

## GEOGRAMAS, POR UMA ONTOLOGIA DOS FATOS GEOGRÁFICOS<sup>1</sup>

*Geograms, towards an ontology of geographical facts*

Augustin Berque<sup>2</sup>

### RESUMO

Remetendo-se especialmente à antropologia de Leroi-Gourhan, à fenomenologia do corpo de Merleau-Ponty, à concepção de lugar (lieu) de Platão, Aristóteles e Heidegger, assim como à concepção de meio (milieu) de Watsuji, este artigo propõe uma ontologia dos fatos geográficos. Os geogramas exprimem e sustentam a existência humana, eles são simultaneamente a marca técnica e a matriz simbólica dessa existência que acontece no ecúmeno.

Palavras-chave: Ecúmeno. Ser. Geograma. Meio. Sentido.

### ABSTRACT

Referring mainly to Leroi-Gouran's anthropology, Merleau-Ponty's phenomenology of the body, to Plato's, Aristotle's and Heidegger's conception of place, and Watsuji's conception of milieu, this article proposes an ontology of geographical facts. Human existence is both expressed and sustained by geograms, motifs that, at the same time, within the relationship of the ecumene, are its technical imprint and its symbolical matrix.

Key-words: Ecumene. Being. Geogram. Meaning. Milieu.

<sup>1</sup> Artigo originalmente publicado na revista *L'Espace Géographique*, 1999, n. 4, com o título "Géogrammes, pour une ontologie des faits géographiques". Traduzido por Nécio Turra Neto, com revisão de Elizabeth Mello e Werther Holzer.

<sup>2</sup> L'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Centre Nationale de la Recherche Scientifique (CNRS). berque@ehess.fr.

✉ 105 Boulevard Raspail. 75006. Paris (France).

*Diu minni natur, daz si den menschen  
wandelt in die dinc, die er minet.*<sup>3</sup>

Maître Eckhardt

## A RELAÇÃO ECUMENAL

Este artigo se refere a uma reflexão ontológica sobre o ecúmeno e os meios humanos iniciada há uma quinzena de anos (BERQUE, 1986; 1990; 1996; 1999), sobre a qual reunirei, para começar, a determinação essencial em duas definições: 1. o meio humano aqui entendido como uma relação: a relação de uma sociedade com seu meio ambiente; 2. o ecúmeno, conjunto de meios humanos, é, portanto, igualmente uma relação: a relação da humanidade com a extensão terrestre. Para distinguir esta última acepção daquela em desuso na Geografia, de “parte habitada da Terra”, eu emprego este termo no feminino, em conformidade com sua etimologia (*oikoumenê gê*: a terra habitada).<sup>4</sup>

Implicando necessariamente o humano, a ecúmeno deve ser ontologicamente distinguida do planeta, entidade de ordem físico-química, assim como da biosfera, aquela que acrescenta ao planeta a dimensão da vida, mas sem a dupla dimensão técnica e simbólica própria à humanidade (mesmo que, a este respeito, somente se deva traçar um limite fluído entre o natural e o artificial, o animal e o humano). A ecúmeno pressupõe a biosfera e o planeta, que por seu turno são pressupostos na biosfera, mas não se reduz a eles; o inverso por sua vez não é verdade. Do planeta à ecúmeno há, portanto, um sentido.

<sup>3</sup> “O amor é de tal natureza que transforma o homem nas coisas que ele ama”, citado por Heidegger (1958, p.210).

<sup>4</sup> N. do T.: Deste ponto em diante, manteremos a intenção do autor, tratando a palavra ecúmeno no feminino, ainda que em português ela seja, incontestavelmente, masculina.

Distinguir planeta, biosfera e ecúmeno nos conduz a analisar todo fato geográfico como a inter-relação destes três níveis ontológicos. Isto nos faz, especialmente, considerar os lugares da extensão terrestre como sendo, ao mesmo tempo, de natureza ecológica, técnica e simbólica. Na relação ecumenal, um lugar é um tema eco-tecno-simbólico. Isto é o que eu chamo aqui de geograma (BERQUE, et al., 1999, p. 68).

## TOPOS ARISTOTÉLICO E COORDENADAS CARTESIANAS

Nossa concepção de lugar remonta, em sua essência, a Aristóteles. Este, no livro IV da *Física*, definiu o topos de uma coisa como o recipiente desta coisa; à qual ele acrescenta estes dois detalhes decisivos: é um “recipiente imóvel” (*angeion ametakinêton*, 212 a 15); o qual forma “o limite imóvel primeiro do invólucro” da coisa (*to tou periechontos peras akinêton prôton*, 212 a 20). Isto significa, primeiramente, que a coisa é dissociável do lugar: se a deslocamos, mudamos de lugar; em seguida, que o ser da coisa não ultrapassa seu lugar: ela é limitada por este contorno. Esta segunda ideia deve estar próxima da lógica aristotélica do terceiro excluído: o princípio da identidade do sujeito faz com que uma coisa exista, sendo A, ou sendo B, mas não pode sobrepor A e B. Em outras palavras, seu ser se limita ao seu topos.

Faltava a esta concepção de lugar, para que ela se tornasse completamente moderna, que fosse colocada no quadro de um espaço matemático. Isto se resolveu quando Descartes inventou o sistema de coordenadas que traz seu nome. Daí por diante, o lugar de uma coisa será identificado por sua posição no seio de tal sistema, quer dizer, num espaço absoluto e, por isso, sem relação ontológica com a coisa.

Esta concepção de lugar sustentou diretamente as práticas espaciais da modernidade, sobretudo, a que se denominou de “estilo internacional” em arquitetura: construir, não importa onde, os mesmo paralelepípedos, sem respeito pelo meio, inconscientemente tratado como um espaço absoluto: “o espaço”.

## O DESENVOLVIMENTO DAS COISAS

Que estas maneiras de ver são culturalmente e historicamente determinadas percebe-se quando são comparadas à concepção chinesa da forma e à problemática heideggeriana do lugar.

O *Livro das mutações* (de Yijing) apresenta uma ontologia da forma que faz dela uma passagem entre o material e o imaterial: “O que está a montante da forma se chama o Tao, o que está a jusante da forma se chama o Recipiente” (*xing er shangzhe wei zhi Dao, xing er xiazhe wei zhi Qi*, A 11-12) (YIJING apud JULLIEN, 1993). Em outras palavras, o contorno físico das coisas não limita o seu ser. Esta concepção será precisada por Zong Bing (375-443), o autor do primeiro tratado sobre paisagem, o *Hua shanshui xu*, nas primeiras linhas do qual se pode ler: “Quanto à paisagem, ainda que tenha uma forma material, tende para o espírito” (*zhi yu shanshui, zhi you er qu ling*) (apud ÔMURO, 1985). Toda a tradição estética da Ásia Oriental, até os arquitetos contemporâneos como Andô Tadao, permanecerá fiel a esta ideia de que a “forma externa” (*waixing*) das coisas, quer dizer, seu invólucro, no sentido do topos aristotélico, não limita a sua existência.

No Ocidente, somente no século XX, com Heidegger, serão formuladas ideias próximas. É, provavelmente, no “espaço puro” (*reiner Raum*) de Descartes, não no topos de Aristóteles, que se baseia o autor de *Ser e tempo* e de *A origem da obra de arte*, a fim de estabelecer sua ontologia do lugar como Ort, por oposição à Stelle; entretanto, como se

observará, sua proposta repudia muito diretamente o topos. Na crítica heideggeriana, com efeito, a Stelle de uma coisa é sua localização como posição num espaço puro, e não tem relação ontológica com esta coisa, ou mais exatamente, com esse objeto (*Vorhandene*)<sup>5</sup>. Que se mudamos o objeto de local não é afetada sua identidade. Ao contrário, a coisa (e mais especificamente, a obra de arte) tem uma relação ontológica com seu Ort: este lugar ou sítio supõe a existência da coisa, do qual não se pode abstrai-la. Sobre isso, Heidegger inverte a relação espaço/lugar: não é a coisa que é posicionada num espaço puro, ao contrário, é ela que, a partir de seu lugar e para além de seu contorno, “espacia” (*räumt*), quer dizer que ela desenvolve um espaço que lhe é relativo; processo que Heidegger chama de “espaciação” (*Räumung*)<sup>6</sup>.

Eu, pessoalmente, aproximo a Stelle do topos aristotélico, quer dizer, uma posição definível numa extensão física, e o Ort, ou mais exatamente a *Räumung*, disto que Platão, no *Timée*, chama chôra, ou seja, o lugar que é ontologicamente necessário à existência da coisa, e que ultrapassa a sua definição física.

## A CHÔRA DE UM LÁPIS

Tomemos um exemplo elementar para melhor perceber esta diferença entre topos e chôra. Há duas maneiras de dizer o que é um lápis. Uma consiste em descrever um objeto deste gênero. É o método científico, o qual posicionará o dito objeto de acordo com coordenadas

<sup>5</sup> Heidegger distingue o que está “sob a mão”, *zuhanden*, do que está “diante da mão”, *vorhanden*. Trata-se no primeiro caso da coisa familiar, no seu lugar habitual, e no segundo caso de um objeto qualquer, em algum lugar no espaço.

<sup>6</sup> Notar-se-á que esta concepção é, em termos ontológicos, análoga ao que é, em termos físicos, o espaço-tempo einsteniano, no qual um corpo gera uma curvatura proporcional à sua massa e à sua proximidade.

## Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos

Augustin Berque

cartesianas e medirá sua forma, sua massa e seus constituintes. Nós saberemos, então, desta forma, o que é fisicamente um lápis. Isso é suficiente? Não, pois isso não diz o essencial, a saber: que um lápis é uma coisa para escrever. Nós passamos aqui a uma definição existencial; com efeito, é somente enquanto coisa para escrever que pode existir um lápis (mesmo quando se pode, secundariamente, desviá-lo deste uso). Ora, esta concepção supõe necessariamente todo um tecido relacional irreduzível ao topos do lápis em questão. Inicialmente, esta concepção supõe ao menos dois sistemas simbólicos: diretamente, a escrita e, indiretamente, a palavra que a escrita representa. Em seguida, uma série de sistemas técnicos: exploração florestal para a produção da madeira, minério para o grafite, fábricas de papel (pois os lápis não escrevem no vazio), transporte, etc. Estes sistemas simbólicos e técnicos são combinados por relações sociais de diversas ordens; por exemplo, as trocas comerciais, as quais supõem simultaneamente as técnicas de transporte e os símbolos monetários.

Tudo isso não é menos necessário à existência do lápis do que o ar para as bactérias aeróbicas, ou a água para os peixes. O conjunto destas relações necessárias constitui o lugar existencial ou o meio do lápis: sua chõra. Esta, como se vê, excede seu topos físico. Observa-se também que limitar-se ao topos em nome do realismo ou do princípio de identidade seria irrealista, pois seria inferir que o lápis, a cada instante de sua existência, é criado ex nihilo.

### A TRAJETIVIDADE DAS COISAS

Ora, é justamente a este irrealismo que se volta a atitude moderna, como ilustra a redução cartesiana da coisa ao seu extensio, ou seja, a um objeto delimitado por sua extensão física. Como disse Zong Bing (apud ÔMURO, 1985), um lápis não se reduz a sua forma material;

além desta forma, ele é necessariamente feito de “remetimentos” (*Verweisungen*, em Heidegger) que o situam num certo meio. Por exemplo, este lápis remete às florestas da Escandinávia por sua madeira, à imigração libanesa devido ao dono da papelaria que o vendeu, etc. Estes remetimentos são imateriais, incomensuráveis e irreduzíveis à lógica do terceiro excluído. Eles não fazem menos parte da realidade do meu lápis. Certamente, outro lápis remeteria a outras coisas; mas todos os lápis remetem, necessariamente, a um certo meio. Tal é a realidade dos lápis.

Ainda que no presente estes remetimentos sejam imateriais, e neste sentido dependem de uma semiosfera, aquilo a que eles remetem depende sempre, também, da biosfera e do planeta, e procede sempre de uma transferência de matéria a certo momento do passado. Este é o caso da relação entre os lápis, as florestas escandinavas e as papelarias libanesas. Mesmo a ideia de um lápis supõe os neurônios de um cérebro de carne. Assim, as coisas, na ecúmeno, conciliam dinamicamente o material e o imaterial. Esta dinâmica é o que chamei de “trajeção”; trans-, neste caso, significando que a realidade vai além do material, ao mesmo tempo retornando a ele também. Ela desenvolve seu espaço (*räumt*) em um certo meio. Irreduzível ao objeto, este não é, entretanto, menos real. Florestas e papelarias não são fantasmas subjetivos. Assim como os lápis que procedem delas e se remetem a elas, elas têm a realidade trajetiva das coisas da ecúmeno.

### O HORIZONTE E O LAR<sup>7</sup>

Até onde vai a ecúmeno? Até os confins do universo. Os mais longínquos corpos celestes, com efeito, na medida em que são

<sup>7</sup> De Foyer, que também pode ser traduzido como lareira, ou mesmo como o fogo que queima neste espaço. Também tem o sentido de fonte, de local de origem de um fenômeno (N. do T).

## Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos

Augustin Berque

acessíveis a nossos detectores (ou seja, não estão mais afastados que a idade do universo<sup>8</sup>, nem foram aspirados por um buraco negro), supõem os aparelhos técnicos e simbólicos de nossos astrofísicos. Eles são, portanto, trajetivos. Certamente, não se trata da trajetividade primeira das coisas da vida cotidiana, mas da trajetividade segunda dos objetos da ciência (o “real velado” de Espagnat). Ontologicamente, a questão permanece, entretanto, a mesma. Os quasars fazem hoje parte da nossa existência. Mesmo se eles são menos frequentados, são geogramas no mesmo sentido que o bistrô da esquina. Imaginar a Terra sem o céu, ou o inverso, não passa de uma abstração.

Quer dizer, ainda que os radiotelescópios estejam incontestavelmente presos ao solo, há geogramas mais interessantes para a Geografia do que os confins do universo (sua “borda” para os astrofísicos). É o caso daqueles que têm uma relação direta com a escala de sensibilidade do nosso corpo. Aqueles que se veem na paisagem a olho nu: florestas, bistrôs, radiotelescópios, etc. Em resumo: os fatos geográficos, nossos velhos conhecidos. Inútil apresentá-los aqui.

A questão que se discute aqui são as razões que permitem considerar estes fatos como geogramas. Do que são, portanto, os “motivos ecotecnosimbólicos”? Da existência humana, aquela que se desenvolve na ecúmeno a partir deste lar que é o corpo de cada um de nós, até o horizonte que são os confins do universo, mas, prioritariamente, na superfície da Terra.

### AUSSER-SICH-SEIN, ESQUEMA CORPORAL E CORPO SOCIAL

Tomando ao pé da letra, a etimologia da palavra *Existenz* (*existere*: manter-se fora de), Heidegger (1993), no *Ser e tempo*, mostrou

<sup>8</sup> O que pode ser o caso se este, na sua expansão primeira, cresceu mais rápido que a velocidade da luz.

que nosso ser-aí (*Dasein*) nos conduz, fora de nós mesmos, ao encontro das coisas. Para além da definição física de nosso corpo, nós estaremos próximos delas na medida em que nos dizem respeito. A distância métrica (*Entfernung*) não conta nesta relação existencial; é, ao contrário, uma *Ent-fernung*, um “a-fastamento” (*e-loignement*) que abole as distâncias. Assim, o ser-aí é um “ser fora de si”, *Ausser-sich-sein*.

O positivismo tem o belo hábito de ser sarcástico diante deste jogo de palavras e do uso excessivo destes traços de união. Da mesma forma, dir-se-á, o que seria a Geografia se as pessoas não estivessem lá onde estão?

Provas clínicas apoiam esta ideia (por exemplo, o caso bem conhecido do “membro fantasma”, que atormenta o amputado)<sup>9</sup>, e sem se referir ao *Dasein*, Merleau-Ponty (1945), na *Fenomenologia da percepção*, mostrou que nosso “corpo fenomenal” não se limita a nosso “corpo objetivo”. Ele o excede, investindo nosso meio de “predicados antropológicos”, os quais se organizam num “esquema corporal”. Numa outra perspectiva que não a de Heidegger, e com vocabulário próximo, trata-se, fundamentalmente, da mesma coisa; ou seja, que esta realidade existencial, que é nossa corporeidade, não se limita ao topos do nosso corpo.

Merleau-Ponty explica melhor do que Heidegger por que está mais próximo ao corpo. Ele tem, entretanto, o defeito de ser fenomenólogo, o que para o positivismo significa dizer que ele se ocupa da subjetividade. Quem já tirou a fotografia de um esquema corporal?

Ora, a fenomenologia em questão recebeu uma contribuição irrecusavelmente física da antropologia de Leroi-Gourhan. Este, por

<sup>9</sup> Cita-se (declaração pessoal do Dr. Ayazuwa Satoshi, cirurgião chefe do serviço de neurocirurgia do Hospital da Universidade de Tsukuba, 21 de outubro de 1999) casos de dores do membro fantasma curadas com acupuntura na parte faltante do membro.

## Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos

Augustin Berque

sua vez – e isto remete a uma verificação “duplamente cega” –, não se refere nem a Merleau-Ponty, nem a Heidegger; e, no entanto, o que ele mostrou em *O gesto e a palavra* vai na mesma direção. A espécie humana se tornou o que é devido a um processo imensamente longo<sup>10</sup> durante o qual o fisiológico, o técnico e o simbólico não cessaram de interagir. Pelo que nos diz respeito, esta interação se traduziu por uma “exteriorização” progressiva das funções do corpo humano, que começou quando nossos ancestrais, por assim dizer, extraíram seus incisivos de suas bocas para colocá-los na mão, na forma de pedras lascadas. Momento bem considerável e da maior eficácia! Este vantajoso processo nunca parou de se ampliar, constituindo, assim, pouco a pouco, nosso “corpo social”, que é exterior ao nosso “corpo animal”, que só faz estender as funções naturais que fazem parte, com todas as coisas que as compõem, de nossa corporeidade global. As perfuratrizes, que abriram o túnel sob o Canal da Mancha, têm nossas unhas não somente por sua origem (ontem), como por domicílio (hoje).

### A MEDIÂNCIA DOS MEIOS HUMANOS

Com efeito, os geogramas (por exemplo, o túnel sob o Canal da Mancha) não são somente objetos lá de fora, os *Vorhandenen* na extensão de seu topos. Eles dizem respeito a nossa existência, não somente porque remetem um ao outro no seio da ecúmeno, mas porque se remetem, também, originalmente e especificamente, a nossa corporeidade. Eles só são o que são porque, há dois ou três milhões de anos, mas também a cada instante do presente, a espécie hoje humana se apossa de seu meio a partir do triplo plano ecológico, técnico e simbólico.

<sup>10</sup>Da ordem de mil vezes a duração da história escrita. Recentes teorias atribuem ao uso do fogo, há 1,9 milhões de anos, a redução da mandíbula que libera a caixa craniana. Seja como for, o processo de emergência da linhagem que devia conduzir a espécie *Homo* começou muito tempo antes.

Isto quer dizer, por outro lado, que nós só somos o que somos no seio desta relação ecumenal. Vejamos Victor, o menino-lobo<sup>11</sup>: privado do convívio humano na idade decisiva, ele nunca adquiriu esta faculdade própria aos humanos que é a palavra. O ser humano está com a metade fora de seu corpo: na ecúmeno. Aí está sua essencial e específica mediância (do latim *medietas*: metade), à qual indissociavelmente responde a mediância de seu meio. Os animais, assim como seus meios, não têm muita mediância, pois eles possuem, quando muito, rudimentos de sistemas técnicos e simbólicos.

A ideia de mediância (*fûdosei*) tem sua origem em Watsuji que, todavia, somente a concebeu em relação com a ontologia heideggeriana. Ele não pôde, por uma razão bem conhecida, apoiá-la em suas pesquisas posteriores, referentes à corporeidade, que citei mais acima. Entretanto, o essencial se encontra já na definição que ele deu: a mediância é o “momento estrutural da existência humana” (*ningen sonzai no kôzô keiki*). Dito de outra forma, é o poder que tem nosso meio de dispor nosso ser num determinado sentido.

Não se trata mais, aqui, de determinismo ambiental, pois a ecúmeno não se reduz à biosfera, ou à chôra ao topos. A mediância trata da trajetividade das coisas mais do que de causalidade dos objetos, e é focada no humano mais que no nicho ecológico do primata. Ela é o que faz dos geogramas os motivos do nosso ser fora de si.

### DO FIM DO MUNDO AO FUNDO DO CORPO

O humano aparece, assim, como um **ser geográfico**<sup>12</sup>: um ser que grava (*graphein*) sua existência na Terra (*gê*) sob a forma de geogramas

<sup>11</sup> Em *O menino-selvagem*, filme de François Truffaut, baseado em um célebre caso médico.

<sup>12</sup> Como havia reconhecido Dardel (1990), falando de **geograficidade**.

## Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos

Augustin Berque

e que, em troca, fica gravado em certo sentido; pois ele não seria ele mesmo (quer dizer, humano) sem a mediância desta relação ecumenal.

Se, entretanto, concebemos que o humano grava a Terra com suas marcas, como pode ele, por sua vez, ser gravado por ela como por uma matriz? Se isso é possível, é porque a tração não é uma dinâmica em sentido único. Ela é um contínuo vaivém entre nosso corpo e o mundo. Ordenando ao robô que está em Marte a pegar aquela pedra, eu prossigo, graças aos sistemas técnicos, a exteriorização do corpo ancestral; mas, em compensação, é com meu corpo de carne e osso, aqui mesmo, que eu agora ordeno. E se eu posso fazê-lo, é porque os sistemas simbólicos (neste caso, a palavra) permitem ao humano que sou representar as coisas lá onde elas não estão presentes, mas onde meu corpo, ao contrário, está presente. Assim, as técnicas estendem minhas mãos até o fim do mundo, enquanto o símbolo repatria o mundo no interior do meu corpo: neste lar a partir do qual – do fundo dos meus pulmões e por meu aparelho fonético – meu sopro vai emitir distintamente isto: “Marte”.

Tal é a pulsação existencial que, do fundo do corpo ao fim do mundo, do fim do mundo ao fundo do corpo, anima a mediância dos meios humanos. Por isso, cada um de nós traz em si o mundo; e é por isso que o mundo nos interessa: no seio de nós mesmos, ele repercute na nossa cabeça e nas nossas vísceras. É o que faz com que os geogramas, estes motivos eco-tecno-simbólicos, sejam motivos de nosso ser. Eles o motivam e eles o afetam. Quando a escavadora destrói esta casa onde eu vivi, isso me afeta e eu teria prazer em parar seu braço. Quando o governo australiano deporta os aborígenes para as stations, isso não acontece sem repercutir sobre seu ser (o que os antropólogos chamam de “identidade cultural”). Quando Cipião Emiliano arrasa Cartago, não é somente pedras que ele derruba; é uma civilização que ele mata.

Como isso é possível? Porque os geogramas são, pela metade, o próprio ser humano.

### OS SIGNOS DAS RAÍZES

Os geogramas, que são a realidade da ecúmeno, são ao mesmo tempo natureza e artifício. Natureza, pois eles são a epiderme de nosso planeta e desempenham um papel ativo na biosfera; mas certamente são também artifício, pois eles exprimem e sustentam as civilizações humanas. Na verdade, na mediância em que eles se configuram no curso da história, os geogramas são a vertente poemática daquilo que em nossa existência é a vertente poética; relação que não é menos indissociável do que aquela, na nossa consciência, entre *noèse* e a *noèmes*, que ela sustenta e da qual, provavelmente, é homóloga.<sup>13</sup>

Não se trata, podemos ver, de uma projeção da subjetividade sobre o ambiente físico. Num sentido único, aquela visão – que rege nossas ciências sociais – é prisioneira do dualismo moderno. Fechada nas coisas, que tornou em seus objetivos, ela não explicará jamais como o mundo pode nos emocionar e nem mesmo como ele pode, simplesmente, fazer sentido.<sup>14</sup> Tudo ao que ela pode conduzir em matéria geográfica é, ou a um grosseiro determinismo ambiental, ou a um construtivismo que separa a cultura da natureza, e por isso esvazia o mundo de sentido. Uma visão do mundo fundada sobre o princípio da arbitrariedade do signo é, com efeito, constitutivamente inapta.

<sup>13</sup> Pois, se estamos razoavelmente de acordo em admitir que o lar da consciência está situado no cérebro, ninguém sabe lhe definir os limites. Eu acredito, de minha parte, que ela engloba necessariamente a ecúmeno.

<sup>14</sup> Esta concepção projetivista da semântica é bastante análoga àquela que tiveram os gregos da visão, e como esta, não pode dar conta de seu objeto.

## Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos

Augustin Berque

Ao contrário, como escritura eco-tecno-simbólica da Terra, os geogramas são uma partitura de nossa existência. Eles são algo do qual nossa vida é a execução [da música] a inalienável e singular execução, por menor que seja a criatividade da própria partitura. É assim que, a exemplo de nosso esquema corporal, eles motivam (configuram) nosso ser em disposições inconscientes. Eles não são, com efeito, legíveis no sentido em que é uma escritura. Por isso, eles apareceram como objetos no *cogito* moderno, que os separou radicalmente deles mesmos. Pouco a pouco, entretanto, no curso do século XX, a fenomenologia, a paleontologia da nossa espécie, o estudo do inconsciente e dos símbolos do hábitat humano, liberaram a passagem de uma ontologia da ecúmeno, e por consequência, de uma hermenêutica da mediância e dos geogramas que a encarnam. Numa palavra, iniciou-se o reconhecimento dos meios humanos enquanto propriamente humanos.

Sob tal óptica, os geogramas aparecem como os signos de um grafismo elaborado muito aquém de nossa consciência, na raiz mesma de nosso ser. São, em suma, as cartas do “canto de um inefável compositor” (*carmen cujusdam ineffabilis modulatrix*), das quais falara Santo Agostinho. Neste poema do mundo, que não é outro que a ecúmeno, o desdobramento das coisas é o da nossa existência; ainda que seja necessário que algo de mais profundo – Deus, *sive nature* – *lhe insufla* sentido, com a nossa vida.<sup>15</sup> ○

<sup>15</sup>Eu compreendo, com isso, a inerência do semiótico na vida desde suas primeiras manifestações, o que esclareceram trabalhos como os de Hoffmeyer para construir uma “história natural da significação”. Ainda que e, justamente por que, concernente à biosfera, esta corrente de pensamento – fundada sobre uma concepção peirciana do semiótico – restitui aos sistemas simbólicos da humanidade a base da qual estes sistemas tinham sido dramaticamente cortados pela teoria saussuriana do signo.

A obra de Lokoff e Johnson mostra efetivamente, sobre a base experimental das ciências cognitivas, que a maior parte de nosso pensamento escapa a nossa consciência, pois ela se enraíza em nossa carne (como o teria antecipado Merleau-Ponty).

## REFERÊNCIAS

ARISTOTLE. **Physique, I-IV**. Paris: Les Belles Lettres, 1926. [ÉD. Léon Robin]

AUGUSTIN, Saint, citado em Pierre HADOT (1998). **Études de philosophie ancienne**. Paris, Les Belles Lettres, p. 133. A passagem refere-se a Santo Agostinho (Epistulae), 138, 5) compara o mundo a um canto (carmen) composto por Deus. A longa história da noção de “poema do mundo” é esclarecida por P. Hadot, capítulo 14.

ANDO, Tadao. Sumiyoshi, Rokhō, Sanjō Kobashi. In: BERQUE, Augustin. (Dir.) **La Qualité de la ville**. Urbanité française, urbanité nipponne. Tokyo: Maison Franco-Japonaise, 1987. p.97-102.

BERQUE, Augustin. **Le Sauvage et l’artifice**. Les japonais devant la nature. Paris: Gallimard, 1986.

BERQUE, Augustin. **Médiance**. Des milieux en paysages. Paris: Berlin, 1990.

BERQUE, Augustin. **Être humains sur la terre**. Principes d’éthique de l’écumène. Paris: Gallimard, 1996.

BERQUE, Augustin; et al. **La Mouance**. Du jardin au territoire, cinquante mots por le paysage. Paris: Éditions de la Villette, 1999.

DARDEL, Éric. **L’Homme et la terre**. Nature de la réalité géographique. Paris: CTHS, 1990.

DEWITTE, Jacques. **Monde et espace**. La question de la spatialité chez Heidegger. Le Temps et l’espace. Bruxelles: Ousia, 1992. p. 201-219.

ESPAGNAT, Bernard. **Le Réel voilé**. Analyse des concepts quantiques. Paris: Fayard, 1994.

GHITTI, Jean-Marc. **La Parole et le lieu**. Paris: Minuit, 1998.



Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos

Augustin Berque

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit** (Être et temps). Tübingen: Niemeyer, 1993.

HEIDEGGER, Martin. L'origine de l'oeuvre d'art. In : **Chemins qui ne mènent nulle part**. Paris: Gallimard, 1962.

HEIDEGGER, Martin. La chose. In : **Essais et conférences**. Paris: Gallimard, 1958.

HOFFMEYER, Jesper. **Signs of Meaning in the Universe** (Signes de sens dans l'Univers). Bloomington: Indiana University Press, 1996.

JULLIEN, François. **Figures de l'immanence**. Pour une lecture philosophique du Yi King. Paris: Grasset, 1993.

LEROI-GOURHAN, André. **Le Geste et la parole**. I: Technique et langage. II: La Mémoire et les rythmes. Paris: Albin Michel, 1964.

LOKOFF, George, JOHNSON, Mark. **Philosophy in the Flesh**. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought. New York: Basic Books, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

ÔMURO, Mikio. **Onrin toshi**. Chûsei Chûgoku no seikai-zô (La Ville-jardin. L'image du monde de la Chine médiévale). Tokio: Sanseidô, 1985.

PLATON. **Timée, Critias**. Paris: Les Belles Lettres, 1925. [éd. Albert Rivaud]

WATSUJI, Tetsurô. **Fûdo**. Ningengakuteki kôsatu (Milieux. Étude humanistique). Tokio: Iwanami, 1963.

Submetido em Junho de 2011.

Aceito em Janeiro de 2012.