

## Capítulo 2

# Questões da natureza

Reginaldo José de Souza

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

Questões da natureza. In: SOUZA, R.J. *Paisagem e Socionatureza: olhares geográfico-filosóficos* [online]. Chapecó: Editora UFFS, 2018, pp. 40-71. ISBN: 978-85-64905-98-6.  
<https://doi.org/10.7476/9788564905986.0004>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## CAPÍTULO 2

# QUESTÕES DA NATUREZA

### 2.1 NOTAS INTRODUTÓRIAS

Optei por organizar o texto a partir de passagens que demonstram como me alinhei às leituras e debates realizados ao longo do estágio de pós-doutoramento. São três passagens para representar o percurso do raciocínio gestado durante a pesquisa: o debate sobre a natureza; a paisagem como dimensão da existência e, por fim, a reflexão sobre a paisagem com conceito geográfico para ajudar compreender a fusão sociedade-natureza na contemporaneidade, que tanto gera problemas do ponto de vista paisagístico.

O leitor verificará simplicidade na estrutura do texto, sem longas enumerações de itens e subitens e com linguagem em nada rebuscada, justamente porque pensei em expor a reflexão filosófica de modo mais compreensível para todos que não são da área, como é o meu caso. O modo de estruturar o texto também representa meu posicionamento diante dos autores utilizados, uma vez que não tenho formação na área da Filosofia e, por isso, ao sentir dificuldades em acompanhar e aprofundar a interpretação dos filósofos abordados, discorri sobre os temas para que eles se tornassem os mais didáticos possíveis para mim e para os outros.

Na primeira passagem, a reflexão sobre a natureza foi desenvolvida para tentar colocar ordem na casa. A construção do conceito de paisagem

tem como pilar a natureza e seus significados filosóficos. Como não poderia ser diferente, toda construção deve começar pelo seu fundamento, seus pilares, suas raízes. Assim, busquei nos grandes paradigmas clássicos a reflexão sobre o cosmos e a *physis* tanto nos diálogos da natureza presentes em *Timeu*, de Platão, quanto na *Física*, de Aristóteles, respectivamente.

Esses paradigmas apresentam perspectivas distintas e, por isso, permitem pensar por dois pontos de vista: da inteligência superior, que cria o cosmos com base em algum ideal de perfeição e, por outro lado, do movimento primordial, que faz da *physis* o processo e o resultado de uma transformação por impulso próprio, um mecanismo que torna possível a matéria em ente, devido à própria potência transformadora inerente à natureza.

No projeto de investigação que antecedeu este trabalho, apresentei uma discussão a respeito da necessidade dos geógrafos reverem o modo como a natureza quase sempre foi tratada nesta ciência, ou seja, de modo fragmentado. Mesmo nas abordagens mais recentes, em que se busca valorizar análises integradas entre as diferentes dimensões da geologia, geomorfologia, climatologia e biogeografia, não me parece que a reflexão profunda sobre o pressuposto de infinitude da natureza comparece como objeto da preocupação especulativa dos geógrafos.

Muito ainda se fala da análise integrada como estratégia para superar a dicotomia entre Geografia Física e Geografia Humana e, particularmente, não tenho a menor intenção de criticar esse tipo de postura, isto porque considero sua atualidade e importância no debate acadêmico. Entretanto, penso que buscar a visão integrada da natureza e da sociedade pode ser ainda mais profícuo se se considerar o que sempre haverá de superior na natureza potência quando comparada à pequenez do homem diante de um conjunto de forças além dos seus desígnios e desejos.

Por essa razão, a primeira passagem do trabalho vai ao encontro do debate sobre a constituição do cosmos ou da *physis*, sem grandes pretensões de analisar pormenorizadamente as diferenças teóricas entre os paradigmas platônico e aristotélico, mas, com o objetivo maior de trazer à

tona um pensamento e um sentimento sobre a natureza, inclusive sobre como nos falta, enquanto geógrafos, viver o debate sobre a estética do belo e do sublime para que aquilo que nós chamamos de análise integrada tenha mais concretude na vida prática.

A partir dessa necessidade, trouxe alguns excertos da Crítica da Faculdade do Juízo, de Immanuel Kant, a fim de oferecer ao leitor uma indicação de um grande filósofo que possa orientá-lo no desenvolvimento de maiores e mais profundas reflexões acerca do tema que apresento aqui.

É interessante dizer que, ao descobrir a riqueza da Filosofia, já vi que se tratava de uma problemática enfrentada desde os gregos. Seria isso uma frustração para quem se embrenha em um tema pensando se tratar de qualquer novidade? Felizmente, não. Agora, o que me parece novidade é o aparente esquecimento coletivo sobre o significado da imensa magnitude da natureza ou, se não for esquecimento, a intenção de deixar em segundo plano a importância dessa discussão. Só pode haver qualquer razão política na área de tal assunto...

## **2.2 PENSAR A NATUREZA**

Em um cerimonial para premiação de artigos de estudantes da licenciatura em Filosofia da Universidade de Lisboa, o professor Joaquim Cerqueira Gonçalves<sup>3</sup>, em determinado momento de sua fala, fez uma interessante observação: “Escrever é entrar em contato com o infinito”.

Ao fascínio pela potência daquela frase imediatamente se somou quase que um assombro. Se escrever é entrar em contato com o infinito, isso significa que, no ato da escrita, é permitido dar vazão ao que há de mais profundo no pensamento. Ou seja, é possível fazer emergir o que há de mais complicado em se fazer verbo dentro da mente. É como se a mente pudesse finalmente descarregar-se de um grande fardo de maneira

---

3 Patrono do prêmio anual de Filosofia que leva seu nome e é voltado aos estudantes do primeiro ciclo, cujos trabalhos tratem de temáticas filosóficas ou que abordem filosoficamente temas de qualquer outra área disciplinar.

temporária, como um viajante que, cansado, lança suas malas no chão e sobre elas se senta alguns instantes para retomar o fôlego e continuar o percurso para algum destino.

Por mais que a mente possa temporariamente lançar algum fardo na superfície (in)finita de um papel ou de algum programa de computador, ela nunca descansa e segue inquieta. É como o viajante que não quer parar e deseja seguir para novos sítios, novas paisagens e novos encontros, tanto consigo quanto com os outros. O descanso da mente se faz em movimento, portanto, é uma espécie de miragem. Escrever é um percurso no infinito porque o movimento de pensar nunca cessa.

Escrever um poema, um conto, um romance, um ensaio ou uma tese não é atividade das mais fáceis. A palavra dita sempre será muito mais solta do que a escrita. Uma criança, em seus primeiros passos na comunicação verbal, pode gritar por sua mãe, mas ainda não pode escrever o nome dela. Escrever é entrar em contato com um infinito muito particular, ligado à construção da personalidade e da identidade, à assimilação da linguagem, à percepção da realidade e representação do mundo. O possível leitor deste trabalho pode, neste exato instante, perguntar-se: o que tal divagação tem a ver com o pensar a natureza?

O pensar a natureza também é um mergulho no infinito. Logo, como se não bastasse, escrever sobre a natureza é qualquer coisa parecida com o encontro de dois infinitos: um vai de dentro para fora e outro vem de fora para dentro do sujeito. Daí o acometimento por um quase assombro com as palavras do professor Joaquim Cerqueira Gonçalves. Como organizar, com algum sentido, uma reflexão coerente sobre a natureza para compreender o que ela é em si e o que ela pode ser no âmbito do estudo da paisagem como categoria da existência?

Um “meio assombro”, entretanto, assume muito bem o tom figurativo do termo. É um assombro semelhante ao espanto, contudo não sombreia, não obscurece. Ao contrário, tem alguma chama para a perspicácia, qualquer fogo que impulsiona a busca por um conhecimento sensível a

um inquieto viajante que não observa mais a paisagem como sendo tão somente uma palavra num discurso. A paisagem se faz como uma dimensão da existência na consciência da natureza e na natureza da consciência, no tempo-espço que sempre se produz e reproduz em vários momentos presentes, que já criaram histórias (de homens, de grupos, de sociedades) e que florescem futuros.

Para não ter confusão de ideias e de intenções quanto ao conteúdo exposto desde o início, importa não perder o foco da natureza. Este é um trabalho escrito por um professor de Geografia que, desde o início de sua vida acadêmica, foi influenciado por discursos (verossímeis) com a ideia de que a Geografia é uma ciência da relação sociedade-natureza, uma ciência voltada para a compreensão desta relação. Ao geógrafo não caberia a pesquisa somente das dinâmicas da sociedade bem como somente das dinâmicas da natureza. Nunca se teve dúvida do caráter integrador desta ciência, desde seus referenciais epistemológicos.

Caso o geógrafo se dedicasse apenas a um ou outro aspecto do que, em conjunto, seria a globalidade de seu objeto, estaria a fazer alguma coisa diferente de Geografia. A tradição geográfica, as teorias, os métodos e as pesquisas produzidas permitem identificar claramente o impulso para compreender-se conexões ou desconexões entre a cidade e os recursos hídricos, o campo e a degradação dos solos, a impermeabilização urbana e o problema das inundações e enchentes, o desmatamento e aumento local de temperaturas, a poluição e a saúde pública, o território e a paisagem, os lugares e as identidades, a economia e o ambiente. Certamente há muitos fatos naturais envolvidos nestas questões.

Contudo, ainda não está claramente dito o que é a natureza para essa ciência. Se buscar o entendimento da natureza representa construir o entendimento sobre a nossa função no mundo, então, há de supor-se que esta pesquisa tem como aspiração (e inspiração) tatear uma verdadeira identidade para um professor de Geografia. Aqui se iniciam questionamentos a partir de inquietações existenciais. Como quando se acorda numa manhã

ensolarada e o primeiro pensamento presente na mente não é *carpe diem*, mas: *quem sou eu?*

Pode-se dizer: buscar a razão da existência, em amplo sentido, é o impulso da Filosofia, o seu motor. Todo pensamento só pode manifestar-se em função de uma matéria constituinte que, em algum tempo-espço, passou a existir e tomou consciência de si. No mundo há uma diversidade de fenômenos inquietantes para a mente humana. O homem olha para o céu noturno e se sente arrebatado pelo imenso, pelo desconhecido, por um quadro inquietante de constelações apenas vistas quando uma face da Terra se esconde da luz solar. Por sua vez, o céu diurno é outro espanto, a cor azul, a dança das nuvens, o disco luminoso, o calor que não atea fogo e acontece como se fosse intencionalmente regulado para a manutenção de todo tipo de vida na biosfera.

Parece haver uma bem dosada combinação entre a medida do finito e a desmedida do infinito, que permitiu à matéria ver a si própria e reconhecer-se como produto de um mistério: há ou não há um *designer* para tudo? Há inteligência ou *acaso na causa* primeira, na origem da natureza?

### 2.3 PENSAR A NATUREZA PELO ESPÍRITO PLATÔNICO

A partir da ideia de impossibilidade da origem do mundo através de um movimento autogerado, Platão tratou das causas originais como não naturais. Para ele o mundo tinha um começo e sua filosofia propôs a existência de uma inteligência responsável por sua criação.

Quanto ao conjunto do céu ou mundo – ou ainda, se preferirmos chamar-lhe outro nome mais adequado, chamemos-lhe esse –, temos que apurar primeiro, no que lhe diz respeito, aquilo que subjaz a todas as questões e deve ser apurado logo no princípio: se sempre foi, sem ter tido origem no devir, ou se deveio, originado a partir de algum princípio. Deveio, pois é visível e tangível e tem corpo, assumindo todas as propriedades do que é sensível; e o que é sensível,

que pode ser compreendido por uma opinião fundamentada na percepção dos sentidos, devém e é deveniente, como já foi dito. Dissemos também que o que devém é inevitável que devenida por alguma causa. Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, a descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda a gente. (PLATÃO, Timeu-Crítias, 28b).

A dificuldade de falar sobre o demiurgo para toda a gente reside, muitas vezes, no fato de as interpretações acerca da causa primeira estarem assentadas em pensamentos reducionistas sobre o criador. Com a influência do cristianismo, por exemplo, personificou-se o demiurgo e a ele foram atribuídas funções de vigilante dos pecados humanos, a representação do pai castigador, sua onipresença e onisciência muito mais como dogma e não paradigma (entre outros possíveis) para compreender o cosmos. O demiurgo presente na filosofia platônica deu alma para o mundo de acordo com seu intelecto. Portanto, trata-se da ideia de uma inteligência superior que racionalmente constituiu o cosmos.

Diferente de Aristóteles e sua *physis*, para Platão o mundo teve um começo, e as primeiras causas não foram naturais. Desse modo, a Filosofia deveria encontrar a razão e a inteligência para a existência de tudo. Assim, foi posta a ideia de que o mundo visível (efêmero) seria a imitação do mundo das ideias (eterno). Nele, a inteligência seria superior à matéria e dela viria o saber fazer todas as coisas, esvaziando o conteúdo da existência do mundo como fruto do acaso.

Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos no que é eterno; se fosse ao contrário – o que nem é correcto supor –, teria posto os olhos no que devém. Portanto, é evidente para todos que pôs os olhos no que é eterno, pois o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas. Deste modo, o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão e pelo pensamento. (PLATÃO, Timeu, 29a).



No Timeu há forte apelo à ideia de beleza como correspondente da ordem. O mundo das ideias é preexistente ao mundo visível, e o demiurgo fez a intermediação entre inteligência (ordem) e o caos. Tal intermediação como sinônimo de saber fazer, diferente da arte espontânea ou do conhecimento descomprometido. O demiurgo é bom e incorruptível, e a ordem do cosmos é a beleza. É necessário pensar a distinção entre aquilo que sempre existe sem ter nascido e o que sempre nasce sem existir nunca. O pensamento é um exemplo do que existe sem ter nascido, enquanto a opinião, por sua vez, nasce e perece sem nunca ter existido *verdadeiramente como verdade*.

Logo, a opinião seria uma espécie de pensamento corrompido pela irracionalidade dos instintos e pela efemeridade. Ela brota de terras friáveis porque são campos de imitação da verdade. Para conhecer o cosmos é preciso aceder das opiniões para a verdade. Na filosofia platônica a verdade estaria num modelo sem o qual nada existe, e este modelo era considerado imutável. A partir do arquétipo da imutabilidade é inevitável pensar o mundo como imagem de algo, assim como o tempo é a imagem da eternidade.

Como acontece que este é um ser eterno, tentou, na medida do possível, tornar o mundo também ele eterno. Mas acontecia que a natureza daquele ser era eterna, e não era possível ajustá-la por completo ao ser gerado. Então, pensou em construir uma imagem móvel da eternidade, e, quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número; é aquilo a que chamamos tempo. De facto, os dias, as noites, os meses e os anos não existiam antes de o céu ter sido gerado, pois ele preparou a geração daqueles ao mesmo tempo que este era constituído. (PLATÃO, Timeu, 29a).

O tempo como imagem da eternidade está, certamente, entre as mais belas ideias com a qual alguém pode deparar-se. Diante do supremo (cuja

similitude com as deidades das religiões deve ser ponderada<sup>4</sup>), tudo o mais que existe e se modifica são apenas manifestações dele mesmo sem, no entanto, serem completamente ele mesmo. Atualmente há uma certa banalização do conceito de natureza. Fala-se de natureza em referência aos mais variados comportamentos humanos: chorar faz parte da “natureza” da criança; furtos são da “natureza” do cleptomaniaco; homens são agressivos “por natureza” e tantos outros exemplos.

Por outro lado, em certos casos, ocorre a evidente supressão da natureza enquanto conceito: “cidades são espaços artificiais”. Também se procede à condenação da natureza, em caso de algum impacto ambiental: “as mortes foram causadas pela força da natureza”. Ou, então, há sobrevalorização e associação ao temor: “os danos foram causados pela fúria da natureza” (sobrevalorização e quase isenção das responsabilidades humanas); “a natureza não perdoa” (temor), além de outros exemplos. Entre tais excessos também há aquele em que a natureza é confundida com fragilidade e, daí, emerge um certo tipo de discurso ambientalista equivocado: “é preciso salvar a natureza”.

Mesmo que a cosmovisão platônica possa ser questionada e, notadamente, as interpretações feitas por diversos estudiosos, das mais variadas áreas do conhecimento, além da Filosofia, o fundamento da inteligência superior permite reacender a necessidade de pensar a natureza de uma forma não reduzida apenas às suas manifestações neste planeta.

Mas por que pensar na natureza de modo tão ampliado se:

[...] ser-nos-ia completamente desagradável uma representação da natureza na qual antecipadamente nos dissessem que na mínima das investigações sobre ela, para lá da experiência mais comum,

---

4 Lopes (2011), na introdução da tradução da obra *Timeu-Críticas*, aponta para a possível correspondência entre o demiurgo e o Intelecto, no *Timeu*, mesmo que tal relação ainda seja questionável. Na obra *Leis*, “Platão define-o como responsável por governar tudo (875c-d) e por ter ordenado o mundo”, sendo que, “no entanto, carece de explicação o atributo de “governar tudo”, pois a divindade criadora retira-se logo após ter concluído a sua tarefa”. Independentemente de coincidir ou não com o demiurgo, o Intelecto corresponde a um princípio de racionalidade teleológica, pois visa, acima de tudo, “orientar tudo para o melhor”; no fundo, a vertente inteligente da criação”. (Cf. LOPES, 2011, p. 36-37)

nos haveríamos de deparar com uma heterogeneidade das suas leis, que tornaria impossível para o nosso entendimento a união das suas leis específicas sob leis empíricas universais. (KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, XLI).

Não se deseja cair em qualquer espécie de discurso que remeta à impossibilidade de compreender a natureza, sobretudo ao mirar sua grandiosidade perdida<sup>5</sup>. Tampouco, no cotidiano, adotar posturas ignorantes quanto aos valores da vida em sociedade. Retomar o entendimento da natureza etérea é um ponto de partida para o conhecimento realmente ser capaz de trazer a felicidade, a bondade e a beleza para a humanidade.

Em sua cosmovisão, Platão discorreu sobre os preceitos do belo e do bom como sentidos da existência do mundo. As referências aos grandes filósofos traduzem a necessidade de pensar, pela fonte da Filosofia, a natureza e como ela se desdobra em objeto de estudo da ciência geográfica. O surgimento do mundo implica no surgimento da natureza. Se bem que, no âmbito da perspectiva platônica, não parece adequado falar de um surgimento, mas sim da criação: o Intelecto superior organizou a existência.

Digamos, pois, por que motivo aquele que constituiu o devir e o mundo os constituiu. Ele era bom, e no que é bom jamais nasce inveja de qualquer espécie. Porque estava livre de inveja, quis que tudo fosse o mais semelhante a si possível. Quem aceitar de homens sensatos que esta é a origem mais válida do devir e do mundo estará a aceitar o raciocínio mais acertado. Na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito. Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma

---

5 A grandiosidade da natureza em nada será perdida. Por alguma razão, só pensamos nela em situações muito específicas, em momentos de reflexão sobre a vida, o sentido da vida e da morte. Não raro, recuperamos a grandiosidade em momentos de contemplação, sobretudo de contemplação da paisagem. Stephen Hawking, ao tratar do papel de Isaac Newton na Física, com a proposição da lei da gravitação universal, lembra “a história de que Newton foi inspirado por uma maçã que o acertou na cabeça é quase certamente apócrifa. Tudo o que o próprio Newton disse foi que a ideia de gravidade lhe ocorreu quando ele estava sentado ‘em um estado de espírito contemplativo’ e ‘foi ocasionada pela queda de uma maçã’” (HAWKING, 2015, p. 15-16). Newton estaria a contemplar a paisagem ao ser iluminado por uma ideia para entender a sublime natureza?

ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, a ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo. (PLATÃO, Timeu, 29E-30A).

Assim, o mundo foi gerado através de substâncias que tinham de ser tangíveis e visíveis. Nada poderia ser visível sem o fogo (a luz), assim como nada poderia ser tangível sem o sólido (a Terra). Contudo, não sendo o corpo do mundo uma superfície plana, na qual apenas os dois elementos bastassem, foi necessário criar as substâncias intermediárias para dar o acabamento das formas primordiais: a água e o ar. (Cf. PLATÃO, Timeu, 32A). Das substâncias primordiais fez-se a esfera, uma vez que representa a perfeição ao ser sempre simétrica. Ao redor do centro do mundo (a Terra), giram os astros mais próximos, a começar pela Lua, seguida do Sol, da Estrela da Manhã e do astro consagrado a Hermes. Além disso, um adorno de astros não errantes, representações dos seres divinos, eternos e imutáveis. (Cf. PLATÃO, Timeu, 40A, B).

## 2.4 PENSAR A NATUREZA PELO ESPÍRITO ARISTOTÉLICO

Para Aristóteles, a natureza é um princípio de movimento e mudança da matéria/forma, diferente da *teknè* ou causalidade técnica. Isso vem da ideia de que a *physis* age de modo impessoal, em contraponto ao raciocínio dela ser dependente de um agente.

O universo e a natureza, por conseguinte, apresentam-se como desafio lógico desde muito tempo. Se em algum momento houve a criação ou primeiro impulso autogerador, o que motivou tal impulso ou quem foi o ente criador do criador? Esta questão instiga e, de certo modo, fez e faz a busca por respostas à causa primeira despontar como desafio a todo pensamento profundo.

Infelizmente, preocupações sobre a verdade da natureza que deveriam estar presentes na construção do pensamento científico foram postas em

segundo plano. Vive-se em um contexto em que o pragmatismo e o utilitarismo, sobretudo este, parecem vigorar muito mais em função do consumo imediato de tecnologias e de elementos da natureza, que são tidos unicamente como recursos para o crescimento econômico.

O grande avanço tecnológico da sociedade contemporânea não é, necessariamente, sinônimo de imensos avanços das explicações do cosmos e da natureza. Mesmo com o aparato tecnológico que físicos e astrônomos têm ao seu dispor, o *big bang* ainda não passa de uma hipótese. Porém, considera-se muito admirável que, entre trezentos e quatrocentos anos antes da era cristã, dois pensadores tenham abordado o tema indissociável cosmos-natureza puramente através do raciocínio, sem potentes telescópios, foguetes, robôs de prospecção interplanetária, satélites, computadores ou quaisquer outros suportes.

Para Aristóteles, a visão de um mundo superior ideal não caberia porque as ideias das coisas estavam nas próprias coisas. Assim, os sentidos da percepção seriam importantes para identificar as formas e analisar sua substância. Isto de maneira distinta de Platão que, em seu mito da caverna, demonstrou o fato de que a visão poderia ser enganadora para quem não tivesse a possibilidade de aceder ao mundo real. Os sentidos, para Aristóteles, seriam meios de alcançar a essência da natureza através da matéria, das formas e do movimento.

Em tal perspectiva, o movimento devia ser entendido a partir da ideia de a natureza apresentar-se como potencialidade para concretização de algo, ou seja, a substância dos entes, através do seu potencial, movimentar-se para realizar-se de matéria em forma. Em Aristóteles, o conhecimento constrói-se pela experiência com a matéria e pelo entendimento de sua transformação, que pressupõe o movimento.

Entre os entes, uns são por natureza, outros são por outras causas; por natureza são os animais e suas partes, bem como as plantas e os corpos simples, isto é, terra, fogo, ar e água (de fato, dizemos que essas e tais coisas são por natureza), e todos eles se manifestam

diferentes em comparação com os que não se constituem por natureza, pois cada um deles tem em si mesmo princípio de movimento e repouso - uns, de movimento local, outros, de crescimento e definhamento, outros, de alteração [...]. (ARISTÓTELES, Física, 192B, 8).

Ao movimento, sempre há uma causa ou motor que o impulsiona. Assim, não haveria possibilidade de compreender a *physis* como reflexo imperfeito do mundo das ideias, ou seja, antes do contato com a matéria e do próprio movimento gerador das formas e realidade das formas.

O movimento autogerado da natureza tampouco é, por sua vez, produto do acaso. A própria etimologia deste termo (acaso = sem causa) serviria para refutar o acaso no âmbito do constructo aristotélico. Entretanto, os capítulos quatro, cinco e seis do Livro I da Física contém uma longa e interessante explanação a respeito do acaso (ou sorte) e da espontaneidade (ou casualidade) que também os colocam como causas de alguma situação de mudança, um evento, um movimento, ou melhor, qualquer ato criativo que ocorre após a inteligência ou o princípio de movimento da natureza.

Também o acaso e o espontâneo se contam entre as causas, e se diz que muitas coisas são e vêm a ser por acaso e pelo espontâneo. Deve-se examinar, então, de que modo o acaso e o espontâneo se encontram entre essas causas, se o acaso e o espontâneo são idênticos ou distintos e, em suma, o que são o acaso e o espontâneo. (ARISTÓTELES, Física, 195B, 31).

[...] Entre os modos de causalidade, ambos estão no domínio das causas de que procede o começo do movimento, pois contam-se sempre entre as causas que são por natureza ou entre as que provêm do pensamento. O número delas, no entanto, é indeterminável. Dado que o espontâneo e o acaso são causas quando algo vem a ser por concomitância causa das mesmas coisas de que a inteligência ou a natureza poderiam vir a ser causas e, visto que nada que é por concomitância é anterior às coisas que são em si mesmas, evidentemente tampouco aquilo que é causa por concomitância é anterior ao que é em si mesmo causa. Portanto, o espontâneo e o acaso são posteriores à inteligência e à natureza. Por conseguinte, ainda que o espontâneo fosse causa do céu, a inteligência e a natureza

necessariamente seriam causas anteriores de diversas outras coisas e também este Todo. (198A, 1).

O acaso e o espontâneo são semelhantes apenas pelo fato de ocorrerem em função da concomitância de fatores, por exemplo: uma situação hipotética na qual uma pessoa pode sair de sua casa para trabalhar e ser atingida por um raio ou ficar ilhada devido a uma inundação em um dia de chuva. A intenção daquela pessoa não era ser prejudicada por nenhum desses possíveis acontecimentos. Assim como as dinâmicas físicas da atmosfera jamais teriam a intenção de alagar a cidade ou queimar alguém. De qualquer modo, em ambos os casos ocorreu certa convergência de situações que, em si, é compreendida como a causa do acaso ou o produto da espontaneidade. Por acaso a pessoa foi atingida e, espontaneamente, a atmosfera produz descargas elétricas em tempestades.

Pelo fato de ser uma consequência de outras intenções e movimentos (sair para trabalhar e não para ser queimado por um raio que, por sua vez, não acontece como desejo da natureza em queimar alguém), o acaso é menos amplo do que o espontâneo, cuja imprevisibilidade muitas vezes não permite pensar em qualquer tipo de alternativa ou controle. Na seguinte passagem, Aristóteles assim se refere:

[...] o espontâneo é mais amplo: tudo que é por acaso é pelo espontâneo, mas nem tudo que é espontâneo é por acaso. De fato, o acaso e aquilo que é por acaso se encontram no domínio das coisas a que se pode atribuir o ser bem afortunado e, em geral, a ação. Por isso, o acaso necessariamente diz respeito àquilo que é factível pela ação (sinal disso é que se julga que a boa fortuna é o mesmo que a felicidade, ou algo próximo, e a felicidade é certa ação, pois é uma boa disposição no bem agir); por conseguinte, para aqueles aos quais não é possível agir, tampouco é possível produzir algo por acaso.

Por isso, nenhum inanimado, tampouco besta alguma ou criança alguma, fazem algo por acaso, porque não são capazes de escolher; tampouco se lhes atribui boa fortuna ou infortúnio, a não ser por semelhança, como Protarco disse que são bem-afortunadas as

pedras das quais são feitos os altares, porque recebem honras, ao passo que suas vizinhas são pisoteadas.

No entanto, sofrer algo por acaso pode-se atribuir, de certo modo, até mesmo a tais coisas, quando quem age sobre elas age por acaso; mas, de outro modo, não é possível.

Já o espontâneo se atribui também aos outros animais e mesmo a muitos inanimados; por exemplo, o cavalo, dizemos, veio espontaneamente, porque se salvou ao vir, mas não veio em vista do ser salvo; também o tripé caiu espontaneamente, pois ficou de modo a servir de assento, mas não caiu em vista do servir de assento.

Por conseguinte, é evidente que dizemos “vem a ser pelo espontâneo” quando algo cuja causa é externa vem a ser não em vista daquilo que resulta, no domínio das coisas que em geral vêm a ser em vista de algo. Por sua vez, dizemos que “vem a ser por acaso” tudo que, sendo suscetível de escolha, vem a ser pelo espontâneo para os que são capazes de escolher. (ARISTÓTELES, 197A, 36).

O acaso e o espontâneo são associados ao debate sobre o movimento como causa da *physis* e se considera estarem na discussão de Aristóteles em função da reflexão sobre a causa primeira da natureza, na qual o filósofo tratou da existência de um ente que movimenta sem ter movimento ou ser movimentado por algo.

## **2.5 NATUREZA E EXPERIÊNCIA ESTÉTICA**

As passagens pelos filósofos remetem a uma questão fundamental – aparentemente perdida no mundo atual – relacionada à inquietação com o modo pelo qual os rebatimentos da ciência e da tecnologia configuram a sociedade. A questão, aparentemente perdida, é a seguinte: afinal de contas, o que é a natureza? Na cabeça de um geógrafo, esta é uma pergunta acompanhada de outra: o que a Geografia chama de natureza?

Antes de quaisquer tentativas de respostas, afirmo que a natureza parece ser um imenso desafio filosófico do qual, muitas vezes, a própria ciência se recua. Felizmente, o recuo não se faz como recusa e, devido a



isso, buscar o entendimento sobre as dinâmicas regentes da existência de todas as coisas é algo a ser valorizado na pesquisa em variadas áreas do conhecimento.

Especificamente com relação à paisagem, recuperar o sentido da *physis* e do cosmos, na concepção da Filosofia, permite reabrir a interpretação de uma categoria que surgiu, ao menos no ocidente, já como um reflexo da ruptura entre homem e natureza e, ao mesmo tempo, uma tentativa de recomposição da unidade perdida entre esses dois entes.

Uma das evidências de a paisagem representar a busca da natureza perdida está no caráter do “consumo” da arte pictórica. As pinturas de lugares de natureza exuberante com rios, praias, oceano ao longe, luz solar iluminando copas de árvores, relva, campo, muitas vezes, cenas e cenários inóspitos ou com alguma presença humana quase insignificante diante de um encontro de céu e terra que comprime casas, povoados, cidades, pessoas (traços comuns da pintura naturalista, como o quadro A Praia do pintor português João José Vaz, 1859-1931) é um exemplo disso.

Mais atualmente, também há o encanto pelas fotografias de imensos segmentos da superfície com qualquer sugestão da unidade da natureza composta por distintos elementos: a vegetação, as rochas, o relevo, a hidrografia, o clima. Os catálogos de agências de turismo bem representam a busca pelo conforto da natureza nos entremeios da vida artificial no espaço urbano, cujo escape é visto como elixir para recompor a energia gasta constantemente em um ambiente adorado e angustiante ao mesmo tempo: a cidade.

Além do mais, há o elemento-*charmant* para os consumidores destes pacotes de viagem: escapam do mundo turbulento, mas fazem questão de retornar e mostrar (agora, até mesmo no tempo real da viagem) os vestígios de suas aventuras em fotografias, quadros que retratam costumes locais e outros tantos *souvenirs*.

Portanto, a paisagem como sinônimo (de tentativa) de reencontro com a natureza aparenta ser não apenas um atributo do pensamento metódico

da ciência, ou dos constructos filosóficos, ou da criação artística; ela está no meio da vida quotidiana de todos, no trabalho, nas férias, nos feriados, no descanso, no ócio, nos pedaços de natureza representados, pendurados e emoldurados nas paredes das casas, enfim, em uma idealização de liberdade que nunca se plenifica.

O ponto de partida para a reflexão sobre a paisagem está nessa vulgarização. Ela diz muito sobre os comportamentos sociais e individuais, através de certas concepções culturais sobre a natureza. A paisagem é um traço da vida, uma dimensão do ser.

A natureza na paisagem não é um simples elemento constitutivo. Trata-se de um ideal perseguido no mesmo passo em que a modernidade dele se afastou. O homem moderno é como uma natureza consciente de si mesma, mas com o deslumbramento do artifício, muitas vezes esquecendo-se de sua condição de sujeito aos desígnios dos fluxos naturais da vida e da morte, das transformações ambientais, da passagem do tempo. Nesse sentido, deve-se retornar à natureza para ser possível recuperar a visão que, ao longo do tempo, foi esmaecida pela suposta artificialização.

Immanuel Kant, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, mais precisamente na analítica do sublime, apresenta o seguinte:

Rochedos audazes e proeminentes, por assim dizer ameaçadores, nuvens de trovões acumulando-se no céu, avançando com relâmpagos e estampidos, vulcões na sua inteira força destruidora, furacões deixando para trás devastação, o ilimitado oceano revoltado, uma alta queda d'água de um rio poderoso, etc., tornam a nossa capacidade de resistência de uma pequenez insignificante em comparação com seu poder. Mas o seu espetáculo só se torna tanto mais atraente, quanto mais terrível ele é, contanto que, somente, nos encontramos em segurança e de bom grado denominamos estes objetos sublimes, porque eles elevam as forças da alma sobre a sua medida média e permitem descobrir em nós uma faculdade de resistência de espécie totalmente diversa, a qual nos encoraja a medir-nos com a aparente onipotência da natureza. (KANT, CFJ, § 28, 104).

Diante da natureza grandiosa, a estupefação é um sentimento ambíguo. Quando o homem se depara com forças descomunais, sua atitude é guiada por medo e admiração. O medo se manifesta em função do desconhecido. Inclusive, este aspecto é curioso: somos de natureza, agimos (independentemente das inúmeras negações) como natureza, convivemos todos os dias, segundo por segundo, com natureza, contudo, a nossa companheira de toda a vida se torna, de um instante para outro, uma verdadeira coisa estranha aos nossos sentidos, sentimentos, às nossas emoções e à nossa razão.

Se a natureza é vista como qualquer coisa espetacular, isso só é possível quando se tem uma plateia, afinal, não há espetáculo vazio de público. Enquanto parte do público, o observador da dinâmica aterradora do vulcão, da tempestade ou do mar turbulento, sem correr o risco de ser tragado por esses fenômenos, por certo será marcado muito mais pela admiração boquiaberta e não pelo temor desesperado.

O sentimento de impotência fere o ego do gênero humano, durante e depois do perigo, de maneira indelével. Para escapar daquilo que causa o desconforto emocional, a mente apela à consternação: uma emoção que transforma o medo em submissão abnegada ou algo próximo do respeito. À reação estranha dos sentidos ou estupefação confusa, ambígua, Kant chamou de prazer negativo: “o comprazimento no sublime contém não tanto prazer positivo, mas muito mais admiração ou respeito, isto é, merece ser chamado prazer negativo”. (CFJ, § 23, 76).

Há equívoco em dizer que o homem é o senhor da natureza. Isso nunca aconteceu. É evidente serem possíveis a vida e a reprodução das sociedades justo em função das dinâmicas da natureza e não o contrário: o movimento da natureza não necessita da vida social, da economia, da política, da cultura. Acredita-se ser esta a primeira asserção para o retorno à natureza, com a finalidade de reconstruir sua compreensão no âmbito da Geografia. É preciso verificar o significado do prazer negativo, aqui compreendido como comprazimento que, ao invés de exteriorizar e religar o

homem ao natural, o introspecta e o afasta ainda mais dele, tornando-o um enigma irrevelável e, tampouco, aceito.

A verificação das emoções não é comum nas ciências da natureza. Entretanto, parece haver uma importante chave de interpretação nesse campo, permitindo entender muito da conceituação da *physis* no mundo marcado pelo advento tecnológico. Logo, a entrada no universo do juízo estético se faz necessária.

A experiência humana com a natureza é concreta, sentida/vivenciada primeiramente através da realidade dos fluxos corpóreos, fisiológicos (humores, excrementos), dos instintos variados (cólera, sexo, fome, sede) e das sensações (frio, calor, cansaço, disposição). Assim se faz a primeira ligação mais objetiva de uma pessoa com a natureza natural a correr no seu próprio organismo. Não há teoria social capaz de negar esta evidência.

Por outro lado, há a construção cultural e definição de conceitos através da experiência com a natureza. Os sentidos e as sensações permitem identificar o que é frio ou quente, fere ou não fere. As experiências também determinam modos de comportamento: o que fere não se quer vivenciar novamente; o que é agradável passa a ser objeto da repetição, do querer mais uma vez, outra e outra. Enfim, em algum momento se chega na elaboração dos julgamentos: o bom, o mau; o belo, o feio; o prazer, o suplício; o vulgar, o sublime.

Em muitos casos, as determinantes culturais são influentes na construção dos juízos e também são resultantes deles, algo como uma interação constante entre processo-produto-processo. Por outro lado, nem sempre terá a cultura alguma influência na definição de um julgamento: o fogo queima e causa dor em contato com a pele do animal ou do ser humano – não é preciso este ou aquele povo ter qualquer tipo de diferença cultural para disso saber, portanto, basta apenas a experiência.

Quanto à beleza e à sublimidade:

O belo na natureza concerne à forma do objeto, que consiste na limitação; o sublime, contrariamente, pode também ser encontrado num objeto sem forma, na medida em que seja representada nele uma ilimitação ou por ocasião desta e pensada além disso na sua totalidade; de modo que o belo parece ser considerado como a apresentação de um conceito indeterminado do entendimento, enquanto o sublime como apresentação de um conceito semelhante da razão. (KANT, CFJ, § 23, 75).

Reporta-se ao juízo estético da natureza por ser determinante no modo de relação com ela, ou melhor, com aquilo concebido por natureza. Como foi mencionado anteriormente, há um modo concreto de contato com as dinâmicas naturais porque somos dependentes e parte delas. Mesmo nessa dependência, faz-se presente o sentimento ambíguo de pertencimento e afastamento, um dos frutos do paradigma da modernidade na mentalidade da sociedade urbana que, por sua vez, também insere no homem a angústia do paraíso perdido.

Dessa angústia, a ânsia por beleza junto aos entes naturais emerge e, próximo a eles, imagina-se encontrar o conforto para o espaço atribulado da cidade. E também a apreensão do infinito, do absolutamente grande e inflexível a quaisquer regras ou sistemas de pensamento preestabelecidos. A beleza tem um limite, que corresponde exatamente ao limite do objeto da experiência. Por sua vez, a sublimidade da natureza contém a experiência com ela; todavia, trata-se de uma experiência *sui generis*: o pensamento teria o domínio de seu início e não o domínio do fim. E, não tendo o domínio do fim, logo, perder-se-ia o domínio do início<sup>6</sup>.

---

6 Adriana Serrão trata da diferença entre a categoria do belo e do sublime, em Kant, a partir da ideia de duas dinâmicas anímicas que promovem harmonização ou certo desconforto na experiência estética: “A dupla orientação da estética kantiana em belo e sublime assenta na diferença entre duas dinâmicas anímicas. Numa, a harmonia da imaginação e do entendimento acompanhada do sentimento de prazer persiste durante todo o tempo da contemplação, proporcionando o equilíbrio e a pacificação; na outra, o esforço da imaginação para apreender, na unidade de uma intuição, a ilimitação e excessividade, esforço esse, que votado ao fracasso, produz um conflito entre atração e repulsão pelo objecto, e coloca o sujeito na instabilidade entre contração e expansão das suas forças vitais” (SERRÃO, 2017, p. 51).

Para Kant, é incorreto denominar qualquer objeto da natureza de sublime, pois, como mencionado, a sublimidade sugere outro tipo de experiência, ou seja, aquela pelas vias do suprassensível. Pode-se denominar vários objetos como belos, porém:

[...] se vê imediatamente que em geral nos expressamos incorretamente quando denominamos qualquer *objeto da natureza* de sublime, embora na verdade possamos de modo inteiramente correto denominar belos muitíssimos dos mesmos;

[...] o verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível, mas concerne somente a ideias da razão, as quais, se bem que não lhes seja possível nenhuma apresentação adequada, precisamente por esta inadequação, que deixa apresentar-se sensivelmente, são ativadas e chamadas ao ânimo. (KANT, CFJ, § 23, 76-77).

Em algum momento do passado, escrevi alguns versos na tentativa de expressar meu sentimento da natureza. No lugar em que cheguei, deparei-me com a seguinte reflexão: “A natureza é uma força imprevisível; Um mergulho na vida, nas águas, nos mares, nas terras, em todo universo; A natureza é um verso; Abriga o raso e efêmero abrigo da nossa cultura; A natureza é mistura; *Nexus, plexus* de toda matéria; Eros de todos amores; É a própria morte *in natura*; Beleza, equilíbrio, catástrofe; A natureza é uma arte; De um átomo a todas as paisagens; Um misterioso texto expresso em miragens” (SOUZA, 2010).

A ideia de uma natureza que abriga e, ao mesmo tempo, é imprevisível ilustra esta relação, ou, mais precisamente, a diferença entre beleza e sublimidade. Não se está a tratar aqui de um fenômeno específico, uma tempestade ou dia ensolarado. Trata-se de natureza enquanto conjunto de relações e dinâmicas das quais pouco ou nada se domina. Parece que o sublime seria a natureza ao infinito e fora de compreensão. A natureza apreendida impulsiona a razão, porém, não se alcança necessariamente o seu entendimento... Daí o comprazimento negativo.

Há um limite do pensamento para compreender a grandiosidade da natureza e, para além desse limite, ela só pode ser sugerida. E é mesmo no limiar da razão para a imaginação em que se encontra o sublime, a caminho do suprassensível. Hawking (2015), ao tratar do imenso debate físico sobre a origem do universo, pode ser apresentado para exemplificar esta passagem. O autor coloca que:

As questões sobre se o universo teve um início no tempo e se ele é limitado no espaço foram amplamente examinadas [...] pelo filósofo Immanuel Kant em sua monumental (e muito obscura) *Crítica da razão pura*, publicada em 1781. Ele chamava essas questões de antinomias (isto é, contradições) da razão pura porque achava que havia argumentos igualmente persuasivos para acreditar na tese – de que o universo teve um início – e na antítese – de que ele existira desde sempre. Seu argumento para a tese era de que, se o universo não teve um início, haveria um período infinito de tempo antes de qualquer evento, o que ele considerava absurdo. O argumento para a antítese dizia que, se o universo teve um início, haveria um infinito período de tempo antes disso, e, assim, por que o universo deveria começar em algum momento específico? (HAWKING, 2015, p. 19).

O desejo profundo de saber sobre nossa própria origem e destino desperta a contemplação reflexiva da natureza até certo ponto em que caímos em uma grande armadilha teórica, à qual todos os avanços que o conhecimento humano alcançou, até hoje, ainda não consegue superar. A passagem anterior bem exemplifica o movimento de um pensamento que apresenta o início de um raciocínio que não vê perspectiva de terminar. É o cosmos, é a *physis*, enfim, a natureza a causar um desconforto nada ordinário.

Da natureza cósmica para a planetária. A natureza catastrófica pode ser considerada bela? Primeiro, a ideia da catástrofe passa alguma impressão sobre a natureza transmutar-se em acidente, em perigo. Porém, a catástrofe para a natureza simplesmente não existe. O significado de catástrofe só faz sentido para quem é atingido por ela e disso tem consciência.

Este é um primeiro cenário. O segundo diz respeito ao conhecimento da catástrofe à distância, sem o perigo de ser atingido. Quantas vezes alguém tem o conhecimento da ocorrência de terremotos, tsunamis, tornados, furacões, erupções vulcânicas e pouco se sente inseguro com isso? A resposta não é difícil: todas as pessoas jamais expostas e vulneráveis ao perigo dessas forças.

O telejornal noticia a ocorrência da devastação causada por uma onda mortal do outro lado do mundo enquanto o telespectador levanta algum comentário com relativo espanto ou comoção, mas continua o seu jantar de maneira despreocupada. Duas posturas podem ser extraídas de situações como a descrita: a resignação diante do incontrollável ou a comodidade por supor-se não ser possível algo semelhante ocorrer onde se vive, devido à própria configuração ambiental do local (terras altas, interiores, certa distância do litoral, áreas de estabilidade tectônica e assim por diante).

Tais percursos pela subjetividade são importantes para tratar de algo nem sempre presente nas abordagens científicas da natureza: o sentimento da natureza. Esse sentimento se traduz como manifestação das capacidades emocionais perante a realidade, que permite sair do reducionismo científico de explicações por nexos causais. O sentimento da natureza talvez seja uma reconexão do Homem com o Mundo.

Compreender o sentimento a partir das operações sensíveis que estabelecem a continuidade entre Homem e Mundo e tomá-lo na especificidade de funcionamento sintético é já identificar o ponto de partida de uma antropologia. (SERRÃO, 2007, p. 203).

O ponto de partida do sentimento da natureza está no ajuizamento do que é belo e do que não é. A referência à beleza em alguma coisa comporta muito mais do sentimento de prazer, que se faz presente no juízo, do que da representação do objeto mediante o entendimento. Assim, chega-se à compreensão de que, embora seja a natureza regulada de acordo com seus próprios princípios, ela somente se exprime através do sentimento de cada



sujeito, conforme sua singularidade. Por isso Serrão (2007) afirma ser o sentimento natural capaz de superar o gerado pelas obras de arte, pois aquele está relacionado a um paradigma de esteticidade fundada no puro movimento admirativo da realidade e não de uma imitação.



Vale glacial do Zêzere, Serra da Estrela, Portugal. A paisagem do vale do Zêzere é uma demonstração de sublimidade, na medida em que remete o pensamento para os longos períodos geológicos do passado, quando a força da natureza o esculpiu com a tensão entre rocha e gelo, uma força sobre-humana. Quando Serrão (2007) lembra que o sentimento natural supera aquele gerado pelas obras de arte, isto pode ser perfeitamente explicado através do contato direto com este vale. A fotografia não é capaz de trazer à tona a mesma estupefação sentida no terreno. Foto do autor. Setembro de 2013.

Tais reflexões abrem o debate: o conceito de natureza não se origina nela mesma, mas naquilo que ela pode suscitar no mundo das sensações humanas e do sentimento. A continuidade Homem-Mundo pode ser interpretada como a unidade buscada entre a natureza e o homem,

aparentemente apartado ou diferenciado daquela em função de sua consciência, das sensações, dos sentimentos, da capacidade de representação e de julgamento.

Do mundo das sensações humanas e do sentimento emergem as definições do que causa prazer ou não: o belo e o sublime. A respeito do sublime, que é o estrondo<sup>7</sup> mais interessante neste momento do trabalho, Serrão (2007) lembra dele ser suscitado por manifestações da grandeza ilimitada ou da potência desmedida da natureza, de modo a ocorrer evidente desconformidade entre a receptividade da sensibilidade e o mundo fenomênico.

O sublime é desencadeado por uma ruptura no equilíbrio do ânimo, gerada pela instabilidade entre atração e repulsão; atraído pelas qualidades sensíveis das formas para o que nelas, e através delas, se insinua como *sem-forma* (*formlos*), e daí retraído, sustido, perante essa excedência que anuncia algo de incognoscível: o que no seio da espaço-temporalidade da natureza não se dá já como fenómeno. (SERRÃO, 2007, p. 207)

Isso seria a “[...] ausência de forma, que pode convir ao que denominamos sublime” (KANT, CFJ, § 24, 79). Vale dizer que não se trata de

---

7 O termo foi usado de modo intencional, é metafórico e não é. Este texto foi escrito em Lisboa e, durante o período de sua elaboração, em vários momentos eu parava para pensar no terremoto de 1755. Tavares (2017), em seu ensaio sobre o “Grande Terramoto”, ao descrever a sucessão de acontecimentos corriqueiros na vida lisboeta no dia 1 de novembro daquele ano, apresenta os relatos antigos da seguinte forma: “Pouco depois das nove e meia da manhã o barómetro marca 27 polegadas e sete linhas; o termómetro de Réaumur assinala 14 graus acima do gelo. O vento chega fraco, de nordeste. Ouviu-se um ruído cavo e grave – ‘rugido tão medonho como o de hum espantoso Trovão’ – e em simultâneo a terra tremeu. De imediato sentiu-se uma vibração apenas suficiente para fazer dançar as folhas de papel em cima de uma mesa, mas de contínuo aumentou ‘com tão violento, e estranho moto [=movimento], que logo indicou não ser puramente tremor’. Objectos maiores caíram das prateleiras, molduras e crucifixos pregados às paredes balançavam como se fossem barbatanas de um peixe fora de água – ‘the frames flapped against the wall’, descreveu uma testemunha inglesa. Os próprios edifícios começavam já a balançar para trás e para diante. A terra vibrava como se fosse atravessada por uma onda, disseram depois várias testemunhas – e muito correctamente, uma vez que o sismo é de facto uma onda de energia (TAVARES, Rui. O pequeno livro do Grande Terramoto, 2017, p. 74). Os vários momentos de pausa e as especulações íntimas de como seria a repetição do evento na Lisboa contemporânea eram sempre embebidos de estupefação dada pela ideia de que os estragos materiais não seriam diferentes, mesmo em um contexto urbano bastante diverso daquele do século XVIII. A natureza como estrondo, como força poderosa e descomunal não reconhece incrementos tecnológicos, planejamentos urbanos, avanços da engenharia. E nós temos (e intencionalmente queremos apagar da nossa mente isso que temos) consciência da natureza-poder.

um simples problema de incompatibilidade entre a extensão infinita do universo e o que homem é capaz de sentir sensorialmente, através de sua limitada percepção perante escalas espaço-temporais muito superiores à dos acontecimentos da história humana na Terra. Este é um problema do ponto de vista do entendimento e, conseqüentemente, do conhecimento. Como pode o homem representar o disforme? Como é possível nomear o irrepresentável?

Interessante retornar ao exemplo do telespectador que, no ocidente, continua o seu jantar em harmonia com seu cotidiano enquanto, no oriente, um tsunami arrasou uma grande parte da costa do Índico. Esse exemplo pode ser entendido pelo argumento da capacidade de resistência da natureza humana quando há o confronto, em segurança, com um poder maior.

Diferentemente do que geralmente se pensa quando o sublime é utilizado para adjetivar objetos da natureza, cuja representação é bem definida, bem delimitada, a sublimidade gera desprazer. Por exemplo, a pintura de paisagem pode gerar um gozo estético (SALGUEIRO, 2001), a contemplação da beleza através dos traços dos artistas e de seu modo de conceber o mundo, contudo, parece equivocado adjetivar a delimitação do mundo, no quadro, como sublime.

A sublimidade não instaura uma visão estável da natureza (SERRÃO, 2007), e o sentimento a ela associado (comprazimento negativo) vem de um olhar ao horizonte que não alcança (por incapacidade) o real sentido da desproporção entre a natureza humana e o mundo natural. Logo, a natureza “no seu caos ou na sua desordem e devastação mais selvagem e desregrada é que suscita as ideias do sublime, quando somente magnitude e poder se deixam ver” (KANT, CFJ, § 24, 78).

O sublime, de acordo com Serrão (2007),

Não parte da observação desta montanha, deste deserto ou deste vulcão, mas do pressentimento da imponentia, da imensidão e da

violência eruptiva que os envolve e extravasa. O ponto de bifurcação da capacidade de sentir emerge neste desajustamento entre limite, reconhecível e identificável, e ausência de forma, por excessiva e inapreensível. (p. 207).

A projeção da infinitude na natureza (SERRÃO, 2007) define a experiência sublime e, caso possa ser chamada experiência, é *sui generis*: há começo e só começo – se houvesse fim, seria a morte. Naquela pessoa desperta pelo sentimento da sublimidade, ela só o sente a partir de um eu que apreende a natureza como grandeza absoluta e, para isso, é preciso estar no mundo e disso ter consciência.

Vale ressaltar que, a partir de Kant, a sublimidade aparece como ruptura entre imaginação e razão. A imaginação, livre para imaginar o infinito e apreendê-lo em sua grandeza absoluta, entra em descompasso com a razão, que nos habilita à capacidade do entendimento. Portanto, a sublimidade é muito mais o caos instaurado no ânimo em função do descompasso entre imaginação (supra sensibilidade) e razão do que propriamente a natureza infinita em si.

[...] o sublime não deve ser procurado nas coisas da natureza, mas unicamente nas nossas ideias; em quais delas porém ele se situa é algo que tem que ser reservado para a dedução.

A definição acima também pode ser expressa assim: *sublime é aquilo em comparação com o qual tudo o mais é pequeno*. Aqui se vê facilmente que na natureza nada pode ser dado, por maior que isso também seja ajuizado por nós e que, considerado numa outra relação, não pudesse ser degradado até ao infinitamente pequeno; e inversamente nada tão pequeno que em comparação com padrões de medida, ainda menores para a nossa faculdade de imaginação, não se deixasse ampliar até uma grandeza cósmica. Os telescópios forneceram-nos rico material para fazer a primeira observação, os microscópios para fazer a última. Nada portanto que pode ser objeto dos sentidos, visto nessa base, deve denominar-se sublime. Mas precisamente pelo facto que na nossa faculdade da imaginação se encontra uma aspiração ao progresso até o infinito, e na nossa

razão, porém, uma pretensão à totalidade absoluta como pretensão a uma ideia real, mesmo aquela inadequação da nossa faculdade de avaliação da grandeza das coisas do mundo dos sentidos a esta ideia, desperta o sentimento de uma faculdade suprassensível em nós; e o que é absolutamente grande não é porém o objeto dos sentidos, mas sim o uso que a faculdade do juízo naturalmente faz de certos objetos para o fim daquele (sentimento), com respeito ao qual todavia todo e qualquer outro uso é pequeno. Por conseguinte, o que deve denominar-se sublime não é o objeto, mas sim a disposição de espírito através de uma certa representação que ocupa a faculdade de juízo reflexiva.

Podemos pois acrescentar às fórmulas precedentes de definição do sublime ainda esta: *sublime é o que somente pelo facto de poder também pensá-lo prova uma faculdade do ânimo que ultrapassa todo o padrão de medida dos sentidos.* (KANT, CFJ, § 25, 84 e 85)

Para Kant “toda avaliação das grandezas dos objetos da natureza é por fim estética (isto é determinada subjetivamente e não objetivamente)” (CFJ, § 26, 86). A grandiosidade absoluta é o infinito, cuja compreensão é cada vez mais dificultada conforme a apreensão segue para escalas maiores. Nesse sentido, “a natureza é, portanto, sublime naquele entre os seus fenômenos cuja intuição comporta a ideia da sua infinitude” (CFJ, § 26, 93).

Uma árvore, que avaliamos segundo a altura do homem, fornece em todo caso um padrão de medida para um monte; e este, se por acaso for da altura de uma milha, pode servir de medida para o número que expressa o diâmetro da terra para o tornar intuitível; o diâmetro da terra, para o sistema de planetas conhecido por nós; este, para o da via-látea; e a quantidade incomensurável de tais sistemas de vias-láteas sob o nome de nebulosas, as quais presumivelmente constituem por sua vez um semelhante sistema entre si, não nos permitem esperar aqui nenhum limite. Ora, no julgamento estético de um todo tão incomensurável, o sublime situa-se menos na grandeza do número do que no facto de que, progredindo, chegamos sempre a unidades cada vez maiores; para o que contribui a divisão sistemática do universo, a qual nos representa toda a grandeza na natureza sempre, por sua vez, como pequena, porém no fundo representa a nossa faculdade da imaginação na sua total

ilimitação e com ela a natureza como dissipar-se contra as ideias da razão, desde que esta lhes deva proporcionar uma apresentação adequada. (CFJ, § 26, 96).

O jogo de escalas na compreensão da natureza é uma atividade da imaginação, que desperta o sentimento do sublime e do prazer ou desprazer a ele associados. Ou, mais precisamente em Kant, o sublime é “[...] como um prazer que só é possível mediante um desprazer” (CFJ, § 26, 102). A experiência estética da natureza figura como forma primordial de contato do homem com o mundo no âmbito do pensamento. A sublimidade também impõe o sentimento da inferioridade humana perante aquilo que escapa à compreensão. A dissipação da natureza nas ideias da razão seria também uma maneira de fazer o pensamento se afirmar superior diante do insuportável para ele.

Como o sublime não instaura uma visão estável da natureza (SERRÃO, 2007), então, as reflexões em torno da crítica kantiana são interessantes para chegar-se no seguinte ponto: a natureza não se dissipa no mundo da imaginação, mas se dissipa na razão humana que procura o entendimento, a partir de grandezas (milímetros, centímetros, metros, quilômetros...), sobre aquilo que é absolutamente grande. Assim, é próprio da atitude humana procurar afirmar a sua superioridade diante da natureza na medida em que a enquadra nos esquemas da razão.

Estes excertos permitem pensar na visão prevalente da sociedade contemporânea sobre a natureza e seus desdobramentos no plano dos discursos equivocados presentes na questão ambiental:

- O fim da natureza;
- A vitimização da natureza;
- A criminalização da natureza.

Muito distante da contemplação estética e da observação do belo e do sublime como conceitos para definir coisas da natureza ou a sua grandiosidade absoluta, os discursos nebulosos em torno da questão ambiental são

evidentes resultados de posturas que demonstram a negação da reflexão acerca da própria natureza enquanto dimensão principal do meio ambiente.

Em uma sociedade que se pretende artificial, a ideia do fim da natureza se apresenta quase como banalidade. Os avanços da biotecnologia dão a entender o possível domínio total da manipulação de elementos em laboratório, dispensando os ritmos de formação e crescimento determinados por fatores ambientais. Nas grandes metrópoles, pode não ser difícil encontrar crianças que pensem ser os supermercados as fontes dos alimentos consumidos. O fim da natureza é uma crença justificada pelo desprazer do homem diante do inexplicável: se seu pensamento não suporta, então, sua razão dissipa ou decompõe. Assim, qualquer supersticioso se apoia na continuidade da vida após a morte por temer o fim de sua própria existência.

No polo oposto vive o discurso da vitimização. No mundo da alta tecnologia, da exploração desenfreada dos recursos, da poluição e do esgotamento, diz ser preciso salvar a natureza e/ou o planeta como se fossem vítimas do alzo humano que os maltratam. Trata-se de outro absurdo da sociedade atual, principalmente porque o desvio de atenção ao que é mesmo problemático sequer se questiona. No “sem-escala” da *physis*, que fratura a ligação entre imaginação e razão e até mesmo possibilita ver a “não-espacialidade” e a “não-temporalidade” da nossa ínfima existência, o poder de controle humano não faz o menor sentido.

Também não é necessário avançar pelas fronteiras do imenso desconhecido do universo para reconhecer a nossa insignificância. Basta ver as sucessivas demonstrações da força e do poder na natureza através dos fenômenos atmosféricos e geológicos. Simplesmente não há desígnio humano capaz de controlar as dinâmicas da Terra, que é só uma pequena manifestação da grandeza sublime. Portanto, a natureza nunca foi e nunca será uma vítima dos homens. Assim como não é vítima, também não é culpada de nada. Entretanto, quando não se fala da necessidade de salvar

a natureza, fala-se de sua responsabilidade em situações chamadas de desastre natural ou catástrofe.

No *Timeu*, Platão já havia levantado algo que remete às dinâmicas naturais na condição de acontecimentos incontrolláveis, porém, como produtos de alguma intencionalidade. Nas palavras de Crítias sobre a passagem do poeta Sólon no Egito, um velho sacerdote comenta sobre as intempéries que afetaram a humanidade e eram responsáveis pela juventude de alma do povo grego:

Ó Sólon, Sólon, vós, Gregos, sois todos umas crianças; não há um grego que seja velho. Ouvindo tais palavras, Sólon indagou: O que queres dizer com isso? Quanto à alma, sois todos novos – disse ele. É que nela não tendes nenhuma crença antiga transmitida pela tradição nem nenhum saber encanecido pelo tempo. A causa exacta é a seguinte: muitas foram as destruições que a humanidade sofreu e muitas mais haverá; as maiores pelo fogo e pela água [...].

Tomemos um exemplo, como o de Faetonte, filho de Hélios, que um dia atrelou o carro do pai, mas, por não ser capaz de seguir a rota do pai, lançou o fogo sobre a terra e ele próprio morreu fulminado. Isto é contado sob a forma de um mito, pois a verdade é que os corpos que no céu giram à volta da terra sofrem uma variação e, de muito em muito tempo, sobrevém a destruição na terra por causa do excesso de fogo. Nessa altura, aqueles que vivem nas montanhas e em locais elevados e secos morrem em maior número do que os que vivem junto de rios ou do mar. Quanto a nós, é o Nilo, nosso salvador também em outras ocasiões, que nos livra de tais apuros com as suas cheias. Por outro lado, sempre que os deuses provocam um dilúvio para purificar a terra com água, são os boieiros e os pastores que ficam e a salvo nas montanhas, enquanto que os que entre vós vivem nas cidades são arrastados para o mar pelos rios. (PLATÃO, 22A-E).

Na passagem descrita há referência à natureza mitológica, na qual os eventos estão atrelados a comportamentos de deuses ou intencionalidades de uma natureza algoz da humanidade ou juíza de quem deve viver ou morrer. Não é de estranhar-se que, na base do pensamento ocidental,



a quase criminalização da natureza seja algo tão corriqueiro, como um escape para isentar a própria sociedade de suas responsabilidades em situações em que determinados impactos poderiam ser evitados. As chuvas torrenciais são tidas como a causa das enchentes e inundações nas grandes cidades. Muitas vezes, um tornado é visto como manifestação da fúria da natureza, um castigo. Assim, também se renovam visões míticas de natureza como sinônimo de deus punidor.

Para finalizar esta primeira parte do texto, resalto a importância de pensar a natureza em sua amplitude, pois isso é uma necessidade em um mundo marcado pelas opiniões infundadas, discursos com argumentos insustentáveis e, muitas vezes, intencionalmente disseminados em função de interesses específicos.

A Filosofia permite recuperar a reflexão profunda sobre o sentido e o sentimento da natureza, sem desvios para a supervalorização do artifício em detrimento dos fluxos da natureza, este suporte para a vida e reprodução das sociedades e da própria corporeidade das pessoas, da nossa constituição biológica, do nosso ser natural antes *do, junto com o e pós-social*. A partir de agora, a Filosofia da Paisagem serve para compreender as potencialidades de uma categoria do existir: seria a paisagem um ponto de partida para reconstituir a unidade homem-mundo?