

POR UMA GEOGRAFIA PROFUNDA: ENSAIO SOBRE O PARADIGMA GEOGRÁFICO SOB O PRISMA DE UMA RELEITURA PARADIGMÁTICA

BY A DEEP GEOGRAPHY: ESSAY ABOUT THE GEOGRAPHIC PARADIGM UNDER THE PRISM OF A PARADIGMATIC REREADING

Humberto Goulart Guimarães

Mestre em geografia pela Universidade Federal Fluminense

Professor da Rede Municipal de Educação em Cabo Frio

hugoulart_5@yahoo.com.br

Resumo: O presente artigo é um ensaio para uma proposta de Geografia Profunda. Uma proposta de interpretação dos fenômenos da Terra através de inter-relações paradigmáticas. A partir de uma crítica do paradigma ocidental dominante o autor busca contribuir para superá-lo. Esta superação é pautada naquilo que é interpretado como a interpenetração dos contrários, tanto de novos paradigmas ocidentais quanto daquilo que iremos tratar como misticismo oriental. O objetivo é transitar pelos três princípios propostos de saber geográfico: efetividade geográfica, geograficidade e complexidade geográfica, que serão reconcebidos com o fito de auxiliar na apreensão integrada deste saber perpassando desde uma nova cosmologia até uma ética prática, respeitando a Geograficidade como Devir da Geografia.

Palavras-chave: Geografia Profunda, Releitura Paradigmática, Geograficidade.

Abstract: This paper is a essay for a proposal of Deep Geography. A proposal for interpretation of the Earth phenomena through paradigmatic interrelations. From a critical of the dominant occidental paradigm the author quest principally overcome it. This overshoot is ruled what is interpreted as the interpenetration of opposites, both new occidental paradigms of what we treat as oriental mysticism. The objective is transit by three principles this proposal of geographic knowledge: geographical effectivity, geographicity and geographical complexity, which will reconceived with the aim of auxiliary in integrated apprehension this knowledge, in which pervades since a new cosmology until to practical ethics, respecting the Geographicity as Becoming of the Geography.

Keywords: Deep Geography, Paradigmatic Rereading, Geographicity.

1. Introdução

Observamos a ocorrência de um grande “mal-estar”, que seria o mal-estar ou crise da própria modernidade (BAUMAN, 1998). Alguns ideais e/ou pontos de vista estariam sendo tanto ressaltados quanto substituídos. Contudo, não parece que esta seja uma crise *pós-modernista*, mas da *hipermodernidade* (ou ultramodernidade) no qual

uma tendência tanto do paradigma científico quanto do comportamento humano pende a um ponto de vista pluralista (MOREIRA, 2006) ainda mais fragmentador e não necessariamente renovador.

A hipótese parte de que a modernidade está num estado *ultraobjetivado* (LEFF, 2006), através do que o próprio paradigma civilizacional construiu na constante mundialização (globalização) deste mesmo paradigma. Esta *ultraobjetificação* mostra que o *mal-estar* é uma *crise de civilização*, como “uma das falhas mais profundas do modelo civilizatório da modernidade” (Ibid., p. 223) que se apresenta como um *limite* das relações existenciais humanas. Este limite se mostra pautado em três “pilares” fundamentais na construção não somente da modernidade, mas de todo o paradigma civilizacional ocidental. Temos então primeiramente o pilar da *metafísica* e sua construção do conceito de *ser*, partindo como base helênica (de Parmênides à Aristóteles) para a *filosofia escolástica* e conseqüentemente abrindo caminho para a racionalidade do *paradigma científico da modernidade*. O fruto fora uma representação de mundo *fragmentado*, *externo (objetificado)*, *antropocêntrico*, *etnocêntrico*, *androcêntrico* e *egocêntrico*. Capra (2000) irá tratar esta crise como uma “crise de percepção”, no que segundo Boff (1995) esta seria uma crise ecológica de *paradigma*. Ou como já fora supracitado, uma crise do paradigma civilizacional ocidental. A partir deste *paradigma* são colocadas atitudes humanas sobre todos os entes do mundo. O sonho do poder ilimitado, da onnipotência, sobre a Terra ou, sobre o que é conceituado como *natureza*.

Nesse sentido deparamos-nos atualmente com contradições científicas que demonstram “ares” corriqueiros, quase como costumes, mas que remontam a pilares do chamado “mundo ocidental” cujo quais *naturalizamos* por já encontrá-los *naturalizados* cotidianamente. Tanto nas ciências quanto no senso-comum as dualidades do nosso modo de pensar são atreladas *fisicamente* à matéria. E nesse caso ao que estamos nos referindo é o *paradigma dominante* de toda a civilização ocidental, que desde o Renascimento vem buscando uma “mundialização” sem limites em todo o globo, para todos os povos e entes vivos. Urge uma nova visão de mundo, pautada numa Ecologia Profunda ou Radical, sem “modismos” ambientalistas e sim com novas *cosmovisões* (LEFF, 2006) que busquem auxiliar na superação das iniquidades construídas pelo desrespeito ao outro (humano ou não) do paradigma vigente.

O objetivo deste ensaio é inter-relacionar formas de percepção ocidentais divergentes do paradigma dominante com os multifacetados olhares orientais de mundo,

de seu “misticismo” holístico, buscando assim uma nova percepção da *geograficidade*. O arcabouço de averiguação teórica girará em torno dos conceitos de *geograficidade* e do *dever*. Ambos conceitos ocidentais: um da Geografia Científica e outro oriundo da Filosofia; ambos servirão de base, pois buscaremos conexão para uma nova interpretação geográfica de mundo. Junto a isto travaremos interlocução com os “orientalismos” filosóficos, em busca de reafirmar “outros” paradigmas: advindos da Filosofia e da Ciência em geral. Buscaremos demonstrar que não é somente de “desconstrução” que vive a crítica, pois seu fundamento mais profundo é a “reconstrução” – não por uma sustentabilidade, mas por buscas concretas de uma vida sem entraves lógicos contra a própria *vida*. A busca da análise destas questões servirá como proposta para uma Geografia ecologicamente profunda e politicamente libertária.

2. Matrizes do paradigma dominante

A Geografia mostra-se em seu atual momento, como verifica Moreira (2011), enquanto um saber que em sua busca de *cientificidade* perdeu sua sintaxe ou seu discurso-sintaxe. Contudo, esta problemática que se demonstra como um imbróglio lógico possui raízes mais profundas do que a própria ciência geográfica em sua dicotomia de método analítico das atividades especializadas (uma pertencente à Geografia Física e outra à Geografia Humana, com somente alguns superficiais diálogos) advinda de uma questão paradigmática.

A substituição do mundo pela sua *representação* é o que caracteriza para o “sujeito ocidental” o próprio mundo. Não somente através da ciência, mas antes mesmo como bases germinais do pensamento humano coletivo do ocidente; o mundo já fora considerado, portanto, como sua representação (SCHOPENHAUER, 2011). Nossas representações de mundo são conhecimentos *a priori*, ou sumariando: nossas representações de mundo são construções de *conceitos*, no qual “um conceito encerra na totalidade a de um outro conceito” (Ibid., p. 51). Desta forma a *representação de mundo* acaba por ser um velamento dos sentidos, provocando crises existenciais de variados modos e intensidades, pois emerge no auge deste velamento uma crise de percepção. Na senda da formulação do paradigma geográfico o problema geral será a de formulações lógico-conceituais a partir de conceitos que direcionarão a “representação de mundo” própria da Geografia: espaço, tempo, natureza e homem (ou humanidade). Tais categorias de análise serão pautadas em conceituações de não-relações entre os entes

lógicos. Estes entes lógicos serão representações que não se relacionam justamente por não possuírem pertencimento entre si, pois o conceito de homem enquanto sujeito será apartado de seu mundo-objeto construído de categoriais que ele somente observa, ocupa, domina, maneja, consome, localiza-se e não se identifica enquanto elemento orgânico e sim mecânico.

No caso específico da Geografia enquanto ciência seu paradigma central será o de encontrar sua cientificidade através do conceito de *espaço geográfico*. Porém tal categoria se mostrará enquanto uma entidade lógica produzida pela razão (SILVA, 1986) do sujeito (geógrafo), em seu “poder de síntese” advindo de uma ciência charneira (MOREIRA, 2006; GOMES, 2009). Esta síntese através desta categoria abstrata, que se tornará o objeto do paradigma geográfico fragmentado, é fruto do que Moreira encontra na herança de Kant (MOREIRA, 2007). Silva irá remeter também a Kant, porém indo mais além no paradigma ocidental da filosofia helênica, que o mesmo chamará de “o impasse aristotélico-kantiano” (SILVA, 1988, p. 6). Tal impasse terá raízes na classificação lógica e empírica de Aristóteles e em Kant com a discussão sobre o fenômeno e sua leitura do conceito de espaço como classificação da natureza. A ilusão conceitual irá tornar sinônimo na sintaxe geográfica espaço e Geografia, conforme alerta Martins (2007, p. 37), no qual “é recorrente observarmos a associação entre espaço e Geografia”. Tal associação afirma o espaço como categoria lógica de ordenação dos fenômenos.

Assim, concordamos com Moreira (2006) em sua análise de que o conceito de *homem se encontra atópico*. Sem relação e deslocado da natureza e do tempo-espaço. No máximo se põe em frente ao objeto, distante de pertencimento e participação o que o colocará em um âmbito maior e mais profundo sem relação com a representação de mundo fundada nestes conceitos. Mas, como supracitado, o atual momento é de uma tendência pluralista pautada no momento exacerbado do estado de coisas moderno: a *hipermodernidade*. E este momento além de se mostrar cada vez mais plural de discursos e léxicos demonstra também o balanço da crise fragmentária que exige uma averiguação mais profunda dos paradigmas existenciais humanos. O paradigma geográfico deve buscar uma circulação espiral de conceitos e princípios através de superações e entendimentos profundos do paradigma no qual está inserida, para que a Geografia mude sem ficar a mesma coisa (SANTOS, M., 1982); envolvida em seu impasse conceitual e em seu paradigma externalizador.

Nesse momento o que buscaremos relatar não é somente a negação do paradigma científico dominante, mas expor algumas premissas que intentam desvelar as bases mais enraizadas do paradigma ocidental em sua totalidade. Ou seja, as instituições criadas a partir das representações de mundo que acabarão por “substituir” a própria vivência do mundo.

Segundo Boff (1995), esta crise ecológica é uma crise de *paradigma*. Melhor dizendo, uma crise do paradigma civilizacional – da civilização ocidental. A partir deste *paradigma* colocamos nossas atitudes sobre todos os entes do mundo. O sonho do poder ilimitado, da onipotência, sobre a Terra ou, sobre o que conceituamos como *natureza*. Nesse sentido emerge a questão do *paradigma*. O que seria um paradigma, e qual seriam as bases mais profundas desse nosso paradigma civilizacional? Paradigma, ou *parádeigma* em grego, significa “o padrão”, i.é, a referência exemplar permanente (MICHELAZZO, 1999, p. 36). No sentido dessa referência exemplar que se quer permanente funda-se um sistema, de normas e disciplinas, sob o qual uma dada comunidade (sociedade ou civilização como um todo) orienta a si mesma, organizando assim o conjunto de suas relações (BOFF, 1995). O *padrão* desta forma corresponde ao que Nietzsche tratou como “moralidade dos costumes”; esta moralidade seria a própria obediência a estes *costumes*, as estes *padrões civilizacionais*. O paradigma será como “uma autoridade superior à qual se obedece” (NIETZSCHE, 2007a, p. 23). O paradigma civilizacional é um tipo de tradição – uma moralidade dos costumes.

Visto o que seria este paradigma devemos buscar quais seriam as *matrizes do paradigma dominante*: as bases da “autoridade” que seguimos como *verdade*. O paradigma dominante é um desmembramento e uma aglutinação de pelo menos quatro grandes movimentos na história da humanidade ocidental. Sendo eles: o helenismo, o judeu-cristianismo, o mecanicismo e o evolucionismo. O movimento é curiosamente inverso em seu espraiamento, do primeiro ao último citado. O helenismo é de localização mais reduzida, contudo sua influência é bem “enraizada” no pilar deste paradigma; o evolucionismo como a outra “ponta do *iceberg*” é mais ampla em sua localização científica, embora seu espraiamento cultural tenha sido bem mais rapidamente aceito, no sentido da prévia constituição da ciência através do Renascimento científico (GUIMARÃES, 2010, p. 7).

A civilização helênica (de domínio do modo de vida grego) é anterior a nossa atual era, que pode ser tratada como “era do combustível fóssil” (CAPRA, 1993), mas que absorvera e se baseara em grande parte nos ideais de vida e de pensamento

helenísticos. Esta civilização helênica será a base para o paradigma civilizacional helênico-cristão-mecanicista-evolucionista ocidental, onde os valores éticos, os padrões de justiça, verdade, beleza, de realidade espiritual e de alma permearão o “ocidente” até os dias de hoje. Uma das principais heranças trazidas pelo helenismo é a Filosofia – o “amor à sabedoria”. A *ontologia*, “o discurso sobre o *ser*” ou o próprio “conhecimento” do *ser*, será um dos principais temas desta herança. Além das indagações de Parmênides de Eléa (nascido por volta de 530 antes da era cristã; considerado o “criador” da ontologia) sobre o *ser*, o ponto principal será a “fixação do *ser*” em contraposição ao *não-ser*. Tal contraposição de Parmênides seria tomada contra Heráclito (filósofo do *vir-a-ser*, do *dever*) afirmando o *único*, o *imutável* como condição universal relativa ao ser das coisas. A doutrina do *ser* parmenídica irá dar ao *ser* propriedades “positivas”: quente, leve, rarefeito, masculino-ativo (NIETZSCHE, 2011, p. 81). Após a herança de Parmênides, os chamados socráticos como Platão e Aristóteles irão criar novas camisas de força como: a separação entre corpo e alma, senhores e escravos, homens e mulheres, humanos e animais. Caberá a Platão, criar a relação entre o *ser imóvel* e ideia, e dissociar o ser da *phýsis*. Em Platão *phýsis* será o mesmo que *idea*, o ser torna-se a partir de então *razão*, não encontraremos a verdade no *Ser*, na *phýsis* desde então, mas sim na *theoria*.

Platão servirá de base também para o *cristianismo*, principalmente em sua popularização perante o povo, ou como um platonismo para o povo, na aplicação popular da separação entre corpo e alma de Platão sendo levadas às últimas consequências pelo primeiro cristão: o apóstolo Paulo (NIETZSCHE, 2007a, p. 56). A dominação do ser humano sobre a natureza, a dominação feminina, a repressão do corpo e de suas pulsões, a repressão da sexualidade, o temor do Deus-pai e senhor do mundo serão fundamentos enraizados nesse “popular platonismo” do paradigma civilizacional.

Os dois outros grandes elos serão o *mecanicismo* e o *evolucionismo*. Estes dois serão basicamente científicos, porém advindos de desdobramentos filosóficos (através do Renascimento científico) e religiosos (a ciência servindo para o homem como uma dádiva intelectual divina – explicitamente em Descartes). A partir da passagem do período medieval para o moderno através das bases que se assentariam a ciência estava a concepção mecanicista do mundo. Nomes como Kepler, Copérnico e Galileu figuram na lista dos pilares científicos, mas principalmente Bacon, Descartes e Newton. Sintetizado em Newton teremos aquilo que Capra evidenciou como a “máquina mundo newtoniana” (CAPRA, 1993). Passando pela concepção de domínio da natureza em

Bacon até a separação entre mente e corpo de Descartes, Newton transformará o mundo, em sua Física, num grande palco concebido como o *espaço absoluto*. Esse é o tripé conceitual do paradigma científico baconiano-cartesiano-newtoniano: onde temos o desencantamento do mundo (PRIGOGINE e STENGERS, 1991). A partir desse momento o mundo externo, insensível e maquínico poderá ser mensurado, dominado e manipulado pelo utilitarismo científico da modernidade. Contudo, não é somente a concepção de “mundo máquina” que irá regular nosso paradigma civilizacional; o *evolucionismo* darwiniano-spenceriano servirá de molde causal para todo o efeito que estamos vivenciando atualmente.

Segundo Moreira (1994, p. 30), “embora represente um salto extraordinário no conhecimento humano e na sua libertação das influências escolásticas (religiosas) e idealistas, a obra de Darwin apoia-se numa visão mecânica da evolução natural das espécies”. A concepção evolucionista mecânica competitiva naturalizada pelo darwinismo spenceriano acaba por reforçar a filosofia escolástica platônica-aristotélica, numa camisa de força lógica onde a vida tem uma finalidade e em ambas as explicações (tanto criacionistas como evolucionistas) o “topo” de toda a cadeia da vida seria a obra final (divina ou natural): o homem. Nada melhor para coroar o pensamento mecanicista cartesiano da natureza e da dádiva divina dada ao homem através da razão; agora, sabendo cientificamente que ele é o “mais evoluído” e que necessita ter uma competição entre os povos do mundo (GUIMARÃES, 2010). O evolucionismo está na senda de Darwin, Spencer e Malthus, que aponta o homem enquanto espécie “em constante progresso”, numa luta por uma eugenia da espécie social humana. É o chamado darwinismo social que chegará também nas ciências sociais de Durkheim e até no “Darwin da sociologia” (CAPRA, 1993, p. 32): Karl Marx. Esta “constelação” de nomes que adotaram o pensamento progressista ou *evolucionista* de Darwin mostra o quanto esta teoria amalgamou nosso paradigma, mas, não devemos esquecer do alerta nietzschiano de que “não se deve confundir Malthus com a natureza” (NIETZSCHE, 2000, p. 84); não devemos confundir este paradigma construído desde Parmênides até Spencer com a realidade efetiva da vida, pois esta construção da *verdade* é antropomórfica e cheia de metáforas lógicas.

Outros paradigmas tentam superar esta falsa verdade de palavras e conceitos mais mecânicos do que vivos no *ocidente*. No *oriente*, milenarmente não se trata de uma superação, mas de um “modo de vida” pautado não na *lógica* e/ou especulações filosóficas e sim no movimento da existência. O que estes paradigmas tentam? Podem

“superar” o atual estado de coisas? Interpenetrar os “contrários” aparece-nos como uma alternativa.

3. A interpenetração dos contrários: novos paradigmas para a realidade

O *orientalismo* é uma representação conceitual daquilo que seria o “não-ocidental”, ou uma invenção do ocidente. Mais precisamente “uma noção coletiva que identifica a ‘nós’ europeus contra todos ‘aqueles’ não-europeus” (SAID, 2007, p. 34). Nas palavras de Quijano (2005, p. 227) esta construção mental “permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo”. Não estamos na senda deste modismo temático “orientalista” com o fito de “espiritualizar” o debate científico ocidental ou torná-lo mais ético através de uma representação pitoresca e eurocêntrica. O foco é a interpenetração dos considerados contrários: ocidente/oriente. Provocar a sinergia de debates não somente entre Física e Misticismo, mas uma integração entre novos paradigmas ocidentais que visam superar o que é calcado no *ser* helênico até o mecanicismo natural e evolucionismo social vigentes.

Antes de provocar esta prática vejamos o que seria “o misticismo”. A invenção ocidental de “verdades” toma como estereótipo típico do místico como “um indivíduo sonhador, desligado do mundo, que se prende a uma visão da realidade subjetiva, dirigida pela fé” (LESHAN, 1978, p. 103). Como pretendemos superar os estereótipos do paradigma dominante utilizaremos como *místico* ou *misticismo* a concepção de “misticismo sério” de Leshan, no qual não abarcaremos os chamados “místicos ocidentais” nem aqueles que se intitulam místicos para efeito de “charlatanismo”. Entendemos as correntes místicas orientais como modos de vida que visam pontos específicos de autoconhecimento inter-relacionados com uma visão cósmica da vida. Para não prolongarmos por hora escolhemos os “misticismos orientais”: Taoísmo, Budismo, Hinduísmo e Jainismo. Na busca sinérgica com estas correntes temos no ocidente: Ecologia Profunda, Teoria de Gaia, Psicologia Transpessoal e Teoria de Complexidade.

Com o intuito de criar uma dinâmica entre os dois modos de vida, ocidental e oriental, temos pontos que consideramos como cruciais para a interpenetração destes “contrários” visando sua superação. O cordão umbilical que os liga seriam os seguintes tópicos: a visão da unidade cósmica da vida; a superação dos opostos; a

transpessoalidade do ego; a mutabilidade da matéria; e o relativismo do espaço-tempo. Mostraremos as ligações do par analítico ocidente-orientes através destes pontos e não detalhando cada corrente de pensamento de forma mecânica e/ou hierárquica.

“Tudo é necessário, tudo é parte da Vida Cósmica. Isto posto, uma pedra é uma pedra porque é uma pedra, e um elefante é um elefante porque é um elefante. Nada é superior a nada, e nada é inferior a nada” (PIZZINGA, 2006, pp. 24-25). Estas palavras resumem bem a concepção cósmica da vida, na qual a vida pulsa enquanto “uma teia cósmica interligada” (CAPRA, 1983, p. 109). A busca desta teia cósmica de inter-relação universal supera as hierarquias, as noções de competitividade e dominação da vida. Tal discurso é encontrado no “misticismo” Jainista (fonte de nossa citação) assim como no Hinduísmo, no Budismo e no Taoísmo. O caso Hinduísta utiliza a terminologia *Brahman* que irá representar esta unidade cósmica de todos os eventos e coisas do universo, assim como as suas manifestações da “conservação”, “manutenção” e “destruição”. Tais manifestações são formas de através da matéria efetiva a vida manter seu fluxo sem indução ou preferência particular. O Taoísmo utilizará o termo *Tao* que além de ser o “caminho” deve ser interpretado dualmente através do *Tao absoluto* (como uma ligação invisível, porém permanente na efetividade universal) e do *Tao manifesto* (a própria efetividade material em si). Nesse sentido o *Tao* é tanto caminho, essência da vida e a própria existência tal qual uma “trindade” inter-relacionada, onde não existiria o próprio universo sem tais preceitos elementares.

Dois conceitos amplos do ocidente que remontam a esta unidade cósmica do universo são a Teoria de Gaia e a Ecologia Profunda. A Ecologia Profunda fora desenvolvida pelo filósofo norueguês Arne Naess na década de 1970. O pensador buscou superar o discurso corrente de uma “ecologia superficial” voltada para a sustentabilidade dos recursos e para a manutenção da dominação daquilo que se denominou “natural” no ocidente. O termo “profundo” irá designar a perspectiva de que tudo está enraizado ecologicamente na “Terra viva” (NAESS apud FIGUEIREDO, 2006, p. 138). Este “emaranhamento” da “teia da vida” na Terra nos dará uma perspectiva “de uma visão de mundo holística, que concebe o mundo como um todo interligado, e não como uma coleção de partes dissociadas” (CAPRA, 2000, p. 25) como estamos estereotipadamente acostumados a conceber através do paradigma civilizacional dominante.

Assim como a Ecologia Profunda, a Teoria de Gaia de Lovelock concebe a Terra como um macroorganismo vivo. Somos-estamos enquanto entes pertencentes a esta

Terra viva – integrantes e não “usuários da natureza”. Estamos a agredir e dominar a nós próprios quando fazemos isso com tudo o que nos rodeia. Encontramos-nos efetivamente enquanto participantes na *Terra viva* e não usuários-observadores. E nesse ínterim a visão de um “mundo externo” cósmico e interligado deve ser superada da sua dicotomia para com o “mundo interior”, de um *ego* ou personalidade. Esta é somente uma das “superações dos opostos” viventes tanto no “misticismo oriental” quanto nos “novos paradigmas ocidentais”.

Polos arquétipos como: noite/dia; bem/mal; interior/exterior; masculino/feminino; racional/intuitivo; competição/cooperação; progresso/regresso, entre outros não são traços efetivos da vida, mas tendências invisíveis e concebidas. O equilíbrio entre arquétipos *auto-afirmativos* e *integrativos* é o fundamento básico desta “superação dos opostos”. Conforme nos elucidava Capra (Ibid., p. 27) “nenhuma delas é, intrinsecamente, boa ou má. O que é bom, ou saudável, é um equilíbrio dinâmico”. Enquanto o masculino é associado ao auto-afirmativo, ao dia e à competição, padrões femininos são vistos como integrativos, pertencentes à noite e à cooperação. Embora sejam arquétipos civilizacionais a inter-relação e o caminho do meio através do equilíbrio destas “forças” é fundamental.

Vistos como polos opostos, ocidente e oriente têm perspectivas semelhantes quanto ao equilíbrio destes “padrões”. No caso da teoria de complexidade, ou como Morin (1990, p. 210) explicita “paradigma de complexidade”, abre-se um debate recursivo e que visa à conexão. Os polos arquétipos na teoria de complexidade são vistos como pares recursivos: uno-múltiplo e todo-partes; além de recorrer a uma abordagem de que *o todo é mais do que o todo* (nas retroações de todo-parte-todo-parte...). Seria algo como uma macro-unidade, porém sem fundição entre as partes, ou mesmo sem confusão entre elas. Esta é a recursividade que dá *organicidade* aos “opostos”, do todo às partes e vice-versa, e não os trata como dualidades apartadas (GUIMARÃES, 2010).

Quando analisamos o ponto de vista da “ecologia profunda” nos deparamos com o contexto mais do que holístico em si; sendo *ecológico* através do entendimento daquilo que ressalta Capra (2000, p. 25): “as conexões com o meio ambiente são muito mais vitais”. Através dessas conexões não encontramos na recursividade dos opostos hierarquias ou domínio de uma para com a outra, mas uma “rede” orgânica entre as partes e o todo, de modo hologramático. Nesse sentido, o *ente humano* não é dominador e/ou principal espécie vivente em “Gaia”, mas uma parte do todo, como “uma

perspectiva ecocentrada onde a humanidade é vista como parte integrante do mundo” (FIGUEIREDO, 2006, p. 137). Este ponto de vista “ecocentrado” é oposto daquilo que, principalmente no *oriente*, é apreendido como o *Ego* – a perspectiva “egocentrada”. Este “eu ecológico” (ecocentrado) visa superar a ilusão dos opostos em grade partes das visões “místicas” orientais, como no *Bhagavad Gîtâ* (livro sagrado do *Hinduísmo*), pois a dualidade dos opostos é criação da mente e sabendo abandonar “os objetos sensórios” abandonar-se-ão os “opostos”.

O “caminho” desta visão “ecocentrada” mostra que tais dualidades são “dois lados de uma mesma realidade, partes externas de um único todo” (CAPRA, 1983, p. 113); *Yin-Yang* que compõem recursivamente o *Tao*. Em “Gaia” tudo encontra o equilíbrio orgânico, pois “se queres que algo caia, primeiro deixa elevar-se” (LAO TSÉ, s.d., p. 89). Este “eu ecológico” mostra-se como uma possibilidade paradigmática em ascensão quando analisamos nosso paradigma civilizacional “egocentrado”. Nesse sentido que o “eu ecológico” desta superação dos opostos somente pode ser completada por inteiro a partir da “transpessoalidade do ego”. E é no *Budismo* que encontramos a maior referência no “misticismo oriental” sobre a superação de um modo de vida “egocentrado”.

O “misticismo” do Budismo trata a identidade como um artifício da mente. Tal identidade é aquilo que viemos tratando como a “egoidade”; a acepção de que “somos” entes que possuímos identidades independentes de nossos corpos e que governam nossas vontades tal qual “fantasmas” metafísicos que visam uma civilização pautada na “permanência” e/ou “imortalidade” do *Ser*. O próprio autoconhecimento budista é visto em muitas concepções ocidentais como uma “psicologia”. Esta psicologia consiste em superar a ideia de que existe um *Ego* dominante em cada ente humano que governa nossa vontade, seja ela: espiritual, material, intelectual, moral, etc. A “psicologia budista” é pautada basicamente na doutrina do *annatã*; termo do idioma *Páli* que pode ser traduzido como “não-eu”, pois segundo os ensinamentos de *Buda (Siddhartha)* o *eu* (ou ego-pessoa) é uma fantasia da mente humana. Desta forma adquirimos os sentimentos de posse e defesa, tanto de nossos ideais quanto de nossos interesses materiais. Este é um axioma da existência humana onde “o ‘eu’ quer sempre se afirmar” (COOMARASWAMY, s.d., p. 39).

Assim como este “pequeno eu”, existe também um *eu* pautado principalmente no “inconsciente coletivo”. Este *eu maior* pode ser comparado àquilo que Castoriadis chamou de “instituição imaginária da sociedade”. Assim, tal *ego maior* (coletivo) é uma

instituição, e “a instituição é uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam em proporções e em relações variáveis um componente funcional e um componente imaginário” (CASTORIADIS, 2010, p. 159); esta instituição é o *Ser-coletivo*, o ser ao qual cada *ser-ego-pessoal* quer fazer parte e se incluir. A transcendência do ego faz parte deste *Ser* em geral, que é tanto identitário-individual quanto identitário-coletivo – ambos buscam se afirmar em suas posses e desejos. No “ocidente” o paradigma que visa superar este *Ser-coletivo* é a “psicologia transpessoal”. A “quarta força” (SUTICH, 1978, p. 23) da psicologia perpassa o nível do *ego* e caminha para o nível “mais profundo” do “transpessoal”. Nessa perspectiva os problemas existenciais, que via de regra são analisados através do *ego-pessoal*, são “percebidos em seu contexto cósmico” (CAPRA, 1993, p. 362) – emerge então o *nível transpessoal da consciência*. Tal percepção sensorial da *psique humana* transcendem as dicotomias e a individualidade tão prezadas no ocidente. A “psicologia transpessoal” aproxima-se da experiência mística da efetividade material oriental.

Esta é uma perspectiva *transumana*, centrada mais no cosmo do que nas necessidades e interesses humanos, indo além do humanismo, da identidade e da individuação. Tais limites impostos pela busca da *personalidade* e manutenção do *ego-ser-pessoal-coletivo* são heranças daquele *fetichismo* que nos alertou Nietzsche: a crença do “Eu enquanto Substância, e *projeta* essa crença no Eu-substância para todas as coisas” (NIETZSCHE, 2000, p. 31). O conceito de *Ser-parmenídico* parte do paradigma ocidental do *Ser* – “a partir da concepção do ‘Eu’ segue, enquanto derivado, o conceito ‘Ser’” (idib.). O conceito de *Ser* que sustenta uma das bases do paradigma civilizacional ocidental concebe a efetividade material da vida como imutável. Porém, “novos paradigmas” (ocidentais) e “paradigmas místicos” (orientais) buscam a aceção da *mutabilidade da matéria*, ou seja, a *impermanência de toda a efetividade cósmica*.

Prigogine e Stengers (1991) demonstram que o “choque das doutrinas” está na superação do *Ser* pelo *Devir*. Esta superação não é tão simples em nosso posicionamento epistemológico. Como vimos, no paradigma civilizacional ocidental a aceção de *Ser* é oposta ao *Vir-a-ser*. E como ponto final desta nossa escolha por hora é a busca por novos pontos de vistas sobre a vida; e este ponto de vista, não tão novo, é a concepção de *Devir*. Dois filósofos “ocidentais” utilizaram e bem esse *movimento* da vida permitido pelo conceito de *Devir*. São eles Heráclito e Nietzsche. O filósofo alemão utilizou grande parte das bases “cosmológicas” do pensamento de Heráclito para formular sua teoria do “eterno retorno”. Passando pela refutação do conceito de *Ser*, “a

lição do ‘eterno retorno’, quer dizer do ciclo incondicional e infinitamente repetido de todas as coisas” (NIETZSCHE, 2003, p. 86). Contudo, como ressalta Lucchesi (1996, p. 56), Nietzsche irá buscar a base de seu pensamento na “dimensão cosmológica e não metafísica do pensamento heraclítico”, no qual o eterno retorno movimentar-se-ia tal qual uma “espiral” cósmica do tempo, sem nenhuma finalidade religiosa, científica ou filosófica. O eterno *vir-a-ser e perecer*, não é constante ou cíclico, é pautado na relação entre acaso e necessidade. Um eterno ondular rítmico onde tudo flui: o *pánta reî* da efetividade cosmológicamente enredada num “construir e destruir sem qualquer acréscimo moral” (NIETZSCHE, 2011, p. 68).

A “doutrina do ser” parmenídica além de criar a ideia do *fixo* e *inerte*, também edificará o conceito de *infinito*. Nesse sentido a cosmologia ontológica de Parmênides nos aponta um mundo fixo, imutável e infinito, no qual nada flui, muda e/ou termina para recomeçar incessantemente ao acaso. O *Ser* será um conceito rígido que necessita ser superado pelo *Devir*, o “vir-a-ser e perecer” de uma cosmovisão universal onde tudo flui e nada permanece; tudo retorna “espiraladamente” a vir-a-ser e novamente a perecer sem ser o mesmo, e sem silogismos e teleologias.

Curiosamente oposto, *infinitas* no “misticismo oriental” são as concepções de *annicam* e *sansāra*; respectivamente “incosntância” (ou impermanência) e “provir” (COOMARASWAMY, s.d.). A ideia *Budista* da “impermanência” nos mostra um universo dinâmico, no qual sensações, desejos, aparências, mundo exterior e interior são impermanentes. Nada é finito, mas é uma infinitude impermanente, tal qual uma dança cósmica. Devemos então compreender “o mundo à medida que este se move e se transforma” (CAPRA, 1993, p. 147). Essa dança cósmica se faz pela grande “roda do provir”, a “roda do *sansāra*”. Os movimentos rítmicos que o universo faz incessantemente, criando, mantendo e perecendo, um infinito do eterno retorno sem fixação teleológica.

O *annicam* e o *sansāra* expressam o *Devir* e a *unidade cósmica da vida*, aqui brevemente relatadas, que causam o emaranhamento necessário para uma mudança de paradigma que urge. Um emaranhamento entre *oriente e ocidente* para desvelar a “ilusão metafísica” da efetividade de nosso paradigma vigente. Não pretendemos com isso criar novos axiomas científicos ou sentidos para a vida, mas transcender e interpretar os contrários como numa dialética da “natureza”, pois a natureza geral desta dialética é o movimento incessante, “como atributo inerente à matéria” (ENGELS, 2000, p. 41) e/ou *efetividade de transformações universais*. Tais superações são mais do

que interpenetrações. As superações não são concepções, mas expressões reduzidas linguisticamente daquilo que presenciamos e nem percebemos. Da cosmologia voltemos para a “Terra viva”, para a Geografia que se depara com esse “caos” de reformulações. Como ciência? Como “Gaia”? Como Geografia ou Geograficidade? Desconstruções ou respostas são partes de axiomas; a busca é pelo papel ativo desta Geografia como mutação.

4. A geografia profunda no caos do problema

Como iremos adentrar na senda do “discurso geográfico” poderia parecer óbvio que começaríamos uma reforma epistemológica ou ontológica acerca do *espaço*. A concepção da Geografia enquanto uma “ciência de síntese” e “charneira” (GOMES, 2009) nos deixa enquanto sujeitos do conhecimento seguros de construções lógico-conceituais em tom de “ordem”. Contudo, o “caos” parece não ter lugar nesse *espaço geográfico*, que figura como uma palavra-fetiche; um *māyā* da Geografia – a nossa ilusão conceitual.

Quando propusemos os tópicos para interpenetrar ocidente e oriente aquilo que mais parecia como “geográfico” era “o relativismo do espaço-tempo”. Relembrando a citação de Martins (2007, p. 37): “é recorrente observarmos a associação entre espaço e Geografia”. Tal associação afirma o “espaço como categoria lógica de ordenação dos fenômenos” (GUIMARÃES, 2010, p. 61), numa “ciência corológica”, de Kant à “gênese científica” e até a chamada corrente “radical-crítica”. Por isso buscamos iniciar superando este *ser geográfico* que é o espaço, pois como dissemos ele é o “*māyā* da Geografia”. E como ser lógico com afirmação existencial, o espaço geográfico, sendo fruto do *ser parmenídico* é visto pelo “misticismo oriental” como construções da mente, como “relativo, limitado e ilusório” (CAPRA, 1993, p. 127). Assim como conceitos enraizados no senso comum, o espaço geográfico faz parte da imprecisão de definição da efetividade material pela mente humana. Os axiomas lógicos das ciências buscam dominar, apossar-se da efetividade e não manter a inter-relação viva, em pleno vir-a-ser. Deste modo não queremos axiomas conceituais, *seres lógicos*, e sim a ideia “caótica” do *Devir* para a Geografia. Relativizar a noção geográfica de espaço-tempo para que não sejam sinônimos espaço e Geografia, mas relacionar Geografia e *Devir*. Porém, antes de verificarmos esta relação devemos explicitar: afinal o que é a Geografia? Cabe entender

a Geografia como uma ciência, como um saber, ou como uma relação entre totalidade-movimento e o entendimento desta “Geografia viva”?

O ponto de partida é o consenso de que Geografia não se resume somente ao *espaço*, ou a concepção geográfica de espaço. Os geógrafos “oficiais” passaram, principalmente, após o período de “renovação radical-crítica” a uma tentativa dupla e complementar de definir a própria Geografia e seu *objeto*, o espaço geográfico. Além das problemáticas de atrelamento lógico-conceitual da Geografia com o espaço junta-se o *fetichismo* de conceber a Geografia enquanto uma “ciência formalizada” (SANTOS, M., 1978, p. 113). Não definir a Geografia enquanto uma ciência é uma transposição de um posicionamento que fora visto como “conquista”. Contudo esta conquista é mais um dos “elos da corrente” do paradigma civilizacional, no qual a *ciência* da “modernidade” é atributo da concepção ocidental-européia-branca-masculina-cristã-colonizadora de *Homem*. Esta “ciência dos venenos” tal como denunciara Nietzsche (2007b, p. 110) é a ferramenta lógica do sujeito do conhecimento cartesiano que visa exercitar o *poder* e não o *saber*. Exercitar o poder de domínio, domesticação, subjugação e não o saber sobre a vida. O conhecimento científico é o apartamento da humanidade do *todo*, do *Tao*. Nesse sentido que “o conhecimento é uma teoria, o saber é uma experiência” (OSHO, 2010, p. 55); experiência esta deixada de lado pelo sujeito do conhecimento científico ocidental, tal qual nos alerta inspiradamente Dardel (2011, p. 1): “sua vontade de poder, impaciente em se instalar nas dimensões do mundo exterior, se apodera do universo pela medição, o cálculo e a análise”.

Contrário à *análise espacial do geógrafo* cabe a urgência de apreender a Geografia enquanto um *saber*. Não um saber sobre o espaço organizado, sobre territórios, paisagens e regiões personagens, mas sim um “saber profundo” de experiência enraizada de vida. Um saber que apreenda a Terra viva geograficamente. Um saber que desvela os problemas enraizados *profundamente* na civilização humana e não que recobre com o “véu de *mâyã*” através da acepção antropomórfica de *verdade*. Este saber geográfico não busca se prender a verdades e análises superficiais. O saber geográfico não deve ser uma estratégia de poder científico nas mãos de alguns (LACOSTE, 1988), mas um saber para todos porque está em todos, em todas as partes na experiência de toda a Terra viva.

Por estes motivos que vislumbramos o emaranhamento desta *Geografia Profunda*. Um emaranhamento que busca a visão holística dos fenômenos desenvolvida pelos “geógrafos clássicos” como Brunhes, Dardel, Hartshorne com a inquirição crítica

de acepções éticas da vertente “radical-crítica”. Como “amalgama” temos o “paradigma nascente” ecologicamente profundo calcado em uma nova cosmologia que conduz a novas experiências e narrativas da Totalidade em que vivemos: a Terra viva (BOFF, 1995). A proposta de uma *Geografia Profunda* busca superar as concepções “que alicerçam as camadas mais superficiais da realidade; isto é, ordenamentos ocultos que balizam as ordens/estruturas mais aparentes” (SANTOS, C., 2009, p. 39), que visa um saber que se espraia da tessitura cosmológica da Terra viva até as relações éticas não somente humanas, mas acima de tudo ecológicas.

A *Geografia Profunda* flerta com uma acepção de Geografia enquanto efetividade geográfica (a Terra viva – *Gaia*), pois a própria existência humana ao buscar esta “Geografia” como escolha “exprime frequentemente o que há de mais profundo nela mesma” (DARDEL, 2011, p. 95). Busca-se um saber geográfico profundo não somente de cognição total da Terra, mas de uma sabedoria que apreende que nem tudo é cognoscível, nem tudo deve ser devastado e/ou dominado. Cabe então ao saber geográfico profundo um “novo espírito”, uma nova intuição da efetividade geográfica. Este “espírito” é simples e ao mesmo tempo complexo, por isso *profundo*, pois a este saber (espírito) cabe somente saber abrir os olhos e ver (BRUNHES, 1962). E assim como propusera Brunhes, cabe agora mostrar quais “princípios” são pertinentes a este novo paradigma do saber geográfico profundo. Tais princípios vão ao encontro dos tópicos de interpenetração ocidente e oriente, como características desse novo paradigma geográfico conforme mostramos na tabela abaixo.

Tabela 1

Princípios da Geografia Profunda para o saber geográfico

Tópicos da interpenetração	Princípios do saber geográfico
Unidade cósmica da vida	Efetividade geográfica
Mutabilidade da matéria	Geograficidade
Superação dos opostos Transpessoalidade do ego	Complexidade geográfica

Por hora, explicitaremos, sem escrutínio demasiado amplo, os *princípios do saber geográfico* para essa proposta paradigmática em *Geografia Profunda*:

1) *Efetividade geográfica*: cabe ressaltar de início que preferimos o termo “efetividade” para denominar “o conjunto de toda a materialidade” utilizado por Nietzsche (2011) em alusão a Schopenhauer, devido sua relatividade e mudança constante a partir do vir-a-ser. O geográfico não é tão somente para criar uma impressão de que o discurso “é geográfico”; a noção é de apreender que a efetividade *é geográfica* pelo seu “fazer efeito” etimológico na Terra viva – a marca e/ou escrita da Terra. Este “fazer geográfico efetivo” do qual pertencem cada ente nos mostra ao “abrir de nossas percepções” que “a geografia está em toda parte” (COSGROVE, 2004, p. 93), aqui e em todos os lugares assim como no “lema” de Sauer (2004, p. 16): “a geografia sempre existiu”. A concepção de “meio geográfico” destacada por Sorre expressa de forma ampla a ideia de que o meio geográfico não é somente externo ou interno, não existindo dentro nem fora, mas que “nós estamos mergulhados no meio e ele nos penetra de todos os lados” (SORRE, 2003, p. 31). Reclus (1985), no mesmo sentido de Sorre, também disserta que a separação dos “meios” é pura abstração, visto que o meio (geográfico) é infinitamente complexo. Na linha do “pensamento clássico”, Hartshorne (1978) também visualiza a efetividade dos fenômenos geográficos enquanto um complexo-de-elementos distintos uns dos outros formando a *geosfera*, ou *meio geográfico*. Como podemos perceber no discurso dos “clássicos”, as concepções de *meio geográfico* ou *complexo geográfico* não foge à aceção de “Totalidade”, dos renovadores da vertente “radical-crítica”. Cabe ressaltar, a partir da ponderação de Leff (2006, p. 91), que “a totalidade como concreção da complexidade é uma categoria epistemológica que pode ser aplicada como princípio metodológico” em diferentes ordens de entendimento daquilo que estamos tratando como a *efetividade geográfica*. Como aquilo que estamos propondo como o saber da Geografia Profunda, buscamos a consonância com uma vertente “ecológica” que visa tanto a interpenetração dos opostos quanto o “transcendental místico” do *Tao* em um ponto de vista *cosmológico*, em “diversidades organicamente interligadas” (BOFF, 1995, p. 59). Assim geógrafos como, M. Santos (1978), Armando C. da Silva (1988) e Moreira (1982), trataram de forma diversa, porém seguindo a vertente dialética, a categoria “Totalidade”. Deste modo a categoria Totalidade ganhou sentido para se tratar o modo de produção capitalista, mas como a proposta é “ecológica”, nossa aceção do saber geográfico deve desvendar a Totalidade concreta, orgânica e complexa que é a efetividade geográfica, com o fito de desmistificar o mundo da pseudoconcreticidade (KOSIK, 1995). A partir do saber geográfico devemos perceber que a Terra viva está em constante autoprodução e incognoscivelmente repleta

de conexões. A totalidade que nos é posta pelo paradigma civilizacional é pseudoconcreta, vazia de organicidade e cheia de verdades e não de efetividade experimentada. A *efetividade geográfica* é o princípio primordial de desvelamento de *mãya*, para apreendermos que a Terra viva é uma unidade cósmica a qual não está nem fora nem dentro de nós, mas que autoproduzimos constantemente, pois “a ‘geografia’ permanece, habitualmente, discreta, mais vivida que exprimida” (DARDEL, 2011, p. 34).

2) *Geograficidade*: deveria ser claro este princípio em “Geografia” – a *geograficidade* seria o campo do qual um fenômeno pode ser considerado *geográfico*, a *geograficidade* dos fenômenos para seu estudo científico, assim como visto em Lacoste (1988). Ou, através de propostas de outros geógrafos como Moreira (2004, p. 33) atentando para a *geograficidade* como “a existência em sua expressão espacial. O ponto ôntico-ontológico de tradução do metabolismo homem-meio no metabolismo homem-espaço”; e também como Martins (2007, p. 41) que configura sua concepção de *geograficidade* enquanto sinônimo de *geografia*, uma categoria complexa da existência (humana), sendo “o movimento como constituinte da forma complexa de existência”. Estas três acepções parecem distintas em seus encadeamentos lógico-conceituais, mas profundamente não são. As demais conceituações remetem a *geograficidade* ao ente humano, tanto no metabolismo existencial quanto em um entendimento dos fenômenos pela ciência geográfica. Por este ensaio abarcar um ponto de vista “profundo” deve-se deixar claro que a presente concepção de *geograficidade* não é “somente humana”, mas “também humana”. Não tem relação “somente com a ciência”, mas também com o “despertar do saber geográfico”. A *geograficidade* seria baseada na mutabilidade da efetividade geográfica, num vir-a-ser e perecer constantes, tal qual o *dever geográfico*. Autores “clássicos” trataram do *dever geográfico* de diversas formas, mas sempre ressaltando o “processo”. Brunhes (1962, p. 27) já demonstrava sua clarividência através do “princípio de atividade”, no qual “tudo se transforma ao nosso redor; tudo diminui ou cresce. Nada há verdadeiramente imóvel”. A “mobilidade” constante da Terra viva se mostra evidente em Dardel (2011, p. 51) “como atualização que não cessa de se renovar”, igualmente, em Sauer (2004, p. 68), quando este propõe “a abordagem morfológica” do saber geográfico. Esta morfologia que deve ser o entendimento do saber geográfico deste *dever*, desta mutação constante da Terra viva; deve acima de tudo ser uma “disciplina” de entendimento “místico” daquilo que seria “uma qualidade sinfônica” (Ibid., p. 61) do que chamamos de *efetividade geográfica*, a Geografia da

Terra viva. A sabedoria experimentada deste princípio não nos retarda e/ou “rebaixa” ao misticismo, mas nos re-liga à “ecodinâmica”, a dinâmica do meio geográfico que é a Terra viva. Assim este princípio cabe ao saber geográfico profundo como *geograficidade*, que também pode ser apreendido como o *Tao da Geografia*.

3) *Complexidade geográfica*: deve-se esclarecer a princípio que esta *complexidade* não significa sinônimo de “dificuldade”, “obscuridade”, algo “árduo” no senso comum, ou de uma complicada “erudição” (MORIN, 1990). O caminho deste princípio vai ao encontro do que já declarara Brunhes (1962, p. 32), “não basta estudar isoladamente essas séries diversas de fenômenos; elas não existem isoladas na realidade; estão ligadas umas às outras. A ideia de conexão deve dominar qualquer estudo completo dos fatos geográficos”. O princípio da *complexidade geográfica* indica que a efetividade da Terra viva não pode ser separada em partes, a conexão e/ou inter-relação dos fenômenos é um fenômeno orgânico e não uma abstração. E nesse sentido devemos, a partir deste princípio, além de superar os opostos conceituais devemos apreendê-los enquanto *interpenetráveis*. Para tal devemos apreender que não é característica da efetividade geográfica a *ipseidade* (COOMARASWAMY, s.d.), ou a individualidade que distingue um ego de todos os outros; e por isso, é fundamental a superação da ipseidade humana – o antropocentrismo. A “geografia” não é uma ciência humana que deve dominar o futuro e/ou a “natureza” como pensara M. Santos (1978), mas sim um *saber libertador* que não nos enxerga mais com um ponto de vista antropocêntrico, pois “o mundo da experiência humana é, então, apenas uma árvore da floresta” (LOWENTHAL, 1982, p. 116). Essa transpessoalidade “antropocêntrica” no saber geográfico caminhará somente se tivermos a busca, na mesma intensidade, de superar as dicotomias: Geografia Humana/Geografia Física e Sujeito/Objeto. A “geografia” não é humana ou física (não-humana), pois isto faz parte do que os “geógrafos oficiais” fizeram da “geografia”, um *determinismo dual*, no qual efetivamente é inviável “separar aspectos da terra decorrentes da natureza, excluindo o homem, de outros fatos que resultam primordialmente do homem” (HARTSHORNE, 1978, p. 70). Nesse sentido fica evidente a busca da irredutibilidade da dicotomia sujeito/objeto. Não existe contraposição, objeção, entre o “eu-observador-geógrafo” e a Terra “ob-jeto”. O princípio de complexidade geográfica visa superação do observador distante, pois a reconstrução do sujeito é fundamental para reconstruir o objeto (SILVA, 1992) no sentido de que ambos são partes de abstrações científicas e não partes de um saber profundo-geográfico. Não há efetivamente o natural (objeto) e o humano (sujeito)

se pensarmos que o natural não é um fenômeno efetivo, visto que o ego humano substituiu “a natureza por sua própria pessoa” (NIETZSCHE, 2007a, p. 29). Os fenômenos são complexos porque *naturais* (sem dentro ou fora da natureza), pertencentes à efetividade geográfica. Retornaremos recursivamente à *unidade cósmica da vida*.

Apreendemos então que a “geografia se pretende profunda” após nossa proposta. E com isto devemos numa “teia” de conexão dos fenômenos geográficos termos um escrutínio crítico pautado principalmente nas dimensões da efetividade geográfica. Os “diferentes espaços” ou níveis espaciais de análise. É por isso que cabe a apreensão espacial, e não entender (confundir) o espaço com Geografia (efetividade geográfica mais o saber geográfico). Além das ordens de grandeza dos fenômenos (LACOSTE, 1988) temos os diferentes espaços fenomenológicos por suas texturas-sensações (o devir de cada contexto da efetividade geográfica), tal qual nos aponta Dardel (2011): o *material*, o *telúrico*, o *aquático*, o *aéreo* e o *construído*. Estes são “os espaços de análise” do *saber geográfico profundo*. Esta é a proposta do que deve ser apreendido enquanto *espaço geográfico*, as formas de análise, apreensão e experiência da efetividade geográfica; contudo, que não se devam confundir estas “representações” (recortes) com a efetividade que é a Terra viva. “Cada palavra ou conceito, por mais nítidos que pareçam, só possuem uma faixa limitada de aplicabilidade” (HEISENBERG apud CAPRA, 1983, p. 30) – o *espaço geográfico* não é a *efetividade geográfica*, mas apenas uma representação dos fenômenos inter-relacionados de toda a Terra viva.

5. Considerações finais: por uma geografia profunda

Estamos envoltos por uma crise de percepção de mundo, que remonta justamente à crise paradigmática da construção da civilização ocidental em vias de se tornar cada vez mais hegemônica em todo o planeta. Esta crise não está atrelada somente ao que viemos criticando nas ciências humanas, como a Geografia, desde os meados do século XX com o advento da chamada corrente “radical-crítica”. O atrelamento é mais profundo, mais *ecológico* e por isso mesmo adentra o radicalismo da matéria em-si sem necessidades de reforços de dualismos, dilemas e dicotomias. Urge a emergência de um novo modo de vida voltado para um paradigma mais profundamente enraizado à materialidade geográfica onde vivemos; não é por menos que no limite da

crise perceptiva e sensível o discurso ecológico esteja em voga – embora não seja somente “verde” e “sustentabilidade superficial” que estamos propondo.

Junto à “palavra de ordem” que segue a crítica *mudar o mundo ao invés de interpretá-lo* deve seguir outro paradoxo: *julgar é fácil, mas construir...* Este é o problema, e que perpassa no sentido de galgarmos a uma “ética prática” e não a um discurso que busca um “lugar comum” epistemológico, seguro, para nossos projetos de pesquisa. O modo de proceder deve ser pautado numa ética prática. Devemos nos alertar para uma diferenciação sutil entre o que a ética é e o que ela *não é*. Ética não é a moralidade dos costumes, ela é acima de tudo a *práxis*: uma totalidade que envolve consciência científica e filosófica de forma aplicada aos nossos comportamentos cotidianos de respeito ao outro (humano ou não), e também de conduta de nossas escolhas de consumo. A prática desta ética acaba por ser uma desobediência civil, por nos fazer atuar ativamente a partir da ação direta, na prática através do próprio exemplo. Esta ação direta vai de encontro ao paradigma civilizacional, questionando a escolha de consumo, pela produção científica de trabalhos e através de formas de conscientização contrárias ao senso-comum “enferrujado e embrutecido” pelos estereótipos antropocêntricos.

Nossa *práxis* necessita de uma “Ecologia Política” e não somente de uma “Economia Política”. A *práxis* deve ser pautada tanto nos atos efetivos (cotidianos) quanto no discurso (científico e/ou filosóficos). Necessitamos de uma “Geografia Profunda” que vise o *saber* para uma efetiva *outridade* (LEFF, 2006), através de um respeito aos outros que não somente ocidentais-brancos-masculinos, mas também: minerais, vegetais, animais (como um todo), em toda a Terra viva, pois a crítica não é da ideia de pensamento universal (cósmico), mas, sim, a ideia de que há *Um* e somente *Um* pensamento universal, produzido *a partir* de uma província específica do mundo (PORTO-GONÇALVES, 2009). E nesse sentido a interpenetração ocidente-orientes se mostra de suma importância política. Como assevera Capra (1993, p. 402), “a nova visão da realidade é uma visão ecológica num sentido que vai muito além das preocupações imediatas com a proteção ambiental”. Deste modo é que devemos pensar *politicamente* para que a Geografia entre em mutação sem ficar a mesma coisa; para que não caminhemos ao encontro de um “ambientalismo superficial” pautado na sustentabilidade do estado de coisas antropocêntrico, etnocêntrico, androcêntrico e autocêntrico. Que nos afastemos de uma “ciência” e nos aproximemos de um *saber profundo* desvinculado da função “intelectual orgânica”, que participa, age e ajuda na

formulação de uma nova hegemonia engajada na manutenção da hegemonia já existente.

A proposta é de contribuir para adensar o debate e as condutas pessoais. Não podemos “policiarmo-nos” de algumas condutas e nos “encurrular” em outras. Não precisamos de mais humanismo que observa o planeta “do alto”, como azul ou verde do *ambientalismo superficial* num olhar de sobrevoos científicista. Ecologicamente a Terra viva é um manancial de “cores”, sensações e vida. Exercitemos em nossa *práxis* a equanimidade e a quididade, sem hierarquias e/ou antropomorfismos. Exercitemos a “análise espacial” sabendo que a retórica que apresentamos na “Geografia Profunda” não se quer erudita nem “superior”, “mas sim a dificuldade da expressão escrita de uma dinâmica viva” (MARTINS, 2007, p. 41).

Observamos que uma visão do *todo* é projeto difícil em tempos de fragmentação e especialização científica de estudos de caso sem compromisso com a radicalidade e superação das iniquidades vigentes. Este problema não fora resolvido nem pela “grande maioria dos geógrafos clássicos e modernos” que não “consegue chegar a uma visão *do conjunto*” (SILVA, 1988, p. 6), pois se consegue somente abordar apenas uma parte do todo. E o *Saber Geográfico* deve ser aplicado eticamente contra as iniquidades humanas e não-humanas através de uma *cosmovisão integrada da efetividade geográfica*, pois o legado da economia política na Geografia e da Geografia Libertária faz deste um *saber* “não-viuvo da revolução”, como quer a racionalidade fragmentária hegemônica.

Não importa se o *espaço geográfico* se apresenta como categoria lógica ou ontológica, o fundamento é efetivado na *práxis*. Esta “nova percepção” da efetividade (geográfica) foi experimentada em variados lugares no mundo, cabe nesse momento (através de inúmeros recursos jamais vistos) retomar e interpenetrar estes *saberes*. Tais saberes (ocidentais e orientais) não são polaridades e sim *outridades*. Realizações particulares de entendimento do mundo, que comungam para uma “nova” acepção ecológica profunda – e que auxilie na “Geografia Profunda”, mais cósmica e prática e menos mecânica e retórica. A harmonia das visões de mundo e das polaridades é a “maravilha” deste momento, no qual a realidade externa (o *Tao*, ou a *geograficidade*) é idêntica à realidade interior (o *Atman*, ou o *eu-participador*) – e que ambos são *insights* da mesma coisa: “o que é contrário ao *Tao* caminha rapidamente para o seu fim” (LAO TSE, s.d., p. 77).

Bibliografia

- BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. São Paulo: Ed. Ática, 1995.
- BRUNHES, Jean. **Geografia Humana (edição abreviada)**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1962.
- CAPRA, Fritjof. **O Tao da Física**. São Paulo: Editora Cultrix, 1983.
- _____. **O Ponto de Mutação**. São Paulo: Editora Cultrix, 1993.
- _____. **A teia da vida**. Editora Cultrix, 2000.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.
- COOMARASWAMY, Ananda. **O pensamento vivo de Buda**. São Paulo: Martins Editora, s.d.
- COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Paisagem, Tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004, p.92-123.
- DARDEL, Eric. **O homem e a terra**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ENGELS, Friedrich. **A dialética da Natureza**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- FIGUEIREDO, Orlando. Estabelecendo pontes entre o ocidente e o oriente: um contributo da perspectiva budista na educação para a sustentabilidade. In: **Revista Interações**. Portugal: No. 3, PP. 122-150, 2006.
- GOMES, Paulo C. da Costa. Um lugar para a Geografia: contra o simples, o banal e o doutrinário. In: MENDONÇA, F., SAHR, C., SILVA, M. **Espaço e tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Curitiba: ADEMADAN, 2009.
- GUIMARÃES, Humberto Goulart. **Uma odisseia para o espaço: proposta de análise da existência espacial humana na geografia científica**. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia), Niterói: UFF, 2010.
- HARTSHORNE, Richard. **Propósitos e natureza da Geografia**. São Paulo: Hucitec, 1978.

- LACOSTE, Yves. **A Geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra.** Campinas: Papirus, 1988.
- LAO TSE. **Tao te king.** São Paulo: Hemus Editora, s.d.
- LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LESHAN, Lawrence. Físicos e místicos: semelhanças na visão do mundo. In: WEIL, Pierre (org.). **Pequeno tratado de psicologia transpessoal.** Vol. 5/II. Petrópolis: Vozes, 1978.
- LOWENTHAL, David. Geografia, experiência e imaginação. In: CHRISTOFOLETTI, A. **Perspectiva da Geografia.** São Paulo: Difel, 1982.
- LUCCHESI, Bárbara. Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito. In: **Cadernos Nietzsche.** Nº 1, p. 53-68, 1996.
- MARTINS, Élvio R. Geografia e Ontologia: o fundamento geográfico do ser. In: **Espaço e Tempo,** nº. 21, pp. 33-51, 2007.
- MICHELAZZO, José Carlos. **Do Um Como Princípio ao Dois Como Unidade:** Heidegger e a reconstrução ontológica do real. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.
- MOREIRA, Ruy. Geografia, ecologia, ideologia: a “totalidade homem-meio” hoje (espaço e processo do trabalho). In: MOREIRA, Ruy (org.). **Geografia: teoria e crítica** (o saber posto em questão). Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. **O Que é Geografia.** São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. Marxismo e geografia (a geograficidade e o diálogo das ontologias). In: **GEOgraphia,** 2004, ano VI, no. 11, p. 21-37, 2004.
- _____. **Para onde vai o pensamento geográfico?:** por uma epistemologia crítica. São Paulo: Contexto, 2006.
- _____. Correndo atrás do prejuízo: o problema do paradigma geográfico da geografia. In: **Revista da ANPEGE,** nº. 1, p. 49-58, 2011.
- MORIN, Edgar. **Ciência com consciência.** Portugal: Publicações Europa-América, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. **Ecce homo.** Porto Alegre: L&PM Pocket, 2003.
- _____. **Aurora.** São Paulo: Editora Escala, 2007a.
- _____. **A Gaia Ciência.** São Paulo: Martin Claret, 2007b.
- _____. **A filosofia na era trágica dos gregos.** Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011.

- OSHO. **Intuição: o saber além da lógica**. São Paulo: Cultrix, 2010.
- PIZZINGA, R. D. Jainismo: o conceito cósmico de Mahavira. **Monografias públicas da Novus Ordo Seclorum**, s.d. Disponível em: <http://svmmvmbonvm.org/Mahavira.pdf>. Acessado em julho de 2012.
- PRIGOGINE, Ylia e STENGERS, Isabelle. **A nova aliança**. Editora da Universidade de Brasília. Brasília, 1991.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. In: **Revista de la Universidad Bolivariana**, Volumen 8, Nº 22, 2009, p. 121-136, 2009.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RECLUS, Élisée. **Elisée Reclus. Geografia, coleção Grandes cientistas sociais**. São Paulo: Ática, 1985.
- SANTOS, Carlos. **A espacialidade humana: teorizando o futuro**. Porto Velho: EDUFRO, 2009.
- SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova: da crítica da Geografia a uma Geografia Crítica**. São Paulo: Hucitec, 1978.
- _____. Para que a geografia mude sem ficar a mesma coisa. In: **Boletim Paulista de Geografia**, nº. 59, p. 05-22, 1982.
- SILVA, Armando Corrêa da. O Espaço como Ser: uma auto-avaliação crítica. In: MOREIRA, Ruy (org.). **Geografia: teoria e crítica (o saber posto em questão)**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. As categorias como fundamentos do conhecimento geográfico. In: SANTOS, Milton e SOUZA & Maria Adélia de (Org.). **Espaço Interdisciplinar**. São Paulo: Nobel, 1986.
- _____. **O Espaço Fora do Lugar**. São Paulo: HUCITEC, 1988.
- _____. Sujeito e objeto e os problemas da análise. In: **Boletim Paulista de Geografia**, n. 71, 1992.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAUER, Carl O. A morfologia da paisagem. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004, p. 12-74, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SORRE, Maximilien. **Max. Sorre: geografia (Série: Grandes cientistas sociais)**. São Paulo: Ática, 2003.

SUTICH, Anthony. Algumas considerações a respeito da psicologia transpessoal. In: WEIL, Pierre (org.). **Pequeno tratado de psicologia transpessoal**. Vol. 5/II. Petrópolis: Vozes, 1978.