profundidade dos processos invisíveis, ultrapassa as noções mais restritas de “território” e “ambiente”, com as quais não deverá ser confundida. Entre a totalidade inapreensível para que remete a ideia de Natureza e a singularidade dispersa dos elementos naturais, Paisagem ocupa o lugar mediador de uma totalidade concreta que contem em si tanto a dimensão natural como a marca humana. (SERRÃO, 2013b: 10).

A correlação entre as abordagens estética e ética que provém da perda do valor da natureza e suas implicações em uma civilização mecanizada, gerando um “diagnóstico sombrio”, que se faz presente desde a primeira metade do século XX, como apontam os ensaios de Georg Simmel e Joachim Ritter, que procuram desvendar a função da paisagem nas sociedades modernas. Conforme a autora, é a partir da década de 1970, com as intervenções de Theodor Adorno, Rosario Assunto e Arnold Berleant, que na filosofia *“se impõe a recuperação do sentido intrínseco do natural e a urgência de compreender a natureza fora de parâmetros antrópicos”*⁷³.

Com base no princípio norteador do primado do ser sobre a representação, os problemas clássicos da tradição filosófica, como o primado do belo natural ou do belo artístico, as condições da experiência estética ou a articulação entre estética e ética, ganham diferente amplitude e significado quando reportados à paisagem como dimensão do Ser. (SERRÃO, 2011b: 10).

Para a autora,

por aproximar-se mais de uma ideia do que de um conceito empírico, Paisagem é insusceptível de uma definição canônica, mas tão-pouco pode ser compreendida pela acumulação de resultados obtidos pelos saberes que se dedicam ao seu estudo enquanto objeto natural ou às suas interpretações enquanto tema da história cultural. A unidade não pode provir de um somatório. (SERRÃO, 2013b: 12).

⁷³ SERRÃO, 2013b: 10. (ADORNO, 1982; ASSUNTO, 2011a, 2011b; BERLEANT, 1977).

Assim, a autora propõe a busca de um pensamento heurístico da paisagem, que devido a sua essência ambivalente, necessita de eixos conceituais duplos.

Apesar do crescente interesse que congrega múltiplas áreas da cultura científica e das humanidades, um conceito integrado implica um pensamento heurístico prévio ao cruzamento interdisciplinar. A filosofia oferece esta possibilidade ao inserir a compreensão da paisagem na questão maior da unidade e totalidade do real, mais precisamente na busca pelo fundamento dessa unidade, que constitui sua vocação própria. Mas mesmo que esse fundamento seja a Natureza, a derivação não é imediata. De essência sintética, e não analítica – não é a simples parte de um Todo, como sabemos depois da lição de Simmel – a heurística da paisagem terá sempre de recorrer a eixos conceituais duplos. (SERRÃO, 2013b: 12,13).

Serrão aponta a expansão das realidades compósitas, que vivem da mistura do dado natural e da modelação humana, entre estas a paisagem⁷⁴, que na Modernidade se tornam objeto de teorização independente, esboroando as delimitações nítidas entre as grandes concepções de Natureza e de arte que se entroncam na metafísica clássica.

A época moderna faz nascer esta categoria mista de natureza e cultura, a Paisagem, seja como zona intermédia entre a natureza (campo) e a cultura (cidade); seja por implicar um recorte visual, um modo de ver a natureza em secções ou ângulos determinados pela atitude do observador; seja ainda na própria criação do termo que comporta a transformação da terra pelo trabalho e pela história: pays/paysage; paese/paesaggio; Land/Landschaft. (SERRÃO, 2013b: 13).

A crise ecológica em correlação com a consciência de um mundo natural em declínio, conforme a autora *“obrigou a uma profunda alteração de algumas áreas da filosofia que reconduziam os seus princípios a uma ideia de Natureza como fundamento estável e fonte de permanente regeneração vital”*⁷⁵. Como a *ética*, que assumiu uma consciência não-antropocêntrica e ampliou a noção de comunidade a seres não-humanos, cujos interesses ou direitos, sendo respeitados, impõe restrições ao bom agir; e a *estética*, que se libertou da inflexão subjetivista e voltou a assumir a objetividade da beleza, agora de outra forma, confrontando o belo com a presença de

⁷⁴ À qual Serrão acrescenta as categorias de Jardim e de Ruína. Ver parte II – Natureza e Arte: As Categorias Compósitas pp. 71-100.

⁷⁵ SERRÃO, 2013b: 13.

formas da fealdade, passa a integrar também categorias negativas de apreciação. Serrão ressalva que *“A renaturalização dos princípios contida nesta abertura da filosofia ao contexto natural da vida está, por isso, longe de ser consensual e determina linhas de orientação muitas vezes inconciliáveis”*⁷⁶ e aponta o confronto entre a filosofia da paisagem e algumas teorias da estética ambiental.

A autora expõe em sua obra teorias representativas da categoria de Paisagem que são discutidas em torno de cinco núcleos: o regresso da natureza à filosofia; a paisagem como natureza estética; a metafísica da paisagem; a ética da paisagem; e a relação entre paisagem e cidade.

A seguir, será enfatizado o debate que a autora apresenta a respeito da distinção entre Paisagem e Ambiente, debate este que se insere nas discussões a respeito da estética ambiental. Este tema foi escolhido justamente pelo interesse na aliança entre estética e ética que a filosofia da paisagem procura estreitar e que abre portas para um diálogo com a compreensão trajetiva da paisagem.

Paisagem e Ambiente

Em muitas orientações atuais da filosofia, conforme Serrão, ocorre a subsunção do conceito de Paisagem no de Ambiente, dando *“origem a uma série de mal-entendidos, com implicações na edificação de uma estética e de uma ética em contexto natural”*⁷⁷. Para a autora esta opção evita

enfrentar com profundidade a própria ideia de Natureza, fundadora de uma visão integral do mundo, reduzindo-a a um conjunto de dimensões físico-biológicas e/ou ecológicas e agravando, paradoxalmente, a separação artificial entre não humano e humano, que procura precisamente superar. (SERRÃO, 2013b: 103).

A ausência de reflexão sobre o conceito de natureza acarreta o abandono das bases da estética (para a) à ciência da natureza e à história natural - deixa nas mãos dos especialistas a responsabilidade da decisão política quanto aos lugares "excepcionalmente belos" a conservar, num cruzamento de cientismo e gestão do patrimônio,

⁷⁶ SERRÃO, 2013b: 14. Ver parte III – Paisagem e Ambiente: Um debate teórico (pp.103-129).

⁷⁷ SERRÃO, 2013b: 103.

com o risco da eleição de "maravilhas naturais" e a consequente despromoção dos lugares ambientalmente pobres, ou pouco ou nada, interessantes. Não será difícil contestar que não só a pretensa objetividade da ciência é altamente falível, como o fato de a ciência da natureza não estar isenta da marca de interesse humano antropocentrado, tantas vezes mais ao serviço da economia e menos da estética. (SERRÃO, 2013b: 107).

Serrão critica que, desta maneira, ao subsumir o conceito de Paisagem ao de Ambiente, a estética *"é privada de sua matriz mais genuína de expressão e sensibilidade a favor da postulação da objetividade do Belo, cujo reconhecimento deve basear-se em conhecimentos de tipo científico"*. Para a autora, a noção global de Ambiente, em termos éticos, é imprecisa, *"justamente pela impossibilidade de conter a diversidade e a singularidade das manifestações naturais nas situações concretas em que se é chamado a agir"*⁷⁸.

Assim, a autora defende a utilização do conceito de Paisagem, bem como a clarificação entre os conceitos de Ambiente e de Paisagem:

Uma vez libertas da tradicional associação à vista, ao cenário e ao panorama, o entendimento das paisagens como unidades integradas e espaços do habitar permitirá conciliar o fundamento natural com dimensões constitutivamente humanas, como a História e a Cultura, e responderá mais facilmente a problemas candentes do tempo presente e futuro, desde o desenho das cidades até à invenção de formas de viver alternativas. (SERRÃO, 2013b: 103).

A autora apresenta duas compreensões distintas do conceito de Ambiente pela estética ambiental, uma representada por Allen Carlson (ambiente biofísico), que se mostra inconciliável com a filosofia da paisagem, e outra representada por Arnold Berleant (ambiente habitáculo), cuja concepção de Ambiente possibilita o diálogo, embora, para este autor, mesmo que utilize o termo paisagem para referir a experiência de uma localização particular, sua categoria primária é a de ambiente⁷⁹.

Na visão de Allen Carlson⁸⁰, a principal razão de ser de sua orientação da estética ambiental está atrelada ao contributo que pode dar ao ambientalismo:

⁷⁸ SERRÃO, 2013b: 103.

⁷⁹ Para aprofundar os contrapontos entre as visões de Carlson e Berleant, ver SERRÃO, 2013b, pp.104-108.

⁸⁰ Allen Carlson, "Contemporary Environmental Aesthetics and the Requirements of Environmentalism", in Aesthetics, JTLA, Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, 34 (2009).

a estética ambiental não é uma reflexão autónoma da filosofia solicitada por uma problemática bem definida, mas um conjunto de princípios gerais que presta apoio à ética da conservação (ou da preservação), e matéria de decisão ambiental e ordenamento do território. (SERRÃO, 2013b: 105).

Serrão ressalta que nesta visão,

É já relevante que em causa esteja a demarcação do que há, ou deve ser especialmente considerado, pressupondo implicitamente que algo haverá que não tem necessariamente de o ser: "decidir que lugares salvar, quais restaurar ou realçar, ou quais destinar a outros usos"⁸¹. (SERRÃO, 2013b: 105).

Segundo Serrão, Carlson define ambiente como *"conjuntos naturais que subsumem os elementos particulares, os quais são relevantes apenas pelo lugar ou função ocupado num sistema"*⁸², fazendo convergir ambiente e natureza, como se fossem sinónimos, porém de maneira

Ao mesmo tempo holista e impreciso, reduzido ao conjunto de dimensões físico-biológicas e/ou ecológicas, não remete para uma ideia global de natureza - o ambiente não é uma componente da natureza, mas é a natureza mesma enquanto natureza selvagem - e cuja tipologia e categorização objetiva cabe aos cientistas determinar. O ambiente (natural), por sua vez, subsume em si os entes individuais. (SERRÃO, 2013b: 107).

Conforme a autora, esta aceção restritiva de ambiente como sinónimo de "enquadramento natural" e até de natureza selvagem, domina muitas posições não-antropocêntricas da filosofia, mas não é unanimidade.

Distintamente, a visão de estética ambiental de Arnold Berleant, utiliza o termo de ambiente, com um sentido próximo do sentido originário de *oikos* (casa):

Nos termos em que o define é clara a recusa da natureza intocada e a inserção da cultura e sociedade na modelação do natural. Os ambientes são vividos através das modalidades – gostos, gestos, memória – de cada cultura e modelados por constantes actos e respostas; são físico-culturais e sociais. (SERRÃO, 2013b: 108).

Berleant substitui a matriz pictórica (da estética) pela matriz arquitetônica, deste modo, o ambiente é *"tanto o que envolve o homem como os lugares em que este*

⁸¹ Trecho entre aspas refere-se a citação de J. Baird Callicott, "Leopold's Land Aesthetic" in: Carlson e Lintott (eds), *Nature, Aesthetics, and Environmentalism*, p. 106 (data não mencionada).

⁸² SERRÃO, 2013b: 106.

habita”⁸³, para este autor é a reciprocidade e não a alternativa (entre homem e ambiente), que pode fundar a estética e a ética.

Adriana Serrão remarca a distinção entre a visão de Carlson e de Berleant:

Enquanto a posição ultra-objectiva de Carlson que ao procurar vencer o antropocentrismo instaura um insanável dualismo entre o humano e o natural/ambiental como duas esferas independentes e contrapostas pela inimizade, a estética da continuidade – defendida por Berleant como nova *episteme* – ao dispor o humano em situação, acolhe também o outro lado do problema: **o ambiente não designa só o que nos envolve (exteriormente), mas também o que nos penetra e modela (interiormente)** (SERRÃO, 2013b: 108).

Assim, na visão de Berleant, como bem expressa Serrão,

Integração e reversibilidade são princípios fortes que fundam uma visão compreensiva, mas também uma ética valorativa consciente de que o homem faz os ambientes que, por sua vez, também o fazem. Livre da ficção de uma natureza pura, a interpenetração do natural, do natural humanizado e do humano permite mostrar também como os diversos ambientes – incluindo as cidades – influenciam, positiva ou negativamente, com acento favorável ou adverso, a naturalidade do humano enquanto corporalidade e sensorialidade, através dos nossos movimentos e acções. (SERRÃO, 2013b: 109).

Conforme a autora,

Subjacente a esta oposição, aquela que opõe conhecimento e sensibilidade, encontram-se duas antropologias: uma que reduz o humano ao conhecimento, ultra-valoriza o saber e apela à mente que decide; a outra, que parte do sentir perceptivo e cinestésico de um sujeito concreto para a compreensão da diversidade qualitativa desses espaços em que o corpo (do homem total, individual e social) se move. A estética do comprometimento constitui facilmente a base crítica de uma ética de uma pedagogia ambiental, com a vantagem de não separar natureza e cidade, isto é, de não reduzir a exigência ética ao natural extra-urbano, certamente um dos pontos mais frágeis e polémicos da chamada ética ambiental. (SERRÃO, 2013b: 109).

Adriana Serrão, então aponta a Paisagem como alternativa a Ambiente, como categoria suscetível de unificar questões de estética e de ética, já que estamos em um contexto de crise do fundamento de Natural, tendo se tornado o conceito de Natureza,

⁸³ SERRÃO, 2013b: 108.

um conceito problemático. Mesmo que este ainda continue a ser usado por pensadores atuais com o sentido de unidade do mundo.

A ideia de Natureza – como todo coeso e fundamento da existência (não-humana e humana), durante milénios o sustentáculo de todas as cosmovisões – tornou-se um conceito problemático. Por um lado, por hipostasiar uma totalidade inacessível e/ou remeter para uma ordem e estabilidade há muito passadas; por outro, não menos relevante, pela impossibilidade actual de distinguir o natural do artificial. Esta incerteza talvez explique o uso indiscriminado do adjectivo “natural”, que resulta pelo exagero e trivialidade numa simples palavra vazia e por isso, em última instância, ineficaz. (SERRÃO, 2013b: 110).

Assim, sendo o conceito de Ambiente “*susceptível da mesma hipostasiação atribuível a Natureza*”, a autora se baseia em Rosario Assunto para a escolha do conceito de Paisagem, que teve a sua fecundidade reconhecida pelo autor na década de 1970, quando

retirou [a Paisagem] da esfera das representações e imagens para a colocar na ordem do ser, elevando-a assim a categoria central da filosofia estética. Antes de qualquer representação do mundo, a paisagem é um lugar do mundo onde a natureza se torna objecto de uma experiência estética integral. (SERRÃO, 2013b: 111).

Não apenas a representação de uma forma ver e de uma apreensão estética da natureza, a paisagem é também um lugar onde se experiência integralmente a Natureza, enquanto totalidade. A paisagem possibilita unir o carácter estético e o ético desta experiência vivida *na* e *da* Natureza.

Conforme Rosario Assunto, em seu ensaio “Paisagem, ambiente, território” (2011b), a Paisagem é o “ambiente como forma de um território”, é a forma da unidade indissolúvel entre Ambiente e Território. Na concepção deste autor Ambiente refere-se ao “conteúdo-ou-função biofísico e histórico-cultural”, que inclui em si o Território compreendido como a “matéria extensiva-quantitativa delimitada”. Para este autor, é à Paisagem que temos acesso, é nela que vivemos, sendo os conceitos de ambiente e território abstrações que se concretizam na paisagem – portanto é sobre ela que devemos debruçar-nos e nela que devemos intervir. A concepção e distinção realizada por Rosario Assunto destes três conceitos é fundamental para a concepção de paisagem de Adriana Serrão,

Paisagem é uma unidade sintética na qual se dá a ligação entre território e ambiente: este “ambiente concreto”; mais precisamente, uma forma *a priori*, termo que Assunto emprestade Kant para referir a condição de possibilidade de X: seja da experiência, enquanto receptividade ao mundo (“o seu apresentar-se na consciência”), seja da existência mesma (“do qual vivemos vivendo nele”). O mundo nunca se dá como território ou como ambiente, mas sempre na unidade de matéria e forma: esta paisagem determinada. É a unidade de *ser* e *experiência*. (SERRÃO, 2013b: 111).

Serrão também ressalta que apesar de distinguir os dois conceitos (de paisagem e ambiente), Assunto não os coloca como alternativos.

A distinção consolida a posição da filosofia estética contra o cientismo; porque a estética é da ordem do sensível, uma experiência *do* ambiente – na acepção científica – como envolvimento global é qualquer coisa de incompreensível. O ambiente não é enquanto tal experienciável, apenas concebível. Mas, por outro lado, porque a experiência estética tem na origem o sentimento vital proporcionado pelas qualidades reais de cada paisagem onde estamos, e contra o intelectualismo que confina a apreciação ao plano reflexivo, mental, as condições da vida biofísica, favoráveis ou desfavoráveis, afectam as sensações de bem-estar ou mal-estar provocadas pelos elementos. Na base da reflexão está a fisicidade das sensações. (SERRÃO, 2013b: 112).

Assim, como a autora remarca, a “ontologia assuntiana” apontada em sua obra “A paisagem e a estética”, articula, sem contradição, estética e ecologia “*visto que a contemplação tem por base a simbiose da vida com vida, o sentir positivo ou negativo (...)*”⁸⁴. A especificidade dos métodos da ciência do ambiente e dos métodos da estética baseada na metafísica da natureza vital, complementarmente se cruzam, mas não se confundem.

Serrão assinala que esta distinção e proximidade, entre os pontos de vista da ciência e da estética, também são evidenciadas, não só na filosofia, como pela ciência da geografia, a partir do exemplo do conceito de “meio”, ao qual Jean Demangeot considerando sua ambiguidade, extrai a reversibilidade entre meio e envolvimento:

O meio (*milieu*) é etimologicamente o que se encontra no centro do espaço. Em seguida, a palavra acabou por designar a noção inversa, isto é, o que o envolve, o que banha o centro: o peixe vive no

⁸⁴ SERRÃO, 2013b: 112.

elemento marinho. É neste sentido que o geógrafo o emprega, subentendendo geralmente que é o homem que ocupa o centro do “meio geográfico”. Este “meio” diz-se natural quando nele predominam os elementos não ou pouco transformados pelo homem: rochedos, árvores ou pântanos. Já não é natural quando nele predominam os artefactos: imóveis, máquinas aeroportos, etc. *A paisagem é a expressão visível, ao mesmo tempo que o sustentáculo, do meio.* (DEMANGEOT apud SERRÃO, 2013b: 113, grifo da autora)⁸⁵.

A esta exemplificação de Damangeot sobre o conceito de Meio, que se pode acolher, porém com ressalvas à oposição entre artificial e natural, acrescenta-se a citação de Arnold Berleant sobre Ambiente:

O ambiente é mais do que simplesmente a nossa envolvimento externa. Nós compreendemos com uma força cada vez maior que a vida humana esta intimamente ligada às condições ambientais e que não há linhas divisórias nítidas que nos separam do ambiente em que habitamos. À medida que respiramos o ar a nossa volta com todos os seus poluentes e o observamos na nossa corrente sanguínea, ele torna-se parte dos nossos corpos. Isto também acontece com a comida que ingerimos, com todos os pulverizadores e aditivos. Até mesmo as roupas que usamos no “lado de fora” do nosso corpo fazem parte da nossa imagem corporal e as nossas casas são a maior de todas as peças de vestuário, expressando as nossas personalidades e os nossos valores. Esta relação é de reciprocidade, uma vez que cultivamos a comida que comemos e moldamos as roupas que vestimos e as casas em que vivemos.”(BERLEANT apud SERRÃO, 2013b: 108/109)⁸⁶.

⁸⁵ Jean Demangeot, *Les Milieux ‘naturels’ du globe*, Paris/Milan/Barcelone: Masson, 5a. Ed. 1994 in: Jean-Pierre Le Dantec, *Jardins et Paysages: Une Antologie*, Paris: Éditions de la Villette, 1996 p.582.

⁸⁶ Arnold Berleant, *Living in the Landscape. Towards an Aesthetics of Environment*, Kansas: University Press of Kansas, 1977,p.11.

Paisagem, meio e ambiente são termos distintos que recebem diversas abordagens conceptuais em diferentes campos do saber. Ao que concerne esta pesquisa, a paisagem expressa um “meio humano”, ou seja, a relação de um coletivo humano com a Terra – a relação ecumenal. Ela não se restringe ao conceito de ambiente físico, mas aproxima-se da perspectiva apresentada por Berleant. A trajetividade da paisagem se encontra na dissipação das fronteiras entre o dentro e o fora, o subjetivo e o objetivo, cultura e natureza. Assim, a compreensão da “paisagem trajetiva” não é a mesma daquela que se realiza no campo da filosofia da paisagem, mas há inúmeras possibilidades de diálogo.

Reflexões – filosofia da paisagem e ‘paisagem trajetiva’

O interesse da filosofia pela paisagem não é, [...], nem só histórico e teórico, muito menos recapitulativo. O conhecimento das teorias clássicas e a intervenção nos debates recentes contribui para uma nova consciência paisageira, tem a intenção de futuro e lida necessariamente com o paradoxo de resguardar a natureza precisamente num momento em que a fonte da vida parece declinar. (SERRÃO, 2011: 34).

O ponto de vista da *filosofia da paisagem*, sobretudo o que vem se desenvolvendo em Portugal (Universidade de Lisboa), traz uma abordagem da paisagem como um terceiro elemento, entre cultura e natureza, que não é a soma destas, nem a superação da sua dicotomia, mas que vem para preencher o vazio entre natureza e cultura. É um elemento de síntese, mas não no sentido dialético, pois não vem para estabelecer um outro elemento que supera a antítese entre os primeiros, mas sim a comunicação entre natureza e cultura, diminuindo a força polêmica entre elas sem, no entanto, desintegrá-las.

Conforme Adriana Serrão, autora expoente deste pensar, a origem da paisagem remete para a separação entre cultura e natureza, no entanto, a paisagem

hoje cumpre função mediadora. A revisão actual do conceito tende a repor unidades, superar dualismos e colmatar brechas, procurando reunir o que foi dividido. Esta inversão é um dos traços que justificam a importância crescente do conceito, mas sobretudo o seu carácter abrangente de categoria *sinética*, ponto de confluência de múltiplas perspectivas. (SERRÃO, 2011: 33).

Para esta autora,

O problema da essência, o mais difícil de determinar, depende dos eixos explicativos adoptados: à luz da articulação entre natureza e cultura, não será nem natureza nem cultura, mas uma terceira região ontológica. É certo que existe pela presença do homem que a identifica e a nomeia, não porém como seu criador; é relacional e resguarda a ligação à subjetividade de quem a habita, celebra ou cuida. Há um modo de ser específico da paisagem, que é sujeito e objeto, permanência e movimento, mutabilidade e persistência. Material, propicia todas as sensações, sem deixar de ser intangível. (SERRÃO, 2011: 34).

Partindo desta interpretação da paisagem pela filosofia, ou melhor, pela própria *filosofia da paisagem*, podemos trazê-la para a discussão da paisagem enquanto visão de mundo e enquanto elemento que é em-si dual, ambivalente, reconhecendo-o a partir de outra lógica, que não é a do terceiro como na filosofia da paisagem, mas lógica proposta pela abordagem transdisciplinar, que é a do terceiro incluído, como cultura e natureza simultaneamente (A e não-A). E que, como se pretende demonstrar nesta tese, a paisagem é matriz de percepções, e por isso, possui um potencial ativo de transformação no homem.

A tese tantas vezes repetida pelas teorias culturalistas de que o homem modela as paisagens fez esquecer que as paisagens também nos modelam. Salubres ou poluídas, plenas ou pobres estímulos, não se vêem “da janela”, mas percorrem-se e actuam positiva ou negativamente sobre nós. (SERRÃO, 2011: 29).

Neste ponto é possível encontrar confluência com as ideias de Rosario Assunto, sobre sua compreensão de temporalidade e da *paisagem temporal*, que abrange o tempo da memória e da expectativa, passado, presente e futuro que se entrelaçam: o hoje que se funda num passado e que funda (é matriz para) um novo presente-futuro. Aproximando-o da noção de *paisagem marca-matriz* de Augustin Berque, base para esta compreensão do potencial ativo e transformador da paisagem. Potencialidade esta que inclui outro aspecto apontado por Assunto, que é a compreensão da

paisagem enquanto *experiência vivida* pelo homem por todos os seus sentidos, que é mais que a vista e contemplação imóvel, pois a sua fruição recorre ao movimento – da vida que se move na paisagem, como do seu observador, desde o movimento dos olhos ao seu vagar. Aqui nota-se confluência com as ideias de Jean Marc Besse e de Tim Ingold, que apontam para as diferentes espacialidades da paisagem em relação à posição do seu observador, este se encontra na paisagem, e portanto a experimenta com todos os sentidos – olfato, tato, paladar, audição e visão –, uma experiência *polissensorial*, que será abordada no próximo capítulo.

Simmel e Ritter remontam historicamente o surgimento da noção de natureza enquanto paisagem, configurando uma nova ‘forma de ver e perceber a natureza’, agora paisagem. Simmel traz a paisagem como categoria da existência, que está atrelada à percepção do observador, que apreende um particular conjunto de formas. J. Ritter enfatiza a particularidade estética desta categoria, que funda, atrelada à percepção objetiva do mundo, esta nova forma de perceber a natureza-paisagem, a qual a arte em forma de pinturas e poesia, juntamente com a ciência, procuram desvelar. J. Ritter também aponta a característica da liberdade e emancipação da natureza que a cidade e o modo de vida urbano proporcionam, propiciando aprofundar esta relação, que é de distanciamento e ao mesmo tempo de busca de uma união. Este autor ressalta o caráter de complementaridade e compensação entre o pensamento objetivo da ciência em relação à natureza e o sentimento estético da natureza, de contemplação e fruição da “paisagem enquanto natureza” que, também, se fez presente nas artes. Conforme Serrão,

Na génese encontrar-se-ia, portanto, a decomposição da Grande Natureza, a segmentação da totalidade natural que emergiu em simultâneo com o advento do espírito analítico da Modernidade em duas faces complementares: por um lado, o rigor do método científico impõe a lógica do número e do cálculo, e divide a realidade em secções que podem ser estudadas e medidas cada uma *per si*; por outro lado, a diversificação social decorrente da divisão do trabalho reparte o indivíduo em múltiplas atividades especializadas e ameaça a sua inteireza. Enquanto forma geral do pensamento é histórica e colectiva, e neste sentido pode-se falar de um conceito de paisagem como um dos sintomas da “tragédia” da civilização moderna. Mas ela só ocorre verdadeiramente na experiência vivida de um sujeito que

na “livre natureza” vê esta paisagem como singularidade insubsumível em universais. (SERRÃO, 2011: 16, 17).

Assim, a cisão em dois mundos, apontada por J. Ritter como fundamento da Modernidade, leva ao surgimento da percepção estética como imbricada e contraponto da percepção objetiva da ciência, como abaixo destacada:

Descartes tinha já distinguido o “pequeno sol” da contemplação estética do “grande Sol” da astronomia. Esta distinção é retomada por Baumgarten para explicar a função da verdade estética: o curso do sol através das constelações ao longo dos anos que o pastor tem em mente ao falar com a sua companheira e companheiros não entra nos conceitos com que o astrónomo, enquanto físico e matemático, o pensa. Onde a Natureza como um todo, que pertence à nossa existência como céu e terra, deixa de poder ser expressa enquanto tal na representação da ciência, o sentido poética e esteticamente sensível dá corpo à imagem e à palavra onde aquela pode apresentar a sua pertença à nossa existência e fazer valer a sua verdade. (RITTER, 2011: 111).

A necessidade da verdade mediada esteticamente está fundada na relação com a natureza “copernicana”, a natureza “objectiva” da ciência da natureza, desligada da conexão da existência e da sua intuição. O que na ciência tem de permanecer não dito é a presença da “Natureza como todo”, como o céu e a terra que são parte da vida terrena do homem enquanto seu mundo natural que pode ser contemplado sensivelmente (...). Quando o céu e a terra da existência humana já não são sabidos nem são ditos no mundo da ciência, como no mundo antigo o eram no conceito de filosofia, a poesia e a arte assumem a tarefa de os mediar esteticamente enquanto paisagem. (RITTER, 2011: 112).

Poderíamos aqui relacionar a visão de J. Ritter com o princípio de Zongbing, apontado por Augustin Berque, baseado na ambivalência paisagem, que apresenta dois “versos”: um que releva as substâncias materiais e visíveis; e outro de relações imateriais e invisíveis: *“a paisagem, possuindo uma forma material, tende para o espírito”*. E esta poderia resultar em uma relação profícua sob uma análise do conceito moderno de paisagem e da compreensão que divide o mundo em dois – um que é apreendido pela ciência, e outro pela arte (estética). Mas aqui propõe-se uma ampliação do conceito moderno de paisagem, para uma ‘concepção trajetiva’, que procura re-ver e alargar a compreensão de algumas dicotomias basilares da modernidade como a que ocorre entre cultura e natureza, que inclusive, como

demonstrado pelo olhar da filosofia sobre a paisagem, estão no cerne da origem deste conceito moderno. Não se trata de negá-las estas cisões fundantes do conceito de paisagem – arte e ciência, cultura e natureza, subjetividade e objetividade – mas de voltar-nos a elas à procura dos traços de união, o caminhar por entre e além de suas fronteiras. Uma reinterpretação que procura fundir o mundo em que vivemos, percebemos, traduzimos e expressamos, estudamos e conhecemos.

Augustin Berque também se posiciona contrariamente à tese de J. Ritter. Conforme este autor, o Paradigma Ocidental Moderno (POMC) é o grande responsável pela falta de “harmonia” e mesmo a “morte” das paisagens⁸⁷, assinalada por sua descomicização, bem como, pela falta de respeito ao gosto comum (coletivo) e desmembramento do ‘pensamento paisageiro’.

Conhecemos [...] a tese de Joachim Ritter: o aparecimento de uma estética da paisagem na Europa que teria compensado o estabelecimento deste paradigma, restaurando a unidade cósmica [ele] não derrota (desfaz) o dualismo. Esta tese é na realidade grosseiramente anacrônica. A destituição do “mundo ptolomaico” (como diz Ritter, i. e. a visão do mundo pré-moderno) pelo “mundo copernicano” não precedeu o surgimento da paisagem, e sim o contrário. Além disso, esta destituição não aconteceu de um dia para o outro. No ambiente concreto [real], ao contrário, ela se manifestou muito progressivamente (pelo menos na Europa, já que foi na Europa que este paradigma foi concebido, inicialmente muito abstratamente). Para além de um pequeno círculo social, sua tradução em termos ambientais só pode ocorrer posteriormente à revolução industrial. Ela somente se sistematizou com o movimento moderno na arquitetura, no século XX e mesmo, em grande escala, depois da Segunda Guerra mundial. Até Haussmann, inclusive, pelo menos, o ambiente permaneceu concretamente regulado por um pensamento paisageiro em ato. Estamos longe de Copérnico (1473-1534).

Se a tese de Ritter é falsa, ele, todavia, identificou o problema: é a incompatibilidade entre paisagem e POMC que está em causa. Isto, fundamentalmente, porque em seu princípio, o POMC não reconhece senão um universo *objectal* (um objeto que existe em si, sem ligação com nossa própria existência), geométrico, mecânico, puramente quantitativo e portanto totalmente neutro. Em suma, o perfeito

⁸⁷ A postura endossada nesta tese a respeito da ideia de “morte” da paisagem já foi comentada neste mesmo capítulo (nota 57 p.142) e não concorda, com a ideia de ausência ou morte da paisagem, mas sim com a ideia de uma transformação em suas formas e modos de sua apreensão.

contrário de uma paisagem. A cosmologia newtoniana instaura em efeito o princípio de um espaço absoluto, i. e. descentrado, homogêneo, isotrópico e infinito: o espaço universal e puramente mensurável das coordenadas cartesianas. Ao inverso, a paisagem livra a nossos sentidos um espaço sempre singular, centrado, heterogêneo, orientado, limitado por um horizonte – o qual não pode ser senão relativo e irreduzível à medida, pois é inatingível. (BERQUE, 2008: 76, 77).

Deste modo, diverge-se aqui da visão de complementaridade e compensação apontada por J. Ritter, que procura restaurar uma unidade cósmica, ao mesmo tempo em que reitera a cisão do mundo e o POMC. Portanto, a apreensão que fazemos do princípio de Zongbing, não permite este paralelo. Concebemos a materialidade objetiva e a imaterialidade subjetiva da paisagem, não como dois lados que precisam ser desvelados por caminhos diferentes cujas diferentes expressões e percepções são complementares para a compreensão da sua totalidade. Mas procurando integrar os versos, que não precisam ser somados (para isto é necessário a divisão) – eles *são* na totalidade da categoria paisagem, que sem contradição, é expressão do trajeto humano entre cultura e natureza, ou melhor, cultura-natureza.

Pretende-se revisitar esta “cisão do mundo” que caracteriza as abordagens teóricas modernas, pois tanto a visão científica, quanto a visão estética da natureza e do mundo, em grande parte das vezes, se pautam em uma outra cisão mais profunda e anterior – aquela referente ao pertencimento e ao *ethos*. A qual se procura rever, com o objetivo de trazer o sentimento de responsabilidade, não apenas como direitos e deveres, mas como uma comunhão. Não a comunhão a uma “natureza tranquila” desejada pelo cidadão, nem a um passado mítico – onde os animais eram mansos e tudo existia para servir aos homens, o tempo de Adão e Eva⁸⁸; ou onde homens e animais falavam a mesma língua e todos os seres habitavam o mesmo plano, como em algumas mitologias ameríndias⁸⁹. Mas uma comunhão onde o céu e a terra não sejam somente o belo, feio ou assustador que, logo após o olhar, o sentimento dissipa-se e isto não nos diz mais respeito, não sejam apenas dados manipuláveis pelos cientistas, ou traduzidos em obras de artes pelos artistas. O céu e a terra são fundamentos da

⁸⁸ Ver THOMAS, 2010.

⁸⁹ MATTA, Priscila. Modos ameríndios de conhecer as florestas: produção de relações e percepções. Tese de doutorado. São Paulo, USP, FFLCH, 2015.

nossa existência. Ao céu e à terra pertence o ser humano. E se grande parte vê céu e terra como paisagem, *somos-na-paisagem*.

É preciso encontrar uma relação de comunhão, pertencimento, respeito e responsabilidade com intuito de fundir o mundo da ciência, da tecnologia, do trabalho e da economia com o mundo da existência, da vida vivida *no* mundo e *do* mundo.

Delimitadas pela linha do horizonte, amplas e rasgadas a céu aberto, as paisagens condensam como exemplares únicos uma ontologia complexa: a superfície sustentada na profundidade e que se ergue em altura. É a temporalidade que unifica a diversidade do espaço: um tempo de coexistência das idades dos elementos, incluindo o humano; um tempo longo, enlace de passado, presente e futuro; um tempo que não é sentido senão pelo homem, mas é maior que o homem. (SERRÃO, 2011:34).

**CAPÍTULO 3 – UMA ABORDAGEM
TRANSDISCIPLINAR E POLISSENSORIAL DA
PAISAGEM**

3.1 No entre-além das fronteiras

Quando me refiro à “abordagem transdisciplinar” da paisagem, quero reforçar o enfoque conceptual que parte do pressuposto de que ela não é apenas natural, nem tão somente cultural, e também, que ela não é uma junção das esferas do natural e do cultural, significa que a paisagem é natureza e cultura ao mesmo tempo (e não a justaposição de ambas). A sua compreensão *transita entre* natureza e cultura e está para *além* das fronteiras dessa dualidade, que não é vista como oposição e nem é contraditória. Como bem exemplificado por Basarab Nicolescu, no Manifesto da Transdisciplinaridade¹, um bastão possui sempre dois lados, e são os dois lados que fazem dele um bastão, sendo inútil tentar cortar-lhe uma das pontas, pois o bastão continuará apenas menor, mas sempre com duas pontas. A paisagem é assim e, para a enxergarmos integralmente, precisamos compreender que natureza e cultura, objetividade e subjetividade constituem o mesmo bastão. Ao relacionar a paisagem com a transdisciplinaridade, não se pretende realizar uma elaboração metodológica ou um estudo ou pesquisa transdisciplinar sobre a paisagem, mas sim, revelar que se percebe, nesta relação, uma conexão de sentido².

Requerer uma abordagem transdisciplinar para a paisagem se faz com o intuito de buscar o *sentido* da paisagem, o sentido que ela tem na vida dos homens e das mulheres que habitam a Terra (noção que pode alargar-se se colocarmos o sentido que a paisagem pode ter para as pessoas, considerando que a noção de pessoa extrapola a dos seres humanos para algumas culturas³). É também questionar os sentidos das intervenções transformadoras das paisagens – quem, para quem, para quê, como, por quê?

A transdisciplinaridade como o prefixo “trans” indica, diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a

¹¹ NICOLESCU, Basarab. O Manifesto da Transdisciplinaridade. São Paulo: Triom, 1999.

² No primeiro capítulo foi realizada uma breve abordagem sobre os conceitos de transdisciplinaridade e de interdisciplinaridade (ver pp. 93 ss.).

³ Debate realizado pela antropologia social, ver DESCOLA, Philippe. Par-delà nature et culture. Paris : Bibliothèque des Sciences humaines. Gallimard, 2005. INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade. in: Revista Brasileira de Ciências Sociais nº28, ano10, pp39-54, 1994, entre outros.

compreensão do mundo presente para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento. (NICOLESCU, 1999: 22).

(...) na medida em que a compreensão do mundo presente passa pela compreensão do sentido de nossa vida e do sentido de nossa morte neste mundo que é o nosso. (NICOLESCU, 1999: 24).

A existência da paisagem, no sentido de expressão de uma *mediância*⁴, é anterior e está além das questões disciplinares, mas atualmente, é sob a ótica disciplinar que procuramos compreender, estudamos, analisamos (e também intervimos), pensamos as realidades das paisagens⁵. Não é incomum o discurso de que a paisagem é um objeto de estudo multidisciplinar, no sentido de que é matéria para várias disciplinas, como geografia, história, ecologia, artes, arquitetura... e, mesmo dentro destas disciplinas, encontram-se diversas perspectivas (teorias, metodologias) para a sua compreensão. Afirmar uma abordagem transdisciplinar da paisagem não é negar os discursos disciplinares e conhecimentos gerados por estes a seu respeito, é re-afirmar a sua existência para além do olhar disciplinar, refletir sobre a vida e a existência humana *em sua relação* com a Terra (os mundos em que os homens vivem), numa perspectiva integral e inerente, numa perspectiva que transcende as disciplinas e a segmentação.

Esse entendimento da paisagem é confluyente com os principais documentos internacionais a respeito da transdisciplinaridade⁶, como por exemplo, a Declaração de Zurique (2000) “Uma visão mais ampla de Transdisciplinaridade”⁷, da qual transcrevo alguns trechos:

1. Acreditamos que a visão transdisciplinar oferece um conceito ativo e aberto da natureza e do ser humano, que, embora não exaustivo, pode ser usado para a realização do propósito da sobrevivência humana e da justiça de maneira mais eficaz do que qualquer definição ou qualquer redução a uma estrutura formal. Esta visão

⁴ Ou ainda, no sentido das marcas que as coletividades humanas imprimem em acordo com a relação *medial* com que vivem no mundo, quer dizer, a relação *ecumenal*. Esta relação *medial*, segundo Berque (1996, 2000, etc.) é simultaneamente ecológica, simbólica e técnica.

⁵ Esta pesquisa mesmo parte de um olhar disciplinar sobre este conceito, vincula-se a um programa de pós-graduação em geografia física (doutorado), tendo sua origem em outra pesquisa vinculada ao programa de pós-graduação em geografia humana (mestrado), que deu sequência à minha graduação em geografia, além de estar permeada por minhas inquietudes sobre a paisagem.

⁶ Carta da Transdisciplinaridade (1994); Congresso Internacional de Locarno (1997); entre outros.

⁷ Disponível em: <http://www.cetrans.com.br/textos/documentos/declaracao-zurique-2000.pdf> Acesso: 17/07/2015.

transcende os campos individuais das ciências exatas, humanas e sociais e as encoraja a se reconciliarem entre si e com as artes, a literatura, a poesia e a experiência espiritual e validarem suas respectivas percepções.

2. A epistemologia, a atitude e a prática Transdisciplinar implica no reconhecimento da utilidade metodológica dos conceitos dos três pilares da transdisciplinaridade - a complexidade, a lógica do terceiro incluído e os níveis de realidade - os quais emergem dos dados da ciência moderna (física quântica), do diálogo com outras culturas e do corpus cognitivo de todas as grandes tradições de conhecimento do presente e do passado. Portanto, a epistemologia, a atitude e a prática transdisciplinar demandam um espírito de rigor, e de abertura e tolerância para todos os outros pontos de vista e um compromisso pela resolução transdisciplinar das dificuldades. (...)

Pretende-se, então, relacionar a visão transdisciplinar com a compreensão da paisagem sugerida nesta tese, que é pautada na concepção de paisagem trajetiva, pertencente e essencial à relação entre a humanidade e a Terra, que compreende tanto a paisagem como o ser-humano para além da dicotomia entre a cultura e a natureza, pois como dito anteriormente, encontra-se aqui uma conexão de sentido, e também, de uma vontade de despertar uma nova atitude em face aos velhos, atuais e futuros problemas. Mesmo não adotando uma abordagem metodológica transdisciplinar, são encontradas algumas correspondências importantes para esta ampliação do sentido da paisagem⁸.

⁸ Nesta aproximação que se propõe entre paisagem e transdisciplinaridade, no que concerne aos três pilares epistemológicos da transdisciplinaridade, me atarei sobretudo ao pilar da lógica do terceiro incluído.

3.2 Mais do que uma questão de lógicas

A compreensão trajetiva da paisagem aqui proposta aproxima-se da *lógica do terceiro incluído*, segundo a qual, as regras de implicação lógica dizem respeito não mais a dois termos (A e não-A), mas a três termos (A, não-A e T, sendo que T é sempre A e não-A), coexistindo no mesmo momento do tempo (NICOLESCU, 1999).

Nicolescu refere-se às descobertas da mecânica quântica e à possibilidade da existência concomitante de dois níveis de Realidade (o macrofísico e o microfísico) que são integrados (apesar da ruptura de suas leis físicas), como base para lógica do terceiro incluído, que viria a contribuir na resolução dos problemas complexos, sobretudo no campo social, econômico e político, coexistindo com a lógica clássica do terceiro excluído na qual se pauta a física clássica e o cientificismo ocidental, que reinou como a única lógica possível durante dois milênios e ainda hoje domina nossos pensamentos e ações:

O escândalo intelectual provocado pela mecânica quântica consiste no fato de que os pares de contraditórios que ela coloca em evidência são de fato mutuamente opostos quando analisados através da grade de leitura da lógica clássica. Esta lógica baseia-se em três axiomas:

1. O axioma da identidade: A é A;
2. O axioma da não-contradição: A não é não-A;
3. O axioma do terceiro excluído: não existe um terceiro termo T (T de "terceiro incluído") que é ao mesmo tempo A e não-A.

Na hipótese da existência de um único nível de Realidade, o segundo e terceiro axiomas são evidentemente equivalentes. O dogma de um único nível de Realidade, arbitrário como todo dogma, está de tal forma implantado em nossas consciências, que mesmo lógicos de profissão esquecem de dizer que estes dois axiomas são, de fato, distintos, independentes um do outro (NICOLESCU, 1999: 12).

O autor complementa,

A compreensão do axioma do terceiro incluído — existe um terceiro termo T que é ao mesmo tempo A e não-A — fica totalmente clara quando é introduzida a noção de "níveis de Realidade".

Para se chegar a uma imagem clara do sentido do terceiro incluído, representemos os três termos da nova lógica — A, não-A e T — e

seus dinamismos associados por um triângulo onde um dos ângulos situa-se a um nível de Realidade e os dois outros a um outro nível de Realidade. Se permanecermos num único nível de realidade, toda manifestação aparece como uma luta entre dois elementos contraditórios (por exemplo: onda A e corpúsculo não-A). O terceiro dinamismo, o do estado T, exerce-se num outro nível de Realidade, onde aquilo que parece desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (quantum), e aquilo que parece contraditório é percebido como não-contraditório (NICOLESCU, 1999: 14).

Vale ressaltar que Augustin Berque⁹ aponta para os indícios da *forclusão* (*lock out*) da lógica de um terceiro incluído, que acompanharia a forclusão da *chôra* na questão do ser. Estas questões aparecem na explanação sobre a *chôra* realizada na obra *Timeu* de Platão¹⁰. O conceito de *chôra* em Platão é um tema debatido por vários autores e não será aqui aprofundado¹¹, valer-me-ei do texto de Platão e a interpretação de Augustin Berque no que permite traçar um paralelo com o debate a respeito da lógica do terceiro incluído presente no Manifesto da Transdisciplinaridade.

Apresento, brevemente, a obra *Timeu*, que de acordo com Berque foi escrita por Platão (424-348 a.C) já em sua maturidade e expõe uma *ontocosmologia*, considerada de relevante importância pela posteridade filosófica. O título *Timeu*, é retirado do nome de uma das personagens do diálogo entre Timeu, Crítias e Sócrates, que conforme Berque,

é acima de tudo uma longa exposição, feita por Timeu, sobre a origem do mundo (o *kosmos*) e a sua composição. Ambas se conjugam, num arranjo racional; isto é, que o *Timeu*, mais do que

⁹ BERQUE, Augustin. “A *chôra* em Platão” in: SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord). Filosofia e Arquitetura da Paisagem Um Manual, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012a, pp29-37.

¹⁰ PLATÃO, Timeu. Tradução do grego, introdução e notas Rodolfo Lopes. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra: Coimbra, 2011. Nesta versão, Lopes traduziu a palavra grega *chôra* por *lugar*. Nas páginas 42-44 da Introdução ele comenta sobre esta opção. Todas as partes grifadas ou em negrito nas citações de Platão são grifos nossos.

Ver a respeito do conceito de *chôra* em Platão e da sua apreensão por Berque em RIBEIRO, Sandra Maria Patrício e BARTALINI, Vladimir. “Notas para uma conceituação de paisagem” in: TASSARA, Eda Terezinha de Oliveira (org). Terra, anomia e violência: olhares sobre a atual sociedade capitalista brasileira, (*no prelo*). Nota-se que (por acaso) a versão do Timeu utilizada no presente texto é diferente da utilizada por Ribeiro e Bartalini.

¹¹ Não caberia a esta pesquisa o aprofundamento deste debate, que abrange interpretações distintas a respeito do significado de *chôra*, como de sua possível correspondência e tradução ao conceitos de espaço(s) e lugar. Augustin Berque em “A *chôra*...” 2012a (pp 32, 33, 34) afirma sua interpretação ser inversamente distinta da realizada por Jacques Derrida em *Khôra* (Paris: Galilée, 1993/ publicação brasileira Campinas: Papyrus, 1995), uma de suas críticas e marcada oposição seria pelo fato de Derrida ter abstraído as conotações existenciais e vitais da *chôra*, que Berque ressalta ao buscar o significado desta palavra grega na época de Platão.

uma *cosmogonia* (uma narrativa, de tendência mítica, da origem do mundo), é uma *cosmologia* (um estudo, de tendência científica, da formação do mundo). É ao mesmo tempo uma ontologia, pois essa origem dos seres é também uma teoria do ser – uma metafísica. (BERQUE, 2012a: 30).

De acordo com Ribeiro e Bartalini,

Este texto antigo tem grande importância, pois geralmente se reconhece nele um dos primeiros na história do pensamento europeu a nos oferecer, correlacionadas, uma teoria do conhecer e uma teoria do ser; por outro lado, pode-se dizer que esta importância reduplicou-se ao longo dos séculos pela própria circunstância de que uma tal teorização instaurou - para o bem ou para o mal - certo modo de pensar; o que, de qualquer modo, não impediu que o *Timeu* possa ter chegado a se converter numa *curiosidade e uma charada indecifrável* (n.27). (...) é preciso, ao menos, apresentar aquilo que Platão coloca como que na “encruzilhada” entre o ser e o conhecer - e que ele designa pela palavra *chôra* (RIBEIRO e BARTALINI (p. 14, 15) in: TASSARA (*no prelo*). Nota 27: SANTOS, José Trindade dos. “Introdução”. In: PLATÃO. “Timeu” - Introdução de José Trindade dos Santos e tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 15.).

É interessante destacar alguns trechos, da única parte do *Timeu*¹², em que Platão discorre sobre a *chôra*, referindo-se a ela como *um terceiro gênero de ser*, que corresponde ao “lugar”¹³ onde os seres são. Assim, é possível correlacionar a *chôra* com a lógica do terceiro incluído, pois a sua compreensão está além da lógica clássica (que a partir deste período começou a instaurar-se, tornando-se hegemônica no pensamento ocidental):

Há um terceiro gênero que é sempre: o do lugar (n.185); não admite destruição, e providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir; é acessível por meio de um certo raciocínio bastardo, sem recurso aos sentidos, a custo credível. Quando olhamos para ele, como em sonhos, dizemos que é inevitável que tudo quanto é seja num determinado local e lhes caiba um determinado lugar, e que aquilo que não é em nenhum sítio da Terra nem no céu não é. Todas estas coisas e outras que são irmãs daquelas que pertencem à natureza do que é privado de sono e é verdadeiro, por causa de

¹² PLATÃO, 2011: 131-139 (48 E – 53 A).

¹³ Berque faz a correspondência entre *chôra* e o termo meio (*milieu*): “É este o “começo” sobre o qual Timeu insiste; a saber, a ordenação (kosmos) das coisas umas em relação às outras no tecido das relações recíprocas (symmetriai) que, como veremos, forma concretamente o seu meio (chôra) no seio do mundo sensível (kosmos)”. (BERQUE, 2012a: 33).

estarmos a sonhar, não as conseguimos definir enquanto estamos acordados nem dizer a verdade (PLATÃO. *Timeu*, 2011: 138 (52 B - C), grifo nosso. Nota 185 (Rodolfo Lopes): *chôra*. A tradução deste termo será sempre insuficiente, em virtude das dificuldades hermenêuticas que esta secção levanta (...)).

Antes de chegar a esta definição sobre a *chôra*¹⁴ e a sua compreensão como proveniente de um “raciocínio bastardo”, que é a “custo credível”, pois está além da compreensão daquilo que **é** e do que **não é**, do arquétipo e sua cópia, que se assemelha à verdade dos sonhos, à qual “não conseguimos definir” enquanto estamos acordados, e de colocar de lado esta discussão (dizendo que deveria ser retomada posteriormente, o que não ocorre), Platão discorre sobre a natureza da *chôra*:

Assim, no que respeita ao universo, o novo ponto de partida deve ser mais diferenciado do que anteriormente. Na verdade, nós tínhamos distinguido dois tipos de ser, mas agora temos que estabelecer um terceiro de outra espécie. Decerto que aqueles dois eram suficientes para o que expusemos anteriormente: um foi proposto como sendo o tipo do arquétipo, inteligível e que é sempre imutável, e o segundo, como uma imitação do arquétipo, sujeito ao devir e visível. Nesse momento, não distinguimos o terceiro, por considerarmos que os dois seriam suficientes. Mas agora, o discurso parece obrigar-nos a empreender uma exposição que esclareça um tipo difícil e obscuro. Que propriedade temos nós de supor que ele terá de acordo com a natureza? Será sobretudo a seguinte: ser o receptáculo e, por assim dizer, a ama de tudo quanto devém. Falámos agora com verdade, mas é forçoso que digamos algo mais explícito acerca dele, o que, porém, é difícil, pelo facto de ser inevitável esclarecer algumas questões prévias relacionadas com o fogo e com os outros elementos além do fogo (PLATÃO. *Timeu*, 2011: 131, 132 (48 E – 49 B)).

Neste momento do texto, Platão discursa sobre os elementos, suas qualidades e as mutações dos seus estados físicos, reforçando, como nos alerta o tradutor do texto, Rodolfo Lopes, a oposição entre “isto” (*touto*) e “que está assim” (*to toiouton*) para esclarecer a “*diferença constitutiva entre a chôra, que não se altera e por isso merece a designação touto, e o que nela entra, a que, por estar em constante mutação, só poderemos chamar to toiouton*”¹⁵.

¹⁴ Para Berque, Platão não chega a atribuir uma definição à *chôra* “*limitando-se a rodeá-la por meio de metáforas*” (BERQUE, 2012a: 34).

¹⁵ Rodolfo Lopes, nota 170, p.133, PLATÃO. *Timeu*, 2011.

Por isso, visto que nenhum de todos eles [elementos] nos aparece do mesmo modo, qual deles podemos afirmar com firmeza que é uma coisa, seja ela qual for, e não outra, sem nos sentirmos envergonhados? Não é viável, mas para os estabelecer da forma mais segura possível convém falar sobre eles do seguinte modo: sobre o que por vezes vemos tornar-se em outra coisa, como o fogo, não podemos dizer que fogo é “isto”, mas sim que é “aquilo que em determinadas circunstâncias está assim”, (...). Mas aquilo em que cada coisa deveniente aparece e daí torna a desaparecer, só isso referiremos usando as designações “isto” e “aquilo”; enquanto que o que for de um certo tipo, seja quente, seja branco ou seja qualquer um dos seus opostos, bem como tudo o que deles se origine, nenhum deles o referiremos deste modo. (PLATÃO. *Timeu*, 2011: 132, 133 (49 D – 50 A)).

A *chôra*, que é a “natureza que recebe todos os corpos”, mantém as suas propriedades, então podemos nos referir a ela como “isto” (*touto*). No entanto, ela é imutável como o arquétipo (modelo), mas ininteligível pela lógica, é “invisível e amorfa” e geradora das *cópias* (imitações). Não é um nem a outra, mas, ainda assim, **é**.

A ela se há-de designar sempre do mesmo modo, pois ela não perde, de modo algum, as suas propriedades: recebe sempre tudo, e nunca em circunstância alguma assume uma forma que seja semelhante a algo que nela entra; jaz por natureza como um suporte de impressão para todas as coisas, sendo alterada e moldada pelo que lá entra, e, por tal motivo, parece ora uma forma, ora outra; mas o que nela entra e dela sai são sempre imitações do que é sempre, impressas nela de um modo misterioso e admirável, que investigaremos posteriormente. Por enquanto, é necessário que tenhamos em mente que há três géneros: aquilo que devém, aquilo em que algo devém e aquilo à semelhança do qual se cria o que devém.

É adequado assemelhar o receptáculo a uma mãe, o ponto de partida a um pai e a natureza do que nasce entre eles a um filho; e compreender ainda que, se a marca de impressão for diversificada e se apresentar à vista essa diversidade em todos os aspectos, o suporte que recebe o que vai ser impresso não estaria bem preparado se não fosse completamente amorfo e desprovido de todos aqueles tipos que esteja destinado a receber. (...) É por isso que dizemos que a mãe do devir, do que é visível e de todo sensível, que é o receptáculo, não é terra nem ar nem fogo nem água, nem nada que provenha dos elementos nem nada deveniente a partir deles. Mas se dissermos que ela é uma certa espécie invisível e amorfa, que tudo recebe, e que participa do inteligível de um modo

imperscrutável e difícil de compreender, não estaremos a mentir.
(PLATÃO. *Timeu*, 2011: 134,135 (50 B - E)).

Deste modo, a *chôra*, este *terceiro gênero de ser*, forcluída pela lógica do princípio de identidade (cujo terceiro axioma é o do terceiro excluído) e pela forma de pensar que desta lógica decorreu (que não compreende, exclui, aquilo que não é A nem é não-A, aquilo que é A e não-A ao mesmo tempo), pode ser melhor compreendida sob à luz da lógica do terceiro incluído. Esta outra lógica pré-figurada (ou enunciada) no discurso de Platão, pertencente à natureza do mundo, foi banida como um pensamento “bastardo”. De acordo com Berque,

o “terceiro gênero” da *chôra* permanece uma aporia: um obstáculo intransponível para a inteligência. Esta, perante esse terceiro gênero, encontra-se “sem recursos” (*aporei*). E porquê? A questão tem evidentemente a ver com a capacidade da própria inteligência, isto é, em suma, com a lógica. Foi na verdade preciso esperar por Aristóteles para que esta se construísse enquanto tal; mas temos aí em potência os seus três principais actantes, pelo menos no quadro do pensamento europeu: o princípio da identidade (A: o Modelo, que é sempre idêntico a si mesmo), o princípio da contradição (não-A: a cópia, que não é o modelo) e o princípio do terceiro excluído; porque a *chôra* – que não é o Modelo nem a sua cópia – é dum “terceiro gênero” – nem A nem não-A –, este ao fim e ao cabo permanece ininteligível, excluído pela razão. (BERQUE, 2012a: 36).

Metáfora

(Gilberto Gil)

Uma lata existe para conter algo
Mas quando o poeta diz: "Lata"
Pode estar querendo dizer o incontível

Uma meta existe para ser um alvo
Mas quando o poeta diz: "Meta"
Pode estar querendo dizer o inatingível

Por isso, não se meta a exigir do poeta
Que determine o conteúdo em sua lata
Na lata do poeta tudonada cabe
Pois ao poeta cabe fazer
Com que na lata venha caber
O incabível

Deixe a meta do poeta, não discuta
Deixe a sua meta fora da disputa
Meta dentro e fora, lata absoluta
Deixe-a simplesmente metáfora

Mais do que a eliminação de uma outra maneira de compreender os seres, para Berque, a *chôra* será forcluída da questão do *ser* pelo pensamento filosófico subsequente ao *Timeu*, o que diz respeito a um esquecimento do “porquê os seres são em um onde” (lugar, meio). O ser não é desconectado deste onde, no sentido de que participa deste onde, que por sua vez, também participa deste ser, estão imbricados mutua e simultaneamente. Conforme Berque,

O tema da *chôra* no *Timeu* de Platão conduz a uma aporia: este terceiro gênero de ser, ao mesmo tempo marca e matriz do devir, e que não é nem o ser absoluto nem o ser relativo, no final permanece impensável. Ele aqui é interpretado como o meio (*milieu*) concreto onde o ser relativo existe. Esse meio é ininteligível porque não releva da razão cujo reinado o idealismo platônico está a instaurar, destronando o do mito, ou seja, a simbolicidade, como ilustrará o banimento dos poetas para fora da *República*. No símbolo, com efeito A é também sempre não-A, o que o princípio do terceiro excluído que vai governar a razão ocidental, não admite até a descoberta do entrelaçamento quântico. Com este mesmo gesto, o pensamento da *chôra* viu-se forcluído em benefício do *topos* aristotélico. (BERQUE, 2012a: 29).

O autor prossegue,

Numa palavra, [o pensamento europeu nos séculos vindouros] este vai esquecê-la [a *chôra*] – vai esquecer, em suma, a questão: “porque haveriam os seres de ter um onde?” -, para se ater à clara definição que Aristóteles, em contrapartida, lhe terá dado a partir da noção de *topos* – isto é, ater-se, em suma, à questão: “onde estão os seres?”; o que, ver-se-á, é justamente forcluir (*lock out*) a *chôra* da questão do ser. (BERQUE, 2012a: 34).

De acordo com Nicolescu, a lógica do terceiro incluído é uma lógica formal e não-contraditória, ela não elimina a lógica do terceiro excluído, “ela apenas limita sua área de validade” e o autor alerta para a nocividade desta última nos casos complexos, como o campo social ou político, por exemplo. Esta ‘limitação de validade’, é bem exemplificada pela a relatividade das proposições universais ao sistema de escala ao qual se referem, que é ressaltada por Augustin Berque:

Na realidade, de Stuart Mill a Gödel, a lógica moderna mostrou que o singular e o universal, o particular e o geral não se opõem tão simplesmente. Os teoremas da incompletude e da indecidibilidade, nomeadamente, mostram que não se pode provar a validade de um sistema de proposições senão por referência ao exterior desse

sistema, o que estabelece um sistema de um outro nível, e assim sucessivamente. Não existe um sistema terminal de validade universal, mas uma série indefinida de sistemas, cada um dos quais é válido a uma certa escala. Os sistemas inferiores não são falsos, mas relativamente verdadeiros, tal como os sistemas superiores. (BERQUE, 2011a: 194, 195).

Para Nicolescu a lógica do terceiro incluído é *“uma lógica da complexidade e até mesmo, talvez, sua lógica privilegiada, na medida em que permite atravessar, de maneira coerente, os diferentes campos do conhecimento”*¹⁶. Este autor distingue a lógica do terceiro incluído da lógica dialética hegeliana:

Toda diferença entre uma tríade de terceiro incluído e uma tríade hegeliana se esclarece quando consideramos o papel do tempo. Numa tríade de terceiro incluído os três termos coexistem no mesmo momento do tempo. Por outro lado, os três termos da tríade hegeliana sucedem-se no tempo. Por isso, a tríade hegeliana é incapaz de promover a conciliação dos opostos, enquanto a tríade de terceiro incluído é capaz de fazê-lo. Na lógica do terceiro incluído os opostos são antes contraditórios: a tensão entre os contraditórios promove uma unidade mais ampla que os inclui. Vemos assim os grandes perigos de mal-entendidos gerados pela confusão bastante comum entre o axioma de terceiro excluído e o axioma de não-contradição. A lógica do terceiro incluído é não-contraditória, no sentido de que o axioma da não-contradição é perfeitamente respeitado, com a condição de que as noções de "verdadeiro" e "falso" sejam alargadas, de tal modo que as regras de implicação lógica digam respeito não mais a dois termos (A e não-A), mas a três termos (A, não-A e T), coexistindo no mesmo momento do tempo. É uma lógica formal, da mesma maneira que qualquer outra lógica formal: suas regras traduzem-se por um formalismo matemático relativamente simples. (NICOLESCU, 1999: 14).

Portanto, ao aproximar a compreensão trajetiva da paisagem da *lógica do terceiro incluído* podemos compreender e estudar a paisagem em seus aspectos cindidos pelo Paradigma Ocidental Moderno Clássico - POMC¹⁷, como naturais e culturais, objetivos e subjetivos, sem negar ou excluir a sua essência ambivalente. Ou, mais ainda, permite compreender e estudar a paisagem encarando-a, a partir de sua essência, constituída de materialidade e imaterialidade, de objetividade e

¹⁶ NICOLESCU, 1999: 15.

¹⁷ BERQUE, 2008.

subjetividade, de natureza e cultura, integradas e concomitantes, sem contradição, correspondendo ao terceiro incluído (T), que é, ao mesmo tempo, A e não-A.

Augustin Berque faz uma crítica à lógica clássica do princípio de identidade, a partir do questionamento do dualismo entre subjetividade e objetividade. O autor se apoia nos termos da relação lógica entre sujeito (S) e predicado (P)¹⁸ e na abordagem mesológica, segundo a qual a realidade se desdobra (manifesta) ou emerge se especificando sempre mais em níveis ontológicos mais elevados. Berque (2008, 2011b) nos dá o exemplo das ondas eletromagnéticas de comprimento $\lambda = 700\text{nm}$, que são enxergadas pelos humanos como a cor vermelha e que esta cor, na sociedade ocidental moderna, tem, por exemplo, o sentido de “pare!” (semáforo). Assim, ao nível ontológico do físico (planeta), temos as ondas de comprimento (1) $\lambda = 700\text{nm}$. Ao nível do vivente (biosfera), a partir de (1), pode se ter que (2) $\lambda = 700\text{nm} = \text{vermelho}$ ou outra coisa. Ao nível do humano (ecúmena), a partir de (2), pode se ter que (3) $\lambda = 700\text{nm} = \text{vermelho} = \text{“pare!”}$, ou outra coisa. Destarte, o autor transfere estes termos para a relação sujeito (S) – predicado (P):

É exactamente segundo a mesma lógica que a espécie humana, ao nível ontológico da biosfera, por um lado, percebe os comprimentos de onda de cerca de 700 nanómetros (S) enquanto cor vermelha (P) – o que, por exemplo os bovinos não fazem – e a cultura moderna, ao nível ontológico da ecúmena, por outro, percebe o vermelho (S) enquanto sinal de paragem (P). A diferença é que no segundo caso o que na biosfera era um predicado (isto é, “vermelho”) tornou-se na ecúmena um sujeito: o da predicação “o vermelho quer dizer paragem”. Por outras palavras, o que era um acidente tornou-se uma substância. (BERQUE, 2011b: 210, 211).

Berque enfatiza que isto não é ao *acaso* (*le hasard*), pois que o (3) sentido que os humanos dão à cor vermelha, procede de (2) o fato de os humanos enxergarem as ondas $\lambda = 700\text{nm}$ como cor vermelha, que procede de (1) o fato de que existem ondas eletromagnéticas de diversos comprimentos (λ), e dentre elas as ondas $\lambda = 700\text{nm}$. E, também, que não se trata de *necessidade*, porque de (1), pode proceder outra coisa que não (2), e de (2) outra coisa que não (3). Nem ao acaso, nem uma necessidade, se

¹⁸ Que é paralela à relação entre substância e acidente em Filosofia. Foi-nos rica, para maior compreensão destas questões referentes ao campo da Lógica, a explanação de Pedro Abelardo (1079-1142), Lógica para principiantes, tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

trata de *contingência*. Assim, o autor ressalta o que para ele é o erro fundamental do determinismo, “*ele confunde a contingência com a necessidade*”¹⁹. Para Berque, esta relação entre os diferentes níveis ontológicos – planeta, biosfera, e, no caso dos humanos, a ecúmena – é própria da trajetividade inerente à vida.

Importa sublinhar que a trajetção funciona desde o aparecimento da vida (n.22) e não é portanto exclusiva da realidade humana. (BERQUE, 2011b: 210; Nota 22: Devemos até considerar que ela se esboça desde o nível físico-químico sob a forma de auto-organização; caso contrário, o aparecimento da vida não seria possível).

Mas o fundamental é que Berque pretende superar a lógica da identidade do sujeito – *lgS* – que nós herdamos de Aristóteles e que segundo o autor sustenta o POMC, em favor de uma outra lógica, a lógica da identidade do predicado – *lgP*. É segundo o princípio de predicação *S é P*, que um motorista identifica o farol vermelho (semáforo) como um sinal “pare!”, pois no nosso mundo, o vermelho (*S*) quer dizer “pare!” (*P*).

Do ponto de vista da alternativa moderna, *S* é aqui uma realidade física objetiva (um farol vermelho), e *P* uma convenção cultural arbitrária, fundamentalmente subjetiva (...). Só *S* é real, ou substancial como o colocou Aristóteles. (BERQUE, 2008: 101).

Mas, a alternativa moderna (ou físico ou fenomenal; ou objetivo ou subjetivo) não funciona mais quando se tem o seguinte:

Quando o olho humano percebe o vermelho, ele efetua materialmente a operação lógica “um comprimento de onda de 700nm (*S*), é vermelho (*P*)”, que não é senão a predicação *S é P*. Ora, *P*, aqui, é uma realidade fisiológica objetiva e universal, comum à toda a espécie humana (salvo quem possui daltonismo). Contudo, esta realidade não é válida para os bovinos, nem para muitas outras espécies. (BERQUE, 2008: 101).

De acordo com o autor, isto significa que a partir do mesmo sujeito $\lambda = 700\text{nm}$, cada espécie efetua uma predicação *sui generis*, cada uma o percebe à sua maneira. Por outro lado, é a partir desta predicação ‘ $\lambda = 700\text{nm}$ (*S*) = vermelho (*P*)’, que os humanos efetuem outras predicações, em um nível ontológico superior (o da ecúmena e não mais apenas o da biosfera). E é aí, que a alternativa moderna é totalmente ultrapassada, pois ela que assimilava *S* à substância e ao objeto, deve constatar que de

¹⁹ BERQUE, 2008: 89.

acordo com o nível ontológico, P pode se tornar S, o subjetivo se tornar objetivo, o acidente substância, e vice-versa:

“o vermelho (S), quer dizer pare (P)”. Ou seja, o que era um predicado ao nível ontológico do vivente: $\lambda = 700\text{nm}$ (S), é vermelho (P)” (válido para a espécie humana e não para outras), se torna um sujeito ao nível ontológico do humano: “o vermelho (S), quer dizer pare (P)” (válido para uma certa cultura e não para outras). (BERQUE, 2008: 101, 102).

Assim sendo, estas categorias não dão mais conta da realidade, ou então, é preciso relativizá-las. O autor adverte, que os estudiosos de lógica e filosofia analítica que se ocupam de sistemas simbólicos não aceitariam falar de predicação a propósito de tais fenômenos. Então, Berque adota uma terminologia mais específica:

Em matéria de paisagem, de um ponto de vista mesológico, eu chamo esta operação de uma *trajeção*. (...) perceber uma cor, é efetuar uma trajeção. Em seu princípio, a trajeção é análoga à metáfora: ela leva S na direção de P, a substância (S) para além dela própria e na direção da percepção que temos dela, i. e. a interpretação que dela fazemos (P), à não se confundir com uma pura representação (um puro fantasma), pois, concretamente, ela supõe ao mesmo tempo esta substância e nossa própria existência (BERQUE, 2008: 102).

O autor retoma, a partir daí, o princípio de Zongbing: “a paisagem mesmo possuindo substância, tende para o espírito”, que não é senão o mesmo que trajeção. A trajetividade é a essência da paisagem. Sendo a trajeção inerente a uma realidade concreta: “uma realidade *trajetiva* e contingente”,

quer dizer, nem “a realidade” (i. e. esta abstração que seria um puro S), nem uma ilusão. *Trajetiva*, isto significa que esta realidade concreta é entre os dois polos teóricos do subjetivo e do objetivo, que são abstratos. (BERQUE, 2008: 102, 103).

Deste modo, Berque afirma que

A fórmula desta realidade é $r = S/P$; que se lê: *a realidade é S compreendida enquanto que P*. Isto quer dizer que não é uma pura substância, mais a percepção ou a concepção que temos dela; que não é um simples ambiente físico, mais uma paisagem: um certo ambiente (S) compreendido enquanto paisagem (P). (...) E, no fim das contas, a Terra (S) compreendida enquanto mundo (P). (BERQUE, 2008: 103).

E complementa,

Do ponto de vista mesológico, esta fórmula $r = S/P$ não é somente a da realidade de uma paisagem; é a de *toda realidade*. Em efeito, do momento que nós existimos, não pode ser de outra forma. Mesmo as realidades mais objetivas da física passam necessariamente por predicados humanos, seria isto uma fórmula matemática pura. (BERQUE, 2008: 103).

Em se tratando da paisagem, Berque ressalta que ela passa necessariamente por uma trajeção em dois estágios, um que se efetua no nível ontológico da biosfera, e outro no nível da ecúmena.

A relação concreta entre estas duas dimensões de nosso ser é justamente a essência da trajeção: este vai-e-vem – entre nosso corpo animal e nosso corpo medial, entre nosso espírito e as coisas que nos envolvem... – do qual nasce a realidade. Do qual nasce a paisagem, pois para nós, tal é hoje a realidade (BERQUE, 2008: 103).

Assim, para compreender a paisagem contemporânea (o seu conceito e os seus rostos), é preciso ampliar a compreensão para além da lógica clássica, na qual se exclui o termo T (A e não-A), na qual sujeito e predicado não se compõem. Como nos mostram Nicollescu e Berque, não se trata de abandonar este sistema, tão caro ao desenvolvimento e aos avanços científicos e tecnológicos da sociedade moderna, mas de não nos restringirmos a ele, sobretudo quando seus termos não são (mais, se é que o foram) suficientes para compreender o nosso mundo, quem dirá a nós mesmos.

Berque (2011a) aponta que a lógica dualista do POMC, de visão substancialista, acabou por cindir uma mesma realidade (integrada), aquela acessível aos nossos sentidos, em dois níveis, que conformaram-se a partir de uma desmesura de escala entre a medida da objetividade científica e a medida da subjetividade inerente à percepção humana, desfazendo a lógica unitária do mundo ambiente.

A medida objectiva dos fenómenos, própria à observação científica moderna, é incomparável com a percepção desses mesmos fenómenos pelos sujeitos humanos; donde, como vimos, a desmesura da tecnologia contemporânea, que provém daquela. O facto é, todavia, que o mundo ambiente integra os sujeitos e os objetos numa mesma realidade. Pode assim colocar-se a hipótese de que nesse mundo opera uma particular lógica de escala que alia a medida objectiva das coisas em si mesmas à medida subjectiva dessas mesmas coisas para o Homem que as percebe. Noutros

termos, uma lógica combinando o princípio de identidade (A não é não-A) com o princípio de identificação ou de metáfora (A torna-se não-A). O princípio de identidade marca o em-si do mundo físico e objetivo; e o princípio de metáfora, o para-si do mundo fenoménico tal como o sujeito o percebe. O primeiro funda as leis universais que o engenheiro usa, o segundo as visões singulares do artista. Tal foi a alternativa moderna, que desfez a lógica unitária do mundo ambiente. (BERQUE, 2011a: 194).

O autor ressalva que, partindo dos resultados da própria ciência, essa cisão é posta em causa a partir da óptica de um pensamento relacional²⁰. A partir deste pensamento que se abre à lógica que proporciona a apreensão da realidade a partir da aliança entre A e não-A, sujeito (S) e predicado (P), da não exclusão de T, podemos desvendar esta faceta da realidade que foi considerada “bastarda”.

Pode-se dizer que a nossa realidade, na sociedade ocidental moderna, é na paisagem. E a paisagem é trajetiva, vai-e-vem, cultura-natureza na qual somos.

²⁰ Berque refere-se à ecologia e à fenomenologia como propostas deste pensamento relacional, mas alerta a falta de uma relação entre estas, que seria um novo paradigma e o autor propõe como saída o *paradigma ecumenal*. Para aprofundar o tema ver: BERQUE, Augustin. Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains. 2e. ed.. Paris: Belin, 2009; e BERQUE, Augustin. A ecúmena: medida terrestre do Homem, medida humana na Terra. in: SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord). Filosofia da Paisagem – Uma Antologia. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2011a.

3.3 Chôra e paisagem, ao mesmo tempo, marca e matriz

Retoma-se aqui a abordagem de Augustin Berque sobre a *chôra* em Platão com intuito de traçar um paralelo com a paisagem conceptualizada por este mesmo autor, já que ambas são, por ele, compreendidas como marca e matriz. Inicio esta análise com a distinção, apontada por Berque, entre a *chôra*, que como vimos é mencionada por Platão em sua obra *Timeu*, e *topos*, conceito bem definido na *Física* de Aristóteles. Para tanto, Berque se apoia em Jean-François Pradeau²¹:

Topos designa sempre o lugar onde um corpo se encontra, onde está situado. E o lugar é indissociável da constituição desse corpo, isto é, também do seu movimento. Mas, quando Platão explica que cada realidade sensível possui por definição um sítio, um sítio próprio quando exerce nele a sua função e conserva a sua natureza, então utiliza o termo *chôra*. De *topos* a *chôra*, passamos assim da explicação e da descrição físicas ao postulado e à definição da realidade sensível. [...] Distingue-se assim o lugar físico relativo do que é a propriedade ontológica que funda essa localização. A fim de exprimir esta necessária localização dos corpos, Platão recorreu ao termo *chôra*, que significa justamente *a pertença de uma extensão limitada e definida a um sujeito* (quer se trate do território da cidade ou do sítio de uma coisa). (PRADEAU, 1995: 396 Apud BERQUE, 2012a: 30,31 - itálicos de Pradeau).

Esta distinção entre *topos* e *chôra*, denota a ‘cisão’ entre objetividade e subjetividade, entre o ‘lugar físico relativo’ ao ser e a sua ‘propriedade ontológica que funda essa localização’. E sobretudo, a forclusão da *chôra*, nos legou a prevalência do *topos*, ao qual posteriormente se juntaram as concepções de Descartes e Newton, conformando a concepção moderna de espaço (BERQUE, 2012a).

O mundo assim descoberto é abstraído do sujeito. É constituído por objectos quantificáveis e manipuláveis, dispostos num espaço absoluto (homogéneo, isotrópico e infinito), onde os lugares são neutros. É radicalmente estranho ao mundo fenoménico, onde as coisas e os lugares são sempre qualificados pela sua relação com o sujeito. (BERQUE, 2011a: 189).

²¹ PRADEAU, Jean-François. “Être quelque part, occuper une place. Topos et chôra dans le Timée” in: Les Études philosophiques, 3 (1995), 375-400. Não recorreremos à noção de *topos* no próprio texto de Aristóteles, contentando-nos com as apresentações dos referidos autores (Berque e Pradeau).

Neste paradigma [cartesiano-newtoniano], um lugar é um ponto definível abstratamente pelas suas coordenadas cartesianas (a abcissa, a cota e a ordenada); abstração que se tornou possível porque tudo isso se situa na neutralidade absoluta de um espaço newtoniano. (BERQUE, 2012a: 32).

Berque assinala que a forclusão da *chôra* ainda não está consumada no *Timeu* de Platão, já que ele se interroga justamente acerca dela. No entanto, a ontologia, proposta por Platão, é baseada sobre o princípio da identidade a si-mesmo do “ser verdadeiro” e assim “*exclui qualquer apreensão lógica da dita noção de chôra, na medida em que esta escapa misteriosamente a esse princípio da identidade*”²². Para Berque, Platão não chega a nenhuma definição sobre *chôra*, apenas rodeando-a por meio de metáforas contraditórias. O que, agora, pode-se afirmar, demonstra que à sua compreensão é necessário que se recorra à outra lógica, que não a do princípio da identidade do sujeito (substância), mas como vimos, ao princípio da identidade do predicado, em outras palavras, à trajeção. E é por isso que a *chôra* é *ao mesmo tempo* marca e matriz.

[Platão] compara-a aqui a uma mãe (*mêtêr*, 50 d2) ou a uma nutriz (*tithênê*, 52 d 4), isto é, em suma, a uma matriz; mas, por outro lado, ao que é o contrário da matriz, isto é, a uma marca (*ekmageion*, 50 c 1). A *chôra* é ao mesmo tempo marca e matriz em relação ao que Platão denomina a *genesis*, isto é, o devir dos seres do mundo sensível (*kosmos aisthêtos*); os quais, na ontocosmologia do *Timeu*, não são o ser verdadeiro mas somente o seu reflexo ou a sua imagem (*eikôn*).

Por conseguinte, ao mesmo tempo uma coisa e o seu contrário – marca e matriz – a *chôra* não tem literalmente identidade. Não se pode fazer ideia dela. Platão reconhece que semelhante coisa é “difícilmente credível” (*mogis piston*, 52 b 2) e que, “ao olhá-la, sonhamo-la” (*oneiropoloumen blepontes*, 52 b 3); mas insiste sobre a sua existência: na ordenação (a cosmicização) do ser existem efetivamente, desde o início e ao mesmo tempo, o ser verdadeiro, a sua projecção em existentes e o meio onde essa projecção se realiza concretamente em devir, isto é, a *chôra*. (BERQUE, 2012a: 34).

²² BERQUE, 2012a: 34.

Berque volta-se para o sentido que a palavra *chôra* teria na Grécia à época de Platão. Conforme o autor, a partir do dicionário Bailly, a palavra *chôra* apresenta duas famílias de sentido, e Berque atém-se sobretudo à segunda²³, na qual *chôra*:

é a região ou o território próprio de uma cidade-estado (*polis*). É normalmente a *chôra* de uma certa *polis*, como a Ática o é para Atenas, a Beócia para Tebas, a Lacónia para Esparta, etc. De forma ainda mais específica, é a parte rural desse território, a que se encontra fora das muralhas do *astu* (a cidade propriamente dita) e aquém dos confins inabitados, as *eschatiai* que, na Grécia, são geralmente montanhas selvagens, que assinalam a fronteira entre duas cidades. Em suma, é o campo que – papel indispensável – fornece os seus víveres à *polis*, e do qual esta estruturalmente faz parte. (BERQUE, 2012a: 32).

Para os cidadãos da *polis*, a *chôra* era o campo abastecedor cujas colinas situadas para lá das muralhas do *astu* – cobertas de trigo, de vinha e de oliveiras eles viam todos os dias. Dali, diariamente vinham-lhes esses alimentos terrestres que lhes permitiam subsistir. Nesse mundo, não há *astu* sem *chôra*! (BERQUE, 2012a: 35).

Deste modo, a *chôra* torna-se algo singular, preciso e concreto – a área rural integrada à cidade: que a sustenta, bem como, existe por causa da cidade, numa relação de reciprocidade (uma é para a outra – a outra é para uma), *astu* (centro urbano) e *chôra* constituem a *polis*. Como ressalva Berque, há uma relação concreta, um “crescer-em-conjunto”. Assim, para os gregos daquele período “a noção de *chôra* devia estar marcada por conotações existenciais e vitais”²⁴. E é, também, a partir deste sentido, que Berque compreende a *chôra* como meio, ela é, na realidade dos meios humanos (*millieux humains*), um meio concreto – uma *chôra*. Para o autor, a ontocosmologia do *Timeu* trata da origem do mundo, o começo que é “a ordenação (*kosmos*) das coisas umas em relação às outras no tecido das relações recíprocas (*summetriai*) que, (...), forma concretamente o seu meio (*chôra*) no seio do mundo sensível (*kosmos*)”²⁵. Ou seja, no meio são tecidas as relações entre as coisas em si e

²³ *Chôra*: “(...) II. Espaço de terra, de onde 1: terra, região, território: *hê chore hê Attikê* (o território da Ática, Heródoto, *Histórias*, 9,13); absolutamente, *hê chôra* (ou *hê chôrê* no dialecto jónico): a Ática; pátria || 2. Solo, terra || 3. Campo, por oposição à cidade; de onde: bens rústicos.” (BAILLY (dicionário) Apud BERQUE, 2012a: 31).

²⁴ BERQUE, 2012: 32.

²⁵ BERQUE, 2012: 33.

umas com as outras, sendo que o meio (*chôra*) participa nas coisas, como elas participam nele.

Conforme Berque, as paisagens são expressão de um meio humano e de uma *mediância* (a relação das sociedades com seus meios). A paisagem é também marca e matriz (não com o sentido da *chôra* em Platão na gênese dos entes que devêm no mundo sensível, pois aqui não nos referimos às Ideias e suas imagens), mas em um sentido próximo, pois é marca e matriz das *mediâncias*, das relações que os seres humanos estabelecem com o mundo, e sendo assim, que estas relações também escapam à lógica do princípio de identidade do sujeito (ou da não-contradição), restam incompletas, por vezes mutiladas, se analisadas estritamente sob esta ótica. Desta maneira, a compreensão da paisagem solicita uma abordagem trajetiva, que a compreenda na sucessividade das interações e relações, entre as coletividades humanas e o ambiente, compreendido como meio, no qual vivem. Posto que as relações humanas com o ambiente formam um tecido de correspondências simultaneamente ecológicas, técnicas e simbólicas (BERQUE, 1994, 2011a).

A paisagem é uma marca, pois expressa uma civilização, mas é também uma matriz porque participa dos esquemas de percepção, de concepção e de ação – ou seja, da cultura – que canalizam, em um certo sentido, a relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza e, portanto, a paisagem do seu ecúmeno. E assim, sucessivamente, por infinitos laços de co-determinação (BERQUE (1982), 2004: 84-85).

As marcas que as sociedades imprimem ao meio em que vivem, possuem “*um sentido que implica toda uma cadeia de processos físicos, mentais e sociais na qual a paisagem desempenha um papel perpétuo e simultâneo de marca e de matriz*”²⁶. Aqui é possível traçar outro paralelo, desta vez com a compreensão da *temporalidade* de Rosario Assunto²⁷, que para o autor é o tempo-espaço da cidade que permite a existência da paisagem. Pois na temporalidade, passado, presente e futuro são três atribuições co-extensivas do tempo, são predicados correspondentes (do *ser temporal*) que possuem uma relação mútua de presença e pertencimento. Assim, no presente, intervêm tanto a recordação de ontem (memória), como a expectativa do amanhã, o

²⁶ BERQUE, 2004: 87.

²⁷ Ver, no segundo capítulo desta tese, pp.142 ss.

que pode ser transposto para, a paisagem-presente comporta tanto as marcas do passado, quanto engendra – é matriz – do que será. A paisagem-presente traz em si o seu passado e as possibilidades de futuro.

Neste ponto, voltamos ao paralelo entre *chôra* e paisagem, agora a partir da definição de *chôra*, na Grécia de Platão, como área rural circunscrita à cidade. O que remete à concepção de paisagem enquanto campo (rural) e natureza (quase sinônimos aos olhos do cidadão). Pode-se afirmar que a concepção de paisagem nasce em contraposição à cidade, e se fortalece sobretudo com o desenvolvimento do modelo da cidade industrial, na passagem do século XVIII para o XIX (Ritter, 2011). Como vimos, J. Ritter aponta para uma compensação entre a percepção estética (paisagem) e o desenvolvimento da compreensão objetiva (natureza, ambiente). No entanto, em acordo com Berque, ressalva-se que esta abordagem contribui para uma compreensão cindida da realidade e, conseqüentemente, da paisagem, criando uma desmesura entre ‘realidade objetiva (científica)’ e ‘realidade fenomenal (percepção)’.

Historicamente, a instituição desta alternativa entre o mundo físico e o mundo fenoménico manifestou-se na Europa pelo duplo aparecimento e desenvolvimento complementar, por um lado, das ciências da natureza, traduzindo um centramento sobre o objecto e, por outro, da noção de paisagem, traduzindo o ponto de vista do sujeito. (BERQUE, 2011a: 189).

No entanto, no século XX as configurações entre cidade e campo foram extraordinariamente transformadas pelo acelerado desenvolvimento científico e tecnológico. O estudo da paisagem já se institucionalizara junto com a geografia, e sua concepção cindida entre a objetividade do mundo físico, ou, a subjetividade da arte e das representações sociais (ciências naturais e ciências humanas). As paisagens reais, (ainda não todas, mas já em sua maioria), como expressão das *mediâncias* que são, sucumbiram ao paradigma ocidental moderno (a *mediância* hegemônica) e à correspondência conceitual com espaço (geométrico) remarcada por Assunto, i. e. estão em constante transformação (demolição, reconstrução) – de acordo com interesses políticos-econômico-ciêntíficos pautados na, (já hoje), tradição da cisão entre cultura e natureza, da prevalência da objetividade, da quantitatividade e, podemos dizer da *temporaneidade*.

Assunto alerta para a prevalência da *temporaneidade* (quantitativa) sobre a temporalidade (qualitativa), pois a primeira tende a excluir a segunda. E, como na temporaneidade a relação entre passado, presente e futuro é regida pela negação e oposição, pelo *não-ser*: o presente é o *não-ainda* futuro e o *não-mais* passado. Cabe inserir aqui a contenda dos ‘Modernos’ com os ‘Antigos’ e a passagem acelerada do tempo (Latour, 1994), e resta-nos que se apagam as memórias antes mesmo que elas possam participar de uma expectativa futura. A *temporaneidade*, regime espaço-temporal da modernidade, cuja feição é o urbano-industrial exclui, ou melhor, deglute o tempo da contemplação que abarca em si o passado e o futuro, a memória e a expectativa²⁸.

Assim, a *chôra* vem nos lembrar que os seres e os lugares no qual eles *são*, participam-se, que esta relação e qualificação são subjetivas – referidas aos sujeitos, aos corpos viventes, que não apenas ocupam um ponto no espaço, mas *são* neste espaço – que está longe de ser neutro e dissociado dos corpos. Os elementos, formas e qualidades deste espaço penetram os corpos, são apreendidas como meio. Ao mesmo tempo em que o meio apreendido (no caso dos seres humanos, eco-tecnosimbolicamente) é também transformado pelas ações dos corpos, assim como, as ações e o meio transformam os corpos²⁹.

Neste momento, cabe destacar a ‘abordagem dos sistemas de desenvolvimento’ dos organismos no ambiente como demonstrada por Tim Ingold (2010). É a partir de um “sistema de desenvolvimento” dos organismos no ambiente

²⁸ Para Assunto, na temporaneidade já não há mais paisagem, há apenas o território extra-urbano, que reproduz a mesma lógica do urbano, mas temos uma outra compreensão sobre a paisagem, vemos para ela outras saídas, como já apontamos anteriormente nesta tese.

²⁹ Tim Ingold (2013) concebe o “ambiente” de uma maneira muito próxima à concepção de “meio” de Augustin Berque (2000, 2008). Referente ao corpo humano, Ingold aponta que “os esforços repetidos da vida cotidiana não afetam somente o desenvolvimento de diferentes músculos, mas também deixam sua marca sobre o próprio esqueleto. Assim, carregar peso sobre a cabeça afeta os ossos da parte superior da coluna vertebral, se acocorar exerce uma pressão sobre o joelho (...)” (2013:48). O autor contesta a compreensão desses traços de atividade visíveis sobre o esqueleto como sendo deformidades ou anomalias em relação ao que seria a definição de um esqueleto “normal”, “padrão”, pois “os ossos do esqueleto não podem se desenvolver e tomar forma senão no interior de um corpo ativo no mundo, e não é senão, portanto, em relação com as atividades “normais” que se pode definir o esqueleto “normal”” (2013: 48 nota 2). Mas podemos extrapolar tanto para os produtos de interação entre seres humanos e não-humanos e o lugar onde vivem, como também para não-humanos como animais e vegetais: um exemplo comum é a “certificação de origem” de produtos como vinhos e queijos. Um conjunto de meio, ações e corpos que forma um produto considerado único.

que o autor procura compreender os processos de desenvolvimento ontogenético (tanto na biologia quanto na psicologia). Conforme defende Ingold,

A forma orgânica, em suma, é gerada, não expressa, em desenvolvimento, e surge como uma propriedade emergente do sistema total de relações criado em virtude da presença e atividade do organismo em seu ambiente. E sendo assim – se a forma não for uma propriedade de genes, mas de sistemas de desenvolvimento – então, para explicar a evolução da forma, temos de compreender como esses sistemas são constituídos e reconstituídos ao longo do tempo. (INGOLD, 2010: 11).

O autor aponta que as interações das quais procede o desenvolvimento de um organismo não são entre genes e ambiente, mas entre organismo e ambiente (INGOLD, 2010: 12)³⁰. Assim, com base neste autor, pode-se conceber uma abordagem que implica os seres humanos e as paisagens, mutuamente tanto na construção do seu presente como nas matrizes do futuro: *“o trabalho que as pessoas fazem, estabelecendo ambientes para suas próprias gerações e as gerações futuras, contribui bastante diretamente para a evolução das capacidades humanas”*³¹.

Assim, ao longo do desenvolvimento, a história das relações de uma pessoa com o seu ambiente está envolvida em estruturas específicas de atenção e resposta, neurologicamente fundamentadas. Do mesmo modo, envolvidas dentro das variadas formas e estruturas de ambiente estão as histórias das atividades de pessoas. Em suma, as estruturas neurológicas e as formas (artefatos) (...) não são causas e efeitos umas das outras, mas emergem juntas como momentos complementares de um processo único – isto é, o processo da vida das pessoas no mundo. É dentro deste processo que todo conhecimento é constituído. (INGOLD, 2010: 23).

Algumas sociedades criaram a palavra paisagem para expressar a sua relação com o meio, ou ainda, uma ‘forma de ver’ este meio, um recorte sintético do que chamavam natureza, (*natureza enquanto paisagem* – Simmel, 2011). E esta ‘forma’ humana ‘de ver’ a paisagem é atual, como também, por outro lado, a paisagem entendida como expressão dos meios humanos, pode ser ampliada até as sociedades que não conhecem este termo, até para as quais não há termos para natureza, por

³⁰ Ingold (2010: 11,12) se apoia em Susan Oyama (1985) para quem *“a natureza de um organismo ‘não é genotípica... mas fenotípica’ e, portanto, ‘depende tão profunda e intimamente do contexto de desenvolvimento quanto do genoma... Assim, evolução é a história derivacional de sistemas de desenvolvimento’”* (OYAMA, 1989, p. 5)”. Para aprofundar o assunto ver INGOLD, 2010.

³¹ INGOLD, 2010: 16.

exemplo. A paisagem é composta pelas marcas dos seres (humanos e não-humanos) em relação, que a habitam e, enquanto meio no qual os seres humanos habitam, é matriz dos esquemas de percepção (e concepção) e ação destes seres.

“(...) tentemos providenciar uma cabeça (como final) à nossa narrativa que esteja em harmonia com o que dissemos até aqui. É que, tal como foi dito de princípio, em virtude de estas coisas estarem desordenadas, o deus criou em cada uma delas uma medida que servisse de referência tanto a cada uma em relação a si mesma, como também em relação às outras, de modo a serem proporcionais. Essas proporções eram tantas quantas podiam ser e possuíam analogia e proporcionalidade. É que até àquele momento, nenhuma delas tomava parte na ordem, a não ser que fosse por acaso, e nenhuma era inteiramente digna de ser chamada do modo que agora são chamadas, como “fogo”, “água” e qualquer um dos outros. Mas tudo isto o deus começou por organizar, e em seguida constituiu o universo a partir delas – um ser-vivo único que contém em si mesmo todos os outros seres-vivos, mortais e imortais”

Platão, Timeu, 2011: 169, 170 - §69B-C. Imagem Nasa (Hubble)¹

¹ NASA, ESA, and Hubble Heritage Team (STScI/AURA, Acknowledgment: T. Do, A.Ghez (UCLA), V. Bajaj (STScI)

3.4 Além da vista e do olhar – a polissensorialidade da paisagem

Além de uma abordagem transdisciplinar, é preciso afirmar também uma abordagem polissensorial da paisagem, o que significa reforçar que a sua compreensão está além da visão (da sua concretude, materialidade), mas também do sentido da visão (olhos), abrindo o espaço para os outros sentidos e para as outras espacialidades. Significa trazer o corpo para dentro da paisagem, numa visão de corpo que integra o biológico, o psicológico, o cultural e o espiritual, como a paisagem – um bastão constituído de cultura-natureza. Isto requer uma revisão do conceito de paisagem compreendido como *vista*, o que pressupõe um distanciamento, que apesar de ter contribuído para o surgimento do conceito de paisagem, atualmente precisa ser extrapolado. Para esta discussão me baseio, principalmente, em Jean-Marc Besse, em seu texto “*Les espaces du paysage*” ministrado na conferência “*Les théories contemporaines du paysage. Essai de cartographie*”¹ e no texto “*Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano*”² do antropólogo Tim Ingold.

Besse faz uma breve revisão da definição tradicional da paisagem, que apresenta como um espetáculo visual obtido a partir do alto, como um panorama.

A paisagem seria a parte do território a qual se pode acessar pela vista, mas, a partir de uma certa distância, tomando-se certo recuo, por assim dizer. As noções de distância e de recuo em relação ao território desempenham um papel decisivo aqui. De uma parte, é graças a esta tomada de *distância*, graças a este pôr-se em perspectiva que a paisagem poderia *aparecer*, diante dos olhos do espectador, do viajante, do turista. Mas, sobretudo, de outra parte, a paisagem existe diante de um espectador que é *exterior* ao mundo que aparece na frente de seus olhos. Do ponto de vista desta definição clássica, a paisagem corresponderia à construção (*à la mise*

¹ Conferência realizada no Departamento de Geografia-USP (PPGH/LECH) em 25/02/2014. Cujo texto foi publicado em português: BESSE, J -M. Entre a geografia e a ética: a paisagem e a questão do bem-estar. GEOUSP – Espaço e Tempo (Online) São Paulo v. 18 n. 2 p. 241-252, 2014b. Por ter tido acesso ao texto original em francês e realizado sua tradução antes da publicação em português, optei por manter a minha tradução, que difere apenas em poucos termos da versão que foi publicada (mas que fazem mais sentido para esta pesquisa), no entanto, optei também por referenciar a paginação das duas versões.

² INGOLD, Tim. “Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano” in: Ponto Urbe [Online], 3 | 2008 – texto referente à tradução de “Stop, Look, Listen! Vision, hearing and human movement”, capítulo 14 de INGOLD. The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill. New York: Routledge, 2000 (pp.243-287).

en oeuvre) de um certo sentido e de uma certa prática do espaço, caracterizadas pela visibilidade, pela distância e pela exterioridade. São justamente estes pontos, e precisamente o tipo de experiência de espaço que é induzido por esta concepção de paisagem, que é hoje necessário discutir e comentar. O que é hoje a *distância* na paisagem? O que é, de modo mais geral e em última análise, o *espaço da paisagem*? (BESSE, 2014a: 5; 2014b: 244).

Besse ressalta a partir da observação de John B. Jackson³, historiador e estudioso da paisagem norte-americano, a necessidade de uma nova definição da paisagem, que envolva uma nova compreensão da presença humana na própria paisagem.

(...) nós não vemos mais [a paisagem] como separada da nossa vida de todos os dias, e na realidade, nós cremos, agora, que fazer parte de uma paisagem, nela colocar (*puiser*) nossa identidade, é uma condição determinante de nosso ser-no-mundo, no sentido mais solene da palavra. É esta significação, consideravelmente ampliada, da paisagem, que torna uma nova definição tão necessária atualmente. (JACKSON, 2003: 262 Apud BESSE, 2014a: 8; 2014b: 246).

Assim, a paisagem é designada por Jackson, não como aquilo que está diante do ser humano, como um objeto a olhar ou a transformar, mas ao contrário, como uma dimensão própria de seu ser. Conforme Besse, esta nova concepção vai além da compreensão da paisagem como vista, como espetáculo, tomada a partir da exterioridade e da distância e também como representação, ela abrange a noção de um “*ser no mundo*” paisageiro.

se a paisagem faz parte do nosso ser-no-mundo, se ela é um dos elementos constitutivos, e mesmo, fundador de nossas identidades pessoais e coletivas, e mais ainda, se ela é correlativa da formação e da formulação das necessidades existenciais, nós não poderemos mais falar [da paisagem] unicamente em termos da vista, do espetáculo, da exterioridade e da distância. Ao contrário, parece necessário encarar a paisagem com as noções tais quais as do “engajamento de dentro” (*engagement dans*) ou da “implicação de dentro” (*implication dans*) [da paisagem]. Nós “somos na paisagem” seria a fórmula equivalente a “nós somos no mundo”. Há uma substancialidade da paisagem à qual nós participamos, da/na qual nós fazemos parte. (BESSE, 2014a: 9; 2014b: 246).

³ JACKSON, J. B., À la découverte du paysage vernaculaire. Arles :Actes Sud/École nationale supérieure du paysage, 2003: 262.

Para o autor, nós deveríamos nos habituar à ideia de que as paisagens são meios nos quais nós estamos (somos) imersos, antes de serem objetos a contemplar. *“Nós habitamos as paisagens antes de vê-las”*. *“Nós a vemos do interior”*. Besse cita o antropólogo Tim Ingold⁴:

a paisagem, em suma, não é uma totalidade na qual você ou qualquer outra pessoa pode portar o olhar, ela é antes, o mundo no interior do qual nós estamos, mantendo a partir dele um ponto de vista sobre o nosso entorno. E é neste contexto deste engajamento atento na paisagem, que a imaginação humana trabalha, elaborando ideias a seu respeito. Pois que a paisagem, para emprestar uma frase de Merleau-Ponty, não é tanto o objeto quanto “a pátria de nossos pensamentos”. (INGOLD, 2000: 207).

Então, se a paisagem corresponde a nossa implicação no mundo, isto significa que ela não está longe de nós, ao horizonte, mas, ao contrário, que ela está próxima, que nós estamos em contato, que ela nos envolve (*enveloppe*). Para o autor, *“é este contato, este conjunto de contatos com o mundo ambiente, esta experiência física, que faz paisagem, que faz a paisagem”*⁵.

De acordo com Besse, estudos em campos do saber como a sociologia, a antropologia dos sentidos, a geografia cultural, a história das sensibilidades, a estética filosófica, e, também, sobre os ambientes urbanos, contribuíram para a compreensão de que a paisagem carrega uma dimensão da relação humana com o mundo e com a natureza: a relação direta, imediata, física, com os elementos sensíveis do mundo terrestre, dimensão esta que a ciência moderna havia deixado de lado⁶.

Mas a proposta de Besse vai além dessa complementaridade (ou dualidade da paisagem), abordando a dimensão da experiência dos sentidos entre o corpo e o ambiente que o entorna, ou, melhor dizendo, o envolve.

⁴ Realizei a tradução direta do original inglês-português (trecho citado por BESSE, 2014a: 9; 2014b: 247).

⁵ BESSE, 2014a: 9; 2014b: 247.

⁶ O que, de certo modo, nos remete à J. Ritter quando se refere à complementaridade da abordagem estética e artística da paisagem como um ponto complementar à paisagem enquanto objeto de estudo científico – compreensão que já foi abordada e criticada nesta tese.

Assim como acompanhar alguém é andar o mesmo caminho através do mundo de experiência vivida, lembrar é também a pessoa refazer seus passos. Mas cada repasse é um movimento original, não uma réplica.

Tim Ingold , 2010: 23

A água, o ar, a luz, a terra, antes de serem objetos da ciência, são aspectos materiais do mundo abertos aos cinco sentidos, à emoção, à um tipo de geografia afetiva que repercute os poderes de impacto (*retentissement*) que possuem os lugares sobre a imaginação. A paisagem seria, primeiramente, da ordem da experiência vivida, sobre o plano da sensibilidade.

Mais precisamente, a paisagem seria da ordem da experiência polissensorial (*poly-sensorielle*) (...), em oposição às empresas “anestésicas” (Sennett). Contra a fobia moderna do contato com o mundo e com os outros, a paisagem afirmaria o papel central das experiências sensoriais na fabricação das identidades territoriais. Mas a questão deveria ser então a seguinte: como reconhecer a “polissensorialidade” própria à paisagem, e sobretudo, como acessá-la? Como acessar a paisagem como meio sensorial? (BESSE, 2014a: 10; 2014b: 247).

De acordo com o autor, o corpo ocupa um lugar central nas ambiências (*ambiances*) e nas experiências paisageiras. O ‘corpo sensível’ é como o centro e a condição de possibilidade das experiências da paisagem⁷.

É o corpo vivo (*vivant*) que é o corpo sensível das experiências paisageiras polissensoriais, que é o centro dos afetos, o centro e o receptáculo das espacialidades afetivas. A noção de “habitação”, nesta perspectiva, adquire uma carga ontológica e fenomenológica decisiva: é pelo nosso próprio corpo que nós habitamos o mundo. É uma outra geografia do mundo que é aqui proposta e colocada em prática (*mise en oeuvre*). (BESSE, 2014a: 11; 2014b: 248).

Na perspectiva adotada por Besse, certas experiências paisageiras contemporâneas levantam (põe em obra) um novo sentido de espaço, um sentido não-visual, que se forma em um tipo de proximidade com o mundo.

O autor cita os exemplos dos estudos sobre paisagens sonoras⁸ e paisagens olfativas e sobre a história das culturas olfativas e da desodorização do mundo⁹, que se desenvolveram a partir dos anos 1970, e são exemplos que sinalam que ao lado do espaço óptico, e se misturando com ele, existem outros sistemas de construção da espacialidade na paisagem.

⁷ Ressaltando que a noção de “corpo sensível” utilizada pelo autor provém da concepção Husserl e Merleau-Ponty de “*corps vivant*”, o corpo sentido, vivido, testado/provado (*éprouvé*) do interior, “o corpo que eu sou”, “o corpo que eu vivo, por assim dizer, ‘do interior’”, totalmente distinto do conceito de corpo considerado como objeto físico neutro, pelas ciências físicas.

⁸ Raymond Murray Schaeffer. *Soundscape*, 1977 (*Le paysage sonore*, 1979).

⁹ Alain Corbin, *Le Miasme et la jonquille*, (1982), 2008; David Howes, *Sensual Relations: Engaging the Senses in* : Ann Arbor. Culture and Social Theory, 2003; J. Douglas Porteous, *Landscape of the Mind: worlds of sense and metaphor*, Toronto, 1990.

Mais precisamente: existe também nas paisagens uma espacialidade do próximo, do contato e da participação com um ambiente exterior que é compreendido, ele próprio, como complexo, quer dizer, como uma ambiência composta de várias dimensões sensoriais (sonoras, táteis, olfativas, visuais, etc.) que interagem na realidade e na qual o corpo é como “imerso” (*plongé*). (BESSE, 2014a: 12; 2014b: 249).

Besse questiona e relativiza as concepções estritamente “visuais” e “representacionais” da paisagem tal como foram desenvolvidas nos últimos vinte anos pelas ciências sociais, propondo então, uma aproximação polissensorial e não representacional dos espaços paisageiros, a partir da interrogação sobre a coexistência e as transições entre vários níveis ou formas de espacialidade no interior das paisagens: o visual, o tátil, o olfativo, o sonoro.

No entanto, não é a busca das paisagens sonoras, ou visuais, ou olfativas, ou táteis, que compreendemos por uma abordagem polissensorial. A polissensorialidade da paisagem, afirmada aqui, reconhece estes diferentes níveis de espacialidade sensorial, mas não se pauta na sua co-existência segmentada, e sim na interação relacional entre os sentidos do corpo vivo-sensível na paisagem-mundo em que vive. Assim, adota-se aqui este termo ‘polissensorial’ utilizado por Besse que traz o ‘corpo sensível’ para o centro e a condição de possibilidade das experiências da paisagem, mas com a ressalva para esta experiência como sendo de interações e relações (tanto quanto aos sentidos (percepção) como à relação corpo-mundo), como, veremos a seguir, nos aponta Ingold.

O antropólogo Tim Ingold (2008) apresenta uma diferente compreensão a respeito da percepção sensorial, que procura nos mostrar como estes sentidos fazem parte de um sistema integrado que é um corpo em movimento no ambiente, sem, contudo, fazer equivaler as características própria a cada sentido. O autor baseia-se, principalmente, no filósofo Merleau-Ponty e no psicólogo James Gibson, para compor sua ideia de percepção como resultante da imersão dos seres no ambiente, que nós transpomos aqui como polissensorialidade. Polissensorialidade que corresponde ao corpo humano em sua relação com o ‘meio humano’ no qual vive e que é expresso em paisagens. Assim temos que a paisagem é percebida polissensorialmente pelo corpo vivo, está muito além da visão, e como veremos, além de como o sentido da visão é compreendido pela sociedade ocidental moderna.

Ingold ressalva que as questões filosóficas a respeito da percepção, sobretudo aos sentidos da visão e da audição, trazem consigo a compreensão a respeito destes sentidos, sua significação.

Quero sugerir, no entanto, que o modo como eles [os sentidos] são apresentados carrega a marca de um certo modo de imaginar o sujeito humano – a saber, como um lugar de consciência, limitado pela pele e definido em oposição ao mundo – que está profundamente sedimentado no pensamento ocidental tradicional. (INGOLD, 2008: 2).

A percepção, para o pensamento ocidental, refere-se à ideia de certo movimento que vem do exterior para o interior, mas, que se realiza na mente, pautado numa divisão rígida entre o corpo e o mundo, e entre corpo e mente (espírito, alma).

O problema da percepção, então, diz respeito a como algo pode ser traduzido, ou “atravessar” de fora pra dentro, do macrocosmo do mundo para o microcosmo da mente. É por isso que a percepção visual e a auricular são descritas, usualmente, nos escritos dos filósofos e dos psicólogos, como processos de ver e ouvir. (INGOLD, 2008: 2).

Para o autor, *ver* e *ouvir* remetem-se a um processo que vem de fora para dentro e, que, não exige a atenção e o movimento do preceptor do mesmo modo como quando nos referimos a *olhar* e *escutar*. A intenção de Ingold é de apreender a percepção e os sentidos da visão e da audição para além deste paradigma da dualidade entre corpo e mundo.

Tim Ingold exemplifica esta ideia a partir de sua experiência quando criança, da presença de uma linha de trem próxima à sua casa, a qual costumava cruzar. Ao lado dos trilhos havia um aviso aos pedestres: “pare, olhe e escute antes de tentar cruzar a linha”.

No entanto, o aviso ao lado dos trilhos do trem não dizia ao pedestre “fique de pé, veja e ouça”. Ele dizia: “pare, olhe e escute”; ou seja, que interrompesse uma atividade corporal, andar, e iniciasse outra, olhar-e-escutar (como mostrarei adiante, é melhor vê-las como aspectos de uma mesma atividade [do] que como duas atividades distintas). (INGOLD, 2008: 2).

Assim o autor aborda a percepção como uma atividade de interação e movimento na qual, quando se dá, não há fronteiras rígidas entre corpo, cérebro e mundo:

Em quê, então consiste essa atividade? Não em abrir os olhos, já que eles estão abertos de qualquer modo; nem em abrir os ouvidos, já que eles não podem ser fechados a não ser tapando-os com os dedos. Consiste, antes, em um tipo de esquadramento de movimentos, realizado pelo corpo todo – ainda que de um local fixo – e na qual os dois procuram por, e respondem às, modulações ou inclinações no ambiente ao qual está sintonizado. Como tal, a percepção não é uma operação “dentro-da-cabeça”, executada sobre o material bruto das sensações, mas ocorre em circuitos que perpassam as fronteiras entre cérebro, corpo e mundo. (INGOLD, 2008: 2).

Segundo a história das ideias, na concepção ocidental geralmente ocorre uma distinção entre audição e visão, entre o modo como os sons e as imagens nos afetam. Conforme Ingold, *“Diz-se que o som alcança diretamente a alma, ao passo que na visão tudo que se pode fazer é reconstruir uma imagem de como o mundo de fora poderia ser, baseado nas sensações induzidas pela luz”*¹⁰. O autor ressalta que a ideia do som não é diretamente ligada aos objetos como a imagem, ao passo que “ouvimos sons” e “vemos coisas”. Assim, a ideia da visão atrela-se aos objetos que a luz ilumina e não à própria luz.

somos mais prontamente convencidos de que ouvimos som do que de que vemos luz. Supomos que os objetos da visão não são fontes ou manifestações da luz, mas coisas que a luz ilumina para nós. Os objetos da audição, por outro lado, não são coisas, mas sons ou fontes de som. (INGOLD, 2008: 3).

O autor sugere então a inversão: “ouvimos coisas” e “enxergamos luz”. No dia a dia, os sons não estão separados de suas fontes, o trem, a porta, os pássaros, o cão – mas geralmente nos referimos a eles a partir das *“ações ou movimentos os quais, devido às vibrações que causam, na verdade sentimos como barulhos de diferentes tipos”*¹¹; escutamos o *barulho* do trem, o *bater* da porta, o *assovio* dos pássaros, o *latido* do cão. O autor atenta para a efemeridade do som, do qual na maioria das vezes, não vemos a origem, e a solidez das coisas que enxergamos (e as imagens que

¹⁰ INGOLD, 2008: 3.

¹¹ INGOLD, 2008: 3.

retemos). Quer dizer, que em nossa sociedade, até na língua (quando falamos sobre o assunto) – vemos coisas e ouvimos sons – mas Ingold atenta para o fato de que vemos luz e ouvimos sons, do mesmo modo que vemos coisas e ouvimos coisas. Os sons estão atrelados às coisas, tanto quanto suas formas ou solidez, os sons são provenientes de coisas e não apenas ondas que vagam no ar e entram por nossos ouvidos, essas ondas são emitidas pelas coisas e por seus movimentos – sejam voluntários ou involuntários, próprios ou decorrentes da ação de outrem. Aquele som é referente àquela coisa e vice-versa.

Entretanto, Ingold vem afirmar como estas percepções sensoriais ocorrem de maneira integrada, integralmente, no corpo e na sua interação com o ambiente. O autor aponta a relação da percepção dos sentidos da visão, da audição e do tato. Para tanto, recorre a exemplos de relatos e estudos sobre deficientes auditivos e visuais.

Luz e som são, em essência, os lados avessos das experiências de ver e ouvir, respectivamente. Agora, como os deficientes visuais podem nos dizer, é de fato possível ouvir coisas assim como vê-las. E, para pessoas com visão, os olhos são parte do sistema perceptivo para escutar, tanto quanto os ouvidos são parte do sistema para olhar. Até esse ponto, visão e audição são mais intercambiáveis do que diferentes. (INGOLD, 2008: 4).

Ao ler esta passagem do texto, logo lembrei minha experiência de quem possui miopia e astigmatismo, em grau mediano: quem usa óculos de grau sabe o quão surdos ficamos quando estamos sem as lentes, sobretudo na comunicação direta com outra pessoa, perde-se além do contato com o olhar, a definição dos movimentos labiais, de grande importância e utilidade para a compreensão do que o outro diz. Ao longo do texto, Ingold cita as impressões de David Wright e John Hull, o primeiro com deficiência auditiva e o segundo com deficiência visual e também o estudo de Miriam Hill (1985) e, todos chegam a esta mesma conclusão: é um engano pensar que quem tem, ou passa a ter, alguma deficiência visual possui uma audição mais apurada, e com ela, a facilitação do acesso à essência, à interioridade, como se propaga tanto na mitologia como na filosofia ocidentais, pois que *“O verdadeiro vidente da tradição ocidental é o profeta cego”*¹².

¹² INGOLD, 2008: 9. Ingold cita o exemplo do poeta David Wright (1990) que ficou surdo quando criança (e vê sonoramente o movimentos dos pássaros), ele relatou que foi gradual a percepção de que não

Mas, por detrás da descoberta, seja ela visual ou auditiva, de um mundo já feito está um nível de percepção profundo e pré-objetivo, um nível no qual a atenção sensitiva se encontra no ápice do movimento mesmo do vir a ser mundo. Nesse nível, como mostrarei, as experiências da visão e audição não são mutuamente substituíveis do mesmo modo que – por exemplo – a língua de sinais dos surdos é substituível pelo discurso oral. Pelo contrario, elas são virtualmente indistinguíveis: visão é um tipo de audição e vice-versa. Esse argumento me levará por fim a rejeitar a tese que atribui a dominância do pensamento objetivo no ocidente a uma obsessão pelo olho. (INGOLD, 2008: 4).

Ingold refere-se à ideia da oposição que ocorre na sociedade ocidental sobre o ver e o ouvir, de que a visão objetifica enquanto o som personifica.

De todas as implicações do contraste entre visão e audição, a que mais teve consequências tem sido a noção de que a visão, já que não é contaminada pela experiência subjetiva da luz, produz um conhecimento do mundo exterior que é racional, independente, analítico e atomístico. Por outro lado, diz-se que a audição, já que se baseia na experiência imediata do som, arrasta o mundo para dentro do preceptor, produzindo um tipo de conhecimento que é intuitivo, engajado, sintético e holístico. (INGOLD, 2008: 4).

O autor atenta para o fato de que tendemos *“a perceber a audição como calorosa, comunicativa e solidária; e a visão como fria, distanciada e insensível”*¹³. E é a partir desta compreensão, destes significados que damos para visão e audição, que o primado da visão sobre o qual a sociedade ocidental moderna se pauta, é muitas vezes

escutava pois via o movimento das coisas e só se deu conta por não ouvir os movimentos inobserváveis como, por exemplo, o tic-tac do relógio. *“(...) mesmo para os ouvintes, a audição é guiada criticamente, pelas “antenas” da visão. E se encaixa na observação de Hull de que quando as pessoas ficam cegas sua audição não melhora; pelo contrario, piora. Já quando as pessoas estão falando entre si, os movimentos de sua fala podem ser visíveis na face, e especialmente, nos lábios. Essa é a base para a prática da leitura labial. É normal, também, que a fala seja acompanhada e amplificada em sua força expressiva por gestos visíveis das mãos”* (INGOLD, 2008: 30). O autor refere-se ao relato de John Hull (1997) que se tornou cego (quando adulto), e no qual mostra a interação entre audição, tato e visão. *“Não ouvimos tão bem com os olhos fechados, (...) (e como Hull também descobriu, com o avanço de sua cegueira), já que perdemos este direcionamento visual da percepção auditiva”* (INGOLD, 2008: 31). Miriam Hill (1985) em seu estudo aponta para os *“os múltiplos modos de sentir-ouvir do cego, que não é nem o tato, eco ou movimento, mas uma mistura de tudo isso”* (INGOLD, 2008: 29). WRIGHT, D. Deafness: a personal account, New edition. London: Faber and Faber, 1990 ; Hull, J. On sight and insight: a journey into the world of blindness. Oxford: Oneworld Publications, 1997 ; Hill, M. H. Bound to the environment: towards a phenomenology of sightlessness. In Dwelling, place and environment, eds D. Seamon and R. Mugerauer. New York: Columbia University Press, 1985, pp. 99–111.

¹³ INGOLD, 2008: 4.

culpado pelos males desta civilização, como menciona Ingold, por muitos comentadores:

Mais do que qualquer outra modalidade de percepção, dizem eles, a visão nos leva a objetificar nosso ambiente, a considerá-lo como um repositório de coisas, alheias ao nosso eu subjetivo, que estão lá para serem apreendidas pelos olhos, analisadas pela ciência, exploradas pela tecnologia e dominadas pelo poder. (INGOLD, 2008: 4, 5).

Para o autor,

Uma das ironias da crítica contemporânea do visualismo é que ao clamar pela restauração da audição a seu devido lugar na proporção dos sentidos, ela, na verdade, reproduz essa oposição entre a audição e a visão e, com ela, um conceito de visão muito limitado e empobrecido para o qual seu alistamento no projeto da modernidade nos trouxe. (INGOLD, 2008: 11).

Assim, para Ingold não se trata, pois, de tentar trazer o sentido da audição à tona (como alguns autores propõem), para contrapor-se à objetificação visual resgatando o senso de pertencimento. Mais do que a primazia de um sentido sobre os outros, o que está em jogo é a forma como a sociedade compreende e significa este sentido, no caso a visão. O autor nos mostra que outras sociedades compreendem diversamente este e os outros sentidos, como também a relação entre eles. Neste ponto, o autor critica a antropologia dos sentidos que acaba por enquadrar as outras sociedades nesta concepção ocidental, de contraposição entre visão e audição, na qual a visão objetifica enquanto a audição personifica as relações¹⁴. Para Ingold é preciso

¹⁴ Sobretudo, Ingold critica a corrente da antropologia dos sentidos cujos precursores foram Marshall McLuhan, Walter Ong e Edmund Carpenter: *“Em suas localizações de culturas orais e civilizações letradas de cada lado de um “grande divisor”, tanto McLuhan como Ong efetivamente reproduziram uma dicotomia entre participação oral e observação visual, que, como já mostrei, está profundamente incrustado na tradição ocidental.”* (INGOLD, 2008: 7). Estes autores sofreram críticas por parte do expoentes atuais da antropologia dos sentidos, como David Howes, Ann Arbor, Paul Stoller, Alfred Gell, Anthony Seeger, Constance Classen: *“Efetivamente, McLuhan, Carpenter e Ong estabeleceram entre eles os fundamentos para um campo de pesquisa, atualmente vibrante, que veio a ser conhecido como a antropologia dos sentidos (Stoller, 1989; Howes 1991a; Classen 1993, 1997). É verdade que certos aspectos de seu programa têm acarretado críticas justificadas de grupos antropológicos: a atribuição de mentalidades pré-lógicas a sociedades “tribais” no nível oral-aural, o relativo desprezo de outras modalidade sensoriais além da visão e da audição e a consequente elisão de diferenças entre as culturas de cada lado do “grande divisor”, entre oralidade e letramento (Howes 1991b: 172-3, Classen 1997: 403-4)”* (INGOLD, 2008: 7, 8). No entanto, para Ingold, os expoentes atuais da antropologia dos sentidos criticam os primeiros mas mantêm outros aspectos com os quais não concorda, como a atribuição de proeminência particular à audição: *“O defeito comum, presente em todos os trabalhos que avaliei nesse campo até agora (antropologia dos sentidos), reside na naturalização das propriedades do ver, do ouvir e de outras modalidades sensoriais, levando a uma crença errônea, segundo a qual as diferenças entre*

compreender como estas outras sociedades dão seus próprios significados aos sentidos e à percepção do mundo, ao invés de tentar encaixá-las nas nossas perspectivas.

É evidente que a primazia da visão sobre a audição não pode ser usada para responder pela objetificação do mundo. Antes, o contrário; é através de sua cooptação a serviço de um projeto peculiarmente moderno de objetificação que a visão tem sido reduzida à faculdade de reflexão pura e desinteressada, cujo papel é meramente o de entregar “coisas” à uma consciência transcendente. (INGOLD, 2008: 11).

Por trás dessa ‘arraigada tradição’ da contraposição entre a visão objetificante e a audição personificante, podemos notar a dicotomia entre corpo e alma (mente, espírito). Como aponta Ingold, as razões que tornam convincentes esta contraposição

encontram-se em sua concordância com a noção amplamente sustentada de que por trás do aspecto visível da pessoa, sobretudo da face, reside um ser interior que se revela pela voz quando se fala, a voz “soa através de”, de dentro para fora; quando se ouve, ela penetra inversamente de fora para dentro. Onde a visão coloca um e outro vis-à-vis, cara-a-cara, deixando cada qual construir a representação interna do estado mental do outro com base em sua aparência externa, a voz e a audição estabelecem a possibilidade de uma intersubjetividade genuína; de uma comunhão participativa do eu com o outro por meio da imersão no fluxo de som. A visão, nessa concepção, define a individualidade do eu em oposição aos outros; a audição define o eu socialmente em relação aos outros (INGOLD, 2008: 5).

culturas no que diz respeito aos modos como as pessoas percebem o mundo ao seu redor podem ser atribuídas à relativa preponderância, em cada uma delas, de um ou mais sentidos sobre os outros. Assim, supõe-se que, onde predomina a visão, as pessoas apreendem o mundo de certo modo e, onde predomina a audição, elas o apreenderão de outro” (INGOLD, 2008: 35). As divergências de Ingold pautam-se, na seguinte crítica, de que o contraste radical dentre a audição e a visão são linhas (divisão) inseridas na tradição Ocidental. E, nestes estudos da antropologia dos sentidos os outros povos são abordados a partir destas “pressupostas” divisões, que são baseadas nos critérios de distinção como os de que: o som penetra enquanto a visão isola; o que ouvimos são sons que enchem o espaço à nossa volta enquanto o vemos são abstraídos ou ‘recortados’ do espaço diante de nós; o corpo responde ao som como uma cavidade ressonante e à luz como uma tela refletora; o mundo auditivo é dinâmico e o mundo visual estático; ouvir é participar enquanto ver é observar à distância; a audição é social enquanto a visão é a-social ou individual; a audição é moralmente virtuosa enquanto a visão é intrinsecamente inconfiável; e, finalmente, de que a audição é solidária enquanto a visão é indiferente ou, até, traiçoeira. “Contudo, existem enigmas e inconsistências que sugerem que essas distinções podem refletir mais sobre as pré-concepções de analistas antropológicos do que sobre a própria experiência sensorial dos povos entre os quais eles têm trabalhado.” (INGOLD, 2008: 9).

Para o autor,

Tendo estabelecido a visão como o instrumento principal do conhecimento objetivo e deixando a audição flutuar nos campos primordiais da emoção e do sentimento, sabemos o que significa ouvir som, mas perdemos efetivamente, o contato com a experiência da luz. (INGOLD, 2008: 11).

Ingold remonta então ao momento em que a óptica física se instaura e alerta para como esta desconsiderou o próprio instrumento óptico que é o olho humano. No entanto, para o autor, a óptica como uma ciência da visão, deve ser ancorada pelo olho. Como notado por Berque, com a dissociação entre o mundo fenomênico e o mundo físico, pelo olhar objetivo da ciência e da modernidade ocidental, o corpo humano deixou de ser a medida de referência das coisas, como o fora até então: *“a medida das coisas não era mais referida ao Homem, mas às próprias coisas enquanto objectos”*¹⁵.

Ingold refere-se à Óptica de Descartes, obra de 1637, na qual Descartes conclui que a visão corresponde à cognição, quer dizer, ocorre na mente. Descartes segue, assim, a linhagem de filósofos iniciada por Platão e Aristóteles, que atribui à visão um lugar de honra entre os sentidos, e foi por uma analogia com o tato, como era corrente na tradição filosófica, que ele escolheu introduzir os mecanismos da visão.

(...) para Descartes, o ato da percepção se divide naturalmente em dois estágios: o primeiro, que leva do encontro físico com um objeto a um padrão de estímulo nervoso no cérebro, e o segundo, que leva desses impulsos nervosos a uma consciência mental do objeto na linha de visão do preceptor. Em qual desses dois estágios, então, reside a essência da visão? A comparação com o tato sugere o primeiro. Assim, a visão emprega olhos e raios de luz, enquanto o tato emprega mãos e bastões. Porém Descartes muda o seu ponto de

¹⁵ BERQUE, 2011a: 190. Conforme Berque *“A maioria das sociedades tradicionais estabelece entre o Homem e o seu ambiente um tecido de correspondências simultaneamente ecológicas e simbólicas. Assim é que as medidas anteriores ao sistema métrico se referiam comumente ao corpo humano, fosse directamente (como polegadas, pés, côvados), fosse indirectamente, usando mediações técnicas variadas”*, e o autor cita o exemplo da França antiga na qual *“o arpenre correspondia aproximadamente à superfície que um homem podia lavrar num dia com uma junta de bois”* e do Japão no Período Meiji (1867-1912), no qual *“a quadriculação de terras de Hokaidô foi feita segundo um sistema cuja unidade de base era o ken, comprimento do tapete tatame, que é, por outro lado, aproximadamente o módulo arquitectónico da casa tradicional, e cujas dimensões correspondem à necessidade de espaço de um homem estendido. Poderíamos multiplicar os exemplos deste tipo de correspondências que fazem do corpo humano o padrão do mundo ambiente e, por sua vez, moldam o ambiente à medida do Homem.”* (BERQUE, 2011a: 188).

apoio. Transparece que não é mais no funcionamento dos olhos que reside a essência da visão, mas antes, nas operações da mente sobre o que é levado a ela pelos sentidos. “É a alma que vê”, ele declara, “e não o olho; e ela não vê diretamente, mas apenas por meio do cérebro” (1988: 68). Inicialmente introduzida como um modo ativo da exploração do ambiente pelo corpo, a visão – como se diz – “vai para o lado de dentro”, e por motivos de força maior tem que construir uma imagem do mundo exterior com base nas informações recebidas via sistema nervoso. (INGOLD, 2008: 12).

Assim, conforme o autor, Descartes explica a visão a partir do exemplo de um homem cego, para demonstrar que a luz é incidental para a visão.

O papel da luz, sendo precisamente equivalente ao do bastão de um homem cego, é o de causar uma transdução puramente mecânica. Não vemos a luz mais do que o homem cego vê seu bastão. Antes, vemos as coisas por meio da luz e do bastão. Pois o que é registrado no cérebro na forma de padrões de estímulo nervoso é informação – não a respeito da luz ou do bastão –, mas a respeito dos corpos no ambiente, com os quais estes entram em contato, ou dos quais são defletidos. Uma vez que essa informação está no cérebro, no ponto em que a visão propriamente começa, a luz – como o bastão – já fez seu trabalho e não tem mais efeito nos procedimentos em virtude dos quais o preceptor “vê” o mundo se desdobrar diante dele. (INGOLD, 2008: 12).

Deste modo concebe-se que vemos coisas, o mundo, e não luz. Para Ingold, a física (ciência) também contribui para esta confusão, mas de maneira inversa,

Pois, apesar de sua redefinição de uma fisiologia dos sentidos para uma ciência objetiva da natureza, ela continuou a descrever como ‘óptica’ aquele ramo de estudo que lida com a luz e sua propagação, mesmo quando, na prática, ela nada tem a ver com o olho. (INGOLD, 2008: 14).

Enquanto para Descartes a visão (lux) ocorre na mente (interior), para a ciência a óptica está relacionada com a propagação da luz (lúmen) no exterior. Para o autor, permanece até hoje a ambivalência presente no argumento de Descartes, “*entre o olho e a mente como lócus primário da visão ou, em outras palavras, entre visão como observação corporal e especulação mental*”¹⁶. Confunde-se a lux e o lúmen, e a própria relação entre luz e olhos não é colocada:

¹⁶ INGOLD, 2008: 13.

Em suma: a luz brilha no mundo ou na mente?

Essa questão não foi levantada pelos filósofos da antiguidade; pelo menos não dessa maneira. A física deles colocava a figura do homem senciante no centro do cosmos e cada capítulo desta física correspondia a uma área específica de sensação corporal. Um desses capítulos era a óptica, que tratava de como o conhecimento do mundo circundante podia ser obtido através do olho. Luz, denotado pelo termo *lux*, era tanto a fonte de iluminação como o meio no qual esse conhecimento devia ser representado. Como tal, ela se originava do centro, com o homem, em vez de se originar da periferia cósmica. Mas a revolução Copernicana derrotou essa cosmologia antropocêntrica. Até a primeira metade do século XVII, quando Descartes escrevia, a humanidade havia sido relegada à periferia de um universo supostamente governado por princípios completamente indiferentes às sensibilidades humanas. A tarefa da física, agora, seria descobrir esses princípios. Entre eles, aqueles por meio dos quais algum impulso físico é propagado de modo a, juntamente com outros efeitos, a estimular a reação dos olhos. Esse impulso veio a ser conhecido como *lumen* (...)

Embora mais de três séculos tenham se passado desde que Descarte escreveu, ainda não estamos esclarecidos em relação ao significado de luz. (...) Ainda assim, a maioria das pessoas, de modo natural, continua a equiparar luz – como faziam os pensadores da antiguidade – com a *lux* que ilumina o mundo de sua percepção. Elas estão convencidas, no entanto, de que essa *lux* é o mesmo que o *lumen* dos físicos e, portanto, de que ela tem uma existência externa bastante independente de seus próprios olhos. (INGOLD, 2008: 13).

Para Ingold a visão diz respeito tanto aos olhos, como ao cérebro, como à luz, assim como a audição refere-se aos ouvidos, ao cérebro e ao som¹⁷. E o autor ressalta a importância da interação dos sentidos entre si, o corpo não percebe luz, som, odores, gostos, pressão separadamente – conforme as capacidades e características de cada corpo os sentidos atuam conjuntamente na relação entre corpo e mundo.

¹⁷ Ingold coloca também o caso da acústica: “Por direito, não deveria haver tal coisa como a física do som. Pois como não há som sem um ouvido e um cérebro, o estudo do som – isto é, a acústica – poderia ser empreendida somente pela combinação da física do movimento vibratório com a fisiologia do ouvido e a psicologia da percepção aural. No entanto, os físicos, ansiosos para reservar a acústica para si próprios e não se envolverem com o fenômeno subjetivo da mente e da percepção, persistem em igualar as vibrações que induzem no ouvinte uma experiência de som com o som em si, perpetuando, assim, o erro de que ‘o som é na verdade um fenômeno físico, e não mental’ (Ronchi 1957: 17). E então todos ficam felizes em concordar com a ilusão de que o som realmente viaja pelo ar e é recebido como tal pelo ouvinte quando, na verdade, tudo o que alcança os ouvidos são vibrações e não há som até que essas vibrações tenham se transformado em impulsos nervosos e levadas à mente-cérebro” (INGOLD, 2008: 14).

Mas o que significa o silêncio em um mundo sem ouvidos, ou a escuridão em um mundo sem olhos? Questões sobre o significado da luz, bem como do som, são certamente mal formuladas se nos forçarmos a escolher entre considerar a luz e o som como um fenômeno físico ou mental. Elas são mal formuladas porque continuam a considerar os órgãos dos sentidos como portais entre um mundo externo e físico e um mundo interno da mente. (INGOLD, 2008: 14).

Ingold, a partir da proposta de “ecologia da vida” baseada na abordagem do sistemas de desenvolvimentos dos organismos no ambiente, elabora a noção de organismos-pessoas, que não são compreendidos como entidades delimitadas, mas, ao contrário, como nexos compostos de fios emaranhados cujas extremidades de fios soltos se espalham em todas as direções se misturando a outros fios (de outros seres e coisas) em outros nós. Ele compara sua descrição com a de um micélio fúngico (cogumelo)¹⁸:

Os cogumelos, vejam vocês, não se comportam simplesmente como os organismos deveriam se comportar. Eles fluem (*coulent*), eles escorrem lentamente (*suinent*), seus limites são indefiníveis; eles preenchem o ar de seus esporos e infiltram o solo com suas sinuosidades, suas fibras não cessam de se ramificar e se estender. O que nós vemos na superfície do solo, são simplesmente os órgãos de frutificação. Mas isso acontece igualmente com os homens. Eles não vivem no interior de seus corpos, como os teóricos da sociedade se contentam a afirmar. Seus traços se imprimem sobre o solo, via suas marcas, suas trilhas e suas pistas; seu sopro se mescla à atmosfera. Eles permanecem em vida tanto tempo que subsiste uma troca continua de materiais através de camadas de pele em extensão e mutação constante. É por isso que eu vim interrogar o que nós entendemos por “ambiente”, para finalmente não mais o conceber como aquilo que entorna – o que está “lá fora” e não “aqui dentro” – mas como uma zona de interpenetração no interior da qual nossas vidas e aquela do outros se entrelaçam em um conjunto homogêneo. (INGOLD, 2013: 10).

O autor ressalta que não há divisão entre corpo e mente e mundo no “organismo-pessoa”, mas também no caso da visão, entre olho e mente e mundo:

Meu argumento é o de que não existe tal interface entre o olho e a mente. Longe de começar como radiação incidente e terminar como uma imagem mental, o processo da visão consiste em um processo interminável, um engajamento de mão dupla entre o preceptor e seu ambiente. É isso que queremos dizer quando falamos de visão, coloquialmente, como ‘olhar’ ou ‘observar’. (...). É nesse nexo [que

¹⁸ Ver INGOLD, 2013, p. 9 ss.

existe no processo da relação entre corpo e mundo], em vez de no lado próximo ou afastado dele, que o fenômeno que conhecemos como 'luz' é gerado. Esse fenômeno não é o lúmen externo e objetivo, nem o lux interno e subjetivo. É antes um fenômeno de experiência daquele completo envolvimento no mundo que é condição necessária para o isolamento do observador como um sujeito com uma 'mente' e do ambiente como um domínio de objetos a serem percebidos. (INGOLD, 2008: 14,15).

O que Ingold quer dizer, ou, o ponto em que quer chegar, é o de que é na interação entre homem e mundo, ou melhor na interação corpo-mente-mundo que percebemos o mundo¹⁹, e que somos seres que enxergam, ver é parte da nossa existência no mundo. Podemos aqui, como Berque e o próprio Ingold faz em outro texto (2013), referenciarmo-nos à Jakob von Uexküll, autor que mostra como cada ser/espécie tem uma percepção própria do mundo²⁰. O mundo não é o mesmo para todos os seres. E dentro de cada espécie há ainda as possibilidades próprias a cada corpo/ser/organismo, mesmo que haja traços comuns – quanto aos homens, como vimos, além do corpo, a reflexão sobre os sentidos e significados dessa experiência corpo-mundo traz também diferentes possibilidades de percepção, imaginação e compreensão do mundo.

Apoiado em James Gibson, Ingold demonstra a percepção para além do dualismo cartesiano entre corpo e mente, a percepção é compreendida como uma 'atividade de todo o organismo em seu cenário ambiental'. E amparado em Merleau-Ponty dissolve as fronteiras absolutas entre preceptor e percebido²¹. Conforme Ingold,

Maurice Merleau-Ponty, talvez tenha ido mais longe que qualquer outro pensador recente ao reconhecer que a visão

¹⁹ “precisamos reconhecer que o som não é mais um impulso físico, que chega de fora, do que algo puramente mental, um fenômeno ‘de dentro da cabeça’. De fato, tudo o que dissemos sobre luz se aplica, também, ao som. Como a luz, o som não existe nem no lado interno nem no lado externo de uma interface entre mente e mundo. Pelo contrário, ele é produzido como a qualidade experimental de um engajamento contínuo entre o preceptor e seu ambiente” (INGOLD, 2008: 23).

²⁰ “Von Uexküll, utilizou o termo alemão Umwelt para descrever o ambiente tal qual ele é constituído através do projeto de vida de um animal. (...) é possível que a pedra tenha sido acionada nos projetos de diferentes animais: um caranguejo pode esconder-se nela, um torno pode utilizá-la para quebrar conchas de escargot, um homem com raiva pode pegá-la para jogá-la na direção de um adversário. No Umwelt do caranguejo, a pedra é um abrigo; naquele do tordo, uma ferramenta (enclume- bigorna, batente); e no do homem, um projétil. Para Uexküll, estas qualidades não são atributos do objeto em si, mas são adquiridas pelos objetos que entram em relação com os organismos sujeitos.” (INGOLD, 2013: 134).

²¹ Para aprofundar na relação de Ingold com estes dois autores ver: INGOLD, 2013.

não diz respeito apenas a ver coisas, mas é, crucialmente, uma experiência da luz (...) Merleau-Ponty sustentou que a luz é equivalente ao que experienciamos, na visão, como uma abertura do corpo para o mundo. (INGOLD, 2008: 15).

Ocorre, como escreve Merleau-Ponty (p.264), que pela visão “entramos em contato com o sol e as estrelas, estamos em todos os lugares ao mesmo tempo”. Ou, ainda, a visão “é o meio que me foi dado para estar ausente de mim mesmo” (1964a: 186-7). Temos, agora, uma pista para compreender o que Merleau-Ponty pretendia com sua repetida insistência na indistinguibilidade do ver e do visto ou do “sensor e do sensível” (cf. 1962: 214). Isso é primordialmente evidente no caso de meu corpo, que tanto vê como é visto, mas igualmente verdadeiro no caso de todo o “tecido do mundo” em que ele está inserido. E podemos entender o que ele quer dizer com sua asserção de que a visão não é das coisas, mas acontece em meio a elas. Pois ela é constitutiva de todo o campo perceptual estabelecido ao redor de mim (que estou em seu centro) e que tanto as coisas quanto eu habitamos. (INGOLD, 2008: 20).

Ingold, a partir de Gibson e de Merleau-Ponty, traz a questão do movimento para a percepção em geral, e em particular à visão, para ele o movimento é sim parte da experiência da visão, o próprio olho se movimenta. Para Ingold, mesmo que em linguagens intelectuais diferentes Gibson e Merleau-Ponty trazem muitos pontos em comum,

Para ambos, os sentidos existem não como registros distintos, cujas impressões separadas são combinadas apenas em níveis mais altos do processo cognitivo, mas como aspectos do funcionamento do corpo em movimento, integrados na própria ação de seu envolvimento com o ambiente. (INGOLD, 2008: 19).

Seria errado, argumenta Gibson, pensar nos olhos, nos ouvidos ou nas superfícies sensíveis da pele simplesmente como loci para bancos de células receptoras que estão, por sua vez vinculados a centros de projeção no cérebro. Em vez disso, eles devem ser entendidos como partes integrais de um corpo que está continuamente em movimento, ativamente explorando o ambiente na busca prática de uma vida no mundo. (INGOLD, 2008: 17).

E a partir da concepção de Gibson dos sentidos como sistemas perceptuais, e não como registros de experiência especificamente relacionados a estímulos, Ingold

demonstra que *“as distinções entre visão, audição e tato [são] muito menos claras do que estamos inclinados a pensar”*. Conforme o autor, *“Olhar, ouvir e tocar, portanto, não são atividades separadas; elas são apenas facetas diferentes da mesma atividade: a do organismo todo em seu ambiente”*²².

Gibson sustenta, pelo contrário [de Descartes], que a percepção é direta. Com isso, ele não quer dizer que ela pode, de algum modo, trespassar o cérebro; qualquer sugestão desse tipo seria obviamente absurda. O que ele afirma é, antes, que deveríamos deixar de pensar na percepção como a atividade computacional de uma mente dentro de um corpo e vê-la, em vez disso, como uma atividade exploradora do organismo dentro de seu ambiente. Como tal, ela não fornece imagens ou representações. É como se ela guiasse o organismo ao longo do avanço de seu projeto. O organismo precisa perceptualmente é aquele cujos movimentos estão bem afinados e são sempre responsivos às perturbações ambientais. Por esse motivo, a percepção visual jamais pode ser desinteressada ou puramente contemplativa, (...). O que vemos é inseparável de como vemos; e como vemos é, sempre, dado em função da atividade prática na qual estamos presentemente engajados. (INGOLD, 2008: 17).

A relação entre os sentidos ocorre de maneira colaborativa em relação às feições do mundo, *“Qualquer sentido, ao se “direcionar” a um objeto particular de atenção, traz consigo as operações concordantes de todos os outros”*²³.

O autor, retoma a questão da luz, pois que

É a própria familiaridade de nossa experiência, dessa abertura do mundo sentido como luz, que faz com que ela se esconda de nós. Preocupados que estamos com todas as coisas que a visão nos revela, esquecemos a experiência fundacional sobre a qual ela jaz. O processo de ver na luz é engolido por seus produtos, objetos da visão. E por um processo semelhante, a alegria e o espanto da descoberta de que “eu posso ver” dá lugar à indiferença mundana do “eu vejo coisas”. A mensagem de Merleau-Ponty é que precisamos reverter essa perspectiva, recuperar o sentido da visão que é original em nossa experiência do mundo, e que é uma pré-condição para a sua objetificação. (INGOLD, 2008: 21).

Conforme o autor, *“progredivimos da noção da visão como um modo de especulação para outra, da visão como um modo de participação e, finalmente, para a*

²² INGOLD, 2008: 16 e 17, respectivamente.

²³ INGOLD, 2008: 19.

noção da visão enquanto modo de ser”²⁴. Assim, o autor ressalva que os debates recentes (na antropologia e na filosofia) sobre o papel dos sentidos nas sociedades humanas tenderam a assumir a visão como inerentemente especulativa, não dando a devida atenção às possibilidades de modalidades alternativas à esta compreensão.

Entretanto, no que diz respeito ao toque, e especialmente, ao som, um ponto de vista muito diferente prevalece e levou a uma grande divisão entre a percepção visual, de um lado e as percepções auditiva e a tátil, de outro – e, com isto, a uma divisão entre sociedades ocidentais, nas quais se supõe que as primeiras dominam, e sociedades não ocidentais, das quais se diz que se entregaram às últimas. Meu objetivo, agora, é substituir a noção ortodoxa e especulativa por uma participativa ou existencial. Uma vez que isso tenha sido feito, o “grande divisor” simplesmente desaparecerá. (INGOLD, 2008: 22).

O autor alerta para que

a distinção entre visão e audição, como comumente compreendida na tradição Ocidental, não é natural ou universal à humanidade, mas sim, o resultado de um desenvolvimento histórico específico. Na comparação entre sociedades Ocidentais e não-Ocidentais, portanto, a distinção não pode fazer parte da explicação das diferenças na experiência sensorial, mas é parte do que tem que ser explicado. (INGOLD, 2008: 25).

Como também ressalva que é “*insensato culpar a visão pelas mazelas da modernidade*”²⁵, contestando assim o papel que a visão assumiu na sociedade ocidental moderna, como sendo fonte da objetificação e distanciamento do homem frente ao mundo.

Com Houlgate (1993: 106,111), acredito que a responsabilidade pela redução do mundo a um domínio de objetos manipuláveis não tem a ver com a hegemonia da visão, mas com uma ‘certa concepção estreita do pensamento’. E foi essa concepção, também, que levou à redução da visão – isto é, à sua construção como uma modalidade sensorial especializada na apropriação e manipulação de um mundo objetificado. Por meio dessa redução, como mostrei, a visão se tornou oposta à audição. Mas não há nada natural ou pré-ordenado nessa oposição: com a mesma frequência com que é reafirmada nos livros acadêmicos, é, comumente camuflada pela nossa própria experiência. Minha alegação é que, pela exploração do terreno

²⁴ INGOLD, 2008: 21.

²⁵ INGOLD, 2008: 40.

comum entre visão e audição, em vez do abandono de um pelo outro por meio de um 'voltar-se à audição' (Levin), poderemos ser guiados não somente a uma melhor apreciação da riqueza e profundidade da experiência visual, mas também a um entendimento mais generoso, aberto e participativo do pensamento. (INGOLD, 2008: 40,41).

De fato, a presunção do filósofo que se propõe a escrever uma história da visão sem considerar como as pessoas realmente vêem se assemelha àquela do físico que se propõe a construir uma óptica que não faz referência ao olho. Ambos, basicamente, reproduzem a dicotomia entre mente e natureza dentro da qual todo o conhecimento toma forma de representações da realidade. É por meio de sua assimilação nesse quadro que a visão tornou-se caracterizada, pelos admiradores como pelos detratores, como tendo a propensão natural de converter o que quer que ela encontre em coisas 'objetivas', capturadas, friamente, à distância (Levin 1988: 98). E tendo desempenhado esse papel, como heroína ou vilã do drama da modernidade, qualquer tendência voltada a imaginar o mundo como um domínio exterior de objetos a serem apreendidos pelos sentidos e analisados pela mente, é, automaticamente, interpretada como 'visualismo' (Fabian 1983: 106-7). É como se a visão tivesse sido forçada a usar o manto de um estilo cognitivo particular e todas as virtudes e vícios que vão junto. (INGOLD, 2008: 40).

E neste ponto, é possível 'encaixar' a compreensão da paisagem. O engendramento deste conceito surgiu no seio dos dualismos da sociedade ocidental moderna – corpo e mundo, cultura e natureza –, mas se, tentarmos compreendê-lo, para além destas dicotomias, para além 'deste' visualismo – a paisagem chega ao nosso entorno, ao ar que respiramos, a luz que incide sobre nosso corpo, a terra em que pisamos, a água que molha o rosto quando chuva, ou o corpo quando nela entramos ou mesmo o som que ela emite, num conjunto simultâneo, apreendido em simultâneo, polissensorial.

Que fique claro: isto não significa eliminar a paisagem ou reduzi-la às sensações, mas sim trazer à tona o seu papel ativo e trans-formador. Compreendemos que a transformação de uma paisagem afeta os seres que a compõem, e vice-versa, a relação é trajetiva, em todos os níveis – do organismo à predicação – envolvendo, no ser humano (corpo-mente-mundo) o sentido imaginário em todas as suas relações.

A concepção da paisagem moderna é pautada no entendimento da visão especulativa e contemplativa – objetiva, do espectador imóvel e desapegado – a-

social, etc. Propôs-se aqui uma outra compreensão da paisagem, denominada de trajetiva, que abrange uma outra concepção de visão – aquela de engajamento com o mundo e com os outros sentidos (corporais, mentais, espirituais) – e dos sentidos, que aqui é chamada de polissensorialidade que vai além da inserção perceptiva (sensorial) ao debate, mas que requer a relação e a integração *corpo-mente-mundo*.

Assim, afirmar a abordagem transdisciplinar e polissensorial da paisagem trajetiva significa ampliar a compreensão deste conceito, trazendo a paisagem para a vida humana e para os sentidos que temos e que queremos dar para o mundo em que habitamos.

Landscape between Storms. Auguste Renoir, 1874/1875

CONSIDERAÇÕES

Tocando em frente

(Almir Sater e Renato Teixeira)

Ando devagar

Porque já tive pressa

E levo esse sorriso

Porque já chorei demais

Hoje me sinto mais forte

Mais feliz, quem sabe

Eu só levo a certeza

De que muito pouco sei

Ou nada sei

Conhecer as manhas

E as manhãs

O sabor das massas

E das maçãs

É preciso amor

Pra poder pulsar

É preciso paz pra poder sorrir

É preciso a chuva para florir

Penso que cumprir a vida

Seja simplesmente

Compreender a marcha

E ir tocando em frente

Como um velho boiadeiro

Levando a boiada

Eu vou tocando os dias

Pela longa estrada, eu vou

Estrada eu sou

Conhecer as manhas
E as manhãs
O sabor das massas
E das maçãs
É preciso amor
Pra poder pulsar
É preciso paz pra poder sorrir
É preciso a chuva para florir

Todo mundo ama um dia
Todo mundo chora
Um dia a gente chega
E no outro vai embora
Cada um de nós compõe
A sua própria história
E cada ser em si
Carrega o dom de ser capaz
De ser feliz

Início de um caminhar

Toda forma de vida é natural e cultural. É na mesma relação com a própria forma que começa para toda forma de vida a cultura. Do mesmo modo, na relação à própria forma anatômica, está sempre em jogo a relação com o mundo. Vida cultural e vida natural não são dois reinos separados que o homem deve juntar: são o que se produz em cada ser vivente através dos movimentos sempre cruzados do trabalho anatômico e do ecológico. Não existe, para nenhum vivente, uma vida anatômica pura, como tampouco existe para o homem uma vida cultural ou espiritual separada dos corpos. Com uma boutade poder-se-ia dizer que, se as substâncias separadas, os puros intelectos, os anjos da tradição teológica não existem, é porque tampouco existem corpos simples entre os viventes. Cada vida é a transmissão endossomática e exossomática de imagens.

Emanuele Coccia

Mente e matéria ou a vida das plantas, 2013: 215

No debate sobre o conceito de paisagem, aqui apresentado, foram integradas questões teóricas relativas à superação das dicotomias da modernidade, principalmente a cisão entre cultura e natureza. Ao conceito de trajetividade proposto por Augustin Berque somam-se novas proposições como as elaboradas por Tim Ingold a respeito da percepção ecológica. Estes dois autores preocupam-se em dissolver a distinção entre evolução e história a partir da perspectiva da trajeção entendida como sinônimo de *concrecência*¹ (Berque, 2011b) e da *ecologia da vida* pautada no sistema

¹ “... a trajetção é simplesmente sinónimo de concretude, ou melhor, de concrecência, no sentido de crescer-em-conjunto de S e de P [sujeito e predicado]” (BERQUE, 2011B: 210). Para Augustin Berque (2011b: 202) as sociedades humanas utilizam noções e palavras próprias para referir-se ao aparecer do seu próprio mundo, à sua cosmofania, à sua realidade – e paisagem, para a sociedade ocidental é uma destas noções: “Nesta ordem geral, que é com efeito um mundo, as palavras vão com as coisas;”. Assim, Berque refere-se também ao termo *concrecência* em virtude desta “concretude – deste crescer-em-conjunto (cum crescere, de onde, concretus) – das palavras com as coisas (...)”. Além da junção entre noções, coisas e palavras, o termo *concrecência*, para mim, remete ao crescer-em-conjunto que torna concreta a vida dos seres com o seu ambiente (meio), em termos de cultura-natureza, mas, na própria imbricação entre corpo-mente-mundo, como também entre diferentes seres e coisas. Esta noção é bem exemplificada quando Ingold (2013: 10), se refere à compreensão do “ambiente” não como algo que

de desenvolvimento dos organismos no ambiente (Ingold, 2013)². Em ambas as perspectivas, os seres e o ambiente no qual vivem, crescem e se formam mutuamente, trajetivamente, cultura-natureza construindo-se ao longo do caminho (da vida). Deste ponto de vista, abre-se a perspectiva para a abertura do futuro, como propõe Doreen Massey. Não devemos encarar o futuro como algo que está fechado, delimitado por uma “narrativa única” (civilização capitalista ocidental), ou, previamente (geneticamente) determinado, como também, não podemos desconsiderar as circunstâncias e contingências que não determinam o ponto de chegada, mas, pertencem ao caminho bem como constroem-se junto a ele.

A intenção inicial desta tese consistia na busca por uma abordagem teórica sobre o papel ativo e potencialmente transformador das paisagens nas pessoas que as vivem. Sob esse prisma, busquei aprofundar os estudos e os debates a respeito do conceito de paisagem realizados em trabalhos anteriores nos quais os conceitos de *trajetividade* e de *mediância* já haviam sido incorporados à compreensão deste conceito. Entretanto, no trilhar da pesquisa, o encontro com o debate sobre teoria do conhecimento tornou-se relevante pelo fato de que, tanto o conceito de paisagem como a atual forma da prática e do discurso científicos hegemônicos são inerentes à modernidade. E, também, devido à correspondência da compreensão trajetiva da paisagem com o debate crítico à prática científica realizada (e narrada) em esfera descolada do debate filosófico-político-econômico, ou ainda, com o distanciamento entre a ciência (que separa cultura e natureza, sujeito e objeto) e a vida cotidiana que se desenrola sem estas distinções.

Ao longo do percurso ocorreu outro encontro importante, o campo da Filosofia da Paisagem. E, com interesse na proposta que abria a paisagem ao futuro, ou melhor, à construção de novos futuros, em uma perspectiva de união entre paisagem e cidade, fez sentido melhor conhecer este campo que também concerne ao conceito de paisagem. Assim, apresentei um pequeno recorte deste debate, com ênfase

está no exterior, que nos entorna, mas como uma “*zona de interpenetração no interior da qual nossas vidas e as dos outros se mesclam (entremêlent) em um conjunto homogêneo*”.

² Ingold compreende a História “*como o movimento pelo qual as pessoas criam os seus ambientes e, portanto, a si mesmas*”. A partir da dissolução da distinção entre o inato e o adquirido culturalmente, realizada pelo autor, a História pode ser encarada como uma continuação do processo evolucionário no terreno das relações humanas. Para aprofundar ver Ingold 2010.

principalmente nos pontos convergentes, mais do que naqueles que poderiam ser divergentes ou conflitantes com a perspectiva trajetiva que tem como base a geografia, campo que propõe outras abordagens conceituais.

Sendo assim, a partir das escolhas e limites que compuseram este caminho, é possível, agora, dizer que o papel ativo e potencialmente transformador da paisagem vivida pode ser evidenciado pela abordagem trajetiva da paisagem.

Cultura e Natureza: a divisão Ocidental pautada na racionalidade (ou no racionalismo?)

No primeiro capítulo o debate epistemológico é realizado com o intuito, não de relativizar a prática da ciência moderna de modo a minorá-la, muito menos desprezá-la, mas sim de contextualizá-la como uma das formas de conhecimento desenvolvida pela humanidade em sua experiência terrena. Assim, podemos encarar também os outros modos de conhecer, não de modo depreciativo³, mas a partir de uma relação de complementaridade, na qual, dependendo da questão a ser abordada, diferentes formas de conhecimento possuam relação de paridade, ou mesmo interação em momentos em que uma “elucida” melhor uma situação do que a outra, mas esta não é uma posição exclusiva da ciência moderna ocidental.

No pano de fundo deste debate está a reflexão da ‘racionalidade *versus* subjetividade’ que, nestes termos, parece um tanto simplista, camuflando a complexidade em questão. Não serão, por exemplo, as experiências xamânicas de conhecimento do mundo uma outra forma de racionalidade que, diferentemente da prática científica, não separa razão e emoção, objetividade e subjetividade, realidade e sonho? Entendemos esses termos em sua dualidade, mas, para a cultura ocidental, estes pares citados acima não são apenas opostos, mas também cindidos. A prerrogativa da busca da ‘verdade’ a partir da razão cindida da subjetividade constitui

³ “Enquanto a explicação científica é atribuída à observação desinteressada e à análise racional, a explicação indígena é rebaixada: ela se contentaria de conformar a experiência subjetiva das “crenças” de uma racionalidade duvidosa”. (INGOLD, 2013: 19).

o pilar da ciência ocidental moderna, segundo a qual estas não devem se comunicar, sob o risco de ofuscar a ‘verdade’, o ‘real’. Mas o próprio ser humano é constituído pela mescla e pela inerente complementaridade da relação entre cultura e natureza, racionalidade e subjetividade, compondo-se no diálogo. Assim, na nossa experiência terrena, vivenciamos o dia e a noite, o verão e o inverno, a vida e a morte.

Retomando o debate sobre a ‘Divisão’ entre a ‘cultura ocidental’ e ‘as outras’, entre o ‘conhecimento científico’ e ‘os outros’, apresentado sob as interpretações de Latour, Stengers, Japiassu e Sousa Santos, acrescenta-se, neste momento, a interpretação de Ingold.

É possível apreender muitos pontos de confluência, principalmente, entre as ideias de Ingold e Latour apresentadas nesta tese⁴. Ambos se apoiam na antropologia com o intuito de se voltarem para a sua própria “casa”, a cultura-natureza da qual fazem parte, a ocidental moderna. Neste movimento de retorno, trazem um olhar que atravessa as supostas divisões que a fundamentam epistemologicamente – as dicotomias entre Natureza e Cultura, Objeto e Sujeito, Corpo e Espírito, Homem e Ambiente e, sobretudo, o ‘grande divisor’ que se propaga existir entre a ‘sociedade Ocidental’ (racional) e as ‘outras culturas’. Ambos os autores procuram dissolver, ou melhor, demonstrar que não há ruptura nem cisão nestes dualismos. Latour, a partir da antropologia, aborda diretamente a ciência, os laboratórios, a prática científica e o discurso que se faz dela como propagadora da ideia da ruptura entre sujeito e objeto, e então propõe uma análise que evidencia as relações, as redes e traduções entre humanos e não-humanos (produzindo objetos híbridos de cultura e natureza) que inserem-se nas tramas políticas-econômicas-culturais das sociedades e, desta maneira, ‘des-purifica’ a ciência e, conseqüentemente, a sociedade, a natureza e o discurso. Por

⁴ Apesar de que, em seu artigo “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais” (2012), Ingold se posiciona criticamente à noção de “objeto” e de “rede” (*network*) a “teoria do ator-rede” desenvolvidas por Latour, Law e Callon, que para o autor mantêm e reproduzem “uma divisão metafísica entre sujeitos e objetos (atribuindo a estes uma agência fetichizada) e ignorando a distribuição desigual de fluxos e sentidos ao longo da rede”. Ingold propõe a retomada do termo “coisa” que é “porosa e fluida, perpassada por fluxos vitais, integrada aos ciclos e dinâmicas da vida e do meio ambiente” e a ideia de “malha” (*meshwork*) como alternativa “para pensar a cultura material e as relações de comunicação, integração e fluxos entre coisas” (p.25). No entanto, não enxergo estes apontamentos de Ingold como uma divergência que leva os autores a caminho opostos, pelo contrário, vejo trilhas que podem ser diferentes, mas seguem em confluência, com pontos semelhantes como o que é apontado a seguir.

sua vez, Ingold, a partir da antropologia de outros povos e da percepção ambiental, aborda a divisão entre evolução e história e propõe uma análise ao nível do organismo (organismo-pessoa), o qual, em seu crescimento e desenvolvimento é composto de cultura-natureza, em um caminho que se constrói integrado às relações entre os seres e coisas no mundo que, continuamente, seguem ‘co-formando’ o mundo.

A antropologia é geralmente considerada como uma disciplina centrífuga, que envia aqueles que a praticam para terrenos tão isolados e longínquos quanto possível, afim de que eles possam ter a experiência de modos de vida tão diferentes dos seus do que o que eles pudessem pensar ou esperar encontrar. Por outro lado, eu sempre tive o sentimento de que se tratava do contrário. Desde que eu me lancei nos estudos a este respeito, a antropologia foi para mim uma maneira de reencontrar o caminho do retorno para casa. No momento de tomar este caminho, eu não podia mais me apoiar sobre a mínima fundação sólida. Não é como se eu já soubesse, antes mesmo de tomar a rota, tudo o que era possível de saber sobre eu mesmo e sobre a pessoa que eu me tornaria. (INGOLD, 2013: 7).

A ‘Divisão’ entre ‘Ocidente’ e ‘os outros’, como vimos, pauta-se em uma maneira de conceber e acessar a natureza, relação esta que passa a ser intermediada pelo conhecimento científico ‘objetivo’, compreendida como o acesso ao *real*, ao *em si* da natureza a partir de suas ‘leis fundamentais’. Latour emprega o recurso da ironia ao criticar este ‘grande divisor’:

Nós, ocidentais, não podemos mais ser apenas mais uma cultura entre outras porque mobilizamos também a natureza. Não mais, como fazem as outras sociedades, uma imagem ou representação simbólica da natureza, mas a natureza como ela é, ou ao menos tal como as ciências a conhecem, ciências que permanecem na retaguarda, impossíveis de serem estudadas, jamais estudadas. (LATOUR, 1994: 96, 97).

Este ‘discurso’ (e ‘imagem’) criado e propagado como a grande divisão entre o Ocidente e as outras culturas, conforme Latour, pode ser explicado a partir de uma outra divisão – a maneira como ‘se dá’ a distinção e separação entre os humanos e os não-humanos – que é própria às sociedades ocidentais modernas⁵.

A Grande Divisão interior [humanos e não-humanos], explica, portanto, a Grande Divisão exterior [ocidentais e outras culturas]:

⁵ Este debate é abordado em MARIA 2011, ver sobretudo o Capítulo 3.

apenas nós diferenciamos de forma absoluta entre a natureza e a cultura, entre a ciência e a sociedade, enquanto que todos os outros, sejam eles chineses ou ameríndios, zandés ou barouyas, não podem separar de fato aquilo que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, o que vem da natureza como ela realmente é daquilo que suas culturas requerem. (...) A partição interior dos não-humanos define uma segunda partição, desta vez externa, através da qual os modernos são separados dos pré-modernos. Nas culturas Deles, a natureza e a sociedade, os signos e as coisas são quase coextensivos. Em Nossa cultura, ninguém mais deve poder misturar as preocupações sociais e o acesso às coisas em si. (LATOUR, 1994: 99).

De acordo com Descola (2001: 101), atualmente, no campo da antropologia, há a concordância de que as concepções de natureza são construídas socialmente e variam de acordo com determinações culturais e históricas. Deste modo, para o autor, a nossa própria visão dualista do universo não deveria ser projetada como um paradigma ontológico sobre as culturas para as quais ela não é aplicável, sobretudo a distinção entre natureza e cultura. Isto não significa que outras sociedades não operem também a partir de dualismos, mas estes não são necessariamente os mesmos que os da cultura ocidental, fato que coloca em xeque a questão do universalismo e da projeção dos parâmetros ocidentais – como vimos no caso da objetificação da visão⁶.

Como aponta Descola (2005), existem diversas maneiras com as quais as sociedades humanas realizam esta separação entre humanos e não-humanos e também as relações entre estes. Este autor distingue quatro grandes ‘ontologias’ (Totemismo, Analogismo, Animismo e Naturalismo) nas quais as sociedades humanas representam distintos *modos de identificação* e de *relação* da distribuição das propriedades dos seres do mundo⁷. Conforme o autor, a ‘ontologia’ Naturalista Moderna é a única em que predomina a dissociação entre natureza e cultura, entre humanos e não-humanos em seus modos de identificação e de relação.

Tim Ingold (2013) aborda estas mesmas divisões da modernidade entre Ocidentais e outras culturas e entre humanos e não-humanos a partir do debate a respeito dos pontos de vista da Antropologia e da Biologia, que para o autor, longe de

⁶ Capítulo 3 desta tese.

⁷ Totemismo e animismo são noções já bem estabelecidas na antropologia, mas Descola trabalha com uma ressignificação destes conceitos. Para aprofundar esta concepção ver DESCOLA 2005;

serem divergentes e incompatíveis, mostram-se complementares no sentido de que possuem um referencial comum – o racionalismo que coloca o observador à parte (dicotomia sujeito-objeto). Conforme o autor, as perspectivas dos biólogos sobre a fauna selvagem e a dos antropólogos parecem divergentes, mas,

Elas são, no entanto, perfeitamente complementares, e elas se elaboram a partir de um referencial comum. Enquanto o biólogo pretende estudar a natureza “tal qual ela é verdadeiramente”, o antropólogo estuda as diferentes maneiras nas quais os elementos naturais são representados no imaginário e nos sistemas conceptuais dos sujeitos culturais. (INGOLD, 2013: 17).

Ingold apresenta o exemplo do ponto de vista dos biólogos e dos antropólogos a respeito da caça à rena (também chamada caribu, na América do Norte). Este animal ao dar-se conta de que está sendo perseguido, ao invés de fugir, fica parado, vira sua cabeça e olha fixamente nos olhos daquele que o persegue. A biologia explica este comportamento como uma adaptação à predação dos lobos:

Quando a rena para, o lobo que a persegue para igualmente, e todos os dois tomam fôlego em vista da última etapa decisiva da ação, quando a rena se vira para fugir e que o lobo salta (*bondit*) para a alcançar. Na medida em que é a rena que toma a iniciativa de desbloquear a situação, há uma ligeira vantagem, e uma rena adulta e em boa saúde pode em efeito, geralmente, se distanciar de um lobo. (INGOLD, 2013: 15).

O que pode dar certa vantagem em relação aos lobos torna-se desvantagem frente aos caçadores humanos equipados com armas de fogo. Para os Cree, povo caçador que mora na região nordeste do Canadá, neste momento em que o animal para e olha nos olhos de seu caçador, ele lhe oferta a sua vida. Assim, se os caribus

são fáceis de matar, é porque o animal se oferece, ele próprio, intencionalmente, em um espírito de boa vontade e mesmo de amor a respeito ao caçador. A substância corporal do caribu não é tomada, ela é recebida. E é no momento do encontro, quando o animal para em sua posição e olha o caçador, olhos nos olhos, que a oferenda é feita. Como muitos outros povos caçadores no mundo, os Cree fazem um paralelo entre a caça e a sedução de jovens meninas, e eles comparam matar (*mise à mort*) às relações sexuais. Visto sobre este ângulo, matar não aparece como o término da vida, mas como um ato decisivo de sua renovação. (INGOLD, 2013: 16).

Assim, ditos dessa forma, os pontos de vista da antropologia e da biologia parecem incompatíveis; os biólogos com as explicações da natureza em si, e os antropólogos com as significações “culturais” dos povos perante a esta natureza. Mas, para Ingold, ambos os pontos de vista somente são possíveis por serem parte do referencial ocidental moderno que se coloca fora da natureza e (assim) fora da cultura. Apreender como as outras culturas constituem suas representações exige o mesmo passo que o para apreender os dados da realidade, independentemente de qualquer ponto de vista cultural: situar-se fora⁸.

Primeiro, afirmar que os seres humanos vivem em mundos discursivos onde as significações são culturalmente construídas supõe que se tenha colocado um pé fora do mundo natural, no interior do qual a vida de todas as outras criaturas permanece confinada. Pode-se pensar que um caçador Cree conta e interpreta suas experiências de encontros com animais em termos que se inscrevem em um sistema de crenças cosmológicas, e que este não é o caso do caribu. Mas, secundamente, perceber este sistema como uma cosmologia exige de nós, observadores, que façamos um passo a mais, desta vez, fora dos mundos culturais nos quais consideramos que as vidas de todos os outros *humanos* estão confinadas. Para os homens, o que o antropólogo chama uma cosmologia é um mundo vivido [*lifeworld*, *lebenswelt* – N.T]. É somente se colocando além da cultura que é possível de considerar a maneira com a qual os Cree representam para si a relação entre os caçadores e os caribus, a saber, como uma construção possível entre outras de uma realidade autônoma. Mas da mesma maneira, é somente a partir de uma tal perspectiva, que é possível de apreender a realidade dada para o que ela é, independentemente de todo ponto de vista cultural. (INGOLD, 2013: 18).

⁸ Neste sentido, é possível traçar um paralelo com a seguinte passagem de Keith Thomas (2010: 112): “A parte final do século XVII foi, assim, um período decisivo na separação das visões popular e erudita do mundo da natureza. A ruptura deu vigoroso estímulo à atividade de pesquisadores cultos, como sir Thomas Browne, John Aybrey, John Ray e Henry Bourne, que conduziram investigações semi antropológicas sobre crenças, costumes, dialetos e provérbios populares. Mas isso também fez os naturalistas sérios do século XVIII passarem a desprezar a sabedoria popular”.

Figura 1

A perspectiva soberana da razão abstrata ou universal considera os mundos vividos de diferentes culturas como construções, cosmologias ou “visões de mundo”, sobrepostas à realidade “real” da natureza. Nesta perspectiva, a antropologia se engaja no estudo comparativo das diferentes visões culturais do mundo, enquanto a ciência estuda os processos naturais.

(INGOLD, 2013: 20, Figura 1.1).

Neste sentido,

As razões que explicam a convergência da ciência natural e da antropologia deveriam agora estar claras. Quando a antropologia afirma que existe um relativismo perceptual (segundo o qual os homens de origens culturais diferentes percebem a realidade de diferentes maneiras, tratando os mesmos dados experimentais por termos pertencentes a sistemas de crenças e de esquemas de representação diferentes), ela não abala a pretensão da ciência natural de fornecer uma explicação dos processos naturais que tenha autoridade, ela a reforça. Essas duas posições são fundadas sobre um duplo engajamento do observador em relação ao mundo. O primeiro estabelece uma divisão entre a humanidade e a natureza; a segunda estabelece uma divisão, no interior da humanidade entre os povos “autóctones” ou “indígenas”, que vivem nas culturas, e os Ocidentais esclarecidos, que transcendem toda forma de cultura. Elas compartilham todas as duas uma suposição que se encontra no coração do pensamento e da ciência ocidentais, ao ponto de ser a característica fundamental, a saber, o postulado da superioridade da razão abstrata ou universal. (INGOLD, 2013: 18,19).

Assim, Ingold afirma o postulado da superioridade da razão abstrata ou universal, como o fundamento das divisões entre humanidade e natureza, e entre Ocidente e “outros (autóctones, indígenas, pré-modernos)”.

Se é por sua capacidade de raciocínio que a humanidade, no discurso ocidental, se distingue da natureza, é, portanto, pelo desenvolvimento integral desta capacidade que a ciência moderna se distingue ela própria dos conhecimentos dos povos de “outras culturas”, nas quais o pensamento teria de uma certa maneira permanecido limitado pelas restrições e as convenções da tradição. O ponto de vista soberano da razão abstrata resulta, em efeito, da associação de duas dicotomias: entre a humanidade e a natureza de uma parte, entre a modernidade e a tradição de outra. (INGOLD, 2013: 19).

Conforme o autor, uma maneira de contestar a suposta superioridade das explicações científicas sobre as indígenas consiste em *“eliminar a natureza, depois a cultura, enquanto objetos de atenção distintos”*⁹.

Para que a ecologia seja capaz de se religar com a própria vida, o autor sustenta que é preciso tomar estas medidas de eliminar a dicotomia entre natureza e cultura, para que, assim, possamos descer *“dos cumes imaginários da razão abstrata para nos restituir em uma relação ativa e dinâmica com nosso ambiente”*¹⁰. O autor propõe que substituamos esta oposição entre natureza e cultura pela sinergia dinâmica de organismo e ambiente, em busca de uma ‘autêntica ecologia da vida’.

Como dito há pouco, as concepções de natureza são construídas socialmente, e o que Ingold e Latour nos propõem é, em suma, que passemos à construção de um novo ‘paradigma’ (ou concepção de natureza) mais próximo da nossa experiência humana, fundada em cultura-natureza (ou vice-versa), ao invés de continuarmos a praticar e discursar a sua cisão.

⁹ INGOLD, 2013: 19.

¹⁰ INGOLD, 2013: 21.

Diferentes paisagens

No segundo capítulo foram reunidos textos que trazem a paisagem como tema filosófico, como os de Georg Simmel, Joachim Ritter e Rosario Assunto e Adriana Serrão, com o intuito de apresentar concepções de paisagem pertencentes ao campo da *filosofia da paisagem*. Estes textos, tanto trazem novas abordagens que podem ampliar o debate no campo da *geografia*, como também, perspectivas distintas e divergentes das concepções geográficas da paisagem.

Georg Simmel, em *“Filosofia da Paisagem”*, busca a compreensão da origem da paisagem como um fato da consciência humana, inserindo ao debate a perspectiva “subjativa-objetiva” da formação desta “forma de ver” a “natureza *enquanto paisagem*”, que se dá no interior da consciência humana e que passa a moldar a nossa relação com a natureza. Encontramos aí um paralelo com a essência ambivalente da paisagem trajetiva, que abarca o caminho entre o exterior e o interior, o material e o imaterial. Vimos em Simmel claras correspondências com a compreensão moderna da relação entre Cultura e Natureza, que as compreende de maneira cindida, e em modo de alternância e correspondência entre a parte e o todo – neste caso, a paisagem e a natureza. Assim, colhemos em Simmel já a essência trajetiva da paisagem, que está presente desde o seu nascimento. Porém, o conceito de paisagem, ao longo do seu percurso, seguiu a linha dicotomizante da modernidade, resultando em compreensões e abordagens metodológicas das paisagens culturais e paisagens naturais. Como já assinalado, a Natureza da filosofia distingue-se da Natureza da ciência. E, para além desta distinção, aqui nesta tese é abordada a compreensão da paisagem a partir do que se entende por cultura-natureza, e não da cisão entre cultura e natureza presente nas concepções clássicas tanto da filosofia como da ciência.

Como vimos, Joachim Ritter em *“Paisagem. Sobre a função do estético na sociedade moderna”*, se apoia na poesia e em textos literatos de poetas como Petrarca e Schiller que, conforme aponta Adriana Serrão, incarnam na palavra *“a consciência histórica de um mundo passado, para sempre perdido”*¹¹.

¹¹ SERRÃO, 2011:18.

A nostalgia de uma unidade perdida e da pertença originária percorre as duas teorias. A paisagem veio substituir para o homem moderno o *cosmos*, ordem abrangente e invisível. Por ser uma e originária, essa Natureza ficará doravante envolta na penumbra: o sentido da paisagem é o sentimento triste de uma unidade que se perdeu. (SERRÃO, 2011: 18).

No entanto, para J. Ritter, não se trata de um retorno de unidade perdida que a paisagem vem resgatar, mas, sim, a liberdade do homem em relação à natureza, conquistada na cidade, pelo trabalho e pela ciência em meados do século XVIII e início do XIX. Como visto, o autor destaca a importância da perspectiva estética da paisagem como complementar e compensatória à sua objetificação pela ciência e pela vida moderna. Como afirma Serrão a partir do texto de Ritter:

A civilização, obra do homem mediatizada pelo trabalho, afastar-se-á cada vez mais da origem arcaica e procurá-la-á em seus substitutos aparentes: a paisagem campestre, o jardim e o parque público ou, ainda mais longe, nas paisagens agrestes que atraem o viandante explorador, ou nas paragens exóticas e paradisíacas prometidas pela publicidade ao turista. (SERRÃO, 2011:19).

A ideia de paisagem nasceu na Europa num momento civilizacional em que as cidades se começam a formar como estruturas sociais organizadas e reguladas pela dinâmica do trabalho, libertando os seus habitantes da dependência obtida pela exploração da terra. As paisagens estão extra-muros, mas ainda próximas, consideradas como zonas de lazer e excursão, mas não já espaços habituais da existência. Com a ascensão do indivíduo autónomo, que se colocou fora da natureza para se poder pensar como sujeito de conhecimento e como ser livre, e o incremento da civilização urbana em grande medida fruto desta liberdade, as paisagens foram sendo afastadas e reduzidas a tema da representação artística ou lugar de exploração científica e fruição afectiva. (SERRÃO, 2011: 33).

É importante ressaltar, a partir de um olhar teórico contemporâneo baseado nos autores que apoiaram esta compreensão trajetiva da paisagem, como Augustin Berque, Jean-Marc Besse, Tim Ingold e Doreen Massey, que esta perspectiva apresentada por J. Ritter se pauta, sobretudo, em um sentido de Universalidade e da “narrativa única” (o progresso, a liberdade do homem é a cidade moderna industrial, enquanto as outras maneiras de estar no mundo – rural ou “autóctone” – representam o passado da humanidade), que hoje são controversas, questionáveis e contestadas. Como exposto no primeiro capítulo, esta perspectiva corresponde aos quadros de uma

perspectiva moderna da paisagem, no sentido de propagar os valores da modernidade ocidental, na qual outras formas de relação com a natureza são sempre compreendidas enquanto passado, arcaico, como se a civilização moderna fosse o único futuro apontado pela flecha irreversível do tempo. Foram estas concepções que aqui pretendeu-se questionar, com o intuito de rever as possibilidades da relação entre cultura e natureza, bem como ampliar e abrir os horizontes para um futuro, que não está já definido, mas constrói-se ao longo do desenrolar das vidas.

Sob o ponto de vista da filosofia da paisagem, é a partir do século XIX, e, sobretudo, no século XX, com a intensificação da revolução tecnológica-industrial e as transformações urbanas dela decorrentes, acarretando alterações na paisagem *enquanto natureza* – real e representada –, que se engendrou uma “*crescente onda de destruição e a previsível morte das paisagens*”:

A experiência mostra, [...], uma natureza não só humanizada pelo ver ou pelo representar, mas efectivamente alterada no aspecto visível em resultado de constantes transformações, pela crescente extensão das cidades, a invasão do mundo rural por edificações semelhantes às citadinas, rompida por estradas percorridas em meios de transporte de alta velocidade: prevalece a imagem geral de um mundo dominado pela presença humana, acompanhada, por sua vez, e cada vez mais, pelas capacidades transformadoras das máquinas, um mundo de onde o natural se teria definitivamente retirado. (SERRÃO, 2011: 20).

Este quadro de previsibilidade de morte do natural e das paisagens não pode acordar-se com o ponto de vista, aqui proposto, sobre a paisagem trajetiva que abrange a imbricação entre natural e cultural, e não a oposição entre natural e artificial. A compreensão da natureza e as práticas de reprodução da vida não estão fora da cultura, até mesmo para as sociedades modernas ocidentalizadas, como apontamos a partir dos debates de Ingold e Latour. Há muito, o estudo da paisagem pela geografia, em diversas vertentes conceptuais, abarca as transformações que ocorrem na paisagem bem como as marcas do passado que nela permanecem (sendo muitas vezes re-significadas), sendo correntemente compreendida como herança e palimpsesto.

No entanto, é partindo do quadro que compõe a vida moderna nas metrópoles do século XX que Rosario Assunto, nos trechos apresentados de “*A paisagem e a*

estética”, se aproxima da categoria de paisagem. Assunto compreende a paisagem como categoria de experiência vivida, que está prestes a sucumbir à temporaneidade da *insensata cidade industrial* – a Megalópole – e do urbano total, que mecaniza e destrói a essência temporal e estética da paisagem.

É possível, a partir da definição de paisagem de Assunto, comentada por Adriana Serrão, compreender melhor o sentido do conceito de paisagem deste autor, como também o conceito de Natureza que perpassa a filosofia da paisagem, ao qual Assunto adere a noção de *temporalidade*:

Paisagem é sempre a natureza, mas existindo sob um modo espacial próprio: a finitude, a exterioridade e a abertura. Não são paisagem a imensidão da abóbada celeste, porque destituída do limite do horizonte; nem o espaço fechado do quarto, porque sem abertura, nem a simples vista obtida da janela (do interior) para o exterior. Por sua vez, o eixo horizontal e espacial da natureza enquanto paisagem – a *finitude aberta* e a *exterioridade de uma exterioridade* – é cruzado pelo eixo vertical da temporalidade. Há um tempo próprio da natureza – *circular* (sem começo nem fim, que move em uníssono todos os elementos), *inclusivo*, que conserva as suas modificações e se altera com elas, um tempo, enfim, onde se gera a *novidade do idêntico*: nela o mesmo é sempre diferente e sempre novo.

(...) É por isso que a fruição da paisagem é também espacial e temporal. Contemplamo-la estando nela. A materialidade dos elementos é fruída multi-sensorialmente, e não apenas visualmente, numa fusão simbiótica em que mais do que vir até nós, como nas obras de arte, somos nós que “vamos até ela”: o estar é condição do sentir, o sentir condição da reflexão. (SERRÃO, 2011: 27).

A concepção assuntiana opõe a temporalidade da natureza e da paisagem que em si inclui a finitude da temporaneidade, à temporaneidade da cidade industrial que anula a temporalidade e portanto a natureza e a paisagem.

Na experiência estética o tempo da vida humana enlaça-se num tempo mais amplo, que é natural e histórico, simultaneidade de passado, presente e futuro. As idades dos diversos reinos naturais – mineral, vegetal, animal – ritmadas pelo eterno retorno das estações e da sucessão do dia e da noite impregnam-se de temporalidade humana. (...) No seu antípoda está o tempo-máquina, a temporaneidade quantitativa, uniforme e divisível que governa a cidade gigante e invade também as paisagens, quer interceptando a subtil transição entre cidade e paisagem enquanto realidades

complementares, quer impondo à natureza a repetitividade dos processos ultra-mecanizados transpostos da fábrica. (SERRÃO, 2011: 28).

Um ponto que é controverso entre a perspectiva geográfica e a da filosofia da paisagem, como já apontado no segundo capítulo desta tese, é uma ruptura entre cidade e paisagem, proveniente da concepção de que “paisagem é sempre natureza”, sendo esta natureza compreendida como oposição ao cultural e ao artificial. Na geografia não é incomum a concepção e estudo das paisagens urbanas, por exemplo. Mas é importante ressaltar que, para a compreensão trajetiva da paisagem, não é a possibilidade de distinção de diversas paisagens (urbana, rural, natural), que nos opõe à separação entre cidade e paisagem, é justamente a concepção que não cinde a cultura da natureza e vice-versa. Podemos dizer que: há a paisagem – expressão de um meio humano – no qual os seres convivem e “*com-crescem*”.

Assunto também indica a estreita relação entre estética e ecologia. Para Serrão, “*A ecologia da filosofia resguarda o significado etimológico de oikos, a casa, como refúgio e envolvimento, onde se enlaçam passado, presente e futuro*”¹².

A estética emancipa-se, por um lado, do intelectualismo; por outro, perde qualquer conotação de ligeireza, lazer, futilidade. É laço da vida como vida, *sim-biose*. Tal o fio que acompanha a ligação da natureza, como paisagem, e do humano, através do *sentimento vital*, multi-sensitivo, não primário nem elementar, mas originário; as sensações são elemento essencial da fusão do *viver em* com o *viver de*. (SERRÃO, 2011: 29, 30).

Simmel, J. Ritter e Assunto, com distinções peculiares, apontam a apreensão da paisagem como “encontro com a natureza” enquanto totalidade. Ponto este que podemos absorver se ampliarmos esta concepção de natureza¹³ para a compreensão que não a separa da cultura. E, assim, podemos apreender, não a Natureza (como propõe a filosofia da paisagem), mas a cultura-natureza como fundamento da existência humana. Perspectiva sob a qual se assenta a concepção trajetiva da paisagem proposta ao longo desta tese.

¹² SERRÃO, 2011: 29.

¹³ Conceito ao qual correlatamos o conceito de mundo, também enquanto Totalidade e *Cosmos*.

Por fim: A paisagem trajetiva e a abertura do futuro – utopia?

É possível relacionar paisagem e utopia sob o viés que perpassa o caráter tanto individual como coletivo destes conceitos, aproximando-se destes enquanto experiências vividas por seres humanos. Partimos aqui da abordagem, proposta por Augustin Berque, que compreende a paisagem ao mesmo tempo como marca e matriz de concepções e ações sociais. Entretanto, é imprescindível ressaltar que o conceito de paisagem e sua compreensão atual têm origens datadas, que remontam ao período do Renascimento europeu, e marcadas pela cultura ocidental europeia e seu desenvolvimento e difusão até os dias de hoje.

A partir de uma concepção teórica que procura superar a dicotomia entre a cultura e a natureza, foi proposta uma compreensão do sentido da paisagem – que une cultura e natureza em um único elemento: “cultura-natureza”. A aproximação entre paisagem e utopia, decorre da apreensão do caráter transformador que é inerente ao conceito de utopia, e que pode ser inferido de uma compreensão da paisagem que parte da experiência vivida, sensorial e corporal para chegar a uma relação de influência mútua entre o homem e a paisagem. Nestes termos, o potencial transformador da paisagem pode ser colocado em evidência, tanto como transformação individual, como coletiva e social. Se a paisagem nos afeta e é, ao mesmo tempo, marca que herdamos e construímos e matriz das nossas concepções e ações sobre o meio em que vivemos, podemos, então, repensar a relação entre sociedade e natureza por meio de transformações no sentido da paisagem? Será uma utopia mudar paisagens para transformar o mundo? Podemos almejar novos futuros por meio de transformações tanto no sentido como na configuração da paisagem?

Longe de propagar uma determinação espacial da sociedade, porém sem negar a implicação desta relação e suas contingências, esta análise partiu do pressuposto de que os seres só existem imbricados em um meio. Não apenas ocupam um lugar no espaço, mas nele e a partir dele vivem e se reproduzem, transformando o espaço e a natureza em ‘seu meio’. *Somos-no-mundo*, e o mundo humano é misto e simultâneo de cultura e natureza. Uma das traduções da civilização ocidental para esta relação que é também espacial (seja o par homem-meio ou o par sociedade-natureza), cujo

sentido varia conforme o contexto histórico e cultural é, atualmente, realizada em termos de paisagem. Com base nos estudos das ciências cognitivas, como aponta Berque, podemos aferir que o mundo exterior não é um simples dado que nosso cérebro apenas registra e traduz, ele é também construído pelo próprio cérebro que não para de projetar sobre o mundo exterior os esquemas que o semantizam, ou seja, que o colocam de uma maneira que faça sentido para nós. Ou, mais ainda, como apontado por Ingold, não há fronteiras fixas entre corpo-mente-mundo. A realidade que percebemos é produto contingente da adaptação das sensações e das projeções de nosso cérebro (Berque 1996, 2000; Durand 2001). Segundo Berque (1996), é a projeção dos valores humanos sobre o ambiente que faz deste um “meio humano” (*milieu humain*). Essa projeção repousa sobre mecanismos de escalas ontológicas diferentes: alguns são próprios à espécie humana, outros a cada cultura, outros, aos indivíduos. As projeções humanas sobre o mundo dependem, entre outros fatores, da cultura: *“No efeito de mundo próprio da cultura que hoje em dia se tornou predominante, é enquanto paisagem que o ambiente nos aparece”*¹⁴.

Conforme Berque (1984), a paisagem é *ao mesmo tempo* marca e matriz. A paisagem é uma marca, pois expressa uma civilização, mas é também uma matriz porque participa dos esquemas de percepção, de concepção e de ação – ou seja, da cultura – que canalizam, em certo sentido, a relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza e, portanto, com a paisagem. Esta concepção se une à concepção de paisagem trajetiva, desenvolvida a partir de Berque (1996, 2000, 2008) e a qual foram somadas outras ideias, como as desenvolvidas por Ingold (2008, 2010, 2013). A concepção de Berque é melhor compreendida à luz da abordagem mesológica deste autor, na qual, a sociedade percebe seu meio em função do uso que dele faz, e, reciprocamente, ela o utiliza em função da sua percepção sobre o meio. Ou seja, as matrizes fenomenológicas (os esquemas de percepção e de interpretação do meio) não cessam de produzir as marcas físicas (os modos de ordenamento do meio), as quais, por sua vez, influenciam essas matrizes e assim, sucessivamente.

Para transformar com intenção é preciso antes, compreender. A paisagem enquanto marca e matriz constitui um documento-chave para compreender a

¹⁴ BERQUE, 1996: 107.

sociedade, deflagrando a sua concepção da relação entre cultura e natureza. Pode-se destacar o caráter simbólico da paisagem que, sendo portadora de significados, expressa valores e crenças. Como também, o caráter político que desvela o embate social e o confronto de poderes econômicos. A paisagem carrega em si marcas da história, do tempo atual e de tempos passados, da história humana mesclada à história da Terra.

Assim, a paisagem existe na sua relação com um sujeito coletivo: a sociedade que a produziu, que a reproduz e a transforma em função de certa lógica e compreender o sentido da paisagem passa pela definição dessa lógica (BERQUE, 1984). Para Berque, a paisagem exprime concretamente o sentido da relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza, ela está implícita na vida social e vice-versa, é condicionada permanentemente pelas relações sociais: *“a paisagem é uma entidade relativa e dinâmica, onde natureza e sociedade, olhar e ambiente estão em constante interação”*¹⁵.

A paisagem não se reduz às informações visuais do mundo que nos cerca, pois será sempre especificada, de algum modo, pela subjetividade do observador, sendo esta subjetividade mais do que uma simples perspectiva ótica. Todavia, a paisagem se refere aos objetos concretos que existem à nossa volta e, ainda que o que ela representa ou evoca possa ser imaginário, ela sempre exigirá um suporte objetivo.

Uma utopia pode ser considerada como uma imagem ideal, criada internamente na mente humana a partir da realidade vivida. De certa forma, uma utopia é irrealizável: não conseguimos transpor as imagens internas para o real sem deformá-las. Porém, se tomarmos uma utopia como guia, ela pode se tornar concreta, e, na prática de sua realização, nos depararemos com novas questões e soluções que virão se integrar a ela. Mesmo se permanecer irrealizável, mas sendo uma ideia difundida e compartilhada com outras pessoas, uma utopia é transformadora, traz um novo olhar, uma inspiração para outras atitudes bem como para outras utopias.

Partindo da ideia de que uma utopia é um ideal transformador e com fim coletivo, a maior de todas as utopias, é aquela de “transformar o mundo em um

¹⁵ BERQUE, 1994: 6.

mundo melhor”, maior porque mais geral, abrangente e também irrealizável se relativizarmos o que significa um “mundo melhor” para cada cultura, grupo social ou indivíduo. Transformar o mundo em um mundo melhor pressupõe a transformação do ser humano, mas estamos ainda longe de nos compreendermos.

A compreensão da paisagem trajetiva abrange uma concepção de engajamento com o mundo, que se inicia desde os sentidos sejam eles corporais, mentais, espirituais. Este engajamento é aqui chamado de polissensorialidade e vai além da inserção perceptiva (sensorial) ao debate, requisitando a relação e a integração corpómente-mundo. Afirma-se esta abordagem com intuito de ampliar a compreensão do conceito de paisagem, trazendo a paisagem para a vida humana e para os sentidos que temos e que queremos dar para o mundo em que habitamos.

Encerro, assim, com a perspectiva que se abre a partir da seguinte citação de Tim Ingold:

(...) do berço à tumba, a criança começa e não termina de tecer sua vida com outras vidas, a partir das quais estes modelos que nós chamamos “cultura” são continuamente produzidos. E se isso é verdade das vidas individuais, deve igualmente o ser da história humana. De modo que não há separação radical entre a biologia e a cultura na vida de uma criança, não pode haver separação radical entre a evolução e a história na vida das espécies. Nós somos todos – e vamos sempre ser – organismos-pessoas. (INGOLD, 2013: 9).

Neste final, uma *confissão* precisa ser feita, daquelas que exprimem uma verdade que a ciência procura ocultar – o que me uniu a alguns dos autores fundamentais desta pesquisa foi um *sentimento*. O ressoar na alma de um *sentimento compartilhado*. Uma mistura de sentir e pensar, de sensação, razão e emoção (tudojunto), que experienciei ao ler alguns de seus textos. Uma alegria por compartilhar algo para mim indizível. Além do plano racional das ideias e da compreensão mais profunda de todas as referências teóricas e explicitações metodológicas que me abriram horizontes. Antes, o reconhecimento de uma *intenção* e de novas *possibilidades*.

REFERÊNCIAS

Bibliografia

- ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes (1079-1142)*. Tradução do original em latim Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- ABREU, Adilson Avansi de. Aziz Nacib Ab'Saber: a Natureza, a Sociedade e a Paisagem in: *Revista Cultura e Extensão USP*, vol. 7, maio, 2012, pp.21-23.
- ABREU, Adilson Avansi de. Geomorfologia: Síntese histórico-conceitual in: *Boletim Goiano de Geografia*, vol. 2 no.1, jan/jun 1982 pp.89-91.
- AB'SÁBER, Aziz Nacib. *Os Domínios de Natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- AB'SÁBER, Aziz Nacib. Um conceito de geomorfologia a serviço das pesquisas sobre o quartenário. Instituto de Geografia, Universidade de São Paulo, (*Geomorfologia* 18), 1969.
- ALVARENGA et al, Histórico, fundamentos filosóficos e teórico-metodológicos da interdisciplinaridade. in: PHILIPPI Jr., A, e SILVA NETO, A. J. *Interdisciplinaridade em Ciência, Tecnologia & Inovação*. São Paulo: Editora Manole, 2011, capítulo 1.
- ANDREWS, Malcon. *Landscape and Western Art*. Oxford: Oxford University Press, 1999, (citado em Azevedo, 2008).
- ASSUNTO, Rosario. A paisagem e a estética (1973). In: SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Filosofia da Paisagem – Uma Antologia*. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2011a, pp. 341-375.
- ASSUNTO, Rosario. Paisagem, Ambiente, Território (1976). In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord). *Filosofia da Paisagem – Uma Antologia*. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2011b, pp. 126-129.
- AZEVEDO, Ana Francisca de. *A idéia de paisagem*. Livraria Figueirinhas, Porto, Portugal, 2008.
- BERLEANT, Arnold, *Living in the Landscape. Towards an Aesthetics of Environment*, Kansas: University Press of Kansas, 1977, (citado por Serrão, 2013b).
- BERQUE, Augustin. La case de l'oncle TOM. in : SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord). *Filosofia da Paisagem – Uma Antologia*. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2013.
- BERQUE, Augustin. A *chôra* em Platão. in: SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord). *Filosofia e Arquitetura da Paisagem Um Manual*, Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2012a, pp. 29-37.

- BERQUE, Augustin. Das águas da montanha à paisagem. in: SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord). Filosofia e Arquitetura da Paisagem Um Manual, Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2012b, pp. 95-103.
- BERQUE, Augustin. A ecúmena: medida terrestre do Homem, medida humana na Terra. in: SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord). Filosofia da Paisagem – Uma Antologia. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2011a, pp. 187-199.
- BERQUE, Augustin. O pensamento paisageiro: uma aproximação mesológica. in: SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord). Filosofia da Paisagem – Uma Antologia. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2011b, pp. 200-212.
- BERQUE, Augustin. Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains. 2e. ed.. Paris: Belin, 2009.
- BERQUE, Augustin. La pensée paysagère. Paris: Archibooks, 2008.
- BERQUE, Augustin. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática para uma Geografia Cultural (1984) in: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny, (orgs). Paisagem, tempo e cultura. 2ª. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.
- BERQUE, Augustin. La trajection paysagère. in: Hypergé, lundi, 24 mai, 2004b.
- BERQUE, Augustin. Médiance. De Millieux en Paysages. 2e. ed.. Paris: Belin/Reclus, 2000.
- BERQUE, Augustin. Ontologie des milieux humains. In: Mots Pluriels, nº11, septembre 1999. Disponível em : <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1199ab.html>.
- BERQUE, Augustin. Chorésie. in, Cahiers de géographie du Québec, vol. 42, nº 117, 1998, p. 437-438. Disponível em : <http://id.erudit.org/iderudit/022767ar>.
- BERQUE, Augustin. Être humains sur la Terre. Principes d'éthique de l'écoumène. Paris: Gallimard, 1996.
- BERQUE, Augustin. (dir). Cinq Propositions pour une théorie du paysage. Seyssel: Champ Vallon, 1994.
- BERQUE, Augustin. Entrevista com Augustin Berque – Institute d'urbanisme de Paris / paroles, janvier 1997. Disponível em: http://urbanisme.univ-paris12.fr/1134762264798/0/fiche___article/&RH=URBA_1Paroles.
- BERQUE, Augustin. Milieu, trajet de paysage et déterminisme géographique. in: L'Espace Géographique. nº2. Doin, 8, place de l'Odéon, Paris-VIe. 1985.
- BERTRAND, Georges. Paysage et géographie physique globales: esquisse méthodologique. Révue de Géographie des Pyrénées et Sud-Ouest. Toulouse, v.39, p.249-72, 1968.

- BESSE, Jean-Marc, “Les espaces du paysage” texto ministrado na Conferência “*Les théories contemporaines du paysage. Essai de cartographie*” Realizada no Departamento de Geografia-USP (PPGH/LECH) em 25 de fevereiro de 2014a.
- BESSE, J -M. Entre a geografia e a ética: a paisagem e a questão do bem-estar. Trad. Eliane Kuvasney e Mônica Balestrin Nunes. GEOUSP – Espaço e Tempo (Online) São Paulo v. 18 n. 2 p. 241-252, 2014b.
- BESSE, Jean-Marc. Escrever a história da geografia moderna. Questões epistemológicas, problemas historiográficos. Curso ministrado na Cátedra Jaime Cortesão / FFLCH /USP (PPHS/PPGH/LECH) nos dias 25, 26 e 27 de fevereiro 2014c.
- BESSE, Jean-Marc. Le Goût du Monde. Exercices de paysage. France : ACTES SUD/ENSP, 2009.
- BESSE, Jean-Marc. Ver a terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BESSE, J-M. Face au monde. Atlas, jardins géoramas. Paris: Desclée du Brouwer, 2003.
- BRUNET, R. Analyse des paysages et sémiologie: éléments pour un débat. In ROGER, A. (org). La théorie du paysage en France, 1974-1994.1995. Disponível (trechos) em: <http://books.google.com.br/books?id=ki7yH0EvxU8C&pg=PA5&hl=pt-BR&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false>. Acesso em 16/11/2014.
- CAPEL, Horacio Saéz. Filosofía y ciencia en la Geografía contemporánea. Una introducción a la Geografía. Nueva edición ampliada. Barcelona: Ediciones del Sebral, 2012.
- CARLSON, Allen. "Contemporary Environmental Aesthetics and the Requirements of Environmentalism", in Aesthetics, JTLA, Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, 34 (2009), (citado em Serrão, 2013b).
- Carta da Transdisciplinaridade (1994) Disponível em: <http://cettrans.com.br/wp-content/uploads/2014/09/CARTA-DA-TRANSDISCIPLINARIDADE1.pdf> Acesso: 17/07/2015.
- CARVALHO, Marcos Bernardino. Geografia: ciência da complexidade (ou da reconciliação entre natureza e cultura). Boletim Paulista de Geografia, Nº 83, dez 2005. P. 141-162.
- CAUQUELIN, Anne. A Invenção da Paisagem. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CHAUÍ, Marilena. Natureza, Cultura e Patrimônio Ambiental. In: Meio Ambiente: Patrimônio Cultural da USP. São Paulo: EDUSP – Imprensa Oficial, p.47-55, 2003.
- CHAUÍ. Marilena. Introdução à Filosofia. São Paulo: Editora Ática, 12ª ed., 2001.
- CHOMARAT-RUIZ, Catherine. La critique de paysage peut-elle être scientifique?. In: Projets de paysage, 13/12/2008. Disponível em:

http://www.projetsdepaysage.fr/fr/la_critique_de_paysage_peut_elle_etre_scientifique_ Acesso em 23/02/2012.

CLAVAL, Paul. A Geografia Cultural. Florianópolis: UFSC, 1999.

COCCIA, Emanuele. Mente e matéria ou a vida das plantas in: Revista Landa, Vol.1 Nº.2. UFSC. 2013. pp.197-220. disponível em:
<http://www.revistalanda.ufsc.br/PDFs/ed2/Emanuele%20Coccia.pdf> Acesso 05/10/2015.

Congresso Internacional de Locarno (1997) Disponível em
<http://www.cetrans.com.br/textos/documentos/congresso-internacional-locarno.pdf>
Acesso: 17/07/2015.

CONTI, Jose Bueno. Os geógrafos e a paisagem. Disponível em
<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal8/Procesosambientales/Geomorfologia/15.pdf>

Convention Européenne du Paysage. 2000.
<http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=176&CM=8&CL=FRE> Acesso em 15/05/2014.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny, (orgs). Paisagem, tempo e cultura. 2ª. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas (1989) in: CORRÊA; ROSENDAHL, 2004.

DARDEL, Eric. O Homem e a Terra. Natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, tradução de Werther Holzer, 2015.

Declaração de Zurique (2000) “Uma visão mais ampla de Transdisciplinaridade” Disponível em: <http://www.cetrans.com.br/textos/documentos/declaracao-zurique-2000.pdf> Acesso: 17/07/2015.

DEMANGEOT, Jean, Les Milieux ‘naturels’ du globe, Paris/Milan/Barcelone: Masson, 5a. Ed. 1994 in: Jean-Pierre Le Dantec, Jardins et Paysages: Une Antologie, Paris: Éditions de la Villette, 1996 p.582, (citado por SERRÃO, 2013b).

DESCOLA, Philippe. Par-delà nature et culture. Paris : Bibliothèque des Sciences humaines. Gallimard, 2005.

DESCOLA, Philippe. Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. in: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (coords) Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas. México: Siglo Veintiuno, 2001.

DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. Introducción. in: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (coords) Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas. México: Siglo Veintiuno, 2001.

DONADIEU, Pierre. Retour sur la recherche à l'École nationale supérieure de paysage de Versailles-Marseille (1995-2011). In: Projets de paysage le 16/01/2012. Disponível em: http://www.projetsdepaysage.fr/fr/retour_sur_la_recherche_a_l_ecole_nationale_superieure_de_paysage_de_versailles_marseille_1995_2011_ Acesso em 25/02/2012.

DONADIEU, Pierre; PÉRIGORD, Michel. Le Paysage. Entre natures et cultures. Paris: Armand Colin, 2007.

DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EAGLETON, Terry. A Ideia de Cultura. São Paulo: Unesp, 2005.

ENGLISH, P. W. & MAYFIELD, R. C. Man, Space and Environment. New York: Oxford University Press, 1972.

FERRAZ, Cláudio Benito Oliveira. Geografia e paisagem: entre o olhar e o pensar. Tese de doutorado. São Paulo, USP, FFLCH, 2001.

FEYERABEND, P. Como defender a sociedade diante da ciência. Disponível em 23/02/2013: www.apriori.com.br. Do original: How To Defend Society Against Science, In: Scientific Revolutions, Hacking, 1987.

FUNTOWICZ, Silvio. O. y RAVETZ, Jerome. Riesgo Global, Incertidumbre e Ignorancia, (capítulo I) in: La ciencia posnormal. Barcelona: Icaria Editorial, 2000.

GAARDER, Jostein, O mundo de Sofia, São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

HELLPACH, Willy. Geopsique (O homem, o tempo e o clima, o solo e a paisagem). São Paulo: Edições Paulinas, 1967.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Heidelberg* (1800) in: HÖLDERLIN. Poesía Completa. Edición Bilingüe. Colección de Poesía RIO NUEVO/XI – Diretor: Alfredo Llorente Díez. Tradução: Federico Gorbea. Barcelona: Ediciones 29, 1ª ed. 1977, 1995, pp147-149.

HOLZER, Wether. “A influência de Eric Dardel na construção da geografia humanista norte americana”. Trabalho apresentado no XVI Encontro Nacional De Geógrafos, Porto Alegre, Julho 2010.

HOTTOIS, Gilbert, Philosophie des sciences, philosophie des techniques, Paris: Odile Jacob, 2004.

HUXLEY, Aldous. Admirável Mundo Novo (1932), 5ª. Ed. Tradução de Vidal de Oliveira e Lino Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1979.

INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. in: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, jul./dez. 2015. disponível em HYPERLINK "<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200002>" <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200002> acesso 12 de janeiro de 2016.

- INGOLD, Tim. *Marcher avec les dragons*. France : Zones sensibles, 2013.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. in: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.
- INGOLD, Tim, FIORI, Ana Letícia, ANDRADE, José Agnello A. D. de, TESTA, Adriana Q. e TAMBUCCI, Yuri B. Diálogos Vagueiros: Vida, Movimento e Antropologia [entrevista com Tim Ingold] in: *Ponto Urbe* [Online], 11 | 2012, posto online no dia 01 Julho 2012, consultado o 29 Dezembro 2015. URL : <http://pontourbe.revues.org/334> ; DOI : 10.4000/pontourbe.334.
- INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. in: *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.
- INGOLD, Tim. “Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano”. Tradução de Ligia Maria Venturini Romão, Marcos Balieiro, Luisa Valentini, Eliseu Frank, Ana Letícia de Fiori e Rui Harayama, in: *Ponto Urbe* [Online], 3 | 2008, disponível em <http://pontourbe.revues.org/1925> ; acesso: 12 Janeiro 2016.
- INGOLD, Tim. El forrajero óptimo y el hombre económico. in: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (coord) *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.
- INGOLD, Tim. Jornada ao Longo de um Caminho de Vida – Mapas, Descobridor-Caminho e Navegação. tradução do capítulo 13 de *The perception of the environment: Essays livelihood, dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000, p.219-242.
- INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade. in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* nº28, ano10, pp39-54, 1994.
- JAPIASSU, Hilton. *Filosofia das ciências: uma introdução*. Rio de Janeiro: UAPÊ / SEAF, 2010.
- LATOUR, Bruno. Entrevista para a revista Cult. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-bruno-latour/> acesso em 24/10/2015.
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LOWENTHAL, D. and PRINCE, H. C. *English Landscape Tastes*. In: ENGLISH, P. W. & MAYFIELD, R. C. *Man, space and Environment*. New York: Oxford University Press, 1972.
- MARIA, Yanci Ladeira. *Paisagem: entre o sensível e o factual, uma abordagem a partir da geografia cultural*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, USP, FFLCH, 2011.

- MATTA, Priscila. Modos ameríndios de conhecer as florestas: produção de relações e percepções. Tese de doutorado. São Paulo, USP, FFLCH, 2015.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. O olho e o espírito. (seguido de A linguagem indireta e as vozes do silêncio e A dúvida de Cézanne). São Paulo: Cosac & Naify, 2004a, pp15-56.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. A linguagem indireta e as vozes do silêncio in: O olho e o espírito. São Paulo: Cosac & Naify, 2004b, pp57-122.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. A dúvida de Cézanne in: O olho e o espírito. São Paulo: Cosac & Naify, 2004c, pp123-149.
- MONBEIG, Pierre. Papel e valor do Ensino da Geografia e de sua Pesquisa. Novos Estudos de Geografia Humana Brasileira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, pp5-25, 1957.
- MORAES, Antonio Carlos Robert. Meio Ambiente e Ciências Humanas. São Paulo: Hucitec, 1994.
- MORIN, E. Introdução ao Pensamento Complexo. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- MYANAKI, Jacqueline. Geografia e Arte no Ensino Fundamental: reflexões teóricas e procedimentos metodológicos para uma leitura da paisagem geográfica e da pintura abstrata. Tese de doutorado. São Paulo, USP, FFLCH, 2008.
- NICOLESCU, Basarab. O Manifesto da Transdisciplinaridade. Tradução de Lucia Pereira de Souza. Triom: São Paulo, 1999.
- OLWIG, K. The Landscape of 'Customary' Law versus that of 'Natural' Law. In: _____; MITCHELL, D. (Eds.). Justice Power and the Political Landscape. London: Routledge, 2009. p. 11-32, (citado em Besse, 2014a e b).
- OLWIG, Kenneth. "Environmental History and the Construction of Nature and Landscape: The Case of the "Landscaping" of the Jutland heath". In: Environment and History, 2, p. 15-38, 1996, (citado em Azevedo, 2008).
- PASSOS, Messias Modesto dos. A paisagem como indicadora do desenvolvimento sustentável. Boletim de Geografia, v. 1, p. 27-42, 2006.
- PHILIPPI Jr., A, e SILVA NETO, A. J. Interdisciplinaridade em Ciência, Tecnologia & Inovação. São Paulo: Editora Manole, 2011.
- PLATÃO, Timeu. Tradução do grego, introdução e notas Rodolfo Lopes. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra: Coimbra, 2011.
- RAFESTIN, C. Du paysage à l'espace. Herodote nº 9. Paris: Librairie François Maspero, 1978, p. 90-104.
- RAYNAUT, Claude. Interdisciplinaridade: mundo contemporâneo, complexidade e desafios à produção e à aplicação de conhecimentos. In: PHILIPPI Jr., A, e SILVA NETO,

- A. J. Interdisciplinaridade em Ciência, Tecnologia & Inovação. São Paulo: Editora Manole, 2011, capítulo 2.
- RIBEIRO, Sandra Maria Patrício e Araújo, Alberto Filipe (orgs). Paisagem, Imaginário e Narratividade. São Paulo: Zagodoni, 2015.
- RIBEIRO, Sandra Maria Patrício e BARTALINI, Vladimir. “Notas para uma conceituação de paisagem” in: TASSARA, Eda Terezinha de Oliveira (org). Terra, anomia e violência: olhares sobre a atual sociedade capitalista brasileira, (no prelo).
- RITTER, Joachim. Paisagem. Sobre a função do estético na sociedade moderna. in: SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord). Filosofia da Paisagem – Uma Antologia. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2011.
- ROUGERIE, G; BEROUTCHACHVILI, N. L. Géosystèmes et paysages. Bilan et méthodes. Paris: Armand Colin, 1991.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia de saberes. Novos Estudos, n.79. Novembro, 2007.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. Um discurso sobre as ciências (7ª ed.). Porto: Afrontamento, 1995.
- SANTOS, Milton. De la Société au paysage. Herodote nº 9. Paris: Librairie François Maspero, 1978, p. 66-73.
- SANTOS, Milton. A Natureza do espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção. Hucitec, São Paulo, (1996), 3a. Ed., 1999.
- SCHAMA, Simon. Paisagem e Memória. São Paulo: Companhia das letras, 1996.
- SENNETT, Richard. Carne e Pedra. O corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2008 5ª. Ed.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord). Filosofia da Paisagem – Uma Antologia. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2011.
- SERRÃO, Adriana. “A paisagem como problema da filosofia”, in: Filosofia da Paisagem – Uma Antologia. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2011b. pp13-35.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord). Filosofia e Arquitetura da Paisagem – Um Manual. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2012.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord). Filosofia e Arquitetura da Paisagem – Intervenções. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2013.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. Filosofia da Paisagem – Estudos. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2014.
- SILVA, Mauro Henrique Soares da; PASSOS Messias Modesto dos; SAKAMOTO Arnaldo Yoso. « As Lagoas Salitradas do Pantanal da Nhecolândia: um estudo da paisagem

baseado no modelo GTP – Geossistema, Território e Paisagem », Confins [Online], 19 | 2013, posto online no dia 18 Novembro 2013, consultado o 17 Abril 2016. URL : <http://confins.revues.org/8614> ; DOI : 10.4000/confins.8614

SIMMEL, Georg. Filosofia da paisagem. in: SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord). Filosofia da Paisagem – Uma Antologia. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2011.

STENGERS, Isabelle. A Invenção das Ciências Modernas. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002.

THOMAS, Keith. O homem e o mundo natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia de bolso, 2010.

TRICART, J. L. F. Paisagem e Ecologia. Revue de Geomorphologie Dynamique. São Paulo: Instituto Geográfico da Universidade de São Paulo, v. 1, n. 28, p.81-95, 1979.

VITTE, Antonio Carlos. O desenvolvimento do conceito de paisagem e a sua inserção na geografia física in: Mercator - Revista de Geografia da UFC, vol. 6, núm. 11, 2007, pp. 71-78 Fortaleza.

Conferências, Colóquios e Seminários.

Colóquio Internacional - Imaginário: Construir e Habitar a Terra ICHT 2016. Realizado na FAUUSP nos dias 16 e 17 de março de 2016.

Seminário Internacional - Filosofia da Paisagem e Filosofia da Incorporação: contributos da Filosofia Contemporânea para um renovado 'Ethos da Terra'. Realizado pelo LAPSI / IPUSP nos dias 12 e 13 de novembro de 2015.

Conferência de Boaventura de Sousa Santos. "As Epistemologias do Sul e a Descolonização das Ciências Sociais". Evento realizado, na FFLCH/USP em 27 de outubro de 2015. Disponível em: <http://iptv.usp.br/portal/video.action?idItem=30634>

Seminário Internacional - Paisagens: casa, caminho e água. Realizado pelo Grupo de Estudos em Política Ambiental do IEA/USP entre os dias 22 e 29 de outubro de 2015. Disponível em: <http://iptv.usp.br/portal/video.action?idItem=30649>

Conferência de Jean Marc-Besse. "Les théories contemporaines du paysage. Essai de cartographie". Evento realizado no Departamento de Geografia-USP pelo PPGH / LECH em 25 de fevereiro de 2014,

Seminário internacional - Questões contemporâneas sobre a paisagem. Realizado pelo LABPARC na FAU-USP/rua Maranhão nos dias 09 e 10 de abril de 2014.

Filmes

O que Lévi-Strauss deve aos Ameríndios. Direção: Edson Tosta Matarezio Filho, 2014. Realização: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA-USP). Disponível em <https://vimeo.com/123957494>

A Grande Noite (título original *Le grand soir*). Direção de Gustave Kervern e Benoît Delépine, França, 2012, lançamento no Brasil em janeiro de 2014.

O começo da vida. Direção: Estela Renner, Brasil, 2016, lançamento 5 de maio de 2016.

Exposições

Kandinsky: tudo começa num ponto – CCBB. Exposição realizada no Centro Cultural Banco do Brasil de São Paulo, de 08 de julho a 28 de setembro de 2015.

A paisagem na arte: 1690-1998. Artistas britânicos na coleção da Tate. Exposição realizada na Pinacoteca do Estado de São Paulo (São Paulo), de 18 de julho a 18 de outubro de 2015.

Paisagem nas Américas: Pinturas da Terra do Fogo ao Ártico. Exposição realizada na Pinacoteca do Estado de São Paulo (São Paulo), de 27 de fevereiro a 29 maio de 2016.

Pesquisa de imagens:

National Gallery of Art: <http://images.nga.gov>

Wikipedia: www.wikipedia.com

Biblioteca digital de cartografia histórica: <http://www.cartografiahistorica.usp.br>

Acervo Digital da Unesp: <http://www.acervodigital.unesp.br>

La Promenade

(Friedrich Schiller, 1800)

Salut à toi, montagne aux sommités empourprées !
Salut à toi, soleil qui colores si bien ces cimes,
et à toi, campagne animée, et à vous, tilleuls dont j'aime à entendre le murmure,
et au chœur joyeux qui se balance sur ces rameaux !
Je te salue aussi, azur paisible qui entoures, dans un immense espace,
la colline aux teintes sombres, la forêt verte
qui s'étend sur moi, lorsque je quitte mon étroite retraite
pour m'entretenir avec moi-même et pour te voir.
Un air balsamique me pénètre et me rafraîchit,
une lumière brillante satisfait mon regard altéré.
Des couleurs vives et mobiles brillent dans la prairie,
puis se fondent dans un doux ensemble.
La plaine me reçoit sur ses larges tapis,
le sentier rustique serpente à travers sa verdure,
l'abeille diligente voltige et bourdonne autour de moi,
le papillon se repose sur les feuilles de trèfle,
les rayons du soleil tombent sur ma tête,
les vents se taisent et l'on n'entend que le chant de l'alouette qui s'élance vers le ciel.
J'écoute le murmure de la forêt voisine,
la couronne des aunes se penche et la brise légère balance les pointes de gazon argenté.
Là se trouvent l'ombre et les parfums,
et le hêtre m'offre sous ses larges rameaux un toit pompeux, une fraîcheur attrayante.
Dans les détours de la forêt le paysage disparaît à mes yeux,
et je monte plus loin par le chemin qui serpente.
À travers le réseau de feuillage pénètrent quelques rares rayons,
et l'azur du ciel qui me sourit.
Mais tout à coup ce voile se déchire, la forêt s'ouvre
et je retrouve l'éblouissante clarté du jour.
L'espace immense s'étend sous mes yeux,
et une montagne bleuâtre entourée de vapeurs s'élève à l'horizon.
Au pied de la cime élevée et escarpée je vois se dérouler comme une glace les vagues
du fleuve,
au-dessous de moi et sur ma tête est l'immensité.
De quelque côté que mes regards se tournent, j'éprouve un sentiment de terreur ou une
idée de vertige.
Mais entre ces sommités inébranlables et ces profondeurs terribles
un chemin assuré s'ouvre au voyageur.
Devant moi sont des rives fécondes,

devant moi une vallée superbe cultivée avec zèle.
 Ces lignes qui séparent les domaines du laboureur,
 c'est Démétrius qui les a tracées sur les tapis de verdure.
 Heureuse puissance de la loi du Dieu qui gouverne les hommes
 depuis que l'amour s'est enfui du monde.
 Mais dans les champs irréguliers qui tournent et serpentent,
 qui tantôt touchent à la forêt, qui tantôt s'élèvent sur la colline,
 on distingue une trace brillante : c'est la route qui réunit plusieurs pays.
 Sur le fleuve paisible flottent les radeaux ;
 la clochette des troupeaux retentit dans la vallée
 et l'écho solitaire répète les chants du berger.
 Le gai village orne les bords du fleuve, d'autres se cachent entre les arbres,
 d'autres sont suspendus aux flancs des coteaux.
 L'homme habite au milieu de ces champs,
 ses sillons entourent sa maison rustique,
 la vigne couronne ses fenêtres,
 l'arbre jette sur son toit un de ses rameaux.
 Heureux habitant des champs que le cri de la liberté n'a pas encore éveillé !
 Tu suis gaiement les lois modestes qui te sont prescrites.
 Au retour régulier des moissons s'arrêtent tes vœux,
 et ta vie se déroule comme l'œuvre de ta journée ;
 mais qui vient tout à coup m'arracher à ces doux aspects ?
 Un esprit étranger se jette sur ces campagnes,
 ce que l'affection unissait se divise
 et l'on ne cherche plus que son égal.
 Je vois des castes qui se forment,
 les hauts peupliers s'alignent avec une pompe régulière et majestueuse,
 tout est soumis à la règle, tout doit avoir une signification,
 et une escorte d'esclaves m'annonce le maître.
 De loin aussi il s'annonce éclairé par les coupoles brillantes,
 par les villes bâties avec le roc et couvertes de tours.
 Les faunes sont repoussés au fond des forêts sauvages ;
 mais la piété donne une plus haute destinée à la prière.
 L'homme s'est rapproché de l'homme ;
 son cercle, en se rétrécissant, s'anime ;
 il sent le monde entier se mouvoir en lui,
 les forces ardentes luttent dans les combats,
 leur lutte produit de grandes choses,
 leur alliance en produit de plus grandes encore.
 Un même esprit anime des milliers de bras,
 un même cœur, brûlant d'une pensée ardente, palpite dans des milliers de poitrines,
 il palpite pour la patrie et s'enflamme pour la loi des aïeux ;
 sur ce sol chéri reposent leurs cendres vénérées.

Les Dieux descendent du ciel et établissent leurs demeures dans une enceinte
 consacrée.
 Ils viennent apportant des dons précieux : Cérès, la première, avec les présents de la
 charrue ;
 Hermès avec l'ancre du commerce,
 Bacchus avec la vigne, Minerve avec les rameaux verts de l'olivier
 et Poséidon avec le cheval de guerre ;
 Cybèle arrive avec son char attelé de lions et reçoit le droit de cité.
 Pierres saintes, c'est de vous que sont sortis les tuteurs de l'humanité,
 de vous les mœurs, les arts répandus dans les îles lointaines ;
 près de ces portes paisibles les sages ont prononcé leurs sentences,
 les héros se sont précipités dans les combats pour défendre leurs pénates.
 Sur les murs on voyait les mères avec leurs enfants
 suivant l'armée de leurs regards jusqu'à ce qu'elle disparût dans le lointain ;
 elles tombaient à genoux devant les autels des Dieux,
 elles imploraient le succès et la gloire, elles imploraient le retour de ceux qu'elles
 aimaient ;
 et vous obteniez, ô braves guerriers, le succès et l'honneur,
 mais vous ne reveniez pas ;
 la pierre raconte vos exploits : « Voyageur, si tu vas à Sparte, dis que tu nous as vus ici
 morts comme la loi l'ordonnait. »
 Reposez en paix, héros aimés, l'olivier, arrosé par votre sang, reverdit,
 et la semence précieuse germe dans le sol ;
 la libre industrie se met ardemment à l'œuvre,
 le Dieu des ondes l'appelle dans son lit de roseaux,
 la hache entre en sifflant dans la tige de l'arbre, la dryade soupire,
 et l'arbre tombe avec fracas du haut de la montagne.
 On coupe le roc, on enlève la pierre avec le levier,
 l'homme de la montagne descend dans les ravins,
 le marteau retentit sur l'enclume,
 les étincelles de l'acier jaillissent sous une main nerveuse,
 le lin doré entoure le léger fuseau, le navire se meut à l'aide des cordes de chanvre,
 le pilote pousse son cri sur la rade,
 on attend les flottes qui vont porter sur la terre étrangère le produit du travail,
 d'autres reviennent avec les richesses des côtes lointaines,
 la guirlande de fête s'élève au haut des mâts superbes,
 les places publiques, les marchés sont pleins de mouvement
 et l'oreille écoute avec surprise un singulier mélange de langues diverses,
 le marchand étale sur la place les moissons de la terre,
 celles qui mûrissent sous le soleil brûlant d'Afrique,
 celles de l'Arabie, celles de Thulé,
 et la corne d'Amalthée est remplie de dons précieux.
 Alors la fortune fait naître les œuvres de l'imagination,
 l'art se développe soutenu par la liberté,

le sculpteur réjouit les regards par ses imitations de la vie réelle,
 et le ciseau donne à la pierre le sentiment et l'éloquence.
 Sur les élégantes colonnes ioniennes repose un ciel artistique
 et l'Olympe entier est renfermé dans le Panthéon.
 Sur les torrents écumeux le pont s'élève,
 léger comme l'arc-en-ciel d'Iris et comme la flèche ;
 dans une retraite paisible le savant trace des cercles importants
 et fait des expériences fécondes : il examine la force de la matière, l'attraction de
 l'aimant,
 suit le son dans les airs, la lumière dans l'espace,
 cherche la loi des phénomènes et le mouvement du pôle.
 L'écriture donne un corps et une voix à la pensée muette,
 une feuille éloquente la conserve à travers le cours des siècles,
 les nuages de l'erreur se dissipent,
 les fantômes de la nuit s'évanouissent à la lumière ;
 l'homme brise ses chaînes, heureux se, en brisant les chaînes de la crainte,
 il ne rompt pas aussi les liens de la sagesse !
 Liberté ! crie la raison : liberté !
 les désirs aveugles se séparent de la sainte nature,
 l'homme brise dans la tempête les ancrs qui le retenaient prudemment au rivage,
 le torrent écumeux le saisit et l'emporte dans l'espace, le rivage disparaît,
 la nacelle privée de ses mâts se balance sur les vagues orageuses,
 les étoiles se cachent sous les nuages ;
 rien ne reste, tout est terreur et confusion,
 la vérité n'est plus dans le langage, la foi et la fidélité ne sont plus dans la vie,
 le serment est trompeur, le sycophante pénètre dans les liens les plus fermes du cœur,
 dans les secrets de l'amour et sépare l'ami de son ami,
 la trahison regarde d'un œil perfide l'innocence,
 la dent du calomniateur fait de mortelles blessures,
 l'âme profanée ne garde que de lâches pensées
 et l'amour rejette la divine noblesse de ses sentiments ;
 le mensonge a pris tes traits, ô vérité !
 Il profane les voix les plus précieuses de la nature que le cœur altéré recherche dans
 l'élan de la joie ;
 à peine y a-t-il dans le silence un émotion vraie,
 à la tribune on parle pompeusement d'équité, dans la cabane on parle d'union,
 et le fantôme de la loi est debout près du trône des rois.
 Cette momie, cette image trompeuse de la vie peut subsister pendant des siècles entiers
 jusqu'à ce que la nature se réveille
 et, d'une main lourde, d'une main de fer,
 poussée par le temps et par la nécessité, brise l'édifice imposteur ;
 jusqu'à ce que, pareille à une tigresse qui, dans le souvenir des forêts de Numidie,
 rompt ses grilles de fer,
 l'humanité se lève avec la rage du crime et de la misère,

et cherche à retrouver la nature dans les cendres d'une ville.
 Ouvrez-vous, ô murailles, laissez le prisonnier retourner aux campagnes qu'il a
 quittées.
 Mais où suis-je ? Le sentier disparaît, les abîmes profonds arrêtent ma marche,
 derrière moi sont les haies riantes, les jardins fleuris,
 toutes les traces des œuvres de l'homme,
 je ne vois plus que la matière d'où la vie doit sortir,
 le basalte brut attend la main qui le doit façonner,
 le torrent se précipite à travers les fentes du roc
 et se fraie un chemin sous les racines de l'arbre.
 Tout est ici sombre et terrible dans l'atmosphère déserte,
 l'aigle solitaire plane entre les nuages et le monde.
 Jusqu'à moi nul vent n'apporte le bruit des joies et des fatigues de l'homme,
 suis-je réellement seul ? Ah ! nature, je me retrouve dans tes bras,
 sur ton cœur, ce n'était qu'un rêve,
 un rêve effrayant, il se dissipe avec les images affreuses de la vie :
 je reprends une pensée plus pure à ton pur autel,
 je reprends l'heureuse confiance de la jeunesse.
 Sans cesse pour nous la volonté change le but et la règle,
 sans cesse nos actions se reproduisent sous une même forme ;
 mais toi, tu conserves avec une jeunesse éternelle et une beauté toujours nouvelle la
 vieille loi ;
 constamment la même, tu gardes à l'homme, entre tes mains,
 ce que l'enfant léger, ce que le jeune homme t'ont confié,
 tu nourris avec la même tendresse les différents âges.
 Sous le même ciel bleu, sur la même verdure les générations passent, se succèdent,
 et voyez le soleil qui nous sourit ; c'est encore le soleil d'Homère.