



REVISTA  
**PAISAGENS  
HÍBRIDAS**

PAISAGEM E FILOSOFIA

VOL. 4 - Nº 1 | JAN-JUN 2024 | ISSN 2595-9638



PAISAGENS  
HÍBRIDAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE LETRAS E ARTES  
ESCOLA DE BELAS ARTES

Reitor | Prof. Dr. *Roberto Medronho*

Vice-Reitora | Prof. Dr. *Cássia Turci*

Decano do Centro de Letras Artes | Prof. Dr. *Afranjo Gonçalves Barbosa*

ESCOLA DE BELAS ARTES

Diretora | Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. *Madalena Grimaldi*

Vice-Diretora | Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. *Larissa Cardoso Feres Elias*

ISSN - 2595-9638

ANDRADE, Rubens de; MACEDO, Jackeline de; ARRAES, Esdras (Orgs.).

Paisagens Híbridas, V. 4, nº. 1. Rio de Janeiro. Grupo de Pesquisas Paisagens

Híbridas/Escola de Belas Artes, UFRJ.

Janeiro-Julho, 2024, p. 97. 1. Paisagem 2. Filosofia 3. Estética 4. Psicologia

I. Universidade Federal do Rio de Janeiro II. Grupo de Pesquisas Paisagens

Híbridas III. Escola de Belas Artes.

#### EDITORES RESPONSÁVEIS

Prof. Dr. *Rubens de Andrade* | EBA UFRJ- PROARQ-FAU UFRJ

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. *Jackeline de Macedo* | GPPH-EBA UFRJ- PGPP-FAU UFRJ

#### COORDENADOR DO VOLUME 4, Nº 1

Prof. Dr. *Esdras Arraes*

Universidade Federal Rural do Semi-árido | UFERSA

#### CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. *Affonso Zuin* | UFV

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> *Alda Ferreira* | GPPH-EBA UFRJ

Prof. Dr. *Aldones Nino* | PPGAV-EBA UFRJ

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> *Aline Stefânia Zim* | CEUB e UnB

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> *Cristiane Maria Magalhães* | AME Cultura

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> *Débora Santana* | GPPH-EBA UFRJ

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> *Diana Alberto* | UFPa

Prof. Dr. *Esdras Arraes* | UFERSA

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> *Eliana Kuster* | IFES

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> *Flavia Braga* | EAU UFF

Prof. Dr. *Guilherme Figueiredo* | EAU UFF

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> *Jane Santucci* | GPPH-EBA UFRJ

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> *Jeanne Trindade* | GPPH-EBA UFRJ

Prof. Dr. *Jorge de Azevero Baptista* | EAU UFF

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> *Karla Caser* | UFES

Prof. Dr. *Luciano Muniz Abreu* | UFRRJ

Prof. Dr. *Mauro Dillmann* | UFPEL

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> *Vera Regina Tangari* | PROARQ-FAU UFRJ

#### NUCLEO EDITORIAL

Produtor Editorial

Rodrigo Pereira Martins - Agoobook, Rio de Janeiro, Brazil

[contato@agoodigital.com](mailto:contato@agoodigital.com) | [rodrigopereira0182@gmail.com](mailto:rodrigopereira0182@gmail.com)

Bibliotecária

Nara Ferreira Oliveira | [naraoliveira.2007@gmail.com](mailto:naraoliveira.2007@gmail.com)

Conselho Regional de Bibliotecários- CRB2/1313

Projeto Editorial

Rubens de Andrade

PROJETO GRÁFICO

*Rubens de Andrade*

#### Site da Revista

[www.revistas.ufrj.br/index.php/ph](http://www.revistas.ufrj.br/index.php/ph)

#### Correio eletrônico

[revistapaisagenshibridas@eba.ufrj.br](mailto:revistapaisagenshibridas@eba.ufrj.br)

#### Grupo de Pesquisas Paisagens Híbridas

[www.paisagenshibridas.eba.ufrj.br](http://www.paisagenshibridas.eba.ufrj.br)

#### COLABORADORES AD HOC

Prof. Dr. *Carlos Terra* | EBA UFRJ

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> *Maria Ângela Faggin Pereira Leite* | FAUUSP

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> *Luciana Massami Inoue* | UFSJ

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> *Lúcia Veras* | UFPE

VOL. 4 - Nº 1 | JAN-JUN 2024 | 2495-9638

REVISTA  
PAISAGENS  
HÍBRIDAS

PAISAGEM E FILOSOFIA  
ESDRAS ARAES

PAISAGENS  
HÍBRIDAS





# SUMÁRIO

|    |                                                                                                                                                               |
|----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 6  | POR UMA HISTÓRIA DA FILOSOFIA DA PAISAGEM<br>Esdras Arraes                                                                                                    |
| 10 | A PAISAGEM COMO FORMA RECONHECÍVEL DO ETHOS HUMANO:<br>UM DIÁLOGO ENTRE A PSICOLOGIA CIENTÍFICA E A FILOSOFIA DA<br>PAISAGEM<br>Sandra Maria Patrício Ribeiro |
| 34 | VIAGGIARE ED ERRARE SENZA ARRIVARE ALLA RICERCA<br>DELL'ORIGINARIO: NOTA SU ERNESTO GRASSI IN SUDAMERICA<br>Massimo Venturi Ferriolo                          |
| 48 | BRASÍLIA À DERIVA: ENTRE OS FRAGMENTOS DA CIDADE ESPETÁCULO<br>Aline Stefania Zim   Rossana Delpino Sapena                                                    |
| 64 | TEMPORAL E TEMPORÂNEO: PAISAGEM, LUGAR, LOCALIZAÇÃO<br>Maria Angela Faggin Pereira Leite                                                                      |
| 80 | PAISAGEM COMO CATEGORIA DE PENSAMENTO<br>Laura Beatriz Lage                                                                                                   |

# POR UMA HISTÓRIA DA FILOSOFIA DA PAISAGEM

ESDRAS ARRAES

[esdrasarraes@gmail.com](mailto:esdrasarraes@gmail.com)



10.64082/phs.2024.01.4.1

## EMBORA ALGUNS COMENTADORES

assumam o ano de 1913 como o momento original de invenção da Filosofia da Paisagem, sua história é um tema transdisciplinar premente, pois a abordagem sobre a paisagem remonta a tempos recuados na história das ideias. Em 1913, o sociólogo alemão Georg Simmel<sup>1</sup>, em texto intitulado *Filosofia da Paisagem*, afirma que as reflexões sobre a paisagem, como categoria do pensamento ou instrumento político, recuam, no que se tem considerado como ocidente, à modernidade.

---

<sup>1</sup> SIMMEL, Georg. Filosofia da paisagem. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org.). *Filosofia da paisagem*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013. p. 42-51.

A perspectiva simmeliana, em alguma medida, se alinha ao que Alain Roger assegura ser a “primeira” aparição da paisagem na Europa, especificamente a do Norte. A invenção surgiu da junção de dois fatores. O primeiro seria a laicização de objetos naturais expressos em arte. A emancipação requeria uma mirada à distância, desinteressada, que estabelecesse a nítida distinção entre o apreciado e o espectador da cena. O primeiro enfoque redunda na segunda condição, voltada à autonomia dos elementos naturais dispostos em conjunto sem, contudo, prejudicar a coerência interna do mesmo<sup>2</sup>. O afastamento entre o contemplado e o sujeito se dá com a aparição da “janela” no universo pictórico, tornando-se o marco da conversão do “território” em paisagem, isto é, da condição física da natureza em princípio estético<sup>3</sup>. A metáfora da janela e a perspectiva seriam, segundo os argumentos de Roger, a condição *sine qua non* da invenção da paisagem e o instrumento paisagístico por excelência.

Pictórico, perspectiva e domínio da visão perante os outros sentidos aparecem como as bases da concepção de paisagem nos escritos de autores como Anna Cauquelin<sup>4</sup> e Javier Maderuelo<sup>5</sup>. Contudo, historicamente falando, a complexidade da heurística voltada à paisagem acentua no século XIX, sobretudo no âmbito do romantismo alemão. As obras de Carl Gustav

---

<sup>2</sup> ROGER, Alain. *Breve tratado del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. p. 76.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 81.

<sup>4</sup> CAUQUELIN, Anne. *A invenção da paisagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

<sup>5</sup> MADERUELO, Javier. *El paisaje: Génesis de un concepto*. Madrid: Abada, 2005.



Carus, com especial ênfase para *Neun Briefe über Landschaftsmalerei*<sup>6</sup> [Nove cartas sobre pintura de paisagem], atribuem à paisagem uma dimensão vitalista, isto é, sua forma [*Gestalt*] representa [*vorstellen*] e apresenta [*darstellen*] os degredos da vida da natureza. De certa forma, o pensamento de Carus se ambienta em debate que antecipa a literatura centrada na crítica aos avanços deletérios da ação humana sobre a natureza (meio ambiente). Assim, a paisagem amplia seu escopo de abordagem, tornando-se *pari passu* um termo guarda-chuva, acolhendo não somente a Arte que lhe configurou como campo do saber na Europa moderna, mas, inclusive, a Psicologia, a Geografia, a Sociologia, o Urbanismo e a Antropologia<sup>7</sup>.

É justamente essa variedade da fortuna crítica firmada na história da filosofia da paisagem que celebra essa edição da revista *Paisagens Híbridas*. As autoras/autores originam-se da Biologia, Estética, Psicologia e Arquitetura. Seus textos lançam lume para além da visualidade e representação imagética da paisagem, articulando-a com o tempo, a ética, a subjetividade, a leitura da alteridade e com processos de reterritorialização em “ações rizomáticas”. Convidamos a todas as pessoas interessadas no tema a se sentirem instigadas a ler a proposta discursiva das autoras e autores convidados. No final, perceberemos que a paisagem é reinventada constantemente de acordo com o regime de historicidade em ação.

<sup>6</sup> CARUS, Carl Gustav. *Neun briefe über landschaftsmalerei*. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1972.

<sup>7</sup> Para mencionar a diversidade de saberes que contemplam a paisagem como tema, sugerimos a leitura das obras: a antologia publicizada por SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org.). *Filosofia da Paisagem*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013; DAGOGNET, François (dir.). *Mort du paysage? Philosophie et esthétique du paysage*. Seyssel: Champ Vallon, 1993; D'ANGELO, Paolo. *Il paesaggio: teorie, storie, luoghi*. Roma: Laterza, 2021; COLLOT, Michel. *Poética e filosofia da paisagem*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2013; BERQUE, Augustin. *Thinking through landscape*. New York: Routledge, 2013; BERQUE, Augustin. *O pensamento-paisagem*. São Paulo: Edusp, 2023; TUAN, Yi-Fu. *Geografía romántica: en busca del paisaje sublime*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015; CLÉMENT, Gilles. *Manifiesto del tercer paisaje*. Barcelona: Gustavo Gile, 2004; BELLÉS, Joan F. Mateu; SALVATIERRA, Manuel Nieto (ed.). *Retorno al paisaje: el saber filosófico, cultural y científico del paisaje en España*. Valencia: Evren, 2008; HAN, Byung-Chul. *Louvor à Terra: uma viagem ao jardim*. Petrópolis: Vozes, 2021; BESSE, Jean-Marc. *O gosto do mundo: exercícios de paisagem*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014; BODEI, Remo. *Paisajes sublimes: el hombre ante la naturaleza salvaje*. Madrid: Siruela, 2011; TIBERGHIE, Gilles A. *Notas sobre la cabaña*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017; MILANI, Raffaele. *El arte del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.





# A PAISAGEM COMO FORMA RECONHECÍVEL DO ETHOS HUMANO. UM DIÁLOGO ENTRE A PSICOLOGIA CIENTÍFICA E A FILOSOFIA DA PAISAGEM

SANDRA MARIA PATRÍCIO RIBEIRO

sandrapatricio@usp.br

 10.64082/phs.2024.01.4.2

## RESUMO

O ensaio aborda o tema “Ética da Paisagem” a partir do problema assumido por muitos filósofos da paisagem, de se elaborar um conceito abrangente e relacional, capaz de conjugar o plano subjetivo com dimensões objetivas. A autora articula tal problema à noção de ethos, cujas ressonâncias no campo da psicologia científica ela vem investigando nos últimos anos. Em conclusão, será defendido o potencial heurístico, tanto para a psicologia científica quanto para a filosofia da paisagem, de uma abordagem híbrida, que enfoque descritivamente as manifestações de influências entre o lugar de vida (situação), a subjetividade (“vida psíquica” ou “interioridade”) e os comportamentos pessoais e sociais (a vida individual e coletiva, tal como se exterioriza nas atuações, condutas, procedimentos e hábitos das pessoas).

**Palavras-chave:** Psicologia, Psiqué, Comportamento, Subjetividade, Lugar, Ethos, Ética, Paisagem.

## ABSTRACT

***Landscape as a recognizable form of human ethos. A dialogue between Scientific Psychology and Philosophy of Landscape***

*The essay addresses the theme “Landscape Ethics” based on the problem reinforced by many landscape philosophers of developing a comprehensive and relational concept capable of combining the subjective plane with objective dimensions. The author links this problem to the notion of ethos, whose resonances in the field of psychology she has been investigating in recent years. In conclusion, the heuristic potential of a hybrid approach will be defended, both for scientific psychology and for the philosophy of landscape, that descriptively addresses the manifestations of influences between the place of life (situation), subjectivity (“psychic life” or “interiority”) and personal and social behaviors (individual and collective life, as externalized in people’s actions, conduct, procedures and habits).*

**Keywords:** Psychology, Psyche, Behavior, Subjectivity, Place, Ethos, Ethics, Landscape.

\* Prof<sup>a</sup>. Associada da Universidade de São Paulo- USP (Departamento de Psicologia Social e do Trabalho).

## REPENSANDO A PSICOLOGIA...

### PARECE SER IMPOSSÍVEL DELIMITAR

com nitidez o que é a Psicologia. Quanto ao seu objeto, já se disse que *“não existe forma de definir o objeto de estudo da psicologia de uma maneira que agrade a todos os psicólogos”*<sup>1</sup>, e isto deve ser verdadeiro. Quanto à sua trajetória histórica, ajudaria ainda menos: embora seja uma história temporalmente curta (há quem marque o seu início no ano de 1879, quando Wilhelm Wundt fundou o Laboratório de Psicologia Experimental da Universidade de Leipzig, primeiro centro internacional de formação de psicólogos), há tantas controvérsias que seria pouco esclarecedor (e muitíssimo enfadonho) tentar analisar detidamente as muitas versões disponíveis.

---

<sup>1</sup> MARX, Melvin H. & HILLIX, William A. *Sistemas e teorias em psicologia*. São Paulo: Cultrix, 1976 (p. 67).

Resta-me, portanto, apenas tentar mostrar, grosso modo, algumas linhas de quebra que conferem à psicologia seu característico aspecto multifacetado – sua decantada *multiversidade*, presente já desde os primeiros projetos de construção de uma psicologia científica que, tendo surgido junto com a Modernidade, tomaram formas mais definidas a partir de meados do século XIX, momento ao redor do qual surgiram quase simultaneamente os vários projetos de psicologia científica que ainda hoje (mais ou menos transmutados em escolas, abordagens, correntes etc.) sustentam os pensamentos e as práticas dos psicólogos<sup>2</sup>. Para começar, consideremos um certo grupo de verbetes do dicionário da *American Psychological Association* (APA):

**Psicologia científica:** a coleção de fatos, teorias e técnicas científicos que foram desenvolvidos e validados através do uso do MÉTODO CIENTÍFICO. Eles dependem, portanto, de uma medição objetiva e da replicação de resultados sob condições controladas ou conhecidas. Ver PSICOLOGIA EXPERIMENTAL.

**Psicologia experimental:** o estudo científico do comportamento, motivos ou cognição em um laboratório ou outro ambiente experimental a fim de prever, explicar ou controlar o comportamento ou outros fenômenos psicológicos. A psicologia

<sup>2</sup> Isto fica evidente pela simples observação de que muitos dos investigadores mais reconhecidos da psicologia científica foram quase contemporâneos entre si, como se pode verificar pelo período de vida de algumas figuras emblemáticas: Wilhelm Wundt: 1832-1920; Ivan Pavlov: 1849-1936; Sigmund Freud: 1856-1939; John Dewey: 1859-1952; Edward Titchener: 1867-1927; Edwards L. Thorndike: 1874-1949; Carl Gustav Jung: 1875-1961; Sandor Ferenczi: 1873-1933; John B. Watson: 1878-1958; Max Wertheimer: 1880-1943; Melanie Klein: 1882-1960; Kurt Koffka: 1886-1941; M. Kohler: 1887-1967; Friederich (Fritz) Perls: 1893-1970; Jean Piaget: 1896-1980; Lev Vygotsky: 1896-1934; Wilhelm Reich: 1897-1957; Wilfred R. Bion: 1897-1979; Erich Fromm: 1900-1980; Erik Erikson: 1902-1994; Carl Rogers: 1902-1987; Jacques Lacan: 1901-1981; Alexander Luria: 1902-1977; Burrhus (Brutus) F. Skinner: 1904-1990. É notável que toda esta gente nasceu entre 1832 e 1904 – um arco temporal de apenas 72 anos – e que tenham concebido, quase simultaneamente, maneiras muito díspares de investigar problemas já então bastante antigos, cujos contornos haviam sido traçados por pensadores e cientistas de gerações anteriores: o problema mente-corpo; a psicologia da percepção; o problema do tempo de reação e as diferenças individuais (MARX, Melvin H.; HILLIX, William A., *Op. cit.*, p. 59-64). Além disso, cabe destacar que nesta cronologia estão representados não somente os grandes “patronos” da psicologia científica, como também figuras centrais de “segunda geração” que deram origem às principais perspectivas epistemológicas e abordagens teórico-metodológicas atualmente ensinadas nas universidades e aplicadas em muitos setores da vida social, como educação, trabalho, saúde, política etc.



experimental pretende estabelecer relações quantificadas e teorias explicativas através da análise de respostas sob diversas condições controladas e uma síntese das descrições teóricas adequadas a partir dos resultados de tais observações. Ver também PSICOLOGIA EMPÍRICA.

**Psicologia empírica:** abordagem de estudo e explicação de fenômenos psicológicos que enfatiza a observação objetiva (Ver MÉTODO DE OBSERVAÇÃO) e o MÉTODO EXPERIMENTAL como fonte de informação sobre o fenômeno em consideração. Compare com PSICOLOGIA RACIONAL. Ver também PSICOLOGIA EXPERIMENTAL.

**Psicologia racional:** uma abordagem ao estudo e explicação de fenômenos psicológicos que enfatiza filosofia, lógica e razão dedutiva como fontes de insight nos (sic) princípios que estão por baixo da mente e que tornam a experiência possível. Essa abordagem contrasta nitidamente com a da PSICOLOGIA EMPÍRICA. Ver também PSICOLOGIA FILOSÓFICA. [proposto pelo filósofo, teólogo e psicólogo norte-americano Laurens Perseus Hickok (1798-1888)].

**Psicologia filosófica:** o ramo da psicologia que estuda as questões filosóficas relevantes à disciplina e o pressuposto filosófico que baseia suas teorias e métodos. Ela aborda a psicologia de uma perspectiva ampla inspirada por um conhecimento de metafísica, epistemologia, ética, pela história de idéias, pela filosofia da ciência e pelos instrumentos de análise filosófica formal. Os psicólogos filosóficos tendem a se concentrar mais nas questões maiores se originando no campo do que na construção de modelo e obtenção de dados. Ver também PSICOLOGIA RACIONAL.

Estes verbetes estabelecem um nítido contraste entre as modalidades “filosófica” e “racional” de psicologia e, de outro lado, a modalidade apresentada como sendo propriamente “científica” – esta última vinculada diretamente à empiria e aos procedimentos de observação, mensuração e experimentação. Pode-se notar facilmente a classificação que subjaz a este grupo de verbetes: tudo se passa como se a psicologia científica constituísse

um campo unívoco, no qual já estivessem nitidamente definidos o objeto e os métodos de estudo. Neste campo *pacificadamente* científico, as psicologias ditas “filosófica” e “racional” manteriam certa afinidade com os temas e métodos filosóficos – mas, por isto mesmo, seriam algo como um apêndice precário, algo além ou aquém da psicologia científica. Por outro lado, os métodos da psicologia científica pareceriam valer muito pouco, quase nada, para a investigação das *questões maiores* propostas pela filosofia e dos *princípios subjacentes*, logo inapreensíveis através de esforços de observação e medição objetivas e replicáveis.

Todavia, a psicologia científica está longe de ser um campo pacificado. Caberá apresentar aqui a visão oferecida pelo professor Luís Cláudio Figueiredo sobre este assunto, na obra *Matrizes do pensamento psicológico*<sup>3</sup>. Ele propõe um panorama baseado, sim, numa “dualidade”, mas já não entre psicologia científica e qualquer outra forma de psicologia, que então se poderia chamar de “não científica”. Para este pensador, a dualidade se daria entre matrizes de pensamento psicológico que ganharam expressão nos diversos projetos de construção da psicologia como ciência independente, todos aspirando a corresponder aos propósitos e métodos “científicos”.

Neste quadro, de um lado estariam reunidas as matrizes “cientificistas” (representadas pelos projetos nomotético e quantificador; atômica e mecanicista; funcionalista e organicista; ambientalista e nativista e os interacionismos correlatos), no bojo das quais, segundo o autor,

a especificidade do objeto (a vida subjetiva e a singularidade do indivíduo) tende a ser desconhecida em favor de uma imitação mais ou menos bem-sucedida e convincente dos modelos de prática vigentes nas ciências naturais (Figueiredo, 1991, p. 26-27).

De outro lado, estariam as matrizes “românticas e pós-românticas” (representadas pelos projetos vitalista e naturalista; projetos compreensivos, de viés historicista ou estruturalista; e projetos fenomenológicos e existencialistas), no bojo das quais “se reconhece e sublinha a especificidade

<sup>3</sup> FIGUEIREDO, Luís Cláudio M.. *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

do objeto – atos e vivências de um sujeito, dotados de valor e significado para ele –, e reivindica-se a total independência da psicologia diante das demais ciências” (*Idem*, p. 27).

Cumprе ressaltar que o autor esclarece que não se trata de uma dualidade estanque; ao contrário, o mútuo antagonismo existente entre estas matrizes de pensamento engendraria um dinamismo irrefreável: numa direção, as psicologias de matriz “cientificista” tendem a estar comprometidas não apenas com a produção de conhecimento básico e de técnicas, mas também com a legitimação de práticas sociais de controle e dominação – que tendem a redundar em contestações “cuas manifestações teóricas no campo da psicologia emergem das matrizes românticas” (*Idem*, p. 32); na direção inversa, as psicologias de matriz “romântica e pós-romântica” (excetuando-se os estruturalismos, o que não caberia esmiuçar aqui) tendem a legitimar “o retraimento do sujeito sobre si mesmo numa inflação inconsequente e formal da subjetividade” (*Idem*, p. 38), sem jamais problematizar as condições objetivas que sustentam, concretamente, esta subjetividade.

Por fim, e após examinar um-a-um os principais projetos de psicologia engendrados por estas matrizes, Figueiredo chega à conclusão de que a diversidade (até fragmentação) epistemológica da psicologia que se pretende científica não é fortuita nem constitui uma espécie de sinal de “imaturidade” do campo; antes, corresponderia “a diferentes formas de relações que os sujeitos instauram entre si no contexto da vida em sociedade” (*idem*, p. 205).

Na mesma página, Figueiredo enfatiza que a multiplicidade dos enfoques em psicologia não deve ser atribuída à “natureza humana”, e sim à “complexidade e contraditoriedade das formas de relação social”. Para demonstrar isto, o autor resenha as diversas tentativas frustradas de unificação do campo (seja em relação ao seu objeto, seja em relação aos seus métodos), bem como a alternativa sempre aventada, porém impraticável por falta de critérios de exclusão consensuais, de se expurgar formas “não-científicas” de psicologia.

Em suma, no âmbito da classificação proposta por Figueiredo a psicologia científica desponta como um campo cindido, autocontraditório e dissonante – e sem qualquer possibilidade de genuína harmonização<sup>4</sup>. De fato, a definição do objeto de estudo da psicologia é cercada por profundas rupturas e dissonâncias: para uns, o “comportamento dos seres vivos”; para outros, qualquer coisa que possa ser subsumida à expressão “outros fenômenos psicológicos”; para outros ainda, “a vida subjetiva e a singularidade do indivíduo (particularmente, o humano)”.

É importante salientar que, nisto, embute-se uma repartição simples: de um lado, privilegia-se algo visível, diretamente observável em sua superfície (o comportamento dos seres vivos); de outro lado, algo que corresponderia a uma interioridade oculta e enigmática (outros fenômenos psicológicos, ou seja, fenômenos psíquicos não consensualmente enquadráveis na categoria “comportamentos”, ou ainda a vida subjetiva e a singularidade dos indivíduos).

Todavia, esta repartição aparentemente simples entre uma psicologia que enfocaria “algo visível” e outra, que enfocaria “uma interioridade oculta e enigmática” é bastante problemática. Basta lembrar, por exemplo, que as “superfícies visíveis” desdobram-se desde o comportamento “manifesto” de indivíduos e grupos humanos e não humanos, diretamente observável em condições naturais ou controladas, até às estruturas anátomo-fisiológicas e funcionais internas ao organismo, descobertas através de técnicas mais ou menos invasivas, de cirurgia ou de imageamento, desenvolvidas no campo da neurociência – isto para nem mencionar métodos mistos, tais como a análise funcional do comportamento, que permitem constatar e descrever relações de interdependência entre condições e contingências “diretamente observáveis” e comportamentos, sejam eles manifestos ou “encobertos”.

<sup>4</sup> Cumpre notar que Figueiredo compara suas afirmações em relação ao texto de Georges Canguilhem, “O que é a psicologia científica” [*Qu’est-ce que la psychologie scientifique?*], uma conferência proferida no *Collège Philosophique* em 1956 e posteriormente publicada (p.e., em *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, em 1979). Há diferenças no modo como estes autores repartem os diferentes projetos de psicologia científica, sendo que Canguilhem, reconhece três subdivisões: 1) A psicologia como ciência natural; 2) A psicologia como ciência da subjetividade, por sua vez subdividida em a) uma física do sentido externo, b) uma ciência do sentido interno e c) uma ciência do sentido íntimo; e 3) A psicologia como ciência das reações e do comportamento. Por outro lado, ambos os autores concordam em que a existência de variadas modalidades de configurar objetos e procedimentos de estudo decorre de uma irredutível dispersão de interesses.



Outro aspecto notável é que, não raro, a bipartição visível/oculto seja confusamente associada a outras bipartições (igualmente problemáticas) presentes no campo da psicologia científica – por exemplo, todo o trabalho da Neurociência supõe uma bipartição entre o “substrato” neural e seu “funcionamento”, do qual derivariam todos os processos mentais e comportamentos do organismo (note-se que esta suposição permanece necessária, mesmo considerando-se que o substrato neural possa ser modificado a partir de consequências dos processos mentais e comportamentos que engendrou – algo a que se pode chamar “aprendizagem”). Outra bipartição, agora entre o “interior” e o “exterior” do organismo, pode ser exemplificada pelas estruturas e funções mentais estudadas pela psicogenética e pela psicologia da Gestalt, ou ainda pelos processos psicodinâmicos estudados pelas várias correntes psicanalíticas. Não admira, portanto, a dissonância (para não dizer “balbúrdia”) que impera no campo da psicologia científica!

Retomando agora a resenha mui encurtada que fiz acima da posição adotada por Luís Cláudio Figueiredo, devo dizer que concordo inteiramente com ele quanto à pluralidade constitutiva e irreduzível da psicologia, que ele demonstra brilhante e sobejamente; contudo, devo dizer também que, ao contrário dele, me sinto inclinada a correlacionar, sim, a dualidade que ele aponta nas matrizes do pensamento psicológico à natureza humana – e não apenas, como ele, à “complexidade e contraditoriedade das formas de relação social”.

Penso que a dualidade apontada por Figueiredo entre as *matrizes científicas* e as *matrizes românticas e pós-românticas* correspondem, sim, à natureza híbrida do humano; um hibridismo constitutivo de nossa condição, que nosso pensamento e nossa linguagem parecem estar inclinados, talvez condenados, a reconhecer e expressar na forma de dualidades semânticas mais ou menos confusas – sobretudo as dualidades “substrato/funcionamento” e “interior/exterior” parecem-me inerentes à nossa natureza corpórea e viva. Penso que tais dualidades são mesmo irreduzíveis, seja porque são inerentes ao objeto da psicologia, não importando como o queiramos delimitar, seja porque são inerentes ao trabalho científico conduzido pelo sujeito cognoscente (o *pesquisador*), seja porque ambas as coisas estão

factualmente imbricadas. Enfim, acho que não ajuda muito atribuí-las à *complexidade e contraditoriedade das formas de relação social* e, seja como for, isto apenas faria com que nos afastássemos dos problemas colocados pela empreitada psicológica e rumássemos na direção da Sociologia, onde outro tanto de problemas entrariam em pauta.

De minha parte, creio que um passo mais produtivo seria um recuo desde o objeto, em direção ao escopo comum que reúne, sob a rubrica da psicologia científica, os diversos projetos historicamente aventados para a sua construção.

Em termos sumários, é preciso relembrar que todos os projetos de construção de uma psicologia científica visaram (e visam) produzir conhecimento seguro e estável sobre a interioridade e/ou as manifestações comportamentais do sujeito empírico – especialmente o sujeito humano – conquanto defendam diferentes caminhos para o seu alcance e tomem como objeto de estudo diferentes “porções” de uma tal interioridade e/ou comportamentos (p.e., a consciência, a fisiologia, a memória, a motivação, as estruturas inatas ou adquiridas que sustentam as operações mentais ou motoras, o inconsciente etc., etc.), e que dediquem maior ou menor atenção ao contexto exterior (p.e., o ambiente, o território, o recinto, a instituição etc.) no qual insere-se o sujeito.

Para ser exaustiva, também me parece correto afirmar que todos os projetos de psicologia científica pressupõem, tácita ou explicitamente, que tal conhecimento seguro e estável, uma vez alcançado, será capaz de orientar procedimentos eficazes de predição e controle sobre a interioridade e/ou sobre as manifestações comportamentais de sujeitos empíricos em situações concretas – seja a partir de uma agência externa à tais sujeitos (Estado, instituições sociais etc.), seja a partir deles próprios, ou seja, do autocontrole (em benefício, por exemplo, de escolhas mais satisfatórias, de hábitos melhores, de uma vida mais feliz etc.).

Um segundo passo, ainda de recuo, seria considerar mais detidamente algumas noções que demarcam os contornos do campo da psicologia: *psiqué*, mente, comportamento e subjetividade.

Começo pela noção expressa pela palavra *psiqué*, que veio a dar nome à psicologia – ao que tudo indica, cunhada por Marko Marulic no século XVI, ou às suas vésperas<sup>5</sup>, por derivação do termo grego *psiqué*- (sôpro ou alento, espírito, alma) + *logia* (estudo). Já tive ocasião de abordar o assunto anteriormente, e me permito transcrever aqui algumas coisas que disse então<sup>6</sup>:

O vocábulo grego *psiqué*, donde deriva psicologia, significou originariamente sôpro ou alento. Do ponto de vista da etimologia, verifica-se que o vocábulo *psiqué*, tal como alma e espírito, provêm todos de raízes indo-européias que exprimem a idéia de “soprar”, “respirar”. Assim, por exemplo, os substantivos latinos *anima* (= “hálito, alma”) e *animus* (= “ânimo, brio, coragem”) derivam do substantivo grego *ánemos* (= “vento”); o substantivo latino *spiritus* (= “vento, hálito”) relaciona-se com o verbo *spirare* (= “soprar”); o sânscrito *atmán* (= “respiração”, e daí “alma”)<sup>7</sup>. Do ponto de vista filológico, *psiqué* relacionou-se, ao longo das eras, tanto à substância etérea que se exalaria no último suspiro, deixando o corpo, antes vivo e ativo, reduzido à condição de cadáver inerte quanto, por extensão, aos princípios ou causas finais de todas as manifestações da vida.

O Dicionário de Termos e Nomes Filosóficos de Garth Kemerling<sup>8</sup> apresenta um conciso relato deste percurso, que vale a pena transcrever:

ψυχή [*psiquê*] – termo grego para a alma como princípio essencial da vida e *locus* da consciência. Embora utilizado pré-filosoficamente apenas em referência ao “sôpro vital”, o termo foi associado pelos filósofos pré-socráticos, inclusive especialmente por Anaxágoras,

<sup>5</sup> K. Krstic. Marko Marulic-The author of the term *Psychology*. In: *Acta Instituti Psychologici Universitatis Zagrabienensis*, nº. 36, p. 7-13, 1964. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ps000129.pdf>. (Acesso: 31.maio.2016).

<sup>6</sup> RIBEIRO, S.M.P.; HENNRICH, D.-M.; AGUIAR, G.. Entrelaçar as paisagens na cidade: reflexões sobre corpo e alma a partir da obra de James Hillman. In: *Cidade e alma: perspectivas*. ALCÂN-TARA, Acací de; CABRAL, Arthur S. C.; LIMA, Catharina P. C. S.; BARCELLOS, Gustavo; BARTALINI, Vladimir (Orgs.). São Paulo: FAUUSP, 2018, p. 36:46/ DOI: 10.11606/9788580891515 / Disponível em: <http://www.fau.usp.br/cidadeealmaperspectivas/>

<sup>7</sup> BESSELAAR, José Van Den. *As palavras têm a sua história*. Braga: AAPACD, 1994, Cap. 7 - Corpo e Alma. p. 277-290.

<sup>8</sup> The Philosophy Pages by Garth Kemerling- A Dictionary of philosophical terms and names. Disponível em: <http://www.philosophypages.com/dy/p9.htm#psyche> (Acesso: 5.jun.2016; tradução livre).

como um princípio explicativo. O pensamento pitagórico propôs que a psique fosse compreendida como o elemento persistente na vida de um indivíduo. Platão ampliou essa visão fazendo um relato detalhado da alma tripartite, e das virtudes associadas a cada parte, e argumentando sobre a imortalidade de seu componente racional. Aristóteles restaurou o sentido amplo do termo, usando-o para as diversas funções características dos seres vivos em geral. Pensadores neoplatônicos fizeram da psique o princípio cósmico de todo o movimento (Kemerling, 2016).

Recuperando aqui estes breves apontamentos de caráter etimológico e filológico eu pretendo, tão somente, assinalar a amplitude desconcertante da palavra *psiqué*. Ao longo dos tempos, esta misteriosa palavra esteve imbricada em todos os estudos concernentes aos seres vivos (e particularmente aos Homens), seja indicando uma essencialidade metafísica como nos mitos e mesmo em vários filósofos, seja indicando aspectos imanentes ao modo próprio da existência humana como nas concepções fisicistas que, desde tempos remotos, buscavam compreender de que maneira cada organismo semovente (inclusive o humano) podia estabelecer relações com o mundo que o rodeia.

Ora, se a psicologia é o estudo da *psiqué*, e a *psiqué* é algo como um princípio ou causa final de todas as manifestações da vida, de que trata, então, a psicologia? E como, por quais métodos, a psicologia poderia abordar um objeto de estudo tão vasto? Sendo inviável empreender nos limites deste texto as discussões implícitas nas respostas oferecidas a esta singela pergunta, resta-me apenas sugerir seus contornos. Vejamos, por exemplo, como duas fontes recentes definem a Psicologia: primeiro, a Organização Mundial da Saúde (OMS), através de seus Descritores em Ciências da Saúde (DeCS): “A ciência voltada para o estudo dos processos mentais e do comportamento dos homens e animais”<sup>9</sup>; depois, a *American Psychological Association* (APA) em seu já mencionado dicionário<sup>10</sup>: *O estudo da mente e do comportamento*.

<sup>9</sup> DeCS - Descritores em Ciências da Saúde, do Centro Latino-Americano e do Caribe de Informação em Ciências da Saúde (originalmente, Biblioteca Regional de Medicina- BIREME) /Organização Pan-Americana da Saúde/Organização Mundial da Saúde (OPAS/OMS), disponível na Biblioteca Virtual em Saúde – Psicologia- BVS-Psi. <http://www.bvs-psi.org.br/>

<sup>10</sup> VANDENBOS, G.R. (Org.). *Dicionário de psicologia APA*. Porto Alegre: Artmed, 2010.



Mas não devemos nos deixar iludir pela concisão pretensamente esclarecedora destas definições: vocábulos como “mente” ou “comportamento”, olhados mais de perto, são tão misteriosos quanto *psiqué*. Basta notar que “mente” (do latim, *mens mēntis*) pode ainda hoje significar desde “intelecto”, até “alma” ou “espírito”<sup>11</sup>, atualizando significados que remontam às fontes latinas tradicionais, nas quais se emprega o termo com o sentido de entendimento, potência intelectual, ânimo, intenção, desígnio, projeto, memória, lembrança, imaginação, pensamento, vontade, afeto<sup>12</sup>.

Igualmente, “comportamento” (inclusive em suas versões em francês, *comportement*; inglês, *behavior*; alemão, *Verhaulten*) carrega vastos significados, aplicando-se, a bem da verdade, a todas as manifestações da vida de um organismo. A propósito, caberá lembrar a definição dada por Henri Piéron<sup>13</sup> ao comportamento, como palavra que “Designa as maneiras de ser e agir dos animais e seres humanos, as manifestações objetivas de sua atividade global”<sup>14</sup>. Aliás, também B. F. Skinner “quase” identifica comportamento e vida, como nas seguintes passagens<sup>15</sup>.

O comportamento é uma característica primordial dos seres vivos. Quase o identificamos com a vida propriamente dita. Qualquer coisa que se mova é tida como viva – especialmente quando o movimento tem direção ou age para alterar o ambiente (Skinner. c. 1969, p. 68); e

Os reflexos e outros padrões inatos de comportamento desenvolvem-se porque aumentam as oportunidades de sobrevivência da espécie. Os operantes se fortalecem

<sup>11</sup> CUNHA, A.G. da. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2007.

<sup>12</sup> ULHOA CINTRA, G.; CRETELA Jr., J. *Dicionário Latino-Português*. São Paulo: Anchieta, 1944.

<sup>13</sup> Cabe notar que Henri Piéron terá considerado o “comportamento” como o objeto de estudo próprio da Psicologia Científica cerca de cinco anos antes que J.B. Watson o fizesse em seu célebre manifesto de 1913 (*Psychology as a behaviorist views it*), e o teria declarado na abertura de uma série de conferências sobre a evolução do psiquismo que proferiu entre 1907 e 1908 na Secção de Ciências Naturais da *École Pratique des Hautes Études* (França). Sobre o assunto, veja-se: DAGFAL, Alejandro (s/d). *El concepto de conducta en la psicología francesa contemporánea*. Disponível em: El Seminario. <http://www.elseminario.com.ar/>

<sup>14</sup> PIÉRON, Henri (1969/1951). *Dicionário de psicologia*. Porto Alegre: Globo.

<sup>15</sup> SKINNER, B.F. *Ciência e Comportamento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

porque são seguidos por consequências importantes na vida do indivíduo (*Idem*. 100).

Enfim, talvez tenhamos *trocado seis por meia dúzia* quando, julgando a palavra “alma” demasiado ampla e misteriosa para servir aos propósitos científicos, a preterimos em favor de “mente” e “comportamento”. Os eventuais ganhos (e perdas) que daí decorrem para as diversas maneiras de pensar e praticar a psicologia não poderiam ser discutidos nos limites deste ensaio; o que aqui pretendo fazer notar é que, com maior ou menor acurácia, todas estas palavras – psiqué, mente, comportamento – apontam na direção do conjunto de todas as interações mantidas por todo e qualquer organismo vivo, enquanto dura sua vida, com o ambiente (outro termo ambíguo ao qual retornarei em breve).

Seja como for, ocorre que “estudar a alma” – a sua própria e a de todos que estão à sua volta – reveste-se de importância crucial para todo e qualquer ser humano, desde o nosso advento na Terra. Mesmo que a palavra *psiqué* possa ter sido, ao longo dos tempos, decupada em seus múltiplos aspectos, cada um de seus “cortes” – essência da vida, vontade, mente, comportamento etc. – sustentou e sustenta ainda uma significação vital. Precisamos, a cada momento, saber *o que nos vai na alma* e, igualmente, *o que vai na alma dos outros*, ou seja, de todos aqueles com quem interagimos direta ou indiretamente – embora, naturalmente, nem sempre possamos sabê-lo ao certo e muitas vezes possamos incorrer em erros. De qualquer modo, a duração e a qualidade da nossa vida (incluindo-se aí a duração e a qualidade da vida de outros, que tenham importância para nossa própria vida) depende disto, literalmente.

Outro tanto de amplitude e ambiguidade se dá com a noção de subjetividade, muitas vezes adotada para circunscrever o objeto de estudo da psicologia. Evidentemente, isto pode soar paradoxal no campo científico: como poderia ser viável considerar objetivamente a subjetividade, a ponto de conseguirmos nos entender quanto ao seu significado? A resolução proposta pelo professor Arno Engelmann consiste em admitir que “O indivíduo encontra uma bipartição da pele percebida, de tal maneira que apenas dois estados podem ocorrer: o estado externo ou objetivo fora da pele percebida e o estado interno

ou subjetivo dentro da pele percebida”<sup>16</sup>. Nesta chave, “subjetividade” talvez possa ser entendida como a capacidade, exibida pelos organismos vivos, de controlar a partir de “dentro” os fluxos que atravessam a fronteira bipartida da pele, do sistema tegumentar que se abre para “ambos os lados” – fronteira que, ao mesmo tempo, separa e aproxima aquilo que constitui um organismo (os componentes e funções que os especificam – inclusive as funções mentais próprias do humano), daquilo que está “ao redor” deles – seu ambiente.

Partindo desta maneira de conceber a “subjetividade”, deve-se admitir que tal noção não se reporta a algo exclusivamente mental – há muito mais sob a pele do que a mente – há, como bem indicou Maurice Merleau-Ponty, a “carne”<sup>17</sup>; nem se reporta a algo exclusivamente pessoal – sob a pele de uma pessoa há muitos conteúdos, componentes, formatações, funções, que são comuns à espécie, cultura, nacionalidade, tempo histórico, posição social etc., a que ela pertence. Em contraface, a noção de “objetividade” reporta algo que, conquanto seja exterior ao ente subjetivo, mobiliza este ente a empregar seus próprios recursos e potencialidades – por assim dizer, os recursos e potencialidades de seu corpo e de sua alma – para sentir, perceber, apreender este algo, e para reagir sobre ele conforme seus próprios desígnios.

Enfim, parece-me que esta chave de compreensão da “subjetividade”, ancorada como está na fronteira interior/exterior do organismo humano, é capaz de articular, de acoplar, diferentes aparatos conceituais que buscam dar conta das interações concretas entre estes campos. Por outro lado, caberá lembrar que há, em português, uma outra palavra – *ambiente* – que refere, igualmente, ao que está “de ambos os lados”, de tal modo que pode designar tudo quanto cerca e envolve um ser vivo e, ao mesmo tempo, tudo que é por ele aspirado ou *ambicionado*<sup>18</sup>. Não por acaso, esta mesma palavra, “ambiente”, é muitas vezes inserida nas definições oferecidas tanto às noções

<sup>16</sup> ENGELMANN, Arno. Da conceituação de Estado subjetivo até a Proposição dos escalões de Percepto. In: *Psicologia: reflexão e crítica*, 2002, 15(2), p. 393-405; p. 399 [neste artigo o autor recupera a publicação original de seu trabalho, feita 40 anos antes].

<sup>17</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. O entrelaçamento: o Quiasma. In: *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 129-152].

<sup>18</sup> Cunha, A.G. da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2007.

de comportamento e de mente, quanto à de subjetividade, ou seja, às noções sucedâneas da *psiqué*.

De fato, todas estas noções se instauram ao redor de algo que o olhar humano parece ser naturalmente compelido a discernir na realidade do mundo – mas deve ficar bem claro que ao dizer isto não estou sugerindo nem uma concepção materialista nem uma concepção idealista, seja do ambiente, da mente, do comportamento ou da subjetividade; ao contrário, quero sugerir que todas estas noções são particularmente sintomáticas de que o nosso conhecimento da realidade deve ser gerado por alguma forma peculiar de conjunção entre os materiais e as idéias (aliás, uma conjunção que algumas áreas da psicologia, como a psicofísica e a psicossomática, há muito tentam compreender, com resultados muitíssimo incipientes).

Isto posto, gostaria de dizer que, segundo vejo, todas estas noções possuem algo em comum – a saber, todas elas se referem a algum tipo de *interface fronteira* entre o substrato e o funcionamento dos organismos vivos, e entre estes organismos e as coisas que existem ao seu redor. Sobre a natureza do tipo de fronteira a que estou me referindo e sobre os processos que aí ocorrem, quase tudo ainda está por estudar e nada pode ser dito com certeza; não obstante, arrisco-me a dizer que é nestas *interfaces*, na fronteira entre o substrato e o funcionamento dos organismos vivos, e na fronteira entre estes organismos e as coisas que existem ao seu redor, que acontece de a *psiqué* ser moldada/enformada.

Aqui, é preciso interpolar dois lembretes; primeiro: conquanto diversas espécies pareçam, aos nossos olhos, coexistir num mesmo ambiente, cada uma delas “vive em” (*habita*) um “segmento ambiental” específico (*habitat*), conforme as necessidades e capacidades senso-perceptuais e comportamentais dos indivíduos que pertencem à ela (o *hálito*, ou seja, a *psiqué* própria destes indivíduos)<sup>19</sup>; segundo: no caso específico dos Homens, o ambiente (digamos, nosso “mundo próprio”) precisa ser entendido como uma *unidade-diversa* que conjuga duas dimensões: uma,

<sup>19</sup> Como nos instrui, p.e., o conceito de *Umwelt* preconizado por Jakob Von Uexküll (1864-1944), que talvez possa ser traduzido por “automundo” ou “mundo auto-centrado”.

físico-biológica (latitude, longitude, altitude, clima, fauna, flora, geologia, relevo, hidrografia, etc.) e outra, histórico-cultural (economia, política, costumes, idiomas, etc.).

Nesta perspectiva, pode-se dizer que a palavra *psiqué* indicaria, *no mínimo*, tudo quanto é formado (ou reformado, ou transformado, ou metamorfoseado, ou deformado) num organismo humano – a saber: sua “mente”, seu “corpo”, seus “comportamentos”, sua “subjetividade” – como resultantes de sua interação, ao longo do tempo vital, com seu ambiente físico, biológico, histórico e cultural – ambiente este que o organismo percebe e representa e no qual opera, segundo as contingências vigentes e na medida de seus interesses e possibilidades atuais.

Para concluir este tópico quero sublinhar que, segundo me parece, as mesmas dualidades interior/exterior e substrato/funcionamento apontadas no campo da psicologia científica são refletidas também no campo da filosofia da paisagem e que, do meu ponto de vista, neste problema comum reside a possibilidade de tornar frutífero o diálogo proposto nesta primeira conferência interdisciplinar. Penso que, antes de mais, é preciso pautar questões de fronteira, que possam implicar tanto psicólogos quanto filósofos, e assim balizar nossos próximos encontros. O restante de minhas considerações encaminha-se nesta direção.

### UM PROBLEMA COMUM ENTRE PSICOLOGIA E FILOSOFIA DA PAISAGEM

No conflagrado campo da Psicologia Científica, em quais fileiras a Filosofia da Paisagem poderia encontrar interlocutores? A meu ver, a pergunta é um tanto impertinente e creio que a melhor resposta seria “em qualquer pelotão”. Mais importante é perguntar: como se dão, concretamente, os diálogos entre psicólogos e filósofos interessados na paisagem? Bem, até o momento parece-me que isto tem transcorrido sob o influxo de afinidades mais ou menos fortuitas, às vezes decorrentes de simpatias acidentais, outras vezes – e isto é mais complicado – decorrentes do emprego comum de termos um tanto ambíguos, que dá a todos a impressão de que estariam “falando a mesma língua” quando, na verdade, nem sempre estão.



Este último caso me parece especialmente frequente quando a conversação envolve algumas das vertentes em psicologia enquadráveis, na nomenclatura proposta por Figueiredo, entre as *matrizes românticas e pós-românticas* (que, aliás, tendem a ser mais propensas a uma aproximação dos estudos sobre a paisagem), embora esta “confusão de línguas” (para usar a apropriada expressão do psicanalista Sandor Ferenczi) pode ocorrer igualmente em diálogos envolvendo a(s) psicologia(s) ditas *cientificistas*. Em ambos os casos, o primeiro problema a enfrentar é de natureza terminológica, e sua solução estará condicionada à disposição e capacidade dos interlocutores (filósofos e psicólogos) para realizarem, mútua e cooperativamente, “transduções”<sup>20</sup> das noções e conceitos que cada um deles emprega para se referir à realidade – sem isto, pode haver muita “conversação”, mas não um genuíno diálogo entre tais áreas.

Assim, creio que a melhor contribuição que posso dar ao nosso diálogo é ilustrar minha própria maneira de *transduzir* alguma dentre as questões propostas pela Filosofia da Paisagem. Para tal ilustração, quero tomar um problema explicitado por diversos pensadores presentes neste campo, o qual aparece sumarizado pela professora Adriana Veríssimo Serrão numa curta passagem de seu texto *A paisagem como problema da filosofia*<sup>21</sup>:

Quando examina, em “Os limites das teorias actuais da paisagem e a paisagem como identidade estética dos lugares”, as principais orientações em que se repartiram as teorias mais antigas – a pictórica ou vedutista e a

<sup>20</sup> O uso da palavra “transdução” é metafórico, e com ela quero indicar algum processo possivelmente assemelhado a outros que receberam este mesmo nome em três campos distintos: i) na epistemologia genética, nomeadamente para Jean Piaget, a transdução seria uma experiência mental primitiva, a meio-caminho entre a inteligência sensorio-motora e o pensamento conceptual; ii) na ciência cognitiva aplica-se o termo para indicar a conversão da energia física de um estímulo ambiental (p.e., ondas luminosas, pressão mecânica etc.) em atividade elétrica, realizada pelos neurónios sensoriais primários (receptores) e necessária à transmissão da informação sensorial pelas vias aferentes em direção ao sistema nervoso central, onde poderá ser processada; iii) na biologia, Joshua Lederberg e Norton Zinder assim nomearam certo processo de recombinação genética independente de reprodução sexuada, resultante da transferência de segmentos de moléculas de DNA de uma bactéria (doadora) para outra (receptora) por intermédio de vírus bacteriófagos (vetor) que os transportam.

<sup>21</sup> SERRÃO, A.V. A paisagem como problema da filosofia. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org.), *Filosofia da paisagem*. uma antologia. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 11-35.

físico-biológica ou naturalista –, Paolo D’Angelo mostra bem a necessidade de superar a alternativa entre o subjectivismo e o objectivismo que lhes subjaz, elaborando um conceito abrangente e relacional, capaz de conjugar o plano subjectivo com dimensões objectivas (Serrão, 2011, p. 31).

Os filósofos que se dedicam a este problema da filosofia podem esperar alguma contribuição da psicologia científica? Diretamente, creio que não. E, no entanto, creio que ambos, psicólogos e filósofos, têm uma tarefa conceitual semelhante, que implica desafios semelhantes, qual seja: a tarefa de elaborar um conceito (de *psiqué* os primeiros, de *paisagem* os segundos) *abrangente e relacional, capaz de conjugar o plano subjetivo com dimensões objetivas*.

Creio que uma parte das dificuldades que surgem nos diálogos entre filósofos e psicólogos (ou mesmo entre psicólogos de diferentes orientações) deriva de que cada uma destas áreas (ou mesmo cada “matriz de pensamento” que vigora em seu âmbito) tende a enfocar distintas porções da realidade, delimitadas ancestralmente por noções e conceitos herdados de tradições muito díspares e não descuro que uma outra parte das dificuldades possa resultar da natureza compósita, híbrida, destas porções de realidade que tomamos para estudo, ou de influências recíprocas que possam existir entre elas – dentre estas noções, o presente ensaio confere centralidade às de *psiqué* e de *paisagem*.

Ora, considerando-se que as bipartições “substrato/funcionamento” e “interior/exterior” podem ser inerentes à natureza humana e, portanto, estarão necessariamente refletidas em qualquer setor do nosso pensamento e ação, conforme foi sugerido acima, como poderíamos avançar na tarefa que ora nos ocupa, de elaborar um conceito de *psiqué* e de *paisagem* abrangente e relacional, capaz de conjugar o plano subjetivo com dimensões objetivas?

Retomando as considerações que fiz acima, quero sublinhar um certo “espelhamento” entre, de um lado, o aspecto que estou privilegiando nas minhas considerações sobre as noções mais intrinsecamente relacionadas

à psicologia, ou seja, a moldagem (ou *enformagem*<sup>22</sup>) da *psiqué*, como resultado da contínua interação entre o organismo com o ambiente em que ele vive e, de outro lado, a proposição do filósofo Rosário Assunto (1915-1994) com respeito à Paisagem, que ele concebe como uma forma “na qual se exprime a unidade sintética *a priori* da *matéria* (*território*) e do *conteúdo-ou-função* (ambiente)”<sup>23</sup>.

De fato, parece-me que a *psiqué* pode ser igualmente compreendida como “forma” na qual se exprime a unidade sintética *a priori* da *matéria* (o corpo orgânico, ou organismo) e do *conteúdo-ou-função* (a mente e o comportamento). Nesta chave, a noção de *psiqué* refere-se diretamente à interioridade dos seres humanos<sup>24</sup> tomados individualmente ou, como propôs Arno Engelmann, à *subjetividade* (*o estado interno ou subjetivo dentro da pele percebida*).

Dito de outro modo, a noção de *psiqué* refere-se à forma singular assumida por uma unidade empírica compósita, que se mostra à observação de outrem (de outros seres humanos, dentre eles os filósofos e cientistas) como totalidade atual de organismo, mente e comportamento – uma unidade-diversa, indissolúvel no plano empírico, de componentes físicos, biológicos, históricos e culturais, componentes estes que estão em contínua *interação*<sup>25</sup> com seus correlatos exteriores ao organismo (ou seja, com o ambiente).

Assim, o interior e o exterior do organismo humano constituiriam dois sistemas analiticamente discerníveis, mas que se influenciam mutuamente, ou seja, que moldam/enformam um ao outro. Figurativamente, eu diria que ao

<sup>22</sup> Prefiro usar o verbo “moldar” (cf. Ribeiro 2018), mas parece-me cabível utilizar também o (quase sinônimo) “enformar”, em benefício da aproximação com Rosário Assunto e seus leitores – como ficará mais claro adiante.

<sup>23</sup> ASSUNTO, Rosário. Paisagem, Ambiente, Território. Uma tentativa de clarificação conceptual (p. 128). In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org.), *Filosofia da paisagem: uma antologia*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 126-129.

<sup>24</sup> Talvez não apenas dos humanos, mas vou furtar-me a pensar isto agora.

<sup>25</sup> Cumpre notar que o conceito de interação, oriundo da física, indica primordialmente a influência mútua ou recíproca entre dois ou mais sistemas, uma influência que pode ser constatada pela percepção de alterações em ambos os sistemas (em ambos, mesmo que tais alterações apresentem magnitudes muito diferentes em cada um deles) – alterações, por exemplo, de forma, de posição ou de movimento. O assunto mereceria ser explorado em maior profundidade, o que há de ser feito em outra ocasião.

olhar humano e em condições ótimas a face interior mostra-se como *psiqué*, a face exterior como *paisagem*; portanto, creio que as noções de *psiqué* e de *paisagem* são, de algum modo que nos cumpre investigar, correlativas – e que será mais produtivo se investigarmos isto *co-laborativamente*.

### UMA PERSPECTIVA ÉTICA COMUM PARA A PSICOLOGIA CIENTÍFICA E A FILOSOFIA DA PAISAGEM?

As especulações expostas acima alertam, como já tive ocasião de sugerir<sup>26</sup>, para a *gravidade* de mudanças formais havidas em qualquer um dos lados, seja na paisagem, seja na *psiqué* de seus habitantes. Quando se compreende paisagem e *psiqué* como formas que interagem e se espelham, numa situação de contínua e recíproca *moldagem/enformagem*, deve-se considerar que qualquer mudança pode estar expressando alterações de conteúdo-ou-função que, iniciando-se em qualquer um dos polos, logo reverterá inexoravelmente ao outro, engendrando um processo contínuo e nem sempre previsível de transformações. Portanto, é preciso ter em conta que estas transformações podem determinar consequências benignas ou malignas, a depender da natureza da alteração em questão, sobretudo para os seres vivos que coabitam um mesmo lugar.

A questão que se levanta é: pode haver uma perspectiva ética comum, que oriente o pensamento e a prática, simultaneamente, dos psicólogos e dos filósofos da paisagem? Eu creio que sim, e que esta perspectiva ética comum está dada pela busca de conhecimentos que possam fundamentar uma *vida boa* para todos, pelo maior tempo possível. Por outro lado, uma perspectiva ética comum não garante o estabelecimento de uma cooperação profícua; para avançarmos na compreensão das relações entre *psiqué* e *paisagem* é necessário contar com as contribuições de todas as matrizes do pensamento psicológico.

<sup>26</sup> Particularmente em: a) RIBEIRO, S.M.P. & BARTALINI, V.. Considerações sobre a gravidade ética e política da paisagem e de suas transformações. In: RIBEIRO, Sandra Maria Patrício (Org.). *Ethos humano e mundo contemporâneo: diálogos e estudos*. (1ª/versão on-line). São Paulo: Baracoa, 2019 (p. 40-76). Acesso aberto: <https://www.baracoa.com.br/livros-on-line>; b) RIBEIRO, S. M. P.. A Felicidade e a(s) Paisagem(ns) Desprotegida(s): imagens aterradoras de um incerto devir. In: Jorge, J. D. G. (Org.). *O (re)verso da paisagem: filosofias da pobreza e da riqueza*. Lisboa: GEC/FA-UTL/FCT, 2013 (p. 105-110)

Devemos evitar sobretudo que, pelas vias de afinidades temáticas e nocionais um tanto ambíguas, o diálogo permaneça restrito aos psicólogos de inspiração “romântica e pós-romântica” pois, conquanto estes diálogos possam ser muitíssimo enriquecedores, tal exclusividade pode redundar numa hipertrofia do abstracionismo, subjetivismo e antropocentrismo que tende a caracterizar tal modalidade de psicologia – indo, portanto, na direção contrária da visada elaboração *abrangente e relacional, capaz de conjugar o plano subjetivo com dimensões objetivas*, dos conceitos de *psiqué* e de *paisagem*.

Portanto, filósofos e psicólogos de todas as modalidades, inclusive as ditas “cientificistas”, juntamente com estudiosos de outras várias disciplinas, devem conversar insistentemente; devem lançar uns aos outros seus próprios problemas e conhecimentos especializados e suas hipóteses de trabalho. Este caminho de *hibridização* metodológica pode não ser fácil, ao contrário, pode ser longo e árduo, especialmente porque envolve o compartilhamento e articulação não apenas de conhecimentos e jargões, mas sobretudo de métodos muito díspares e especializados.

### **BUSCANDO UMA PERSPECTIVA METODOLÓGICA HÍBRIDA PARA O ESTUDO DA PAISAGEM...**

Antes de mais, julgo oportuno avançar a idéia de que precisamos examinar as questões e as teorias relativas à ética da paisagem ali mesmo onde elas se apresentam concretamente, no mundo empírico. Enquanto psicóloga social, acredito que é preciso observar e, quando possível, mensurar e até realizar experimentos acerca dos problemas éticos que emergem no cotidiano das pessoas e dos grupos.

No mínimo, parece-me necessário e urgente revisar e integrar todos os conhecimentos já disponíveis – e produzir novos conhecimentos – sobre as influências contínuas e recíprocas entre o lugar de vida (situação), a subjetividade (“vida psíquica” ou “interioridade”) e os comportamentos pessoais e sociais (a vida individual e coletiva, tal como se exterioriza em atuações, condutas, procedimentos, hábitos etc.), bem como as vicissitudes e consequências típicas constatadas nas interações destes três âmbitos para a vida individual e coletiva dos seres humanos.



Por razões etimológicas e filológicas, tenho atribuído ao conjunto destas complexas influências a designação *ethos*. Nesta direção, tenho defendido a tese de que o *ethos* é uma relação natural (como que) de moldagem contínua e recíproca entre um lugar e a vida de seus habitantes<sup>27</sup>. Devo dizer que os diálogos que mantive nos últimos anos com filósofos da paisagem tiveram um papel inspirador fundamental na elaboração desta perspectiva que apresento aqui (mas, claro, a responsabilidade pelos equívocos e erros que eu possa ter cometido é inteiramente minha); além disso, acredito que ela possa vir a ser ajustada, mais bem definida e posicionada, mediante uma efetiva *co-laboração* com os estudiosos da Filosofia da Paisagem.

Tenho plena consciência de que a perspectiva acima delineada ainda se mostra precária e instável, e que só consegui formulá-la em termos bastante obscuros. Seja como for, é a partir dela que venho conduzindo alguns diálogos interdisciplinares e orientando estudos em psicologia social (subárea à qual encontro-me vinculada institucionalmente) sobre a relação ética (ou seja, sobre a relação que estou designando pela palavra *ethos*), alguns dos quais podem ser acessados através de *e-book* recentemente lançado e disponível em acesso aberto e gratuito<sup>28</sup>.

Tal perspectiva, como já foi dito, assume como hipótese de trabalho que o interior e o exterior do organismo humano constituem dois sistemas analiticamente discerníveis, porém realmente em contínua interação (ou seja: que continuamente se alteram, que moldam/enformam um ao outro, que se influenciam mutuamente). Nesta perspectiva, as noções de *psiqué* e de *paisagem* parecem ser correlativas entre si, e corresponderiam às formações perceptíveis, respectivamente, no interior e no exterior do organismo humano.

<sup>27</sup> RIBEIRO, S. M. P. *Lições preliminares para o estudo do ethos contemporâneo* [doi:10.11606/T.47.2019.tde-05042019-100757]. Tese (Livre-Docência – Departamento de Psicologia Social e do Trabalho). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/47/tde-05042019-100757/pt-br.php>

<sup>28</sup> RIBEIRO, S. M. P. (Org.). *Ethos humano e mundo contemporâneo: diálogos e estudos*. (1ª /versão on-line). São Paulo: Baracoa, 2019. doi: 10.5935/978-65-80620-00-5 - Disponível em: [https://docs.wixstatic.com/ugd/483ccb\\_2c49f020f91f44d98e338c67c5273142.pdf](https://docs.wixstatic.com/ugd/483ccb_2c49f020f91f44d98e338c67c5273142.pdf)

Entretanto, nem sempre o olhar humano, seja ele poético ou prosaico, contemplativo ou pragmático, filosófico ou científico, reconhece a forma de um lugar particular como paisagem. Sobre muitos lugares se diz que a paisagem foi corrompida, destruída, que não existe ali. Outro tanto se dá com a psiqué: há pessoas sobre cuja psiqué se diz que foi de algum modo corrompida, que se encontra adoentada, degenerada, e até mesmo que a pessoa é “desumana” ou “desalmada”. Daí que eu tenha feito, alguns parágrafos atrás, uma ressalva sobre a face interior mostrar-se como psiqué, a face exterior como paisagem: isto deve ocorrer, sim, mas apenas em *condições ótimas*.

A pergunta que se impõe é: quais seriam estas “condições ótimas”? Pois bem, esta é mais uma questão que interessa tanto ao filósofo da paisagem quanto ao psicólogo. Do ponto de vista da Psicologia Científica, trata-se de um problema a ser investigado empiricamente valendo-se, antes de mais, das tradições investigativas que já se tem à mão.

Parte importante do trabalho da Psicologia Científica, em qualquer das abordagens teórico-metodológicas que abriga, consiste em procurar descobrir quais condições (internas ou externas, passadas ou presentes) estão correlacionadas ao funcionamento psíquico e comportamento atual das pessoas – na maioria das situações, isto é o melhor que o psicólogo científico, enquanto tal, está habilitado a fazer; é a melhor contribuição que a psicologia pode oferecer aos estudos da paisagem.

Para finalizar, eu gostaria de sublinhar que as formas assumidas pelos lugares, tanto quanto pelas subjetividades e pelos comportamentos derivam das interações que estes diferentes aspectos do ethos humano mantêm entre si *em função da vida* – isto para relembrar mais uma inspiradora passagem de Rosário Assunto: “...no que diz respeito ao ambiente, o território é a matéria-prima, enquanto o ambiente é o território tal como a natureza e o homem o organizaram **em função da vida**” (*op. cit.*, p. 128; grifo da autora).

Assim, a forma de um lugar será vista por alguém como boa e bela, como “paisagem”, apenas na medida em que, aos seus olhos, parecer corresponder à forma atual de sua subjetividade e de seu comportamento – parecer

propícia à sua própria vida; é neste sentido que penso ser lícito abordar a paisagem como forma reconhecível do ethos humano.

# VIAGGIARE ED ERRARE SENZA ARRIVARE ALLA RICERCA DELL'ORIGINARIO: NOTA SU ERNESTO GRASSI IN SUDAMERICA

MASSIMO VENTURI FERRIOLO

massven@gmail.com



10.64082/phs.2024.01.4.3

## RESUMO

*O texto analisa a viagem sul-americana de Ernesto Grassi como uma busca do originário, entendida como um confronto filosófico com uma natureza percebida como “ausência de mundo” em relação às categorias históricas europeias. Por meio das referências a Vico, Aristóteles e Heidegger, a viagem torna-se uma observação profunda que põe em crise o historicismo e o eurocentrismo. A natureza e a paisagem emergem como lugares de criatividade, mito e relação intercultural. As análises propõe, assim, uma filosofia da paisagem que problematiza a identidade do viajante e abre um diálogo entre mundos distintos, fundado na crítica das categorias universais e na experiência do limite. traduzir em inglês*

*Palavra-chave: Originariedade, Filosofia da Paisagem, Interculturalidade, Eurocentrismo, Viagem/Jornada*

## ABSTRACT

***Traveling and wandering without arrival in search of the Origin: a note on Ernesto Grassi in South America***

*The text analyzes Ernesto Grassi's South American journey as a search for the original, understood as a philosophical confrontation with a nature perceived as an “absence of world” in relation to European historical categories. Through references to Vico, Aristotle, and Heidegger, the journey becomes a form of deep observation that challenges historicism and Eurocentrism. Nature and landscape emerge as spaces of creativity, myth, and intercultural relations. The analysis thus proposes a philosophy of landscape that problematizes the identity of the traveler and opens a dialogue between different worlds, grounded in the critique of universal categories and in the experience of limits.*

**Keywords:** *Originarity, Philosophy of Landscape, Interculturality, Eurocentrism, Travel/Journey*

\* Professor de Estética. Trabalhou nas Universidades de Urbino, Milano Statale, Heidelberg e Salerno, e foi professor visitante em diversas instituições internacionais. Membro da SIE (Società Italiana di Estetica), foi Diretor do *Centro Interuniversitario di Studi e Ricerche sul Giardino e il Paesaggio Mediterraneo*. Desde 1987, preside a editora Guerini e Associati, de Milão, e as publicações *Kepos* e *Quaderni di Kepos*. Foi membro do Conselho Editorial da revista internacional *Journal of Garden History* (1992-1994).

*Anche oggi le civette non vedono  
alcun paesaggio.*  
Ernesto Grassi

### **UN VIAGGIO SENZA ARRIVO ALLA RICERCA**

dell'originario, dell'*ingens sylva* sulle orme di Giambattista Vico, "selva immane della terra primitiva", fosca natura da domare, "ma ricca, nei suoi primordi, di straordinari succhi vitali" (Nicolini, 1932, p. 121; Paci, 1994, p. 13), è il percorso compiuto da Ernesto Grassi in Sudamerica dove ne aveva intuito la presenza in un contesto di possibilità di assenza di mondo. Alla ricerca della *hyle* dei greci senza *eidos*, natura, terra senz'arte né forma, s'immagina che dalla foresta provenga l'umanità, costruendo il suo mondo reale. Nella foresta nasce la creatività, secondo l'idea romantica

dei fratelli Grimm ed elaborata nella loro rivista *Altdeutsche Wälder*, dove le antiche foreste germaniche erano considerate i luoghi originari della genesi culturale tedesca, cara a Grassi.

La cultura si fonda fin da Aristotele sul contingente, sulla libertà, sull'arte, sulla creatività, ovvero sulla "concezione vichiana del corso dell'umanità quale lotta perenne, e sempre più perfezionata, contro la nemica natura" (Nicolini, p. 122). L'uomo necessita di arti per la sua conservazione (Aristotele, *Protrettico* B13; Düring, 1976, p. 464). Crea il mondo etico, sede della civiltà, dell'opera e dello spirito (Paci, 1994, p. 14). Costruisce e abita la propria dimora con un'azione incessante, continua, sempre in evoluzione, secondo il processo delineato da Giambattista Vico nella *Scienza nuova* (1744, 239): "prima furon le selve, dopo i tuguri, quindi i villaggi, appresso le città, finalmente l'accademie".

Dobbiamo tener conto di questi presupposti per comprendere il pensiero di Grassi e le motivazioni profonde della sua ricerca dell'originario che lo hanno spinto a osservare, nel senso proprio del *theorein*, la natura delle Ande e del Brasile, assente in Europa. Da questo confronto sono nate una serie di considerazioni scritte nelle lettere a Enrico Castelli e da lui pubblicate, col titolo *Assenza di mondo*, in *Archivio di filosofia* (Grassi, 1959, p. 217-247). Quattro anni prima era uscito il volume *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen*, Rowohlt, Hamburg 1955, con due successive edizioni nel 1974 (München-Gütersloh-Wien, Bertelsmann) e nel 1982 (Chur/Zürich, Rüegger), con il sottotitolo variato in *Eine Konfrontation mit Südamerika*. La traduzione italiana di Cristina De Santis a cura di Massimo Marassi è del 1999 (Napoli, La città del Sole), quella spagnola di J. Barceló con la presentazione di E. Idalgo-Serna e J. M. Sevilla, *Viajar sin llegar*, è del 2008 (Rubí – Barcelona, Anthropos).

Questo libro va letto a nostro parere come un saggio di filosofia di paesaggio nel senso di studio delle differenti realtà locali nella loro profondità mitico-storica, tra natura e storia, arte e mito. La stessa conclusione del volume è dedicata al rapporto tra filosofia e paesaggio, primo accostamento tra i due termini nel pensiero europeo. Lo dobbiamo a un confronto con il Sudamerica e costituisce una prima riflessione interculturale non ancora del tutto compresa, che scorre per tutto il testo e si collega ad un libro successivo sulla relazione



tra arte e mito (Grassi, 1957) con un richiamo alle esperienze di paesaggio vissute come rimedio alla tendenza della filosofia razionale, alla speculazione astratta. Questa è la chiave di lettura per comprendere il pensiero e le affermazioni di Grassi sul Sudamerica, riflessioni che rientrano nella categoria del viaggio quale *theorein*, osservare a occhi socchiusi, visione per percepire in profondità e intravedere l'originario nell'*ingenus sylva* con lo strumento della metafora "come legame dei fenomeni sulla base dell'originario, una connessione che non può essere dedotta, ma solo vista" (Marassi, 1999, p. 16). Il viaggio apre questa *visione*, *noein* in greco e *ingenium* in latino, da intendersi con la scoperta della connessione dei fenomeni, del mito, della scena del teatro nella *Poetica* di Aristotele. Un viaggio reale e metaforico abbandona il pensiero razionale per "trasporre esperienze e sensazioni in un consapevole discorso teoretico che coinvolge il ripensamento di concetti e categorie" (Cacciatore, 2000, p. 372).

La connessione dei fenomeni nel mondo "o di tutte le cose all'interno della totalità dell'ente è una convinzione che proviene ...dalla lezione di *Sein und Zeit*, un'opera in cui il *Dasein* è un ente che si dà soltanto in connessione con altri enti (*Mit-Sein*) e correlativamente con tutti gli altri fenomeni della realtà" (Marassi, 1999, p. 17). Nel suo viaggio in Sudamerica, Grassi ha "un contatto diretto con l'oggettività e ingovernabilità della natura tanto che la storia, come opera tipicamente umana a cui l'Europa da secoli sarebbe assoggettata in tutte le sue forme di pensiero, viene ricondotta entro limiti ben precisi" (*Idem, Ibidem*, p. 17).

È forse questo uno dei punti di maggior incomprensione della impostazione filosofica di Grassi in cui incorsero alcuni suoi colleghi durante il periodo d'insegnamento in Cile: è ben difficile intendere, se non con le dovute precauzioni, che esiste una natura che non è storica. In tal senso l'argentino Carlos Astrada replicò alla tesi di Grassi sostenendo che non c'è una natura non storica, poiché la natura esiste sempre unicamente in quanto un momento dell'umano stare nel mondo. E Grassi dovette subito riconoscere che la sua espressione "natura non storica" andava assunta con una certa riserva. Le osservazioni di Astrada si possono riassumere nella constatazione che ogni ente naturale si trova già posto all'interno della prospettiva esistenziale

della nostra collocazione nel mondo e si basano su una ripresa delle tesi di Heidegger, che in *Sein und Zeit* riconosceva la storicità della natura, non nel senso di “storia naturale”, ma come *paesaggio*, “come luogo di coltivazione e di espansione, come campo di battaglia e come luogo di culto” (*Idem*, p. 17-18). Una differenziazione tra natura e paesaggio per intervento della storia che modifica la prima con la prassi.

Per Grassi, commenta Marassi,

la storia dell'uomo europeo si identifica con la storia del suo incondizionato dominio sulla natura che viene assicurato dalla oggettività del metodo scientifico. Viaggiare oltre i confini dell'Europa permette certo d'incontrare altre forme di cultura e di oggettività, sebbene l'europeo non possa prescindere dalle proprie categorie. Allora la tesi della non storicità della natura sudamericana non ha in sé nulla di negativo ed anzi attesta la non validità della preminenza della realtà storica europea e di tutte le sue categorie compresa quella che permetterebbe di ridurla a un'esperienza oggettiva in senso scientifico... Ma è anche possibile, in determinate condizioni, incontrare la natura per se stessa, senza intendimento alcuno da parte della progettazione umana, cioè sperimentarla come mondo puramente biologico... la storia è un modo del tutto particolare di vedere la realtà che considera l'esperienza tipica di ogni epoca dell'umanità, stabilendo la distinzione tra passato e futuro in base alle esigenze del presente (*Idem*, p. 19-20).

Noi viaggiatori europei arriviamo in un continente straniero con il nostro bagaglio concettuale, entrando in una natura estranea rendendoci conto “improvvisamente” dell'insufficienza delle nostre categorie familiari (Grassi, p. 1999, p. 121). Il viaggiatore entra in crisi e con lui tutto un sistema abituale di riferimenti.

C'è una marcata differenza con le antiche e moderne relazioni di viaggio che riflettono epoche diverse, dominate dalla profonda fede del proprio mondo, cioè nell'assoluta validità dei suoi criteri e della sua missione con la convinzione del valore assoluto della storia a cui si appartiene. Grassi rovescia questa condizione mettendo in dubbio le categorie europee, frantumandone la certezza.

Il proprio mondo è l'ordine consueto di riferimento unico. Grassi apre il tema-problema della comprensione dei mondi differenti, dell'interculturalità. Apre a una diversa concezione del viaggio, critica delle proprie categorie interpretative dell'altro basate su di un ordine unico di riferimento, razionale ed eurocentrico, basato su concetti universali che ignorano il particolare. È la crisi del nostro mondo come prodotto di generazioni, risultato di una storia che si sviluppa lentamente, di uno storicismo univoco, dell'inadeguatezza dei concetti. In questo senso va compresa la sua categoria di mondo astorico, che ha creato problemi d'incomprensione da parte dei colleghi e di smarrimento patetico del viaggiatore.

Il problema è la comprensione del nuovo grazie alla filosofia di paesaggio come pensiero interculturale per un dialogo tra elementi e realtà eterogenei attenti all'universalismo delle differenze per superare l'univocità storicistica. In questo senso possiamo leggere l'assenza di storia e la ricerca di una natura originaria.

Il ragionamento, di conseguenza, si sviluppa sull'identità del viaggiatore in terre straniere con le sue difficoltà d'inserire nel nuovo che si sta attraversando le categorie consuete, europee, ritenute valide fino al momento della riflessione interiore del viaggiatore. Ciò, scrive testualmente Grassi, "ci costringe da un lato ad attenerci al consueto e al conosciuto e dall'altro a verificare fino a che punto esso resiste ancora di fronte al nuovo" (Grassi, 1999, p. 124). L'allontanamento fisico dalla patria nel processo del viaggio, nelle scoperte, fa volgere lo sguardo a ritroso verso l'appartenenza, mettendo in moto il meccanismo dell'esteriorità-interiorità. È un tema-problema chiave dove possiamo scorgere l'atteggiamento romantico del procedere guardando indietro con il condizionamento della storia. Grassi parla con *vis* critica di struggimento, nostalgia, dolore di perdere "ciò che conosciamo e amiamo", distanziandoci:

No, io non la penso così. Decisivo è il fatto che oggi, viaggiando, non andiamo in cerca di scoperte esteriori, sottoponiamo piuttosto a un esame il mondo della nostra lingua, dei nostri pensieri e sentimenti, mondo che solo nell'ambito dell'insolito diventa al tempo stesso discutibile e importante (*Idem, Ibidem*).

Si apre una critica all'osservatore aperta a un'antropologia, al confronto tra il nostro e il nuovo mondo, all'evidenza di altri mondi. È il punto centrale dell'argomentazione di Grassi sulla funzione del viaggio, alla scoperta di paesaggi altri e della natura originaria, astorica ormai perduta in Europa, ancora visibile in Sudamerica. Non si tratta soltanto di un viaggio esteriore, ma soprattutto interiore se sappiamo cogliere le conseguenze della riflessione umanistica. Il *nuovo si svolge davanti a noi*, e non è altro che "la vita stessa; e quindi stando davanti a essa noi restiamo *al di fuori della realtà*, incapaci di entrarvi. Cadiamo nella condizione dell'assenza di mondo" (*Idem*, p. 125-126). Il processo di dismondanizzazione "incomincia dal terrore avvertito per la scomparsa del consueto" e può condurre alla "completa apatia". L'assenza di mondo può essere letta nell'impossibilità dell'uso delle proprie categorie, l'*empasse* dell'arrivo, del giungere alla meta della comprensione dell'originario. Si apre un'ontologia interculturale del viaggio con prospettive diverse dal consueto per comprendere il nuovo mondo, il rapporto con la natura e la storia, la ricerca dell'originario. Esiste un viaggiare senza arrivi, un errare continuo.

Giuseppe Cacciatore ha sottolineato l'aspetto ontologico del viaggiare umano senza arrivi, "senza mete prefigurate", con il fardello del bagaglio concettuale precostituito della nostra tradizione, insufficiente a comprendere il diverso. Ciò costituisce l'essenza del viaggio "metafora del pensiero occidentale alla ricerca delle sue origini" (Cacciatore, 2000, p. 371). L'assenza di arrivo diventa in realtà un movimento verso il ripensamento, mettendo in dubbio la certezza del proprio *theorein*. Invece di scoprire l'originario ci troviamo di fronte al dilemma delle origini, della diversità, del mito rivisitato in quanto implica "difficoltà molto particolari", in quanto forma di conoscenza di tipo poetico e fantastico sottostimata dai filosofi. Ci occupiamo di miti colti da una nostalgia di tipo romantico-sentimentale per un mondo distrutto dall'epoca della tecnica. Non è questa l'essenza del mito, in quanto "conferisce un senso unitario all'intera realtà e in questo modo inquadra l'uomo in un ordine". Uno dei suoi compiti più alti è quello di "proteggere e consolidare l'ordine del mondo". Assume quindi il carattere del sacrale, salvando l'uomo "dal divenire e dal trapassare, dal pericolo di perdersi in mondi possibili, ancorandolo alla realtà originaria" (Grassi, 1999, p. 100). Coincidendo perciò con il sacrale, apre agli uomini il *tempo vero*, il tempo che non passa, superando il contingente. Si richiama la

differenza tra *aion* e *chronos* che traduciamo in *temporalità* e *temporaneità*. Il mito non è mai storia – e qui Grassi si distacca dall’idea vichiana della storia umana nata con i miti – ma, scrive espressamente:

è forse fonte originaria della storia, ma lo è solo nel momento in cui crolla il mondo mitico; per moltissimo tempo il mito può infatti essere una forma di vita umana astorica che precede di molto tutto ciò che è storico. La filosofia moderna sembra dimenticarlo quando vuole vedere l’essenza dell’uomo solo nello storico. Quindi non potremo mai comprendere il mito se ci sforziamo di considerarlo solo come opera d’arte e per questo motivo, laggiù nell’altro continente, molto spesso falliscono i nostri tentativi di interpretare i resti di antiche culture solo a partire dall’arte (*Idem*, p. 101).

Il mito è espressione dell’origine, appartiene al tempo vero dell’eterno. Per Walter Friedrich Otto, che ha influenzato Grassi, è l’accaduto o ciò che sta accadendo conformemente all’essere, è la “parola” che dà notizia del reale. È qualcosa “di raccontato un tempo, ma per la sua stessa essenza senza tempo, eterno!” (Otto, 1993, p. 32). Grassi sottolinea il suo carattere *astorico* e l’impossibilità d’inserirlo nella categoria dell’arte. Il mito non pone confini tra realtà e irrealtà mentre la fantasia, essenziale nell’arte, crea nella realtà un’altra realtà, diventando espressione della vita di un uomo e di una generazione, caratterizzando la sua temporaneità. Permette di entrare in mondi “possibili”, ma irreali già oggetto della condanna platonica (*Idem*, 1999, p. 101).

La dimensione del mito, tempo vero dell’eterno, temporale e non temporanea, non storica, conduce a rivedere categorie inserite nei nostri luoghi che non tengono conto delle concezioni diverse del tempo. Questa rivisitazione fa intravedere la sua “dimensione ancora mitica e sostanzialmente immobile” in Sudamerica (Cacciatore, 2000, p. 372). Questo è il senso del termine *astorico* che ha provocato polemiche da parte di Juan Rivano e di altri filosofi cileni il cui eco è ancora presente (Rivano, 1964; Ibarra Peña, 2020). Sono polemiche dovute a una mancata lettura approfondita dei testi di Grassi e dal fraintendimento interculturale esistente che ci spinge ad abbattere le barriere strutturali tra il pensiero razionale europeo e le culture del resto del mondo. Per quanto riguarda il pensiero di Grassi, natura, mito, assenza di

mondo, mondo astorico sono termini derivati dalla chiara constatazione che “siamo costretti a rivedere le categorie sulle quali ci siamo finora orientati” (Grassi, 1999, p. 103).

L’irruzione in un ordine nuovo costringe a un differente orientamento. Il solito scompare. L’immagine dell’uomo delineata dall’Umanesimo come quella della natura nella quale siamo cresciuti, costituiscono “una *limitazione* gravida di conseguenze” decisiva del nostro tempo (Grassi, 1999, p. 104). Il problema e il rapporto tra natura e uomo con l’ingiustificata fede nel progresso aprono all’idea di un mondo della natura più perfetto di quello razionale dell’uomo.

La natura “come realtà non ancora conosciuta e ordinata dall’uomo, si rivela il perturbante in assoluto”: “perturbante” oggetto di *pathos* e spaesamento per l’assenza di un progetto umano come mediazione della natura. Domina allora l’incomunicabilità e “dinanzi ai nostri occhi scivolano forme vacillanti, incomprensibili e allarmanti” (Grassi, 1996, p. 57). L’incomunicabilità è una barriera in mezzo a un guado speculativo il cui attraversamento impone fraintendimenti interculturali da superare con un orientamento diverso dal consueto per carpire l’essenza dell’originario e la presenza dell’altro.

Di fronte al pensiero razionale, ricercando l’originario, in un viaggio oltreoceano senza arrivo, che solo la poesia può *dirlo* in quanto “sapere direttamente ispirato dal dio e non, come la filosofia, conoscenza deduttiva e quindi indiretta ...In questa prospettiva – ricorda Carlo Gentili – dev’essere letto l’intero cammino filosofico di Ernesto Grassi. L’ambito del retorico, del poetico, e *quindi* del mitico, assumono nel suo pensiero proprio quel ruolo di fondazione originaria cui la filosofia, in quanto sapere dedotto e perciò non-originario, non può assolvere” (*Idem*, p. 28-29). Ecco la potenza della fantasia ingegnosa: grazie alla sua attività “l’uomo riesce a creare la *radura* nella foresta: quella *radura* nel cui ambito può fare la sua comparsa il mondo storico dell’esistenza” (Grassi, 1979, p. 253). Il linguaggio passionale della retorica e del senso comune ci lega alle cose e scorge il paesaggio, quel mondo umano originato dal disboscare e dalla conseguente luce, sottratto dalla selva primitiva.



L'originario riguarda la prassi, ambito della ricerca del primitivo ed elementare orientamento dell'uomo nel mondo". La filosofia non può rivelarlo in quanto staccata dall'esperienza vissuta e fondata su concetti astratti e

scioglie l'uomo dal legame con la realtà e lo induce a persistere in un atteggiamento astratto privo di impegni e di responsabilità. Il mito, il sacrale, manteneva originariamente l'uomo nell'ambito di un universo ordinato, nel quale erano solidamente ancorati ogni atteggiamento e ogni comportamento (*Idem*, p. 25).

Il mito è la parola semantica, originaria, immediata, astorica rivelatrice, appartiene al mondo religioso, sacro, a Delfi, al dio che non dice ma *indica*. Fonda il *logos*, il mondo indicativo e dimostrativo. Compare "una prima inadeguatezza del linguaggio, non potendo esso esprimere nella sua forma razionale l'originario" (Grassi, 1989, p. 85). Avendo a cuore il problema dell'origine della società caro agli umanisti, Grassi ha diretto la sua ricerca, fin dal viaggio in Sudamerica, sull'immagine e sull'*ingenium*, sulla differenza tra il linguaggio semantico, indicativo, metaforico e quello razionale, deduttivo, in una parola anticartesiano di derivazione vichiana. Potenza dell'immagine è l'*ingenium* stesso di un paesaggio uscito dalla natura astorica, dall'originario percepito con il viaggio.

*Viaggiare ed errare* è un testo su cui riflettere nella prospettiva di una filosofia di paesaggio, *ingenium* di rapporti, potenza della fantasia nel dominare e trasformare nel tempo la natura in una trama piena di significato superando il caos. Quindi un pensiero non razionale, senza delimitazioni astratte, che entri nella realtà effettuale della fantasia in tutte le sue forme e figure possibili.

Uno dei punti centrali del viaggio toccati nel contesto dell'*ingenium* della trasformazione della natura in un sistema di riferimento fantastico, è il tema della cultura indigena poco sottolineato a nostro parere riguardo al pensiero di Grassi, nel contesto del lavoro e della fantasia come componenti indivisibili del mondo umano. Egli denuncia senza mezzi termini la 'potenza distruttiva' del mondo della tecnica, del colonialismo e del liberismo. Esercita parallelamente una forte e chiara critica, non indagata a fondo, al dispotismo dei governi militari, affrontando il tema delle dittature sudamericane con osservazioni notevoli in un pensatore umanista non marxista.

Netta è la denuncia dell'avidità "che rappresenta sempre la radice dell'azione umana, quando quest'ultima non è più dominata dalla fantasia, ma solo dalla brama di possesso" (Grassi, 1999, p. 153). Condanna del colonialismo pari a quella vichiana dello stato come "feccia di Romolo".

La foresta vergine acquista così il nuovo significato dell'avidità unita alla fantasia che, trasformando la natura, la rendono palcoscenico dell'uomo mostruoso. Il viaggio alla ricerca dell'originario approda così a una fonte crudele e pragmatica della storia che assoggetta la natura con il lavoro umano, progetto consapevole di fini, libero a confronto di quello animale, superamento dell'immediatezza della natura. Da qui l'astoricità dell'animale e la storicità del mondo umano, ingegno e fantasia (*Idem*, p. 154).

La capacità di trovare rapporti, inventiva, *l'ingenium*, si differenzia dal pensiero razionale che si basa su premesse già date, "trovate", *a priori*. Così l'ingegno è il presupposto della fantasia, del suo trasformare la natura grazie alla libertà dell'uomo, alla stessa fantasia. Attività identificata con l'arguzia, essenza del lavoro, fonte del divenire, dell'accadere umani. Vale a dire del paesaggio. Esso ci rivela come i popoli primitivi "trasferirono la natura in un sistema di riferimento fantastico e poterono conferirle un significato umano. Il lavoro e la fantasia sono le componenti indivisibili del mondo umano" (*Idem*, p. 155). Di un paesaggio, possiamo aggiungere.

Grassi denuncia la scomparsa dei gruppi etnici e delle comunità causata dal mondo distruttore della tecnica. Entrando nel campo degli studi antropologici di Villas-Boas e di Levy-Strauss, sottolinea come gli Indios si trovassero in uno stato felice, autentico, autonomo, conforme ai loro bisogni, prima della conquista:

Vivevano nella semplicità di un sistema di valori scaturito dalla 'fantasia', determinato solo dai motivi e dalle forze che trainavano la loro cultura legata alle tradizioni e al loro rapporto spontaneo con la natura e con il lavoro. ...Fu annientato un popolo che bastava a se stesso, che era consapevole della propria umanità e delle proprie strutture sociali (*Idem*, p. 156).

Gli Indios hanno subito l'effetto distruttivo della "cultura" occidentale, ieri dei "missionari meschini" e oggi dalla società dei consumi. Il loro destino

era radicato nella concezione fantastica e compatta del cosmo, fondata sulla mediazione della natura e sulla loro struttura sociale e morale con la peculiare ‘umanizzazione’ mitica della natura (*Idem*, p. 157).

Siamo incantati dal microcosmo storico-culturale che rispecchia l’eterno ritorno della storia, la correlazione tra economia e istituzioni nel rispetto ecologico, “lavoro, sfruttamento, ricchezza, fantasia e nostalgia di mondi perduti, sviluppo storico, rivoluzione, motivi, che si ripetono sotto altri segni nell’attuale sfruttamento industriale e capitalistico di questo paese: l’alienazione di un mondo”, quello brasiliano di Minas Gerais (*Idem*, p. 164).

Forte del pensiero di Carlo Pisacane, Grassi sottolinea come la “classe ambiente”, per conservare il potere, ricorra al dispotismo di un governo militare, che causerà la sua stessa rovina (*Idem*, p. 167). Una ferma denuncia della dittatura, frequente nel Sudamerica per mantenere i privilegi economici di pochi. Tutto questo è rivelato dal paesaggio, dalla trasformazione a partire dall’originario, con l’analisi del concreto. L’importanza della retorica e il primato della prassi, dell’immediatamente vissuto sottolineato dall’Umanesimo italiano conducono al concreto per cui

le annotazioni, le riflessioni e i confronti precedenti, persino le descrizioni di paesaggi, rivendicano quindi un’importanza decisiva in quanto punto di partenza di problemi filosofici. Vogliamo discutere questa tesi fondamentale sulla base di un singolo fenomeno, e precisamente sulla base del *paesaggio* nel suo significato filosofico per sviluppare e concludere in modo programmatico la portata metodica del nostro modo di considerare le cose (*Idem*, p. 173).

Si pone ora la domanda sull’essenza del paesaggio e sul suo rapporto con la filosofia, accostando i due termini, nell’ultimo capitolo del suo viaggio.

Natura, comportamenti e passioni umane possono essere nei loro aspetti oggetto di riflessioni teoretiche, ma il paesaggio? Esso viene osservato nella sua esistenza e, aggiunge: “i paesaggi sono sempre esistiti ed esisteranno sempre” (*Idem*, p. 173). Possono offrire lo spunto per riflessioni teoretiche dato che si avvicinano all’arte per il piacere che suscitano? Concepiamo

oggi un paesaggio come realtà estetica evitando la “fatica del pensiero”. Pare persino assurdo costruire un pensiero teoretico a partire dal paesaggio. Grassi riflette, citandolo per intero, sul celebre passo del *Fedro* di Platone, luogo della filosofia con la presenza del mito. Cita anche il rammemorare di Herder in un paesaggio antico durante il suo viaggio in Italia.

Il paesaggio ha carattere immaginifico, patetico, non appartiene affatto alla sfera razionale. La sua importanza filosofica “può essere riconosciuta solo dopo essersi allontanati dalla concezione del filosofare inteso come processo in cui si traggono conclusioni da principi necessari e generali” (*Idem*, p. 194). La filosofia razionale è anonima e indipendente da luoghi e tempi, non è patetica, quella umanistica riguarda il possibile, il probabile, il trovare, l'*inventio*. Arriviamo così all'*ingenium* col suo significato etico, non solo estetico, che indica la potenza e profondità di un luogo, per la sua connessione con *mores*: con l'uso, il costume e il carattere di un popolo. Si collega col greco *ethos*, con il luogo abituale: tema di paesaggio. *Ingenium* recupera la filosofia ingegnosa o *topica* che trova gli argomenti di una discussione. Non deduce razionalmente, ma risveglia, evoca e trova l'originario. Un paesaggio è relazionato all'*ingenium*, è oggetto della filosofia ingegnosa e topica. È egli stesso *ingenium*, possiamo affermare.

Grassi recupera, di fronte ad ogni astrattismo filosofico, la dimensione antropologica del paesaggio, con attenzione all'*ingenium* e la sua antica essenza di spirito vitale topico: una tradizione nascosta da rielaborare e riprendere per conoscere le relazioni dei luoghi dell'abitare. Prende corpo e si sviluppa l'agire dell'uomo, costituendo il suo abito. L'ingegno è *ethos*, che ha prodotto l'arte creativa. Un'abitudine alla frequenza di luoghi, dei quali gli abitanti si sono appropriati da tempo: la dimora. È il talento dell'uomo, geniale che costruisce paesaggi: *costruire abitare pensare*, con le parole di Martin Heidegger. La relazione è recuperata con il suo insieme di rapporti contemporanei, simultanei nel presente, nel passato e proiettati verso l'avvenire per accogliere gli avvenimenti futuri, che si sommano a quelli già caduti in un luogo. Per questo “anche oggi le civette non vedono alcun paesaggio” (*Idem*, p. 198). Il pensiero razionale non percepisce paesaggi perché staccato dalla realtà effettuale, “indicata”, patetica e poetica, realtà

del *nous*. Va sottolineata in Grassi la compiutezza di una prospettiva filosofica *oltre*, “di un «pensiero indicativo» in senso forte, di un filosofare cioè sensibile non tanto all’atto del *dimostrare* quanto quello del *mostrare*, e ciò in piena coerenza con l’impianto di fondo della sua intera prospettiva” (Modica 1996, p. 86). Il viaggio del Nostro *mostra* ad ampio raggio le contraddizioni della filosofia e l’ingegno del paesaggio, aprendo riflessioni straordinarie sull’*endechomenon*, cioè sulle altre possibilità umane nel contingente e sull’originario che precede ogni pensiero razionale e ci conduce all’attenzione per la filosofia interculturale.

## REFERÊNCIAS

Cacciatore G. America latina e pensiero europeo nella filosofia del viaggio di Ernesto Grassi. In: Cultura Latinoamericana, *Annali...* 1999-2000, n°. 1-2, 2000. p. 367-381.

DÜRING, I. *Aristotele*. Milano: Mursia, 1976.

GRASSI, E. *Reisen ohne anzukommen: Südamerikanische meditationen*. Hamburg: Rowolt, 1955.

GRASSI, E. *Kunst und mythos*, Hamburg, Rowolt. tr. It. e cura di C. Gentili 1996. Napoli: La Città del Sole, 1957. (Arte e mito- edizione riveduta ed ampliata dall’Autore).

GRASSI, E. Assenza di mondo. In: *Archivio di filosofia*, 1959. p. 217-247.

GRASSI, E. *Macht des Bildes. Ohnmacht der rationalen Sprache: Zur rettung des rhetorischen*, Dumont. *Potenza dell’immagine: Rivalutazione della retorica*. Milano: Guerini e Associati, 1970. (tr. it. Di L. Croce e M. Marassi, 1989).

Grassi, E. *Die Macht der Phantasie. Zur geschichte abenländischen Denkens. Potenza della fantasia: per una storia del pensiero occidentale*, a cura di C. Gentili. Napoli: Guida, 1979. (tr. it. di C. Gentili e M. Marassi).

GRASSI, E. *Reisen ohne anzukommen. Eine Konfrontation mit Südamerika*, Chur/Zürich, Rüegger. *Viaggiare ed errare: un confronto con il Sudamerica*. Napoli: La Città del Sole, 1982 (tr. it. Di C. De Santis, a cura di M. Marassi 1999.).

IBARRA, Peña A. *Una temprana critica de Juan Rivano al humanista Ernesto Grassi*. Inedito in c.s. per cortese concessione dell’autore, 2020.

MARASSI, M. Introduzione. In: *Viaggiare ed errare. Un confronto con il Sudamerica*. Napoli: La Città del Sole, 1999. p. 11-26.

MODICA, G. Oltre Heidegger e Vico. Sulla prospettiva filosofica di Ernesto Grassi, in *Un filosofo europeo Ernesto Grassi. In: Aesthetica Preprint*, n° 48 (dicembre 1996), 1996. p. 77-90.

Nicolini F.. *La giovinezza di G. B. Vico*. Bari: Laterza, 1931.

OTTO W.F.. *Der mythos und das Wort*. Genova: il melangolo, 1962. (Stuttgart, Klett, tr. it. di G. Moretti. Il mito)

PACI, E.. *Ingens sylva*. Milano: Bompiani, 1994.

RIVANO, J., *La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi*. In: *Mapocho*, Il. 1, 114-131, 1994.

# BRASÍLIA À DERIVA: ENTRE OS FRAGMENTOS DA CIDADE ESPETÁCULO

ALINE STEFANIA ZIM\*  
ROSSANA DELPINO SAPENA\*\*

alinezim@gmail.com  
rossana\_depino@yahoo.es  
rossana.sapena@ceub.edu.br

 10.64082/phs.2024.01.4.4

## RESUMO

O texto aproxima-se das propostas dos Situcionistas, especialmente da ideia de dissolver as fronteiras entre arte e vida, formulada desde as vanguardas artísticas. A cidade é entendida como o principal campo dessas experiências, motivo pelo qual Brasília é escolhida como espaço de interpelação a partir de sua concepção modernista e de seus vazios urbanos. Esses interstícios, vistos como o negativo dos monumentos, remetem à noção de cidade líquida, onde a deriva possibilita a criação de situações e atmosferas sensíveis. As ações lúdico-constructivas geram acontecimentos intermitentes, marcados pela impermanência e pela fugacidade. Tais eventos ocorrem sobretudo em espaços esquecidos ou abandonados, associados às entropias urbanas. Habitar Brasília pelo avesso implica ativar esses vazios por meio de práticas estéticas e derivas. Assim, diluem-se as fronteiras entre arte e vida, arquitetura e paisagem, em um espaço líquido de múltiplas cartografias.

**Palavras-chave:** Cidade saudável, Verdejamento urbano, Resiliência urbana, Planejamento urbano, Morfologia urbana.

## ABSTRACT

### *The underside of Brasília as a place to play*

*The text draws on the proposals of the Situationists, especially the idea of dissolving the boundaries between art and life, formulated since the artistic avant-gardes. The city is understood as the main field of these experiences, which is why Brasília is chosen as a space to be questioned from its modernist conception and its urban voids. These interstices, seen as the negative of monuments and buildings, evoke the notion of a liquid city, where *dérive* enables the creation of situations and sensitive atmospheres. Ludic-constructive actions generate intermittent events marked by impermanence and transience. Such events occur mainly in forgotten or abandoned spaces, associated with urban entropies. To inhabit Brasília from its reverse side means activating these voids through aesthetic practices and *dérives*. In this way, the boundaries between art and life, architecture and landscape are dissolved within a liquid space of multiple cartographies.*

**Keywords:** Healthy city, Urban greening, Urban resilience, Urban planning, Urban morphology.

\* Arquiteta e Urbanista (UFSC). Doutora em Arquitetura e Urbanismo (PPG - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília), Mestra em Educação, Arte e Comunicação (PPG da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília). Docente da Universidade de Brasília – FAU/UnB

\*\* Arquiteta e Urbanista (Faculdade de Arquitetura da Universidade Nacional de Asunción), Mestra em Arquitetura na área de Crítica e Projetos, Doutorado em Arquitetura pela Universidade Politécnica de Catalunha. Atualmente é professora titular da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo do CEUB-Centro Universitário de Brasília-e no Programa de Mestrado em Arquitetura em Cidades e Habitação.

## **NO PRÓLOGO DO LIVRO DA SOCIEDADE DO**

espetáculo, da versão espanhola do ano 1999, José Luis Pardo expõe os princípios fundamentais do grupo situacionista compilado neste livro por meio dos pensamentos de Guy Debord. No prolegômeno do livro analisa a proposta do grupo a partir da dissolução da fronteira entre arte e vida, da clausura interpretativa da obra de arte na sua ânsia de não se converter em mercancia, e da deliberada clandestinidade das ideias do grupo de modo a manter o espírito revolucionário do seu legado intelectual. Quando se refere à interpretação, o discurso se situa na mesma direção das vanguardas artísticas do século XX, as quais entendiam que uma possível interpretação das obras de arte



seria um sintoma de fracasso. Neste contexto surge uma curiosa frase que extrapola a esfera da arte, chegando à arquitetura e a cidade, como segue:

Así, Umberto Eco relataba hace años las peripecias de esta frustración arquitectónica llamada Brasilia: Los urbanistas que la erigieron querían dar un sentido muy preciso a sus formas, y esperaban que las historia – y, ante todo, sus usuarios – se adaptarian a sus designios. Muy al contrario, sus formas se convirtieron en grandes monumentos insignificantes que la historia se encargó de llenar efectivamente de sentido, un sentido que resultó ser contrario al previsto por sus diseñadores (pero cuya significación final está aún por decidir) (Debord, 1990, p. 19).

Prado referiu-se à arquitetura porque é uma arte destinada a ser prática – como ele menciona – e à cidade por ser o âmbito onde o situacionismo desenvolvia suas ações e práticas. Podemos tentar deambular nesta lógica que os autores nos propõem, principalmente indagando o impasse interpretativo de Brasília, e as derivações desta inadequação desde a perspectiva da cidade, da arquitetura e principalmente do espaço público. Nestas simbioses da cidade e do comportamento humano, o espaço público é o palco onde estas ações acontecem, onde a cidade vibra ou onde se percebe sua própria morte ou fracasso. Assim, a proposta situacionista da dissolução entre arte e vida é uma perspectiva possível para pensar o futuro, sendo a cidade o suporte dos acontecimentos, das práticas da deriva como possibilidade de rebelião no espaço público, através da deambulação, do comportamento lúdico-construtivo e dos mapeamentos afetivos.

De maneira frontal, os princípios dos situacionistas vêm refutar o funcionalismo abstrato instaurado pela Carta de Atenas, os esquemas rígidos de relações espaciais que decantam em zonas inertes, assim como na adoção de geometrias euclidianas que configuram monumentos sem alma, onde a presença do homem como corpo sensível se desvanece. O grupo de artistas, intelectuais e ativistas da Internacional Situacionista lutava contra a alienação e a passividade da sociedade, uma luta contra o espetáculo.

Na cidade de Brasília, a interpretação ganhou, com o passar do tempo, certo tom de moralismo, de uma arte sagrada e de um discurso político de poder. Há o juízo de valor do que é certo e errado, do bom e do ruim, do belo e do feio. Há o permitido e o não permitido. O desenho como desígnio tornou-se o discurso determinante. Há os que compartilham desse discurso e há os que o aceitam como uma verdade. O curioso é que os seus desenhadores, na idealização da Nova Capital, afirmaram o homem histórico pela arquitetura moderna – ou tardo-moderna? – orgânica à modernidade tardia brasileira. A superposição das escalas de Brasília denuncia a contradição de ser uma cidade como as outras, sendo “outra”, porque é histórica e datada no seu tempo, dotada de sentido em si, e ao mesmo tempo é uma projeção das antigas cidades brasileiras.

Na prancheta do arquiteto, o traço artístico transformou o território da Nova Capital em geometria, movido pela sobreposição da autonomia técnica e da vontade política. A potência da obra é a de dizer algo que não poderia ser dito de outro modo senão aquele, mas tal sentido se perde quando ela é subjugada pela sua função estética de representar algo, de ser mais significado e menos significante, mais conceito e menos coisa. Na função estética de representar o poder, os monumentos perdem a sua autonomia como obras de arte; aberto à sua potência artística, o monumento representa um momento histórico, datado, e ao mesmo tempo dialoga com outros tempos, experimentando outros significados.

O tempo de Brasília, ou de uma cidade qualquer, é o tempo real, o tempo da vida. Estática, Brasília torna-se imune à crítica, como se a sua preservação incondicional tomasse o lugar da sua condição artística – de grande obra, talvez – de ser o espírito do seu tempo. Nesse sentido, a história trouxe diversos momentos de ruptura e descontinuidades estilísticas, o que permitiu a continuidade histórica. Essa é, talvez, a condição da própria obra, a de desautomatizar as tradições do seu tempo, renovando o próprio conceito de arte e de sociedade.

Inverter os pólos não resolve o problema da complexidade que é uma cidade brasileira, que se faz diariamente de forças contraditórias, entre a

realidade e o discurso. A obra de arte pode ser ao mesmo tempo hermética e revolucionária, desde que seja aberta, permitindo a sua livre interpretação. Na arquitetura, os discursos de poder tentam silenciar muitas das contradições inerentes à dicotomia “cidade idealizada e cidade vivida”.

Eternizar uma obra é menos congelar seus valores e mais permitir que ela se conecte aos novos tempos, à vida. Como afirma Walter Benjamin (1994), nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie; a cultura não é isenta de barbárie, assim como o processo de transmissão da cultura. Congelar significados e instituir valores, portanto, é congelar a barbárie, destituindo a obra de arte da sua renovação e destruição.

### CARTOGRAFIAS, ENTROPIAS, E OUTRAS DERIVAS

Nos aborrecemos na cidade, já não tem templo do Sol. Entre as pernas dos transeuntes os dadaístas teriam querido achar uma chave inglesa, e os surrealistas uma copa de cristal, está perdido. Sabemos ler nas caras todas as promessas, último estado da morfologia (Gilles Ivan).

Serão nos vazios urbanos e nos interstícios esquecidos pelo crescimento desenfreado das cidades onde estas investigações urbanas decorrem, em muitas ocasiões como provocações em que os artistas nos convidam a olhar, ou em outras, como ações lúdico-construtivas coletivas. O andar como experiência estética e as práticas situacionistas através da deriva, abrem duas aproximações a dois campos de estudos fundamentais: por um lado a dimensão fenomenológica, e pelo outro, a interpretação do território, ambos realizados pela leitura psicogeográfica do território.

A errância primitiva dos nômades é uma chave de expressão nas derivas das vanguardas do século XX, tanto como rito quanto como narrativa. Como uma forma de rejeição ao sistema de consumo, as práticas se encaixavam na lógica da antiarte, em direção a uma teoria antagonista que contestou o próprio sistema. Exploraram um discurso e uma prática artística sem obra e sem artista, da autoria coletiva e revolucionária, e da negação da representação e da assinatura individual.

O *Sahel*, lugar híbrido e neutro que se situa na borda do deserto é, segundo Careri, o território onde se encontra o espaço mutável nômade e o espaço permanente sedentário, ou seja os pastores e os agricultores. O *Sahel* é a fronteira cambiante, onde confluem o cheio e o vazio; o estriado e liso; duas espacialidades que representam originariamente a duas formas de habitar o espaço. Essa indeterminação do *Sahel* aparece na contemporaneidade no *terrain vague*, lugares vazios nas cidades ou nos subúrbios, sem usos, obsoletos e desarticulados da dinâmica da cidade. Dominados pela memória do passado, possuem a imprecisão de ser vazios como ausências, mas nesta condição desocupada abrigam também a promessa de uma possibilidades de transformação.

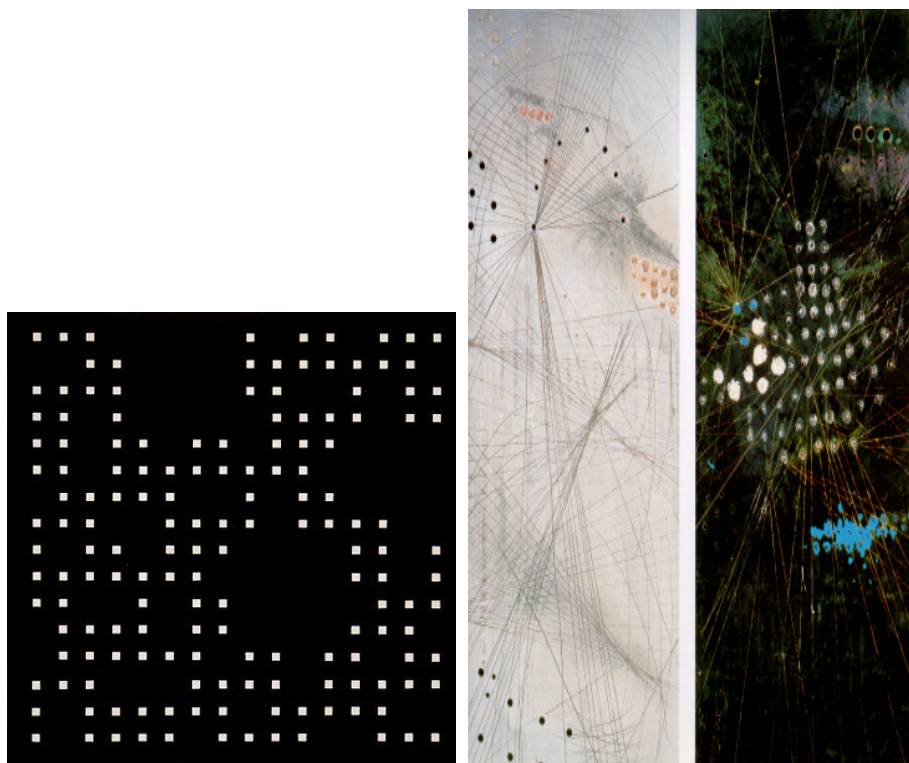
Estas duas fronteiras indeterminadas – o *Sahel* e o *Terrain Vague* – são os lugares do acontecimento que, pelas suas condições periféricas, possuem essa possibilidade de permutar os esquemas centralizados da cidade formal. Da mesma forma, a transformação proposta no território não pretende gerar dogmas e muito menos marcas estáveis no território, aproximando-se, desta forma, a errância dos primitivos nômades pelo vazio do deserto, onde a impermanência e as flutuações de paisagem aparecem como únicos cenários possíveis.

A Internacional Situacionista, em 1957, apoia-se na errância e na deambulação como experimentação estética urbana. Traz como ponto de partida a situação provisória vivida, ou seja, a partir de uma poética nova, elaborada mais pelo comportamento dos artistas e menos pela obra em si, na intenção de subverter o sistema capitalista do pós-guerra (Careri, 2013, p. 83).

Segundo Careri (*Idem*, p. 88) “Los surrealistas están convencidos de que el espacio urbano puede atravesarse al igual que nuestra mente, que en la ciudad puede revelarse una realidad no visible”. Desde o movimento dadaísta, tais movimentos de vanguarda rejeitaram os espaços convencionais de exposição de arte para uma reconquista do espaço urbano. Enquanto os surrealistas praticavam suas deambulações no campo, os situacionistas incorporaram a errância no perímetro urbano, imersos no cotidiano citadino. Os situacionistas mostravam maior objetividade que os surrealistas, ao proporem a experimentação da cidade através da construção de

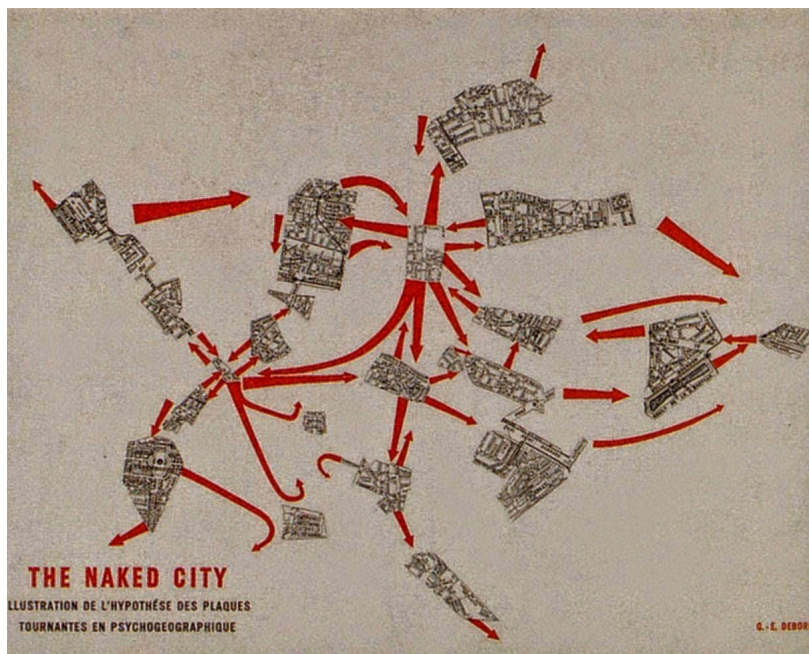
situações imersas na realidade cotidiana, organicamente à cidade vivida, dita “real”.

Os situacionistas subverteram a estética tradicional: os seus percursos e deambulações eram como leituras profanas de espaços sagrados. A deriva investigava os efeitos psíquicos do indivíduo no contexto urbano. Nesse sentido, as práticas da errância e da deriva exploram modos alternativos de se habitar a cidade, sendo o labirinto o constructo lúdico que tem a intenção de desorientar aos que a percorre. A deriva tem como fim se deixar levar e, nesta condição de perda de sentido, dominar as variáveis psicogeográficas. A psicogeografia usa evidências da ecologia e do espaço social, dados como corte de tecido urbano, o papel do microclima, a diversidade dos bairros administrativos, e a ação dos centros de atração, são parâmetros considerados nesta análise conforme pode ser observado nas ilustrações 1, 2 e 3.



Ills. 1, e 2: Direita *Composição com quadrados* Constant, 1952. Esquerda: *Paisagem Cósmica*, Constant, 1956.

Fonte: ANDREOTTI Libero, COSTA Xavier. *Situacionistas, arte, política, urbanismo*. Museu d' Art contemporani de Barcelona, Barcelona, ACTAR, 1996.



Il. 3: Estruturas do Espaço” Constant, 1958.

Fonte: *Guia Psicogeográfica de Paris*, Guy Debord, 1957.

Guy Debord precisa os modos de derivar, podendo ser feitas em pequenos grupos de três a quatro pessoas, ou grupos maiores, os quais deveriam reduzir se em pequenos grupos para poder registrar corretamente as derivas. Também a duração média da jornada, que consiste no intervalo de tempo entre o período do sono, podendo ser de dias ou de até meses. Exemplifica também os possíveis territórios e circunstâncias onde praticá-la, mas o objetivo fundamental da deriva é encontrar ensinamentos capazes de transformar a arquitetura e o urbanismo, e finalmente, habitar as margens fronteiriças até conseguir o seu completo desaparecimento.

O artista nova-iorquino Robert Smithson na obra *Monument of Passaic* fotografou ruínas numa paisagem industrial da periferia da sua cidade natal. Os monumentos escolhidos pelos artistas são estruturas banais, sem interesse, abandonadas, que o artista as coloca na categoria de Monumentos. Não se trata de monumentos significativos e sim de espaços do um passado sem glória. São justamente aqueles espaços gerados pelo crescimento das metrópoles americanas, gerando assim uma energia entrópica. Os físicos



denominam entropia a energia que fica dissipada quando um estado se transforma em outro. A escolha da paisagem do Smithson podia ser de qualquer periferia urbana, já que esta representa a todas elas em qualquer lugar do planeta, erupções nas paisagens que emergem da entropia (Il. 4).



Il. 4: Mosaico de imagens do *Monument of Passaic*. Robert Smithson, 1967.

Fonte: <https://www.artforum.com/features/robert-smithson-the-monuments-of-passaic-1967-2-201482/>





Desde a perspectiva fenomenológica estas práticas incorporam o corpo como ente sensível inserido no ambiente urbano, e desta forma as cartografias e mapas resultam de uma imersão do corpo na cidade. Para explicar esta relação Steven Holl utiliza o termo “experiência emaranhada” não somente como lugar dos acontecimentos, coisas e atividades, senão como o desdobramento de espaço, materiais e detalhes no ambiente, ou seja, os objetos diluídos no campo. Uma total interseção entre espaços, tempo, luz, materiais, detalhes, esmaecendo seus limites até transfigurar-se numa única atmosfera. Neste sentido, as práticas situacionistas apontam a lograr estas ambiências -como eles mesmos a denominam – ou atmosferas e zonas fenomenológicas, onde os sentidos e o lugar são parte da mesma vivência.

Se os urbanistas trabalham sobre cartografias, muitas vezes estas representações se apresentam insuficientes, já que não contemplam certas indeterminações, principalmente as questões perceptivas-fenomenológicas. As fronteiras em um mapa se estabelecem de acordo com o ponto de vista do observador, partindo este de um plano de corte. O pilotis numa implantação geral é desenhado como espaço cheio – em relação ao vazio –, mas numa deriva. O pilotis é um espaço vazio, penetrável, onde se produzem variáveis,

complexidade e sobreposições, um espaço líquido. Os situacionistas comparavam as cidades com oceanos onde as casas eram como arquipélagos flutuando num líquido amniótico. Essa liquidez indeterminada é possivelmente a única alternativa de ingressar nestas zonas fenomenológicas, ou ambiências, e partindo delas, produzir mudanças substanciais que envolvem o homem, seus sentidos e sensações no espaço urbano, e porque não na arquitetura.

### O AVESSO DE BRASÍLIA COMO LUGAR DE JOGO

La ciudad nómada vive actualmente dentro de la ciudad sedentaria, y se alimenta de sus desechos y a cambio ofrece su propia presencia como una nueva naturaleza que solo puede recorrer-se habitándola (Careri, 2013, p. 24).

A situação da pandemia fez Brasília revelar de vez o seu avesso. Os habitantes, em contraposição ao isolamento social, praticaram um outro tipo de deriva: o uso “seguro” e imediato do espaço público. Os espaços comuns tornaram-se contínuos aos espaços privados; a intimidade se deslocou para os imensos quintais urbanos. Observando de perto o cotidiano brasiliense, vê-se a prática coletiva de ações ordinárias e individuais.

A escala dos grandes eventos, como o carnaval de rua, dá lugar a dos pequenos coletivos, que “pipocam” em vários lugares da cidade. Os vazios urbanos de Brasília são, potencialmente, espaços de insurgência: piqueniques, festas clandestinas, coletivos para ver o pôr do sol ou as pequenas feiras de orgânicos e usados. Todos aparecem e desaparecem, sem deixar rastros, e permanecem a partir da sua impermanência. Tais ações podem ser compreendidas como heterotopias que produzem uma reterritorialização da cidade, longe dos sistemas espaciais hierárquicos simbolicamente conhecidos. Como ações independentes e ao mesmo contínuas, penetram o tempo e espaço urbanos de Brasília, revelando uma tecitura que não se vê na cartografia tradicional, como uma espécie de rizoma.

Segundo Deleuze (2011), o rizoma é estranho a qualquer ideia de eixo genético, estrutura profunda, como árvores, pivôs hierárquicos ou estruturas binárias organizadas por sucessões. É um conceito da Botânica que não

apresenta hierarquia nas suas estruturas; é um espreadimento, como as raízes da grama. Amplamente estudado como sistema conceitual, está em oposição às estruturas arbóreas, como a árvore do conhecimento cartesiano. Os princípios do rizoma são a conexão, a heterogeneidade, a multiplicidade, a ruptura assignificante e a cartografia. Qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro. A ruptura localizada é assignificante, pois as suas estruturas múltiplas não tem as hierarquias das estruturas arborescentes. Diferente da árvore, não decalca modelos; é um mapa experimental ancorado na realidade ou construtor dela mesma. Nesse sentido, o rizoma é um mapa aberto a montagens, quebras, rupturas e multiplicidades, e não um decalque de sistemas pré-existentes onde se volta ao mesmo lugar. Desse modo, a estrutura rizomática tem a potência de ser estável sendo transitória e heterogênea, de ser invisível por não ser modelar, de ser hiperconectada por ser complexa, e de ser altamente resiliente às rupturas locais, por ser adaptável.

O avesso de Brasília pode ser cartografado pela geografia dos seus espaços vazios, pelo seu negativo, que na prática da deriva se tornam positivos, potentes, em direção a um urbanismo unitário. É o avesso heterogêneo e rizomático, que incorpora a instabilidade e a impermanência como meios de se estabelecer no mundo. Como as raízes da grama, apresenta alta resiliência às rupturas locais, recompondo-se e refazendo-se pelos seus agentes locais.

Os agentes dessa nova deriva urbana em Brasília são habitantes aparentemente desconectados entre si, mas que, pela sua natureza múltipla e transitória, produzem uma cartografia rizomática. A estrutura do rizoma pode traduzir as ações cotidianas, muitas vezes invisíveis pela sua impermanência. As pequenas apropriações do espaço público, como extensões da habitação privada, acontecem concomitantemente às feiras locais de produtos orgânicos, artesanato e gastronomia. Assim como as raízes da grama, eventuais rupturas causam efeitos locais, sem comprometer a unidade do sistema, que permanece estável, por ser múltiplo.

O fluxo contínuo e imprevisível das estruturas rizomáticas também pode traduzir a “nova deriva” brasiliense. O movimento do ir e vir dos habitantes pelos espaços públicos das quadras do Plano Piloto refletem,

heterotopicamente, a utopia da equidade social desenhada por Lucio Costa. A continuidade entre os térreos nos pilotis dos blocos residenciais representa a potência que o percurso tem de romper os limiares entre o espaço público e o privado. Tal potência encontra resistência no discurso instituído e moralista da segregação que se reflete na organização social da maioria das cidades brasileiras. Nesse sentido, a utopia da convivência entre classes nas superquadras de Brasília é destoante e subversiva. Sendo utópica, nada subverte; mas quando praticada, revela uma vida pulsante e imprevisível. A ocupação dos interstícios ao longo dos blocos residenciais supera a dicotomia do cheio e vazio. Os vazios, por serem penetrados e penetráveis, como as instalações de Oiticica, quebram a lógica binária entre acesso público e acesso privado. A Esplanada, lugar visto por muitos urbanistas como um não-lugar, incorpora essa potência do devir e do jogo.

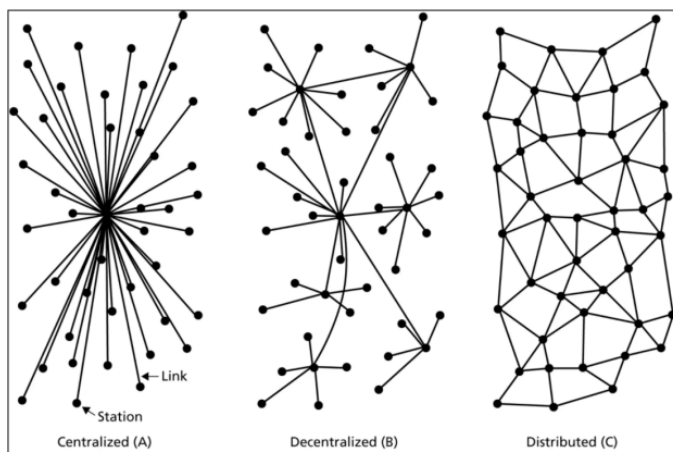
Em outras cidades, reclama-se pela falta de espaços vazios; em Brasília, reclama-se do excesso. Há o excesso de vazios, dizem alguns, que afastam pessoas e significados, como uma consequência indesejável da implantação das quatro escalas do Plano Piloto – Monumental, Residencial, Bucólica, Gregária. Tal racionalização teria destituído a práxis artística da vida real. É o caso dos vazios urbanos no Eixo Rodoviário e no Eixo Monumental. A citação de Umberto Eco talvez se refira aos espaços generosos da Esplanada dos Ministérios e os seus grandes monumentos “insignificantes”. O que Eco pressupõe como “insignificante”, talvez os situacionistas veriam como grande potência às deambulações. Deambular, percorrer, fluir, flunar, atravessar, caminhar, ocupar: são ações de reterritorialização e, para tanto, há, em Brasília, espaço! Os territórios, instituídos ou não, são fundamentais à deriva.

O Eixo Rodoviário do Plano Piloto, canonizado como uma barreira urbana, transforma-se radicalmente aos domingos e feriados. Se foi a oferta que trouxe a demanda ou vice-versa, pouco importa. O Eixo de Lazer é, de fato, o “espaço efêmero permanente da aglomeração em trânsito”. Seus quinze quilômetros de extensão linear agregam, de modo caótico e imprevisível, barracas, feirinhas, parquinhos infantis e pequenos manifestos culturais. Em trânsito, atletas de todo tipo desviam os transeuntes desavisados. Estes se movem na contramão da rodovia, com suas crianças, pets e triciclos. Ali

a velocidade convive com a distração, num concerto complexo, ao mesmo tempo imprevisível e harmônico.

Durante a semana, o Eixo é uma barreira rodoviária que troca a arquitetura do viaduto pelas tesourinhas: sua ocupação é apagada pela rodovia. Trata-se de uma vivência alternada muito presente, e ao mesmo tempo ausente. De qualquer modo, o Eixo de Lazer pode ser uma saída para se pensar a rigidez e a morte das grandes cidades. Assim como ele, as festas clandestinas do Conic e do Setor Comercial Sul ocupam os interstícios da cidade criado pela entropia, ou pela “ZONIFICAÇÃO”, provocando-nos a olhar para esses espaços a partir da diversidade.

Na situação inversa, os espaços que compõem as “costas” da Esplanada dos Ministérios são imensas fissuras urbanas, intensamente ocupadas durante o expediente e abandonadas fora do horário comercial. Vias como a S1 foram criadas a partir das cotas estendidas do Eixo Monumental, perspectiva esta que é protagonista. Pedestres curiosos por vezes se aventuram nos interstícios enclausurados pelas ruas e escadarias de serviço. Encontram ali as fronteiras entre a paisagem instagramável e os percursos meramente funcionais. Tais fissuras são como desníveis de acesso improvisado, como marcas esquecidas no território. A descontinuidade, física e simbólica, prejudica o fluxo dos pedestres – dos funcionários aos turistas desavisados.



Il. 5: Diagramas de Paul Baran.

Fonte: Disponível em: <https://www.peacebiennale.info/blog/paul-baran-centralized-decentralized-and-distributed-networks-1964/>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Situacionistas contestaram a cidade idealizada do Movimento Moderno, já que o mesmo oblitera o elo entre o homem e o espaço. Essa relação fenomenológica que envolve uma investigação sistemática da consciência e dos objetos, os situacionistas a denominaram de ambiência. Se partimos da ideia que a ambiência contempla toda forma humana que está em contínua transformação, é necessário partir desta base incerta e complexa para pensar uma contestação a estaticidade do Modernismo.

Enquanto os modernos acreditaram, num determinado momento, que a arquitetura e o urbanismo poderiam mudar a sociedade, os situacionistas estavam convictos de que a própria sociedade deveria mudar a arquitetura e o urbanismo (Berenstein, 2003, p. 19).

Os espaços vazios de Brasília têm a potência da subversão dos territórios instituídos. Longe das dicotomias, o discurso de subversão está intimamente ligado ao discurso de poder instituído e se faz a partir dele. Por isso, a Esplanada dos Ministérios e o Eixo Rodoviário são passíveis da deambulação: incorporam as contradições necessárias à práxis artística e ao mesmo tempo à vida pulsante, ao cotidiano de ir e vir, às ambiguidades simbólicas, aos caminhos de encontro e de desencontro.

O fracasso de Brasília, na fala de Umberto Eco, está na distância entre arte e cotidiano. Por um momento, Brasília fracassa na ideia de origem instituída, conjurada por um discurso posterior de conservação incondicional. Destituída de si e de seus intérpretes, responde a uma só voz, unívoca, sem ambiguidades e contradições, como deseja todo o discurso de poder.

El efecto de este golpe pretendía ser, en el caso de de las vanguardias históricas, la disolución de las fronteras entre arte y vida, la realización del arte en la vida y, en suma, la eliminación de “arte” (o de la Estética) como una esfera cultural separada de la cotidianidad (Debord, 1990, p. 15).

A interpretação de que Brasília é um fracasso também é passível ao fracasso, pois toda interpretação é uma parte de um todo inapreensível. De nada

adianta analisar Brasília sob vozes excludentes, como a de ser a antítese da cidade tradicional, ou a materialização do pensamento colonialista transfigurado de modernidade. Ambas interpretações são todas falíveis. Não podemos também pensar a partir da radicalidade de Debord, que entende que um signo adquire um significado somente quando o destinatário aceita esta pretensão; se não existe um acordo entre locutores não existe significado.

Ao contrário dos monumentos abandonados de Smithson, Brasília resiste como espaço atravessado. Trata-se de um jogo entre percursos e mapas pelos vazios urbanos. São, eles, os “vazios” – autopistas, entrequadras e esplanadas – onde deambulam, dialeticamente, a encenação simbólica e a deriva dos turistas desavisados. Sob um território contínuo, líquido e público, Brasília construída pode ser o conjunto de arquipélagos, através dos quais os moradores navegam e habitam, na sua permanência transitória.

## REFERÊNCIAS

ANDREOTTI Libero, COSTA Xavier. *Situacionistas, arte, política, urbanismo*. Barcelona: ACTAR, 1996. (Museu d' Art contemporani de Barcelona).

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERENSTEIN JACQUES, Paola. *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Rio de Janeiro: Casa da palavra, 2003.

CARERI, Francesco. *Walkscapes: o caminhar como prática estética*. Barcelona, Gustavo Gili, 2013.

DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos, 1999.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34, 2011.

GONZALES, Julio. *La creación abierta y sus enemigos: textos situacionistas sobre arte y urbanismo*. Madrid: La Piqueta, 1977.



# TEMPORAL E TEMPORÂNEO: PAISAGEM, LUGAR, LOCALIZAÇÃO

MARIA ANGELA FAGGIN PEREIRA LEITE

mapleite@usp.br



10.64082/phs.2024.01.4.5

## RESUMO

O artigo aborda a formação da paisagem e suas temporalidades como dados constitutivos da cultura e da realidade social. Pensar as cronologias da paisagem envolve observar os processos históricos de representação das relações sociais tornadas objetos, aqui entendidos na acepção postulada por Milton Santos. Ressalta-se, também, o significado de “lugar”, categoria que, como a paisagem, é construída por meio de operações sociais cotidianas e de transformações simbólicas em realidade material. E, por isso, são elaborados por objetos materiais que transportam tempos. O texto finaliza articulando comentários sobre os vínculos da paisagem e do lugar com o “movimento” e com os objetos polifônicos, dinâmicos e erráticos que os redesenham.

**Palavras-chaves:** Cultura, Lugar, Movimento, Paisagem, Temporalidade.

## ABSTRACT

***Temporal and temporary: landscape, place, location***

*The article addresses the landscape formation and its temporalities as constitutive data of culture and social reality. Thinking of landscape chronologies refers to observing historical processes of social representation turned into objects, here understood as Milton Santos has been postulated it. Also it highlights the meaning of “place”, a category which, like landscape, is constructed by means of everyday social operations and symbolic transformations into material reality. Thus both landscape and place are elaborated by material objects that transport time. The text ends by articulating reflections on links between landscape and place with “movement” and with polyphonic, dynamic and erratic objects which redesign them.*

**Keywords:** Culture, Place, Movement, Landscape, Temporality.

\* Prof<sup>a</sup>. Titular do Departamento e Projeto Faculdade de Arquitetura e Urbanismo Universidade de São Paulo.

É a formação, e não a forma, que  
permanece misteriosa.  
Gaston Bachelard

#### **DESDE SEUS PRIMÓRDIOS A HUMANIDADE**

persegue estabelecer uma linha divisória, demarcada nitidamente, entre sociedade e natureza. Ao longo dessa busca jamais se fundiu ou confundiu com o ambiente circundante, ao contrário, sempre se viu como totalmente distinta da fauna e da flora. A comunhão entre humanidade e mundo natural, sua comunhão indissociável que tornaria indistinguíveis uma do outro, parece ser uma fantasia edênica, paradisíaca, sem realidade histórica ou objetiva porque incompatível com a necessária separação sujeito/objeto que rege a construção sociocultural da paisagem.

A separação sujeito/objeto pode ser vista como um dos pontos de apoio seja das discussões sobre a paisagem<sup>1</sup>, seja das discussões ambientais em seu sentido clássico, o de reflexão e debate sobre a sobrevivência e o destino de uma sociedade. No Brasil, Pádua, ao analisar sobre esse assunto um conjunto diversificado de textos e autores, considera possível identificar a existência de um pensamento crítico ambiental nacional desde as últimas décadas do século XVIII, destacando em sua obra “Um sopro de destruição”, que

Os pensadores aqui analisados, de maneira geral, não defenderam o ambiente natural com base em sentimentos de simpatia pelo seu valor intrínseco, seja em sentido estético, ético ou espiritual, mas sim devido à sua importância para a construção nacional (Pádua, 2002, p. 13).

A ideia de construção nacional, que abraça a existência de uma paisagem, está apoiada na possibilidade de compreensão dos fenômenos políticos, filosóficos e econômicos de uma sociedade, de sua gênese e desenvolvimento, de sua formação histórica. Esse conjunto, que nos aponta perspectivas de ação sobre a natureza, implica entrelaçar os inúmeros significados culturais gerados nesse processo. Nas palavras de Gilberto Gil

a distinção entre natureza e cultura, como espaços radicalmente distintos da existência é, muitas vezes, milenar (...) Vale dizer, cada época e cada cultura constrói uma determinada leitura da natureza. O que significa que a natureza, para além da sua existência física, também é, sempre, uma criação cultural (Gil, 2003, p. 46).

As ciências da sociedade, entre aquelas que têm no movimento social a chave para a definição de períodos e sistemas de modernização, valorizam, nas diferentes etapas desse movimento, conjuntos coerentes de ações e processos produtivos. A passagem de um período histórico para outro

<sup>1</sup> Para Antonio Risério e Roberto Pinho *Toda paisagem (...) é uma criação ou uma construção sociocultural. A natureza não se oferece para si mesma como paisagem, como entidade para ser vista ou contemplada. Ao contrário, toda paisagem é estruturada retoricamente. É fruto da semiotização de um determinado segmento do mundo natural. Ou seja, existe à medida que existe uma separação sujeito/objeto – ou ao menos a partir do instante em que o ser humano se imagina como entidade discreta e distinta do ambiente que o envolve e no qual ele vive. (...) Toda paisagem nasce de um enquadramento cultural, já que se articula como um recorte realizado pelo olhar de um animal capaz de simbolizar* (1994, p. 161).

é marcada pela superação de contradições por meio das formas que a sociedade desenvolve para isso. O modo de produção que caracteriza cada um dos sucessivos períodos desse processo envolve a ação permanente de apropriar-se da natureza por meio do trabalho e de construir, para isso, objetos<sup>2</sup> que viabilizem essa apropriação, mediações criadas para atender às necessidades da produção. Isto altera substancialmente o modo de ver a natureza, atribuindo-lhe qualidades que, reunidas e valorizadas, constroem e configuram a paisagem.

A preservação da natureza, a definição de valores ambientais, a formação da paisagem e sua temporalidade, são constituintes da ideia de construção nacional em seu sentido mais amplo, construção cultural e identitária que enfatiza e defende não os recursos naturais do território, quaisquer que sejam eles, mas a estrutura produtiva e social da qual esses recursos são parte integrante, nacionalidade ou expressão cultural tecida ao longo do tempo, patrimônio comum da sociedade.

Nessa perspectiva, se tomarmos a paisagem como uma manifestação social, um segmento específico da realidade social ou um processo social referido num segmento dessa realidade e inscrito dentro de uma periodização específica, há interesse em discutir, no âmbito da arquitetura, os conflitos e contradições que demandam intervenções projetuais.

Se, por outro lado, a paisagem for tomada como um tipo particular de manifestação natural, o movimento dos processos sociais em si será absolutamente estranho a esta discussão. É uma forma de entendimento que implica e exterioridade total do objeto em relação ao sujeito, este último mero observador do fenômeno. E a arquitetura, ciência humana, não seria o campo mais apropriado para essa discussão.

---

<sup>2</sup> Objetos são aqui entendidos como parte dos elementos do espaço identificados por Milton Santos (1985): as firmas, as instituições, a infraestrutura e o ambiente, acrescidos do conjunto de edificações que viabilizam a existência desses elementos.

## A TEMPORALIDADE DA PAISAGEM, TEMPO QUE NÃO CONHECE INTERRUPÇÕES

Se admitirmos que cada modo de produção envolve uma relação permanente de apropriação da natureza pelo homem, através do trabalho; que essa relação envolve mediações técnicas por meio de objetos resultantes de finalidades conscientes impostas aos atos humanos e cuja construção mental precede sua construção material; que a cada modo de produção correspondem contradições internas cuja superação define um período histórico ou a passagem de um período para outro com a correspondente permanência, reformulação ou destruição dos objetos que os integram; que a paisagem é formada por objetos teleológicos; que a paisagem é um segmento específico da totalidade social e discuti-la implica discutir processos sociais; que os fenômenos da natureza interessam enquanto integrantes desses processos e não apenas como fenômenos em si, então é possível afirmar que a paisagem não é apenas um conjunto de objetos mas, sim, o entrelaçamento de vários modos de apreensão da relação homem-natureza, manutenção e modificação de uma estrutura produtiva cativa do tempo e de sua passagem.

No livro *A dialética da colonização*, Alfredo Bosi afirma que começar pelas palavras não é coisa vã e, partindo dessa afirmação, discorre sobre o verbo latino colo – morar, ocupar a terra e, por extensão, trabalhar, cultivar o campo – seu particípio passado, cultus, e seu particípio futuro, culturus. *Cultus* é o campo lavrado por sucessivas gerações, não só o cultivo, mas, principalmente, a qualidade resultante do trabalho coletivo da sociedade sobre o território, trabalho que, portanto, permanece incorporado ao território (a natureza como meio de trabalho, incorporando insumos, instrumentos, técnicas e demais mediações).

*Culturus* é o conjunto de práticas, técnicas, símbolos e valores que se deve transmitir às futuras gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social (o patrimônio comum, a nacionalidade de uma sociedade, em geral sob a guarda de um Estado). Paisagem é tanto *cultus*, produto do trabalho coletivo de uma sociedade incorporado ao território como também *culturus*, processo social de reprodução de um estado de coexistência. É uma acumulação, no tempo, de práticas, técnicas, valores e

símbolos culturalmente transmitidos às futuras gerações. Mais do que uma construção, é um processo histórico de representação das relações sociais, processo através do qual ideologias e práticas sociais se tornam realidades materiais por meio da transformação de seu significado em ordem efetiva dos objetos sobre o território.

Essa transformação permite tornar visível o imaginário coletivo, conferir caráter distintivo, complexo e frequentemente contraditório ao tempo, sucessão dos eventos e sua trama, e ao espaço, manifestação material da possibilidade desses eventos<sup>3</sup>. A transformação da natureza em paisagem é uma expressão das possibilidades de existência social delineadas no imaginário de cada época. O que a natureza sugere é apropriado pelo imaginário e traduzido em artefatos sociais. A visualização do que está apenas sugerido inicialmente adquire corpo em cada objeto e no modo de reuni-los, base da formação paisagem (*cultus*).

Entender ou reproduzir um contexto é parte do processo cultural de construção da paisagem, que faz da atenção ao circundante o ponto de partida para o registro de sensações posteriormente interpretadas, traduzidas e deslocadas assegurando a transmissão, às futuras gerações, de práticas e valores sociais (*culturus*). O deslocamento de sensações é, portanto, fator central na construção da paisagem e esse movimento está na base de sua formação. A história da paisagem é uma história de apropriação, uso e transmissão. Apropriar-se da paisagem implica construir um sistema de comunicações e de transportes que permita à sociedade o livre movimento das ideias e das coisas e, também, construir um modelo cívico formado por dois componentes essenciais, o cultural e o territorial.

O componente cultural supõe a definição de uma civilização, de um modo de vida que se deseja para todos, de uma visão comum de sociedade e do indivíduo como ser social com suas regras de convivência. O componente territorial supõe, de um lado, uma instrumentação do território capaz de atribuir a todos os habitantes, não importa onde estejam, bens e serviços indispensáveis e, de

---

<sup>3</sup> Por tempo, vamos entender grosseiramente o transcurso, a sucessão dos eventos e sua trama. Por espaço vamos entender o meio, o lugar material da possibilidade dos eventos. E por mundo entendamos a soma, que é também síntese, de eventos e lugares (Santos, M. 1994, p. 41).

outro, uma adequada gestão do território que assegure a distribuição equitativa daqueles bens e serviços. Em termos gerais, esse modelo cívico marca o trajeto da cidadania<sup>4</sup>, uma história de lutas e conquistas visando a obtenção de direitos, vinculada aos movimentos da paisagem, aos movimentos das ideias e das coisas. Tais movimentos, embora sujeitos a limitações físicas, institucionais ou culturais revelam o processo lógico da organização do território, o arranjo e a relação dos elementos da paisagem em cada momento, e sugerem o uso efetivo que se faz do território por meio dos objetos (e seu processo de produção) e das ações (e suas manifestações sociais).

Espaço<sup>5</sup>, território, paisagem e lugar<sup>6</sup>, se considerados como manifestações particulares dessas duas lógicas – a dos objetos e a das ações – são indissociáveis. Não podem ser analisados separadamente, porque constituem diferentes feições da solidariedade, da articulação, da representação e da relação entre o sistema de objetos, o sistema de ações e a mediação entre ambos que são as técnicas ou sistemas técnicos. Os sistemas técnicos participam da conformação da paisagem, de sua organização e apropriação, através de um processo de desenvolvimento desigual e combinado (no território) e de sua inserção desigual na história (no tempo e no espaço). Ao se tornarem materialidades, os insumos, os objetos ligados à produção, ou os conjuntos de técnicas obrigatoriamente se representam na paisagem.

Exemplos de sistemas técnicos são, entre outros, as redes de produção e distribuição de energia, de captação, armazenamento e distribuição de água ou sistemas de telecomunicações, cujas formas e demandas se alteram com a evolução tecnológica e a modernização das técnicas. As formas assumidas

---

<sup>4</sup> Santos, Milton, 1987

<sup>5</sup> Para Milton Santos, o espaço é uma instância da sociedade, um conjunto de fatores, funções ou valores que perfazem um determinado domínio, campo ou esfera, ao mesmo título que a instância econômica, a instância político-institucional e a instância cultural-ideológica. Isto significa que, como instância, ele contém e é contido pelas demais instâncias assim como cada uma delas o contém e é por ele contida. A essência do espaço é social, não sendo apenas formado por objetos naturais e artificiais, mas também por todas as ações e processos sociais representativos da sociedade em dado momento (Santos, 1985, p. 1).

<sup>6</sup> Paisagem, conforme já discutido, é uma formação social cumulativa, a soma dos objetos e dos atos materiais e simbólicos por meio dos quais se vai gravando, no espaço, a criatividade da sociedade, processo no qual o tempo não conhece interrupção. Lugar é um segmento da paisagem definido por um objeto ou o conjunto de objetos numa conformação específica.



pela paisagem não correspondem, portanto, a uma ideia de finalização, mas a uma ideia de transformação e, mais ainda, estão necessariamente impregnadas de conteúdo existencial, são formas de identidade e memória. A formação da paisagem resulta de um processo cultural e espacial contínuo apoiado numa temporalidade sem interrupções ou contramarchas.

### **A TEMPORANEIDADE CÍCLICA DOS LUGARES, INSPIRAÇÃO E MOVIMENTAÇÃO DO IMAGINÁRIO**

Os sistemas de objetos e de ações<sup>7</sup> que se representam na paisagem, no entanto, nem sempre são necessariamente integrantes do cotidiano de um lugar. Para Milton Santos, “a cada lugar geográfico concreto corresponde, em cada momento, um conjunto de técnicas ou instrumentos de trabalho, resultado de uma combinação específica que é também historicamente determinada”. A dimensão abstrata que marca, na atualidade, o discurso sobre os objetos e sua produção enfatiza sempre mais seu aspecto lógico, científico e técnico em detrimento de seus valores substantivos, da intencionalidade e qualidade das ações que os inspiram. Isto é, os bens materiais e simbólicos que integram as paisagens e seus lugares passam a dispensar as mediações culturais do imaginário social para legitimar sua existência. O deslocamento de suas referências culturais se faz com base numa demanda por bens de consumo que prescindem de uma reflexão integrada entre natureza/paisagem/lugar. Nesse processo, deixam de ancorar-se no imaginário coletivo para, ao contrário, exaltar particularidades ou individualidades, exaltar aquilo que transgride regras comuns de convivência social.

O processo de construção dos lugares, tal como o da paisagem, é um processo de representação de relações sociais e, também, de transformação do simbólico em realidades materiais, por meio de intervenções formais ou informais determinadas pelas necessidades da vida cotidiana. Como as relações sociais locais são influenciadas pelo dinamismo dos fenômenos econômicos, políticos e culturais de caráter global, sua representação obedece a impulsos temporâneos, são reflexões sobre um segmento do tempo.

<sup>7</sup> Sistemas de objetos e ações acompanham aqui a proposta de Milton Santos em seu livro *A natureza do espaço*”.

Visualizar, simbolizar e reunir, ações inerentes à construção dos lugares, são atos que pressupõe orientação, tanto em seu sentido mais restrito – a capacidade de ler um mapa ou de representar e encontrar um lugar por meio de um sistema de coordenadas – quanto no sentido mais amplo, o de apreender um lugar e organiza-lo num contexto, definir sua centralidade com base na trama de seus referenciais visíveis e invisíveis, qualificar intervenções por meio das relações possíveis que elas estabelecem com o preexistente.

Simbolizar é traduzir um significado, expressá-lo por meio de um objeto capaz de libertá-lo, o significado, de seu contexto original, transportando-o para outro contexto. Esse objeto, passível de descontextualizar sensações e de manifestá-las em outra totalidade é um objeto cultural, um veículo de transmissão às futuras gerações de práticas e valores sociais. É da reunião desses objetos culturais que resultam os lugares, representações do mundo, sínteses dos eventos e de suas manifestações, mosaico composto pela união de múltiplos significados transportados de tempos e espaços diversos.

Para Lèvi-Strauss, tempo e espaço são dois sistemas de referência que nos permitem pensar as relações sociais; para Milton Santos, pensar relações sociais com base na integração tempo/espaço significa entender o mundo, seu sistema de referências e seu processo de representação; para Franco La Cecla, criar um ambiente, habitar, é transformar a visibilidade que nos cerca em um sistema invisível de referências culturais com base no qual se constroem os lugares; e R. M. Rilke considera que passamos do visível ao invisível para, no futuro, salvar o visível, isto é, interiorizamos os lugares para permitir sua conservação ou reproposição cultural, para permitir que a sociedade os reconstrua depois de uma catástrofe ou simplesmente para manter a memória de origem. Para todos esses autores a relação tempo/espaço, a transformação do espaço em tempo e sua retransformação em espaço comanda nosso modo de pensar sobre e de construir um lugar e é essa forma de pensamento que permite à memória retrair recordações não exatamente sobre o tempo ou o espaço, mas sobre o contexto, construção eminentemente cultural que combina o invisível e o visível, o imaginário e a representação, o projeto e o uso, os objetos e as ações.

Um lugar é feito de objetos culturais, objetos que transportam significados de tempos diversos para espaços diversos, objetos que têm a capacidade de descontextualizar sensações e manifestá-las em outra totalidade. O que comanda a construção de um lugar é a transformação do espaço em tempo e sua retransformação em espaço e o deslocamento de referências culturais é fator importante nessa construção e na definição de sua centralidade e orientação. Para Lucrécia Ferrara, o deslocamento das referências culturais pode dar-se no espaço (restauro), no espaço/tempo (redesenho) ou no tempo (renovação)<sup>8</sup>. No restauro o registro do passado vem carregado de um juízo de valor que visa resguardar o caráter mítico-emblemático do objeto, sua aura de unicidade e exclusividade. Tombamentos, por exemplo, são tipos particulares de restauro.

O redesenho, por outro lado, apoia-se na memória coletiva, memória de contexto, e é aberto à qualificação social porque movimenta-se simultaneamente para trás, na busca da recuperação de um uso original e para a frente, ao afastar-se do sentido desse uso original e procurar, na modificação contextual, atribuir ao objeto um significado culturalmente novo que acolha e acomode formas atuais de uso e sociabilidade. O redesenho reitera o uso original do objeto enquanto o atualiza por meio de adaptações destinadas a superar eventuais obsolescências decorrentes do surgimento de novas demandas. Enquadram-se nessa prática todas as formas de intervenção urbana que, entendendo o objeto original em sua característica contextual, promovem sua adaptação a outros usos possíveis que terminam por revalorizá-lo ao mesmo tempo que revigoram seu entorno.

Já na renovação há um comando saneador, um princípio de ordem a ser estabelecida por meio de ícones arquitetônicos. A renovação desconhece os usos percebidos para instalar usos planejados. Apoia-se no consumo imediatista do objeto, em seu potencial cenográfico e é, necessariamente, descontextualizada. No caso do Brasil, uma sociedade que tradicionalmente se identifica pelas suas diferenças e não pelas suas semelhanças, esta última prática legitima os discursos e os processos de gentrificação. Os lugares, neste caso, intentam modernizar-se não com o sentido de inovar-se socialmente ou de vencer desigualdades sociais, mas com o sentido de se dotarem de obras de arquitetura que os façam parecer

<sup>8</sup> Ferrara, L. A. *Ver a cidade*, São Paulo, Nobel, 1988, p. 58-69.

modernos e que, ao mesmo tempo, mantenham e aprofundem desigualdades que deveriam ser eliminadas. Nas palavras de Calvino<sup>9</sup>,

Você sabe melhor do que ninguém, sábio Kublai, que jamais se deve confundir uma cidade com o discurso que a descreve. Contudo, existe uma ligação entre eles...A mentira não está no discurso, mas nas coisas.

A implantação de novos bairros feita sobre os escombros de um cotidiano destruído por desapropriações, demolições e eliminação da solidariedade do lugar com a paisagem que o abriga bem exemplificam essa forma de atuação urbana. Tais intervenções, esvaziadas de conteúdo existencial, identitário ou de memória, criam lugares que, exatamente por suas características de independência em relação à paisagem, protagonizam uma espécie de proposta de ocasião, indiferente ao conteúdo social sobre o qual deveria assentar-se e que incentiva a proliferação sem limites de próteses, simulacros, cenários e irrealidades. São não-lugares, condição do anonimato e da solidão, distantes do imaginário social, ilegíveis e incapazes de permitir a orientação em seu sentido mais amplo.

As diferentes formas de deslocamento das referências culturais no tempo e no espaço possibilitam desvendar o universo intrincado das razões, referências, convergências e conflitos que constituem o cotidiano dos lugares. Mas a qualificação, o uso que a sociedade faz, por meio de suas ações, dos objetos que integram os lugares, é que permite conectar a paisagem em sua temporalidade com o sentido do lugar em sua temporaneidade.

Por meio da qualificação os objetos se tornam veículos de transmissão de práticas sociais. Tais objetos, ou conjuntos de objetos qualificados, resultam das localizações<sup>10</sup>. As localizações, frequentemente tomadas, em especial na arquitetura, como atos finais, conclusões de um complexo processo de imbricamento entre as diversas instâncias da sociedade, acréscimos materiais destinados a permitir a modernização e o desenvolvimento dos lugares são,

<sup>9</sup> Calvino, 1990, p. 59-60.

<sup>10</sup> Localização é um feixe de forças sociais que se exercem num lugar, animando um conjunto específico de objetos. As localizações são produtos efêmeros cuja longevidade depende das necessidades ditadas pelos avanços da sociedade. Ao longo do tempo pode haver inúmeras localizações para um mesmo lugar ou para um mesmo conjunto de objetos.

na verdade, condições para a existência desses lugares, valorizações de sua história, desenvolvimentos possíveis das necessidades da vida cotidiana.

Localizações podem resultar da combinação específica de dois modos de pensar a relação paisagem/lugar: um externo a ela, a relação, que dá precedência à materialidade em si em detrimento dos conteúdos que essa materialidade deveria explicitar, uma ideia de finalização que privilegia categorias estáticas (estar, existir, permitir, impedir), deslocamento horizontal de referências, intervenção descontextualizada; e outro interno à relação paisagem/lugar, que se volta para as ações em seu significado intrínseco, isto é, ações como causas e consequências da materialidade, ideia de transformação que privilegia categorias de movimento (criatividade, participação, espontaneidade, imprevisibilidade), deslocamento vertical de referências, intervenção qualificada.

Ao contrário dos objetos, as localizações não sobrevivem às ações que as criaram: um lugar pode, com os mesmos objetos, abrigar múltiplas ou sucessivas localizações, tantas quantas forem as conotações os objetos possam assumir ao longo do tempo. E a quantidade de conotações está diretamente relacionada à concentração de informações que o lugar detém.

Franco Panzini em sua obra “Projetar a Natureza” discute alguns projetos que podem ilustrar os argumentos até aqui apresentados: o Schouwburgplein, em Roterdã (1991/1996), consiste numa reinterpretação do tema praça e ao mesmo tempo, uma evocação do caráter portuário da cidade.

De acordo com o autor, o projeto consiste em uma plataforma ligeiramente elevada, construída com uma amálgama de materiais diversos sobre os quais uma sequência de elementos monumentais de iluminação, movidos por mecanismos hidráulicos que lembram os enormes guindastes portuários (a paisagem), iluminam a praça (o lugar) que se torna palco para as atividades de seus frequentadores (a localização). Cabe sublinhar, aqui, que a praça poderia, ao longo do tempo, com os mesmos elementos e a mesma evocação da paisagem, abrigar outras localizações, assumir outras conotações e atividades diversas. Panzini destaca ainda

o influente papel de Rem Koolhaas ao explorar em seus projetos demandas e tendências da contemporaneidade, como a possibilidade de planejar uma “instabilidade programada”, capaz de integrar à paisagem exigências complexas e contraditórias, mutáveis com o tempo (2013, p. 647).

O exemplo escolhido para ilustrar essa afirmação é o do projeto apresentado ao concurso para o *Parc de la Villette* (1982), no qual a área de intervenção (o lugar) foi dividida em uma sequência ilimitada de faixas de paisagem intercambiáveis (urbanas, agrárias, marítimas, industriais) formadas por objetos cujas conotações poderiam variar em função de alterações nos usos do lugar (as localizações). Koolhaas parece apontar para a concepção de que, contemporaneamente, usos decorrem mais de possibilidades das ações do que de determinações dos objetos.

Localizações também se alteram sempre que ocorra perda do significado ou do valor social que as determinaram e por isso não dependem do passar do tempo para se tornarem obsoletas: algumas jamais atingem esse estágio e outras já nascem mergulhadas dentro dele. É possível, então, reconhecer como obsoletas todas as intervenções passíveis de promover a segregação, a opressão ou a frustração das expectativas da sociedade. Ou todas as localizações efêmeras, criadas para responder a necessidades parciais ou imediatas do deslocamento, nos lugares, de referências culturais descontextualizadas.

## O MOVIMENTO TRANSFORMADOR

O movimento é uma dimensão estrutural da paisagem, dos lugares e das localizações. Os objetos culturais que conformam essas categorias deslocam ou movem sensações no tempo e no espaço fazendo com que tanto a difusão desses objetos quanto as ações que sobre eles incidem não sejam as mesmas em toda a parte e criem, por isso, um movimento necessário e altamente transformador. Igualmente verdadeiro é o fato de que esse movimento, em alguns casos, é produzido junto com os objetos e ações que o determinam ou que dele decorrem e, em outros, é meramente consumido, reflexo das

normas de funcionamento social, patrocinado por essas normas<sup>11</sup>. Neste último caso o movimento perde seu potencial transformador, sendo apenas um instrumento do efêmero (muda quando mudam ou desaparecem as normas), do movimento absoluto, da falta de controle, da perda do sentido do lugar, do esvaziamento do conteúdo cultural da paisagem.

Para Toscano (1971), entretanto, o efêmero não é a negação do movimento, mas sua sublimação, sua exaltação. Para ele, o efêmero nem sempre é desnecessário porque pode ser o embrião do surgimento de novas possibilidades dos lugares e das localizações. Desnecessário é o excesso que nos compele a, compulsivamente, dar sentidos incompreensíveis ou fugazes aos lugares. O excesso, temporaneidade onde só existe o presente, achatado, sem espessura, sem passado nem futuro, decorre da superabundância factual a que se refere Augè, da abundância de informação associada a interdependências inéditas do sistema-mundo tal como proposto por Braudel. Italo Calvin nos adverte para o fato de que *de uma cidade, não aproveitamos as suas sete ou setenta e sete maravilhas, mas a resposta que dá às nossas perguntas ou às perguntas que nos colocamos para nos obrigar a responder, como Tebas na boca da Esfinge* (Calvin, 1990, p.44).

A busca dessas respostas passa pelo reconhecimento, na paisagem e nos lugares, da polifonia a que se refere Canevacci, ao compará-los a um coro que canta com uma multiplicidade de vozes autônomas que se cruzam, isolam-se ou contrastam-se, coro produzido e constituído por sociedades humanas sempre cambiantes. Investigar paisagens e lugares é investigar objetos polifônicos, mutáveis dinâmicos, erráticos, resultado de um processo multifacetado de produção e qualificação, carregado de contradições e imprevistos. A paisagem, simultaneamente processo e produto, estrutura e espírito revela em cada um dos seus lugares não só o entrelaçamento dessas dualidades, mas também a acumulação de tempos, a memória coletiva de sua construção<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> A referência aqui está voltada para a norma abstrata, o conjunto de processos ou procedimentos que, gerados externamente aos lugares, incidem na sua organização ou na necessidade de ações voltadas ao atendimento dessas normas. Incentivos fiscais são um exemplo, assim como isenções de impostos e outras ações da instância econômica ou jurídica.

<sup>12</sup> O século XX viu crescer lentamente a apreciação do valor cultural das paisagens, das quais se compreendeu o papel de repositório de memórias, de palimpsesto da história das interferências do homem no ambiente (Panzini, 2003, p. 657).



O relacionamento permanente entre a paisagem e o lugar responde por um movimento inesperado que redesenha e, muitas vezes, redefine localizações, histórias de apropriação e uso. O sentido pleno da paisagem só é revelado quando sua temporalidade, processo contínuo, é contrastada com a temporaneidade cíclica dos lugares que a integram, com o significado dos movimentos desses lugares determinados pelo tempo sem interrupções da paisagem.

A importância do pensamento ambiental na ideia de construção nacional, tal como mencionada por Pádua, é uma possibilidade de apropriação, de utilização efetiva da natureza para moldar ao longo do tempo um modelo cívico, modo de vida comum que pressupõe a geração e a reprodução de uma identidade, tarefa que não é simples e nem óbvia. Nessa busca, entretanto, diferentes lugares procuram, cada vez mais, estabelecer uma relação abstrata entre natureza e paisagem, enfatizando o conteúdo comunicativo ou técnico das intervenções que sobre eles incidem. E isto, muitas vezes, se faz em detrimento do conteúdo informacional das intervenções, aquele que se refere ao entendimento dos ritmos cotidianos dos lugares e das relações que os lugares guardam com a natureza e a paisagem.

Essa dificuldade abre espaço para todo o tipo de aventura, tão mais fantástica quanto maior a crise ou a sensação de crise em que o lugar está mergulhado. E a tentativa de superar a crise por meio da produção de artefatos estranhos à formação histórica do lugar parece, à primeira vista, abrir as portas para as catástrofes ambientais, possíveis descompassos entre a natureza, a paisagem, o lugar e as localizações.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó, Argos, 2009.
- ASSUNTO, R. A paisagem e a estética. In: SERRÃO, A. V. (Org.) *Filosofia da paisagem: uma antologia*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013.
- AUGÈ, M. *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 1994.
- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BARTALINI, V. *Paisagens surgentes*. Tese de Livre-Docência. São Paulo: FAU USP, 2018.
- BERQUE, A. *Cinq propositions pour une théorie du paysage*. Paris: Champ Vallon, 1994.

BERQUE, A. A ecúmena: medida terrestre do homem, medida humana da Terra. In: SERRÃO, A. V. (Org.). *Filosofia da paisagem: uma antologia*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013.

BESSE, J. Petrarca na montanha: os tormentos da alma deslocada. In: *Ver a terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BRAUDEL, F. *Civilização material, economia e capitalismo séculos XV-XVIII*. São Paulo: M. Fontes, 1995.

BOSI, A. A dialética da colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CALVINO, I. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

CANEVACCI, M. A *cidade polifônica*. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

DEBORD, G. A sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FERRARA, L. D. *Ver a cidade*. São Paulo. Nobel: 1988.

FERRIOLO, M. V. *Oltre il giardino: filosofia di paesaggio*. Torino: Einaudi, 2019.

FOULCAULT, M. *Nascita della Clinica*. Torino: Einaudi, 1969.

GIL, G. Algumas notas sobre cultura e ambiente. In: TRIGUEIRO, A. (Org.). *Meio ambiente no século XXI*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

LA CECLA, F. *Perdersi, l'uomo senza ambiente*. Bari: Laterza, 1995

LÈVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1975.

MONTEIRO, C.A. de F. *O mapa e a trama*. Florianópolis: UFSC, 2002.

MUMFORD, L. *A cidade na história*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

PÁDUA, J. A. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

PANKOW, G. *O homem e seu espaço vivido*. Campinas: Papirus, 1988.

PANZINI, F. *Projetar a natureza: arquitetura da paisagem e dos jardins desde as origens até a época contemporânea*. São Paulo: Senac, 2013.

RILKE, R. M. *Lettere da Muzot 1921/1926*. Milano: Enrico Cedita, 1947.

RISÉRIO, A. *A cidade no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2013.

RISÉRIO, A. e PINHO, R. *Museu aberto do descobrimento: o Brasil renasce onde nasce*. Rio de Janeiro: Fundação Quadrilátero do Descobrimento, 1994.

SANTOS, M. *Espaço e método*. São Paulo: Nobel, 1985.

SANTOS, M. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, 1987.

SANTOS, M. *Técnica, espaço e tempo*. São Paulo: Hucitec, 1994

SANTOS, M. *A natureza do espaço*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, M.; SILVEIRA, M. L. *Brasil, território e sociedade no início do século XXI*. São Paulo: Record, 2001.

SERRÃO, A. V. Paisagem: natureza perdida, natureza reencontrada? In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, V. 1, nº. 2, Lisboa, 2013.

SCHAMA, S. *Paisagem e memória*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

TOSCANO, M. A. Dimensioni della città. In: PALAZZO, A. *Città e anticittà*. Bologna: Calderini, 1971.

PAISAGEM  
COMO  
CATEGORIA  
DE PENSAMENTO

LAURA BEATRIZ LAGO

[lblage@yahoo.com.br](mailto:lblage@yahoo.com.br)



10.64082/phs.2024.01.4.6

RESUMO ABSTRACT

O artigo discute a paisagem como categoria de pensamento, uma forma de entender o mundo, superando dicotomias ainda existentes e baseando-se em relações e continuidades, focando na experiência sensorial do corpo, a paisagem como um ambiente vivido, percebido e experienciado cinesteticamente.

**Palavras-chave:** Paisagem, Percepção, Ambiente experienciado, Estética.

***Landscape as a thought category***

*This article discusses landscape as a category of thought, a way of understanding the world, overcoming dichotomies that still exist and based on relationships and continuities, focusing on the sensorial experience of the body, the landscape as a lived environment, perceived and kinesthetically experienced.*

**Keywords:** Landscape, Perception, Experienced Environment, Aesthetics.

A paisagem implica um sujeito que não reside mais em si mesmo, mas se abre ao afora. Ela dá argumentos para uma redefinição da subjetividade humana, não mais como substância autônoma, mas como relação.

(...) O mundo, como tal, não existe senão por uma consciência que tão-somente apreende a si mesma quando se projeta em direção ao mundo (Collot, 2013, p. 30).

A paisagem, no decorrer da história, foi associada à percepção visual de uma cena e às ideias e atitudes através das quais as pessoas a interpretam, enquanto o extrato físico se associou à ideia de ambiente. A paisagem é entendida aqui como um ambiente experienciado, através de todos os sentidos e suas significações. Uma paisagem é uma experiência incorporada. O corpo consciente não observa o mundo contemplativamente, mas participa ativamente do processo experiencial (Berleant, 1997).

## **A RELAÇÃO DO CORPO COM O MUNDO**

passa também pela linguagem. Para Collot (2013, p. 35), se nossas línguas trazem a marca do espaço, é porque este nos fala e nos dá a pensar. Para Spirn

(1998, p. 125), a paisagem é uma forma de linguagem, assim como uma forma de conhecimento. Assim como o significado das palavras, o significado dos elementos da paisagem são apenas potenciais até que o contexto os moldem. A paisagem é pragmática, poética, retórica, polêmica, é o cenário da vida, uma construção cultivada e carregada de significado.

A paisagem é um espaço percebido, ligado a um ponto de vista. Ela é um fenômeno, “que não é nem uma pura representação, nem uma simples presença, mas o produto do encontro entre o mundo e um ponto de vista” (Collot, 2013, p. 18). A paisagem possui fortes componentes estéticos ligados à cultura. Ela engloba todos os sentidos e surge a partir de um ato contemplativo, afetivo e psíquico do homem com sua materialidade.

É o olhar que transforma o local em paisagem e que torna possível sua “artialização” (...). O olhar constitui uma primeira configuração dos dados sensíveis; (...). É um “ato estético”, mas também um ato de pensamento. A percepção é um modo de pensar intuitivo, pré-reflexivo, que é a fonte do conhecimento e do pensamento reflexivo, e ao qual é vantajoso que retornem para se fortalecerem e se renovarem (Collot, 2013, p. 18).

O nosso olhar está saturado de uma profusão de modelos (pictóricos, literários, etc.), latentes, arraigados e insuspeitos, que atuam silenciosamente, modelando nossa experiência (Roger, 2013, p. 20). Nossa percepção estética da natureza sempre é mediatizada por uma operação artística, uma ‘artialização’ direta ou indireta, *in situ* ou *in visu*<sup>1</sup>.

Ao considerar a percepção da paisagem, somos levados a nos libertar do dualismo do pensamento ocidental. Entre os termos que a nossa tradição filosófica opõe ou subordina um ao outro, “a paisagem instaura uma interação que nos convida a pensar de outro modo” (Collot, 2013, p. 18). Para Berque, a paisagem deve ser entendida em sua essência ambivalente e relacional.

<sup>1</sup> As duas modalidades de operações artísticas, artialização *in situ* e artialização *in visu*, são duas formas de intervir no objeto natural, de artializar a natureza. A artialização *in situ* (sobre o terreno), é direta, inscreve na matéria o código estético, enquanto a artialização *in visu* (em e pelo olhar), é indireta, requer um intermediário, o olhar, que deve se impregnar dos modelos culturais para artializar à distância e embelezar através do ato perceptivo.

É um olhar humano, pertencente a um modo de compreender o mundo (...). O foco não é a primazia de um dos termos, mas o que está entre, o trajeto, entre referente e significação, incluindo a tecnologia (...) como elemento pertencente a este trajeto, como elemento transformador dos referentes e dos significados (Maria, 2016, p. 103).

A paisagem, como um “ambiente experienciado”, ocorre pelos vários sentidos, através da *trajectividade* (da relação sujeito-ambiente), possui uma “disposição anímica” (*stimmung*), que contribui com a qualidade de vida das pessoas. Ela é o produto da interação homem-meio, que pode sofrer alterações de acordo com a evolução da sociedade. É um constructo social em constante desenvolvimento mediado pela cultura. Sua valoração parte de suas características físicas, espaciais, simbólicas, econômicas, sociais e culturais, em sua relação com o homem.

### PAISAGEM E PERCEPÇÃO ESTÉTICA

O que é impressionante sobre a percepção estética é a sua franqueza qualitativa e imediatismo. A experiência é bastante intuitiva; um brilho de consciência perceptiva emana da combinação catalítica de fatores, enriquecida pela ressonância de fundo e experiência que cada pessoa traz à situação. Esses fatores se fundem em uma complexa unidade de percepção que é exclusiva dessa experiência, com suas próprias qualidades intrínsecas distintas (Berleant, 1997, p. 128).

O homem primitivo pertencia ao todo da natureza, ela era o seu manancial de subsistência, assim como espiritual, razão e emoção eram entidades indissociáveis da experiência espacial do ambiente. Foi necessário um deslocamento do homem do todo da natureza para emergir a paisagem, surgindo como um fragmento da natureza, um fragmento que por si só explicasse o todo do qual o homem se afastara, a partir da emergência da cidade industrial e também com o racionalismo científico. O homem aparece não mais como parte da natureza, mas como seu controlador.

A separação do homem da natureza começou a tomar sua forma pela revolução científica dos séculos XVI e XVII, com o desenvolvimento posterior do paradigma científico dominante<sup>2</sup>, onde houve o domínio das ciências naturais, através da observação e da experimentação, com o intuito de um domínio profundo e rigoroso da natureza. A separação homem-natureza significa a cisão entre a natureza ‘objetiva’, que pressupõe a *praxis* científica e social, e a natureza enquanto mundo da vida (*Lebenswelt*), da qual o homem faz parte.

Se num primeiro momento a natureza foi dotada de um poder divino e sobrenatural, temida pelo homem, posteriormente, o homem desenvolveu meios de conviver com os desígnios e condicionantes naturais, até que passa a modificar esses condicionantes com o objetivo de garantir alimentos e inserindo elementos artificiais para segurança, que ajudavam a amenizar os efeitos da natureza, até certo ponto, controlando e adequando a natureza segundo sua vontade, de acordo com os avanços culturais e tecnológicos alcançados pela sociedade.

Assim como a ciência, a concepção de natureza é baseada em referentes culturais e desenhada de forma coletiva. Conforme Japiassu (2010, p. 36), “todo saber é dominado pelo espírito de sua época marcando suas instituições, suas crenças e suas obras”<sup>3</sup>.

O desenvolvimento da ciência “descomicizou” a natureza quando a objetificou, ocorrendo seu desencantamento e, ao mesmo tempo, causou seu reencantamento através da sua estetização. A arte transmutou e ressignificou a natureza em paisagem. A noção de paisagem, seguida pela sua conceituação, provém de um olhar não utilitarista sobre o ambiente (Maria, 2016).

<sup>2</sup> Os cientistas que estabeleceram o campo teórico ainda em voga viveram entre o século XVIII e as primeiras décadas do século XX, de Adam Smith a Lavoisier e Darwin, de Marx a Max Weber, de Humboldt a Einstein (Sousa Santos, 1988).

<sup>3</sup> A natureza é uma criação humana, uma criação cultural. O homem está sempre diante “de uma natureza que é histórica e de uma história que é natural”. Aquilo que é apreendido na experiência sensível do espectador é a manifestação visível das relações econômicas, da produção dos bens e do comércio, e da exploração de recursos e mão-de-obra. Paisagens como das oliveiras, das tulipas, dos vinhedos, refletem uma natureza mobilizada pela história humana, econômica e social. Assim, a paisagem também possui uma significação social e econômica, e relações econômicas e políticas se traduzem em formas visíveis nela. A relação estética com a natureza, a experiência “desinteressada” da natureza são atitudes histórica e socialmente situadas (Marx *apud* Besse, 2014, p. 68).



Berque denuncia que a instrumentalização desenvolvida nas ciências positivas é incapaz de controlar nossa relação *paysagère*, nossa relação paisagística com o ambiente, uma vez que incide sobre o ambiente-objeto, dando-nos uma ilusão que “se torna mais nefasta para a paisagem (o mundo sensível) quanto mais ela é capaz de influenciar a nossa visão e controle sobre os objetos do mundo factual” (Berque, 2000, p. 68-69).

Desde a história inicial da civilização ocidental, as pessoas encontraram valor estético na natureza. Antes do século XX, a história da estética ambiental é a história da estética da natureza. Esta estética da natureza provavelmente esteve presente desde a pré-história, com evidências em pinturas rupestres e gravuras, os mais antigos registros da observação humana sobre a paisagem. Essas manifestações iniciais também são ambientais, já que as cavernas são ambientes totais que exigem participação ativa.

Na Europa, a atenção às dimensões estéticas da paisagem se desenvolveu gradualmente. No século XVIII, as pessoas começaram a descobrir uma sensação de prazer nas florestas, deixando de considerar as regiões selvagens como ameaçadoras, para ver a floresta como um domínio da beleza. A ideia do pitoresco tornou-se popular na Inglaterra, tipificando a estética do século XVIII da observação contemplativa cavalheiresca. O pitoresco naturalizou a arte e estetizou a natureza, sugerindo um modo comum de apreciação (Berleant, 1997, p. 26). Durante o século XVIII o sublime assumiu um lugar central na discussão estética, ao interromper o equilíbrio da natureza e da arte para tornar a natureza proeminente, admirada em seus próprios excessos (*Idem*, p. 28).

Para Berleant (1997, p. 77) “o sublime é a categoria estética que capta de forma mais convincente a percepção dominante, no sentido e no significado, do nosso mundo vivido”. Atualmente, já não é mais a natureza que exemplifica o sublime como no século XIX, mas o ambiente humano. Ele exemplifica o sublime porque não pode ser entendido, é irrepresentável, o sublime do excesso do negativo. “O sublime negativo, de fato, tornou-se a consciência estética dominante da nossa era” (*Idem*, p. 78). Roger (2013) aponta que o sublime não reside no objeto natural, mas na disposição subjetiva daquele que julga, daí também sua função ética.

Ao longo dos últimos dois séculos, o atrativo estético do ambiente se ampliou para incorporar a cidade e a paisagem comercial e industrial, ampliando a gama normativa da estética para permitir valores negativos. O reconhecimento cresceu não só da magnitude e importância da natureza, mas também da sua fragilidade. Neste século, essa consciência combinou com o reconhecimento de nossa interdependência com a natureza, encorajando a reinterpretação da natureza como ambiente, refletindo a dimensão estética da natureza e o lugar humano em um ambiente estético (*Idem*, p. 28-29).

Quando o envolvimento com um ambiente é fortemente perceptivo, ele assume um carácter estético, tornando-se uma paisagem. A paisagem é um estado de alma e esse estado de alma pode ser relacionado com a *stimmung*, ou ainda com a *alegria* que Schiller<sup>4</sup> dizia que todos sorvemos do seio da natureza. Essa alegria é o que nosso *ser-em-uma-paisagem* nos faz experimentar.

Prazer (...) de respirar, de nos movermos, de saborear os odores e os sabores que a natureza dispõe no ar que respiramos e no qual nos movemos, mas um prazer que ultrapassa a própria imediatez, e por isso é *alegria*, algo mais do que a sua elementar materialidade (e é também algo mais do que cada prazer dos sentidos enquanto é simplesmente vivido), porque na experiência estética da paisagem, este nosso prazer objectiva-se no ambiente do qual o recebemos, projecta-se, por assim dizer, na imagem desse ambiente, e torna-se objecto de contemplação *como o estado do ânimo* que Amiel<sup>5</sup> encontrava na paisagem (Assunto, 1973, p. 372).

Berque qualifica a operação na qual o homem apreende o seu ambiente pelos sentidos, pelos pensamentos, pelas palavras e pela ação, como *trajecção*, mostrando que a realidade humana é irreduzível à posição dualista entre o subjetivo e o objetivo, uma vez que as coisas são *trajectivas*. A paisagem é uma realidade *trajectiva* (Berque, 2011, p. 210). A ideia da apreensão do ambiente pelos sentidos de Berque se relaciona com o

<sup>4</sup> Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805), mais conhecido como Friedrich Schiller, foi um poeta, filósofo, médico e historiador alemão.

<sup>5</sup> Poeta e filósofo Henri-Frédéric Amiel (1821-1881).

ambiente experienciado de Berleant, e com o espaço vivente de Rosário Assunto.

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 (...). Contemplação que é também prazer físico pelo ar que respiramos (Assunto, 1973, p. 368).

Para Assunto, a paisagem é uma imagem espacial do tempo, de uma realidade particular entre temporalidade e temporaneidade. A primeira é qualitativa e inclusiva, já a segunda é quantitativa e exclusiva.

(...) enquanto a temporalidade conserva e prolonga o passado no presente, e no presente antecipa o futuro no qual o presente feito passado se conservará, prolongando-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 estrépido de um instante, a apagar-se sem qualquer possibilidade de ser recuperado, numa ausência ainda mais sombria do que aquela de onde o vimos momentaneamente surgir a ausência do *não-ser-mais* (*Idem*, p. 350-351).

A existência humana é inserida na *médiance* de seu meio e imbricada de sentidos de sua época, como também o é a existência das coisas. O ser humano não separa os significados dos objetos concretos, vivemos o sentido das coisas e as ações humanas conformam a ligação que suscita a realidade

do ecúmeno, o vínculo entre o símbolo e a coisa (Maria, 2010, p. 62). A *trajectividade* das coisas na ecúmena significa que não se pode considerar o ambiente como um simples objeto exterior, analisando somente sua morfologia, mas como um *meio*, que participa do próprio ser, da existência humana, e que, “antes desta, participa muito simplesmente da vida” (Berque, 2011, p. 211).

Conforme Simmel, somos seres humanos integrais e o ato que suscita a paisagem, como uma unidade, é ao mesmo tempo contemplativo e afetivo, e esse mesmo ato psíquico faz retumbar em nós sua disposição anímica, sua *stimmung*<sup>6</sup>, que nos envolve. Assim, “a disposição anímica da paisagem e a unidade nela perceptível ser uma só e mesma coisa”, o mesmo meio “graças ao qual a alma contemplativa, a partir da dispersão dos fragmentos, instaura a paisagem” (Simmel, 2009, p. 14). A *stimmung* se relaciona com o sentimento que a paisagem suscita na relação *trajectiva* do homem com o meio<sup>7</sup>.

Essa disposição anímica penetra todos os seus elementos particulares, sem fazer com que se sobressaia apenas um deles. É um estado psíquico e só pode habitar no reflexo afetivo do observador e não nas coisas exteriores desprovidas de consciência, é um processo afetivo exclusivamente humano. Collot (2013, p. 42) acrescenta que a emoção sentida frente à paisagem é mais que uma simples participação afetiva, é o signo de um pertencimento do espírito humano ao universo natural.

A dimensão estética é, portanto, integral ao ambiente. Está ligado aos aspectos físicos, históricos e experienciais de um ambiente, e uma presença humana ativamente

<sup>6</sup> A noção de *Stimmung* deriva das idéias de harmonia do mundo (Spitzer, 1963, *apud* Silva, 2016). A palavra alemã *Stimmung* deriva de *Stimme*, voz, de *Mut*, coragem ou brio, e de *Gemut*, índole ou ânimo; daí sua tradução como sentimento ou disposição subjetiva. É termo polissêmico, com muitas camadas semânticas e históricas, de difícil tradução. Ronge (2016) aponta que o termo alemão não possui equivalente em francês ou inglês que transmita seu real sentido, mas entendido como a unidade dos sentimentos experimentados pelo homem frente ao seu ambiente, e compreende e une o objetivo (factual) e o subjetivo (psicológico) em uma unidade harmoniosa.

<sup>7</sup> O “sentimento-paisagem” (*qing-jing*) (...) não pertence nem ao sujeito nem ao objeto, mas nasce de seu encontro e de sua interação. (...) designa uma atmosfera e uma tonalidade afetiva que dão cor, ao mesmo tempo, à paisagem e ao estado de alma (Collot, 2013, p.28).

ativa está no centro do significado e do valor ambiental. Ao viver na paisagem, então, não apenas moldamos o ambiente, mas também estabelecemos seus valores (Berleant, 1997, p. 24).

### AESTHETIC HARMS/DANO ESTÉTICO

O utilitarismo funcionalista invadiu o mundo da paisagem, o que, para alguns pensadores, implicou em sua morte. Collot (2013, p. 44) aponta que esse progresso do qual somos herdeiros e beneficiários também tem seus reveses, que apareceram de forma mais clara ao longo do século XX, levando ao esgotamento dos recursos naturais, à desfiguração da face da Terra, com a poluição industrial e uma maciça urbanização. As tecnologias modernas, assim como os imperativos econômicos que, muitas vezes, se sobrepõem aos sociais, impuseram o mesmo estilo de construção padronizada, desdenhando as soluções harmoniosas, engenhosas e criativas que cada povo inventou para conciliar as exigências do habitat humano e a preservação do equilíbrio natural. A ideia da morte da paisagem não é nova. Na China, no século IX, o poeta Li Shangyin já estigmatizava o *shafengjing* – o “mata-paisagem” – entendendo o termo no sentido geral de desarmonia entre os elementos de uma cena (Berque, 2011, p. 206).

O que se exprimia no *pensamento paisageiro* de toda a sociedade humana antes da descomicização provocada pelo dualismo e pelo mecanicismo modernos era a mediância em acto, onde concretamente as coisas, os signos e os comportamentos se harmonizavam. (...)a partir do momento em que a modernidade excluiu a nossa mediância, fazendo do mundo um objecto, composição e harmonia desfizeram-se. (...) o próprio *pensamento da paisagem* participa desta descomicização, que fez da paisagem um objecto fetiche, abstraído da sua mediância, e que nos nossos dias é tratado como mercadoria. É em busca justamente dessa mercadoria que alastra o urbano difuso, destruindo o ambiente e matando a paisagem (*Idem, Ibidem*, p. 212).

Zigmunt Bauman (2010) discute que estamos num mundo onde existe uma aceleração do ritmo das mudanças em contraste com os séculos anteriores “de interminável reiteração e letárgica mudança”. Essa característica dos

tempos modernos permitiu que as pessoas experienciassem a ideia de que *“as coisas mudam que já não são como costumavam ser, no decorrer de uma única existência humana”*.

O modo de produção capitalista exige permanentemente a renovação das técnicas para operar o seu conceito motor de destruição criativa (Dupas, 2007). Esse efeito também foi transferido para o espaço humano, onde edificações antigas perdem lugar para novas, sem relação com a preexistência. Essa substituição incessante e a desvalorização do antigo, a necessidade do novo, contribuíram com o dano estético presente em nossa sociedade, uma vez que corrobora com o rompimento de laços de identidade cultural.

A mobilidade global uniformiza aeroportos, hotéis, redes de lanchonetes e de magazines, e outdoors. O indivíduo exposto e condicionado a essa monótona banalização exclui-se, descuida-se; sente-se pertencendo ao todo, mas não a ele mesmo (Dupas, 2007).

“Danos estéticos” é a negação da riqueza sensorial e da plenitude perceptual. “Ele toma uma forma mais assertiva em condições perceptivas que dessensibilizam as pessoas, que impedem, prejudicam ou diminuem as capacidades humanas para a experiência” (Berleant, 1997, p. 75). Os danos ocorrem no nível mais básico de estética, baseadas na experiência perceptiva, depreciando a capacidade de apreciação do sujeito, minando essa consciência perceptiva, restringindo o desenvolvimento da consciência sensorial e a pulsante vitalidade do corpo e promovendo a depravação sensorial, prejudicando os valores e significados incorporados no complexo funcionamento da experiência humana. A distorção ou restrição da experiência perceptiva manipula e engana o senso de realidade das pessoas (*Idem*).

Apesar da experiência na relação do homem com o ambiente poder perder qualidade estética, essa experiência continua acontecendo, mesmo que de forma distante e informal, transparecendo a falta de apreciação e os danos estéticos causados, gerando paisagens danificadas. O sentido de uma paisagem baseia-se na disposição dos elementos que a compõem; é por sua aptidão para criar novas relações e solidariedade inédita entre seus elementos que o

homem pode levar em conta a singularidade de sua relação com o mundo:

(...) trata-se de produzir um sistema de signos que restitui, por seu agenciamento interno, a *paisagem* de uma experiência, é preciso que os relevos, as linhas de força dessa *paisagem* induzam a uma sintaxe profunda, a um modo de composição e de narração, que desfaçam e refaçam o mundo e a linguagem usuais (Collot, 2013, p. 47).

Segundo Roger, a crise atual da paisagem procede da conjunção da deterioração *in situ* e do desamparo *in visu*, contribuindo com o dano estético e mostrando a esclerose de nosso olhar. A invasão do audiovisual, a aceleração das velocidades, as conquistas espaciais e abissais nos tem obrigado a viver em novas paisagens e registros ainda não explorados, paisagens agressivas, ao contrário do mito arcaico europeu, impostas pelo cinema, como em BladeRunner.

Parece que nossa época inaugura a época de uma exploração polissensorial do mundo e apresenta uma urgência de elaborar um novo sistema de valores e de modelos que nos permitam artializar *in situ*, e também *in visu*, “o país horroroso” que estamos condenados a habitar (Roger, 2013, p. 123)<sup>8</sup>.

Para Berque (2011, p. 212), “esses problemas não poderão ser resolvidos enquanto formos *possuídos* pelo paradigma ontológico da modernidade, no qual o “eu” se estabelece independente do mundo”. Ele ainda acrescenta que:

para não matar mais a paisagem e, além disso, para sair do impasse mortal em que entrou o nosso mundo, devemos cumprir uma revolução do ser (...): reconhecer a nossa mediância comum e a trajectividade das coisas que nos rodeiam (Berque, 2011, p. 212).

Em vez da oposição entre o ser humano e a natureza, Berleant defende uma continuidade, que pode ser lida como transformação através do tempo

<sup>8</sup> Ver o trabalho do fotógrafo canadense Edward Burtynsky, que retrata paisagens degradadas, numa espécie de *artialização in visue* que podemos relacionar com o sublime negativo. Disponível em <<https://www.edwardburtynsky.com/projects/films/manufactured-landscapes/>>

mantendo a identidade. Ela sugere conexões dentro de um conjunto e não apenas um elo entre partes discretas<sup>9</sup>. A única realidade estética reside no *continuum* de um presente (Berleant, 1997, p. 129). Na continuidade se encontra a identidade (*Idem*, p. 124). As continuidades marcam o complexo humano-ambiente e nenhum dos componentes pode ser pensado além do outro. O ambiente é esse complexo inclusivo, integrado e dinâmico. O ambiente experimentado esteticamente é a paisagem.

A dualidade do paradigma da modernidade também se encontra na estética contemplativa do século XVIII, que codificou a distinção clássica entre o conhecimento teórico e prático em uma separação de beleza e uso, o último vinculado com propósito, o primeiro independente de utilidade. A teoria da arquitetura ecoou essa divisão mantendo as demandas estruturais distintas das considerações estéticas, afastando a arquitetura gradativamente das questões estéticas e refletida nas produções arquitetônicas atuais. A sensibilidade da arquitetura ao lugar é uma poderosa força integrativa, especialmente ao reconhecer que ambos influenciam e são influenciados pelo que os rodeiam, como seres humanos integrais no ambiente (*Idem*, p. 117)<sup>10</sup>.

Berleant considera que a cidade é a forma arquitetônica mais representativa da cultura de massa coletiva da era pós-industrial. “Esta é a paisagem humana quintessencial, e os mesmos princípios básicos de coerência e contexto se aplicam aqui quanto a uma estrutura individual” (*Idem*, p. 119). Tanto a cidade como uma estrutura arquitetônica individual respondem a considerações de movimento e uso humano e oferecem um envolvimento qualitativo de superfícies, texturas, cores e luz que afetam nossa consciência cinestésica, sendo os mesmos conceitos de massa, espaço e volume que ajudam a ordenar as configurações de ambos (*Idem*, p. 119).

<sup>9</sup> A consciência é parte da continuidade perceptual. As pessoas poderiam ser chamadas como consciências incorporadas ou organismos reflexivos. Os seres humanos têm continuidade com a natureza. *Aqui estão as conexões do lugar, da associação humana, da linguagem. Aqui também estão as conexões temporais da experiência pessoal, tradição e história. O que torna essa continuidade estética é o tipo de unidade que descreve: um contínuo de corpo, de consciência, de contexto, todos unidos na contínua continuidade da experiência perceptiva* (Berleant, 1997, p. 149-150).

<sup>10</sup> O sucesso arquitetônico é muitas vezes medido pela capacidade de equilibrar valores opostos e combinar dissonâncias em um todo harmonioso (Berleant, 1997, p. 115).



Em vez de a arquitetura se impor na paisagem ou até mesmo responder à paisagem, talvez possamos inverter a ordem e encorajar os arquitetos a tomar o ambiente como modelo. Suas tarefas seriam então modelar estruturas que não se interponham entre os seres humanos e o ambiente natural, que nem sequer mediam entre eles, mas que respondam e articulam as continuidades que vinculam as pessoas à sua paisagem, uma paisagem que as torne humanas – uma paisagem humanizada, uma humanidade naturalizada (*Idem*, 1997, p. 122).

Se avaliarmos as rápidas transformações ocorridas nos nossos ambientes humanos, apesar da tentativa da preservação cultural e ambiental em manter as temporalidades, podemos deduzir que o tempo presente se faz mais de temporaneidades, dessacralizando ambientes e causando a chamada morte da paisagem. Conforme Assunto, “*o sempre mais que tem no sempre menos o seu correlativo*” (Assunto, 1973).

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 qualidade (*Idem*, p. 356).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

No século XX, a paisagem se tornou um problema da filosofia que se perguntou pela sua origem, dessa “visão do mundo enquanto paisagem”, inquirindo os fatores de seu nascimento na consciência humana (Maria, 2016). O ensaio inaugural da entrada da paisagem como problema filosófico foi o ensaio de Georg Simmel *Filosofia da Paisagem*, publicado em 1913<sup>11</sup>. A filosofia da paisagem também procura ultrapassar a “bifurcação dos saberes entre ciência e arte, típica da Modernidade” (Serrão, 2011, p. 14), assim como entre ciência da natureza e as ciências do espírito. A paisagem, assim

<sup>11</sup> Serrão também aponta os ensaios posteriores de Joachim Ritter (1963) e Rosário Assunto (1973) como fundamentais para a constituição de uma filosofia da paisagem.

como o pensamento, “é uma zona de contato onde se dá, numa velocidade infinita, o cruzamento do mundo e da consciência” (Besse, 2014, p. 103).

À medida que o ambiente se deteriorou, aumentou as questões em torno da fé na dominação tecnológica da natureza, mas também aumentou a percepção de que qualquer dano ao ambiente tem efeitos sociais e físicos, uma vez que o ambiente é comum a muitos habitantes (Berleant, 1997, p. 172). Começamos a redescobrir a preciosidade da terra, da água e do ar como resultado dos danos geralmente irreversíveis causados ao nosso ambiente por pequenos interesses e objetivos de curto prazo (*Idem*).

A paisagem, assim como a Terra, o mundo natural, deve ser encarada de forma ética, como uma maneira de tornar o mundo habitável, ao restituir à palavra *ethos* seu sentido elementar de domicílio (Besse, 2014, p. 95). Esta habitabilidade ética se encontra comprometida devido à perda da capacidade de apreciação, de se relacionar com o ambiente e com os elementos que o envolve e faz parte dele. A paisagem é expressão da existência.

Ela é portadora de um sentido, porque ela é a marca especial do encontro entre a Terra e o projeto humano. A paisagem é essencialmente mais mundo do que natureza, ela é o mundo humano, a cultura como encontro da liberdade humana com o lugar do seu desenvolvimento: a Terra (Besse, 2014, p. 92).

Ao considerar a experiência sensível do corpo no ambiente para a emergência da paisagem, a vista zenital, ainda a mais utilizada para seu entendimento, faz com que se perca essa relação do corpo com ela. A vista azimutal, aliada à zenital, traz a aproximação e complementa o entendimento da paisagem, trazendo o homem para a cena como participante e não apenas como observador. Como bem pontuou Besse (2014, p. 105), para pensar é preciso se manter próximo às coisas, na sua zona de contato, mas também é preciso se deixar tocar, deixar-se atingir pelo mundo que vem. “Pensar é poder tornar-se sensível” (*Idem*, p. 105).

Para ter acesso à dimensão verdadeira das coisas (...) é preciso chegar mais perto delas (...). O melhor ponto de

vista para o mundo é o ponto de vista de baixo, e que sobe para as coisas, apoderando-se assim do impulso do ser. Visto de cima, o mundo é plano. É por baixo que é preciso começar, é ali que é preciso ficar, ou retornar, para se lançar. (...) Localidade e humildade mais do que sabedoria e generalidade (*Idem*).

Assim, a teoria e a prática da paisagem é uma nova estrutura intelectual, um novo paradigma para pensar sobre o mundo. A proposta de se ver o mundo de uma nova maneira, a partir da paisagem, integrando diversas abordagens, focando na experiência sensorial do corpo em seu ambiente, incluindo sua subjetividade inerente, traz consigo essa abertura de entender a paisagem como uma categoria de pensamento. Esse entendimento da paisagem como uma forma de entender e experienciar o mundo supera dicotomias e baseia-se em relações e continuidades. A paisagem testemunha uma ancoragem perceptiva e subjetiva, simultaneamente, ela se encontra no ponto de indistinção entre a consciência e o mundo, onde não se sabe mais onde se situa o sujeito. O pensamento-paisagem é um pensamento partilhado, do qual participam o homem e as coisas (Collot, 2013, p. 29).

## REFERÊNCIAS

- ASSUNTO, Rosario. A paisagem e a estética. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org.). *Filosofia da paisagem: uma Antologia*. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2011, p. 341-375.
- BAUMAN, Zygmunt. *44 Cartas do mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2010.
- BERLEANT, Arnold. *Living in the landscape: toward an aesthetics of environment*. Kansas: University Press of Kansas, 1997.
- BERQUE, Augustin. *Médiance: de milieux em paysages*. Paris: Belin/Reclus, 2000.
- BERQUE, Augustin. O pensamento paisageiro: uma aproximação mesológica. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org.). *Filosofia da paisagem: uma antologia*. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2011, p. 200-212.
- BESSE, Jean Marc. *Ver a terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- COLLOT, Michel. *Poética e filosofia da paisagem*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2013.
- DUPAS, Gilberto. O mito do progresso. In: *Novos estudos*. CEBRAP, São Paulo, nº. 77, p. 73-89, Mar.2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002007000100005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000100005&lng=en&nrm=iso)>
- JAPIASSU, Hilton. *Filosofia das ciências: uma introdução*. Rio de Janeiro: UAPÊ/SEAF, 2010.

LAGE, Laura Beatriz. *Paisagem como ligação entra a conservação do patrimônio e o planejamento territorial: conservation through development*, 2018. Tese (Doutorado em Arquitetura). Escola de Arquitetura. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/MMMD-B7JKQU>>

MARIA, Yanci Ladeira. *Paisagem: entre o sensível e o factual. Uma abordagem a partir da Geografia Cultural*. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: USP, 2010. Disponível em: <[http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-06072011-125730/publico/2010\\_YanciLadeiraMaria.pdf](http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-06072011-125730/publico/2010_YanciLadeiraMaria.pdf)>

MARIA, Yanci Ladeira. *Paisagem: cultura-natureza em perspectiva- uma abordagem trajetiva do conceito de paisagem*. Tese (Doutorado em Geografia Física). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: USP, 2016. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8135/tde-06012017-110558/>>

ROGER, Alain. *Breve tratado del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nuova, 2013.

RONGE, Gerard. Mood. In: *Forum of poetics*, 2016. Disponível em <[http://fp.amu.edu.pl/wp-content/uploads/2016/02/GRonge\\_Mood\\_ForumOfPoetics\\_winter\\_2016.pdf](http://fp.amu.edu.pl/wp-content/uploads/2016/02/GRonge_Mood_ForumOfPoetics_winter_2016.pdf)>

SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org). *Filosofia da paisagem: uma antologia*. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2011.

SILVA, Arlenice Almeida da. As noções de stimmung em uma série histórica: entre Disposição e Atmosfera. In: *Trans/Form/Ação*. Marília, V. 39, spe, p. 53-74, 2016. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31732016000500053&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732016000500053&lng=pt&nrm=iso)>

SIMMEL, Georg. *A filosofia da paisagem*. Covilhã: LusoSofia: Press, 2009.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Um discurso sobre as Ciências na transição para uma ciência pós-moderna. In: *Estud. av.* V. 2 , nº. 2. São Paulo, maio/ago. 1988. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141988000200007>>

SPIRN, Ann Whiston. The language of landscape. In: SWAFFIELD, Simon (Editor). *Theory in landscape architecture: A reader*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002. p.125-130.

REVISTA  
PAISAGENS  
HÍBRIDAS