

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

PATRÍCIA MEDINA

**A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA, A FENOMENOLOGIA
DO CUIDAR E A DIMENSÃO FORMATIVA**

Goiânia

2011

PATRÍCIA MEDINA

**A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA, A FENOMENOLOGIA
DO CUIDAR E A DIMENSÃO FORMATIVA**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de Doutor em Educação.

Área de concentração: Cultura e Processos Educacionais - Núcleo de Estudos e Pesquisas em Fenomenologia (NEPEFE).

Orientador: Prof. Dr. Adão José Peixoto.

Goiânia

2011

FICHA CATALOGRÁFICA

D659r Medina, Patrícia
 A relação homem natureza, a fenomenologia do cuidar e a dimensão formativa/
 Patrícia Medina. – Goiânia, 2011.
 161: il.; 29,7cm.

 Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Goiás, Faculdade de Educação, Programa
de Doutorado em Educação.
 Orientador: Prof. Dr. Adão José Peixoto.

 1. Relação homem-natureza. 2. Fenomenologia do cuidar. 3. Racionalidade técnica.
4. Ética da responsabilidade. 5. Dimensão formativa
I. Título. II. Universidade Federal de Goiás.

CDD 370

Bibliotecária: Heloisa dos Santos Brasil
CRB/2: 1158

DEDICATÓRIA

Ao amor escolhido: Jorge,
às consequências do amor escolhido: Hizadora Constanza e Izabela,
ao amor gerador: Laura, e
ao amor sem igual: Daniel.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Adão José Peixoto, por ter-me aceito, pelo modo como conduziu meus passos pela fenomenologia e a escolha do tema, pela postura rigorosa e acolhedora com que me cuidou.

Ao professor Carlos Cardoso Silva, pela presença constante e delicada iniciada nas salas da UFG, que se distendeu como amizade afetuosa para a vida.

Aos professores Sandra Rocha do Nascimento, Karina Machado Siqueira e Carlos Cardoso Silva, membros do NEPEFE que, primeiramente, olharam meu escrito e docemente me mostraram as falhas, causando a inquietação necessária à produção cauta.

Ao professor Wanderley Ferreira Júnior, pela generosidade de dirigir meu olhar e corrigir meus erros.

Aos professores Marcos Aurélio Fernandes, Silvia Zanolla, Sueli Bernardes e Wanderley Ferreira Júnior pelas contribuições objetivas a este trabalho fruto da avaliação como membros da banca.

À Ana Paula Carvalho pela prestimosa revisão deste texto.

EPÍGRAFE

*Guarda questa terra che
Che gira insieme a noi
Anche quando è buio
Guarda questa terra che
Che gira anche per noi
A darci un po'di sole, sole, sole*

*che sei l'amore mio
Sento la tua voce e ascolto il mare
Sembra davvero il tuo respiro
L'amore che mi dai
Questo amore che
Sta lì nascosto
In mezzo alle sue onde
A tutte le sue onde
Come una barca che...*

*Estratto conzione: Canto Della Terra
Compositori: Francesco Sartori e Lúcio Quarantoto.*

MEDINA, Patrícia. **A Relação homem-natureza, a fenomenologia do cuidar e a dimensão formativa.** 161p. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

RESUMO

Trata-se de um estudo teórico vinculado à linha de pesquisa Cultura e Processos Educacionais do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás dedicado a reconstruir concepções acerca do tema natureza-cuidado-ética, numa abordagem expositiva das ideias de Martin Heidegger (2002) e Hans Jonas (2004-2006), em vista aos fundamentos filosóficos para uma metodologia de educação ambiental. A fundamentação teórica da pesquisa seguiu o fluxo do círculo hermenêutico constitutivo do método fenomenológico heideggeriano, expresso na obra *Ser e Tempo*. A base da reflexão é a relação homem-natureza, seu sentido atual e a verificação se o “cuidado” (*Sorge*) pode servir de crítica à nossa civilização e também como princípio inspirador de convivencialidade com a natureza a partir da descrição das tensões e das fertilidades nas relações entre cuidado, civilização e a convivência com a natureza. Se a técnica/tecnologia assumem um novo sentido ético por causa da centralidade que agora ocupam, poder-se-á chegar a uma situação de irreversibilidade para a natureza e a vida humana, havendo necessidade de que o comportamento humano se torne objeto de dever. A realização deste estudo possibilitou concluir que a necessidade da ética será exponencialmente maior quanto maiores forem os poderes do agir humano que esta deverá regular. Somente uma ética fundada na vida, na manutenção e na custódia da existência pode ter um sentido efetivo. Isso indica que o cuidar assuma a centralidade original e forneça um lúmen à procedência do seu valor e do seu sentido para a vida. O cuidado deve constituir a raiz da ética, pois possui sua base na capacidade do humano transcender a situação concreta da vontade orientada para si, para tomar decisões e viver voltado para o bem estar comum estando sua dimensão formativa no entendimento da responsabilidade no cuidado reconhecido como obrigação em relação a outro ser vivo quando existe uma ameaça à vulnerabilidade da vida.

Palavras-chave: Relação homem-natureza, racionalidade técnica, fenomenologia do cuidar, ética da responsabilidade, dimensão formativa

ABSTRACT

MEDINA, Patricia. **The Man-nature relationship, and phenomenology of care and formative dimension.** 161p. Doctoral Thesis (Graduate Program in Education) - Faculty of Education, Federal University of Goiás, Goiânia, 2011.

This is a theoretical study devoted to reconstructing conceptions of nature-care-ethics theme, in an expository approach of Martin Heidegger (2002) ideas, in conversation with Hans Jonas (2004-2006), aiming, in the future, to subsidize the philosophical foundations an environmental education methodology. The research method was the phenomenological hermeneutics of Heidegger, expressed in his work "Being and Time". The basis of reflection is the relationship between man and nature, its actual sense and verifying that "Care" (Sorge) can serve as critical to our civilization and as a guiding principle of convivial with nature. If the technique and technology take on a new sense of ethics because of the central role they now occupy, it will be able to come to a state of irreversibility for nature and human life, requiring that human behavior becomes duty subject. The ethics need will be exponentially greater as much as the powers of human action are governed by it. Only an ethics based on the human being, maintenance and custody of existence can have an effective sense. This indicates that "care" takes on the original centrality and provides a lumen to the merits of its value and its meaning to life that causes one diverse devise to the society. Care should constitute the root of ethics, as it has its psychological basis in the human capacity to transcend the concrete situation of the will directed to itself, to make decisions and live for the common welfare, being around its formative dimension: responsibility is the care recognized as an obligation towards other living beings when there is a threat to the vulnerability of live.

Keywords: Man-nature relationship, technical rationality, phenomenology of caring, ethic of responsibility, formative dimension

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	A CASA ÀS AVESSAS: AS VIVÊNCIAS E A NATUREZA	22
2	RACIONALIDADE TÉCNICA, NATUREZA E PROGRESSO	34
2.1	O IMPÉRIO DA RACIONALIDADE TÉCNICA	34
2.2	NATUREZA E PROGRESSO: DOMINAR E EXPLORAR	52
2.2.1	Acepções de natureza	52
2.2.2	Natureza e progresso	60
2.2.3	O progresso científico-tecnológico e a natureza	63
3	HABITAR E HUMANIZAR: A RESPONSABILIDADE COMO MORADA ÉTICA	83
3.1	RESPONSABILIDADE: ATUAL MORADA DA ÉTICA	88
3.1.1	O princípio vida: ser e não-ser, eis a questão	91
3.1.2	Uma nova ética: nascida do perigo	104
3.1.3	O futuro como princípio, a vida como fim	107
3.1.4	A teoria da Responsabilidade	109
3.2	O CUIDADO DA AÇÃO E AÇÃO DO CUIDADO	114
3.2.1	Angústia: a disposição fundamental	120
3.2.2	Ser como cura	122
4	DIMENSÃO FORMATIVA DA RELAÇÃO ENTRE FENOMENOLOGIA DO CUIDAR, ÉTICA DA RESPONSABILIDADE E NATUREZA	132
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
	REFERÊNCIAS	147
	APÊNDICES	151

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- O Círculo Hermenêutico.....	16
Figura 2 - Fachada oeste da casa às avessas.....	22
Figura 3 - Vista sobre o telhado: tamarindeiro e mangueira.....	23
Figura 4 - Varanda e jardim interno da casa às avessas.....	24
Figura 5 - Peitoril das janelas da casa às avessas.....	25
Figura 6 - Vista da entrada principal da casa às avessas.....	26
Figura 7 - Artesanato em capim dourado.....	43
Figura 8 - <i>El sueño de La razon produce monstruos</i>	51
Figura 9 - Machado de pedra feito pelos índios Rikbaktsa/Canoeiros.....	68
Figura 10 - Serra <i>laser</i>	69

INTRODUÇÃO

Durante décadas mantive o ponto de vista - baseado unicamente na percepção, no olhar curioso e às vezes indignado - de que o progresso e o avançar de sistemas de base técnica resultavam no aumento de uma heteronomia dos sujeitos comuns que, como eu, são estudantes, trabalhadores, habitantes das cidades. Percebia que quanto mais se equipavam os ambientes com recursos tecnológicos, mais ficávamos dependentes e submetidos aos caprichos de coisas que não podemos dominar, tais como: as fontes geradoras de energia, os meios de comunicações por fibra óptica, os medicamentos, as vias de deslocamento físico e seus veículos, os supercondutores, os computadores. Entendi, então, que esta situação fazia diminuir o homem, abrir mão, ou mesmo perder grande parte de sua autonomia porque, como seres comuns, não participam do seu desenvolvimento, pois são meramente usuários.

Além disso, passei a ter a sensação de que tudo que desse processo/progresso resulte, independente dos seus efeitos sobre a vida e da forma que ele tome, é superior em termos de complexidade a toda a história no tempo, mas, mais que tudo, que este tempo é um tempo diverso. Diverso porque esse presente é capaz de abarcar todo o objetivo da vida que acaba se resumindo à fruição, ao consumo, ao gozo, ao prazer individual. Um prazer que se abre do limite do corpo até a superioridade das idéias, e estas geralmente são restritas a um senso que exclui o coletivo, recusa o plural, rejeita o bem comum, renuncia ao simples, à tradição, ao ambiente natural, ao zelo do pensar e à parcimônia do agir.

A época atual é uniformemente igual por necessidade da produção em grande escala. Com isso, não é facilmente perceptível as divisões, os estratos. Este tempo passa a ideia de uma igualdade e equidade que são obtidas a partir de uma uniformidade de consumo, por isso, falsamente democráticas, uma vez que a real margem de participação e atendimento aos interesses singulares não é considerada.

Essa era também parece desconhecer outras instâncias capazes de mobilizar as potencialidades humanas que não seja o consumo. Por isso mesmo, a maior parte das suas funções está totalmente a serviço da produtividade. Tudo é produto, consumo ou produção, independente de o processo produtivo ocorrer por base manufaturada ou intelectual. “Democraticamente”, também os homens são elaboradores ou consumidores – dominadores ou dominados, repressores ou reprimidos por este processo; ou ambos, em alguns processos. Desse modo, tudo gira num círculo de produção e consumo daquilo que artificialmente produzimos. É preciso consumir e lucrar mais e, assim, produzir mais. Há sempre um

imperativo a ser satisfeito, um significado sobre o qual atuar; há uma filosofia, uma história, uma versão, um conjunto de vontades humanas a se contentar. A realidade se apresenta em seu todo complexa, conflituosa, desigual, contraditória.

Nesse panorama, são cada vez mais frágeis as relações de afinidade com a natureza. Na sua forma natural, é unicamente elemento de apoderamento e controle, uso, fruição e consumo. É energia ou é potencialmente reserva de energia. É potencial para os fins da produção-consumo-lucro, fonte originária e finalística de conquista e de degradação da natureza, que se dá mediante o uso da técnica. A capacidade reconfiguradora da técnica, na forma de meios tecnológicos¹, é perceptível principalmente pelos seus efeitos, na medida em que, na atualidade, o prolongamento temporal desses efeitos, a irreversibilidade e a comutatividade vão se somando e dando novos contornos à natureza.

Há ainda, uma propagação, sempre acumulativa, de mudanças tecnológicas e seus impactos no meio ambiente social e natural. Além disso, as construções e as produções humanas são coletivas; não há um só autor, uma ação individual, uma vez que as tecnologias são resultantes de conhecimentos combinados, de múltiplas áreas de saberes, tampouco o horizonte de responsabilidade não é mais fornecido pelo presente, pelos resultados da ação, mas é indeterminado. Filósofos como Martin Heidegger (1889-1976) e Hans Jonas (1903-1993) chegaram a crer que a vocação dos homens estivesse orientada ao progresso contínuo.² Uma vocação dirigida à superação constante de seus próprios limites para feitos cada vez maiores, de modo que a superação de si mesmo se dá via domínio total sobre as coisas e sobre si próprio. Um progresso cujo processo leva à destruição da natureza e com ela o homem. Jonas – talvez em decorrência do momento histórico que viveu – arrojou um caminho propositivo a essa condição que será explorado nesta pesquisa.³

Na atualidade, há um consenso de que a relação humana com o ambiente natural se exhibe complexa e grave, porque dela decorre uma terrível degradação das condições de manutenção da existência humana e de outras formas vivas no planeta. A relação é

¹ Embora alguns autores façam distinção conceitual sobre os termos, “técnica” e “tecnologia”, na prática o que se observa é que cada um, e as pessoas em geral, usam de forma indiferente os dois termos. Neste trabalho tecnologia é compreendida como a materialização da técnica; a tecnologia constitui a aplicação da ciência; suporta e lida com a inteira responsabilidade dos inconvenientes, dos erros e das impropriedades do que vemos como progresso técnico. Este entendimento tem sua referência na filosofia da técnica de Gilbert Simondon (1924-1989). O termo técnica, entretanto, manterá os sentidos típicos por conta do referencial em discussão que será apresentado no decorrer deste escrito.

² Essa interpretação é resultado da leitura das obras referidas nesta pesquisa.

³ Estas implicações envolvem a percepção de valores, cujo enfoque de base econômica se estende para além da dinâmica dos negócios e passa a dar sentido à vida, modelando as instituições e organizações sociais e os homens.

comumente designada pela expressão “crise ambiental”. Objetivamente, a crise ambiental pode ser descrita como um problema de destruição pelos homens de uma biosfera, ou seja, de um macro sistema de autorreguladores. É a partir desse cenário que surge a necessidade de análise e apreciação dos princípios e das ações que levaram ao desequilíbrio e, assim, chegue-se a uma ética ambiental, ou seja, a um cenário de relações.

Nesta pesquisa, não se indaga a relação de um todo com uma parte, ou seja, da natureza com o homem, mas de uma posição que está na própria relação. Assim, a relação é o elemento-chave porque “o elemento é aquilo a partir do qual o pensar é capaz de ser um pensar” (HEIDEGGER, 2005, p.11). Expressando-se sobre isso, o autor pôs no centro deste pensar a técnica como demonstração concreta da relação humana com a natureza, constituidora do tecido do pensamento ocidental. Esse espetáculo de degradação, ao que tudo sugere, muitas vezes denominado progresso, foi paulatinamente deteriorando os recursos naturais, as espécies vivas animais e vegetais a partir de um profundo esvaziamento da essência do humano, do cuidado⁴, segundo Heidegger. Para ele, o ser-aí⁵ se apresenta como lugar de manifestação do ser, como o lugar do ser que possui todas as possibilidades. Logo, possui o potencial de “ser-mais”, de ser de modo diverso, tal como visa à humanização dos homens, que é a sua vocação histórica como disse Paulo Freire (2005) que, contraditada pela desumanização que, não sendo vocação, constitui uma viabilidade, contestável na história por isso deve se pôr aos homens como desafio, nunca como freio ao ato de buscar. Por ser livre, o homem possui a capacidade de fazer escolhas e propor novas maneiras, ao invés de ficar preso àquelas habituais e usuais. “É a escolha que permite ao homem definir quais os valores que vão orientar sua ação [...] é um ser ético porque sua ação implica responsabilidade, o que significa que ele responde por seus atos” (PEIXOTO, 2002, p.149). Esses aspectos têm relevância para a educação em especial à ambiental; área emergente na educação que está legalmente bastante ajustada, mas, metodologicamente pouco desenvolvida.

A delimitação do tema deste estudo decorre dessas ideias subjacentes que formam o solo de minhas inquietações pessoais e profissionais uma vez que tenho me ocupado com o estudo e a implementação de ações ambientais, baseadas na educação ambiental como princípio do direito ambiental, junto à cadeia produtiva de madeira e móveis do Tocantins,

⁴ Heidegger, *Ser e Tempo*, Parte I, sexto capítulo intitulado: “A cura como ser de pré-sença”, que será descrito na parte intitulada O cuidado da ação e a ação do cuidado, desta tese.

⁵ Em alemão: *Dasein*, termo usado por Martin Heidegger e que significa “ser-aí”, para designar a existência própria do homem, como ser do homem no mundo, no sentido em que a sua natureza consiste em estar no mundo. “Esse ente, que nós mesmos sempre somos e que, entre as outras possibilidades de ser, possui a de questionar, designamos com o termo pré-sença” (N1-*Dasein*) (HEIDEGGER, 2002, p.23).

combinada com as leituras de Boff (1999, 2003 e 2005), Bursztyn (1993), Casini (1987), Cesar (2006), Dimiev (2006), Foltz (1995), Gonçalves (2006), Guattari (1990), Heidegger (2002), Illich (1976), Jonas (2004), Leff (2001, 2007), Leloup (2001), Sachs (2002), Tozoni-Reis (2008) e Whitehead (1994), os estudos realizados para as disciplinas do doutorado e a participação em encontros, congressos e reuniões do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Fenomenologia (NEPEFE) da UFG

Estas circunstâncias confirmaram para mim a necessidade de relacionar tematicamente natureza-cuidado-ética e constituíram os pressupostos teóricos a partir dos quais me propus a investigar as tensões e fertilidade nas relações entre cuidado, civilização e convivência com a natureza, tendo em vista responder sobre a possibilidade de o cuidado servir de crítica à nossa civilização e também como princípio inspirador de uma nova convivência com a natureza.

Minha motivação para escrever esta tese é, principalmente, constituir um lineamento à propositura, no futuro, de uma metodologia de ensino de educação ambiental mais própria para as experiências formativas não escolares.

Pedagogicamente a metodologia é uma explicação minuciosa de toda uma ação desenvolvida no método, ou seja, o caminho particular e próprio a um campo de estudo. Essa explicação incluiu, pelo menos, três aspectos: um conjunto de teorias, conceitos e idéias, o estudo comparativo de diferentes enfoques e a crítica a estes enfoques. Neste sentido, esclareço que este escrito está restrito ao primeiro aspecto - de ordem conceitual e das idéias. Esta delimitação se deve a impossibilidade de abarcar, no interstício de tempo delimitado pelo Programa também o estudo comparativo dos enfoques e fazer-lhes a crítica, mas, principalmente, porque o movimento da pesquisa me fez perceber que primeiramente seria necessário entender o cenário de constituição da crise ambiental e compreender os seus elementos constituidores uma vez que a educação ambiental precisa dar conta da dimensão relacional (ética) - seja ela desenvolvida como uma dimensão formativa educacional escolarizada tanto quanto como experiência processual formativa em ambientes não escolares - uma vez que a natureza não deve ser meramente explicada, comentada, submetida à condição de objeto, mas interpretada como experiência.

Para isso, propus como objetivos realizar um estudo teórico dedicado a refletir acerca do tema natureza-cuidado-ética, com base no diálogo com as ideias de Martin Heidegger (2002) e Hans Jonas (2004-2006); re-constituir os quadros de referência e as condições explicativas e discussões pertinentes ao tema, como as ideias de racionalidade técnica-

tecnológica, progresso e natureza; discutir a possibilidade de um novo significado e sentido ao comportamento humano e que este se torne objeto de dever a partir dos princípios de vida e responsabilidade de Hans Jonas além de estabelecer relações entre o cuidar (*Sorge*) de Heidegger e a fenomenologia do cuidar da perspectiva ativa proposta por Hans Jonas, portanto, esta pesquisa constitui os fundamentos, de uma proposta de metodologia de ambiental orientada para os ambientes não formais de educação.

Para tanto, o método que orientou a pesquisa e a organização sequencial do texto foi o método fenomenológico heideggeriano uma vez que indago no sentido de Heidegger, para o qual a compreensão radical vai à raiz das palavras (2002, parágrafo 32, p. 209), à sua etimologia e aos possíveis sentidos, estabelecendo, assim, os vínculos indissociáveis entre ser e falar. Neste caso, fala-escrita. A perspectiva interpretativa denominada por Heidegger de “Círculo Hermenêutico” foi detalhada no parágrafo 32 de *Ser e Tempo*. Pode-se dizer que consiste na circularidade do processo interpretativo que supõe que o que se deve compreender já está, de algum modo, preliminarmente compreendido, pois, o entendimento de cada parte de um texto implica a prévia compreensão do todo no qual essas partes se situam, conforme já fazia referência a tradição retórica e hermenêutica.

De um modo geral, a hermenêutica usa como base de sentido dos textos a intenção do autor nos próprios escritos e na relevância dos mesmos para o leitor/indagador/intérprete. Na perspectiva hermenêutica heideggeriana, não há como nos reportarmos ao existente sem pressupostos, ou seja, sem alguma antecipação de sentido resultante das compreensões prévias ou dos pré-julgamentos constituídos pelo conjunto de convicções, dos sistemas de crenças do intérprete, e do mundo que ele vive e viveu. Esta dimensão compreende uma totalidade pré-teórica e não-objetiva de destaques cotidianos, ações e sentidos que sublinham as vivências.

Assim, na abordagem que adoto nesse escrito, tomo os textos como elementos de mediação das experiências, do conjunto de crenças dos autores e do meu próprio. Na Figura abaixo, a representação gráfica do modo como percorri o caminho pode ser assim representado:

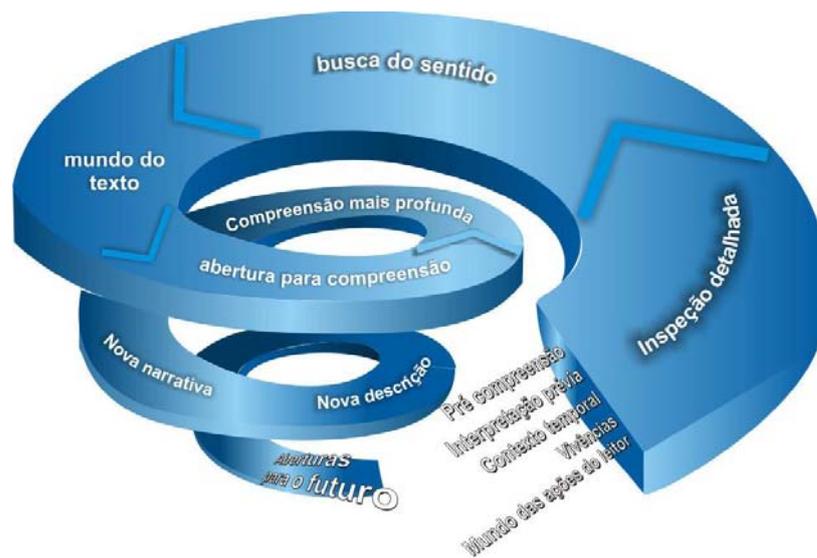


Figura 1. O Círculo Hermenêutico: representação gráfica. Patrícia Medina, 2010.

Desse modo, a determinação de sentidos específicos resultará de um julgamento experimentado, vivido existencialmente, e não de uma teoria ou prova científica, pois o círculo hermenêutico envolve duas ordens de fatos. A primeira é que todo o ato de compreender realizado por um intérprete humano pressupõe algum horizonte de pré-compreensão, uma ideia prévia desse algo que se dá a ver. Isso ocorre em todas as modalidades de invocação de sentidos, estados de consciência, seja na percepção, na recordação, na imaginação. Só se reconhece aquilo do qual se possui uma pré-compreensão. A segunda ordem consiste em que cada nova compreensão alcançada sobre algo se reverterá na sua pré-compreensão, de modo que condicionará os futuros atos de compreensão, vindo a tornar-se uma pré-compreensão. Ou seja, a compreensão ou o sentido de algo usa de atributos que já sugerem, implicam numa compreensão ou sentido daquele algo, daquela coisa de modo sempre sucessivo e circular.

Assim, a compreensão constitui uma abertura, uma predisposição, uma articulação, uma maneira de ser constituidora do humano, como elucidada Heidegger no parágrafo 31 de *Ser e Tempo*. Não se trata de uma atitude cognitiva, mas de um existencial. Todo entendimento é desde sempre algo dado, original do caráter humano, portanto, um movimento de compreender-se. Há uma circularidade na qual o que se precisa compreender, de algum modo, já é compreendido porque nada é dado como imediatamente surgido. Pertencemos ao tempo, ao passado de um tempo que assistiu a existência e constituiu pressupostos, conceitos; neste liame, preconceitos.

Em *Carta Sobre o Humanismo*⁶ também a preocupação de Heidegger recai sobre o processo de questionamento, sobre o modo como a interrogação é feita e como combina com as condições particulares e sociais. Uma indagação dessa natureza tem que fazer sentido para o homem-Ser e o processo (*alles ist am Weg*) de tudo estar a sempre caminho. Ora, se é possibilidade, este projeto deve envolver a custódia do pensar e um zelo, jamais uma devassa. Como indagadora, procurei me manter aberta para ouvir, pois este ouvir é uma condição privilegiada, o *locus* de uma manifestação. Os textos são, neste caso, as formas originárias de um dizer que procurei ouvir e, ao ouvir, constituí um pensamento algumas vezes dissonante com os de Heidegger.

Se o que for indagado for digno de ser perguntado, e cremos que a relação do homem-natureza-cuidado é digna, jamais será exaurível, ou seja, se extinguirá como questão. Não existem, para Heidegger nem para a fenomenologia, respostas terminais, finais para questões de sentido e significado humanos. O questionável, neste modo, dignifica tanto a indagação quanto o indagador que, neste caso, se torna o intérprete, uma vez que faz do processo de perguntar e responder um sempre renovado diálogo e um contraponto. Nas palavras de Heidegger, “A peregrinação no caminho daquilo que é digno de ser perguntado não constitui aventura, mas regresso ao lar” (HEIDEGGER, 2002, p. 207). Assim, é o lar do Ser, a essência do cuidado no substrato da natureza. Voltei para casa.

Há de se considerar também que, embora seja radicalmente encharcado pela intencionalidade do autor ao construí-lo, um texto possui sempre certa autonomia em relação ao próprio autor, como que uma “vida própria”. Há sentidos independentes da intenção criadora. Uma vez refletido nos pressupostos pessoais e culturais nos quais o autor vive – ou viveu – e escreveu sua obra, também o leitor-intérprete, que igualmente opera sob contornos de influências pessoais e culturais da sua tradição, atuará dentro deste contexto. Enfim, os textos desenvolvem suas próprias histórias de interpretação, que se consolidam e prescrevem suas possíveis releituras. Neste aspecto está o cerne do trabalho da pesquisa e se insere aí quem interpreta: o sentido e a perspectiva do leitor, ou seja, a finalidade da interpretação, neste caso, ajudar a responder ao problema já enunciado.

⁶ Carta sobre o humanismo foi escrita em 1947 por Heidegger, “fala sobre o gradual acercamento do homem “Ser” e do questionamento. “o processo é um “estar a caminho de” – “*Es ist stets unterwegs zu ihr*” É a única estrutura ou tática legítima de encontro fecundo e a de interrogação. Precisamos menos de “filosofia” insiste Heidegger, dando ao termo suas conotações profissionais. “Necessitamos cuidar mais de pensar...” STEINER, George. *As idéias de Heidegger*. São Paulo: Cultrix, 1978.

É igualmente importante expor que o método fenomenológico heideggeriano não busca a verdade determinada e validada pela certeza no sentido cartesiano. Este ultrapassa a visão habitual, que tem um conjunto de métodos e técnicas destinados a interpretar a essência de uma norma, de um código, de uma expressão cultural, e tem a ver com a relação entre o homem e o real. Sob o prisma de René Descartes (1596-1660), a verdade é determinada e validada pela certeza e a certeza está localizada no ego.

Contrário senso, Heidegger crê que a pessoa humana e a consciência que possui de si mesma não são o centro, mas assessores da existência. O homem é o ouvinte e o respondente privilegiado da existência, não havendo pressão ou uso privilegiado da expressão, da linguagem, mas de responsabilidade, porque estamos tentando ouvir a voz do ser. A interpretação, assim, abandona a perspectiva normativo-metodológica, pois não visa à interpretação correta, o sentido exato ou o verdadeiro sentido, e se assume como algo inerente à totalidade da experiência humana, vinculada à condição de possibilidade finita do intérprete.

Por isso, é uma tarefa criadora que ocorre no âmbito da linguagem, como forma de acesso ao mundo das coisas. Esse movimento baseia-se na aptidão, na capacidade interpretativa do ser humano e consiste na arte de interpretar um texto específico, não restritivamente à literalidade das palavras em seus sentidos objetivos, mas, sobretudo, à individualidade de quem interpreta. A compreensão do texto está ligada ao contexto do intérprete e o ato de compreender constitui-se uma realidade existencial. Não se trata, portanto, de seguir o método, mas de uma questão atinente à existência do intérprete, seus preconceitos, suas conotações, os sentidos dados. Trata-se da minha existência.

A relação da hermenêutica proposta por Heidegger é com a linguagem. Por isso, é privilegiada, haja vista o caráter polissêmico, ou seja, o fato de as palavras terem mais de uma definição se analisadas fora de um contexto. O contexto então possui caráter fundante, pois determina o valor que as palavras adquirem na conjuntura “objeto da interpretação”. Por isso, a seletividade é exercida pela situação e pela circunstância, em contraposição à sinonímia e à polissemia. “A interpretação de algo como algo, funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar isenta de pressuposições” (HEIDEGGER, 2002, p. 207). A interpretação ocorre no coração das relações anteriormente interpretadas, por ser inseparável do ser-aí, uma vez que já ocorridas, já vividas. Para Heidegger, existir é interpretar. Somos “seres-aí”. Interpretação é o mesmo que compreender o ser. Visa o que se mostra, o que se manifesta, mas, na maior parte

das vezes, não se deixa ver. Por isso, precisa ser desvelado no modo de interpretação já referido do círculo hermenêutico.

O círculo hermenêutico também não admite o encerramento do intérprete nele mesmo, mas requer a abertura dele para a alteridade do texto. Ou seja, há de se considerar que também o texto age e interdepende de outros textos, pois, do contrário, permanecer-se-á restrito aos engendres da própria subjetividade e de nossas pré-compreensões. Há de se fazer do texto um “pretexto”, uma desculpa, uma razão, um motivo, um ensejo, quiçá um pré-texto. Nesse curso se espera que o intérprete, ao se deparar com o posto, se espante, se abisme, seja surpreendido, arrebatado, desafiado e, desse enlaço, se ponha em movimento no sentido de colocar à prova suas “verdades”.

No projeto da compreensão, o ente se abre em sua possibilidade. O caráter de possibilidade sempre corresponde ao modo de ser um ente compreendido. O ente intramundano em geral é projetado para o mundo, ou seja, para um todo de significância em cujas remissões referências a ocupação se consolida antecipadamente como ser-no-mundo. Se junto com o ser da pré-sença o ente intramundano também descobre, isto é, chega a uma compreensão, dizemos que ele tem *sentido*. Rigorosamente, porém, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente e o ser (HEIDEGGER, 2002, p. 208).

Por isso, minha atenção é redobrada, disposta a ouvir as diferentes vozes que emanam da alteridade, da outridade do texto. Trata-se de sensibilidade, não neutralidade. Há de se considerar que o “tempo” de Heidegger consiste em compreender que o horizonte de toda a compreensão, de todas as teorias, em última análise, é o tempo histórico da existência, e isso afeta o cerne da razão.

Em síntese, os homens estão desde sempre encharcados pela tradição, pelas recordações, ideias, lembranças e conhecimentos. Assim, não se trata de abrir mão de convicções, mas de manter uma consciência precisa e rigorosa. Trata-se, no círculo hermenêutico, de confirmar que as pré-compreensões não são entidades autoformadas, mas conformadas por uma razão temporalmente limitada numa existência. “Na medida em que compreensão e interpretação constituem existencialmente o ser do pré, o sentido deve ser concebido como o aparelhamento existencial-formal da abertura pertencente à compreensão” (HEIDEGGER, 2002, p. 208). Foi o que busquei fazer nesta pesquisa.

Por isso, como estratégias de desenvolvimento desse itinerário metodológico, o resultado é apresentado em quatro capítulos, seguidos das considerações finais. O primeiro tem o conteúdo de minha vivência e dos sentidos de natureza fundados no passado de lembranças e, mais recentemente, ambientada numa casa de peculiar formato, bem como

experiências profissionais recentes com questões ambientais, mais precisamente com educação ambiental empresarial. São lembranças e expressões de um sistema de crenças que, de algum modo, transmitem as razões e eivam as apreciações que pratico nos demais capítulos, pois: “Em toda a compreensão de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa. Toda interpretação, ademais, se move na estrutura prévia [...]. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar” (HEIDEGGER, 2002, p. 209). Tornar público estes aspectos constituiu minha estratégia de materializar integralmente o movimento metodológico do círculo hermenêutico que não deve ser rebaixado à condição de círculo vicioso, como uma empreitada da qual não há saídas, reducionista, portanto. Ao contrário, explicitar este aparato de conceitos prévios nos quais tudo se encontra inserido manifesta uma possibilidade positiva originária. Não se trata também de sair do círculo, ou seja, de suspender o horizonte avaliativo, mas permanecer nele sabendo que a interpretação é um desenvolvimento das pré-compreensões.

O segundo capítulo descreve os contornos da constituição da racionalidade técnica como um paradigma, cujo entendimento de progresso resultou num modo de habitar o planeta, baseado no domínio e na exploração da natureza, ou seja, como essa racionalidade se torna uma orientação dominante. Optei para isso e, visando à coerência teórico-metodológica apresentar a descrição da constituição como princípio epocal, logo antológica na perspectiva de Martin Heidegger assim como a reconstituí o conceito de natureza a partir da compreensão de natureza como fundo de reserva e as múltiplas possibilidades de sentidos dela advindas até o juízo recorrente de produto e contorno de relação-dominação que denominamos progresso. Nesse sentido realizo a inspeção detalhada do mundo do texto: uma segunda etapa do método.

O terceiro é destinado à apresentação de uma forma propositiva de relação humana com a natureza e, assim, fecho a circularidade do método. A partir do que foi descrito acerca da racionalidade técnica e da centralidade que a tecnologia ocupa na condição humana, nos fins da vida humana na atualidade, se instituiu uma nova compreensão, um novo sentido ainda a partir da perspectiva filosófica, mas agora ôntica que identifiquei em Hans Jonas. A vulnerabilidade das condições da vida é apresentada sob o enfoque da frágil distinção entre orgânico e espiritual, duas dimensões que afinam com os meus preconceitos e que são ampliados por intermédio da descrição do texto jonasiano. Além disso, ameaça de a Terra continuar a ser a instância originária da vida exige uma nova relação homem-natureza, dada a partir da ética da responsabilidade e do cuidado como categoria e também como ação que viabiliza a convivencialidade entendida como uma forma de convivência positiva. Optei pela

não neutralidade da descrição e decidi discutir um novo significado e sentido ao comportamento humano, e que este se torne objeto de dever. Como na existência, o método fenomenológico na perspectiva heideggeriana, intitulado círculo, que é o símbolo da natureza cíclica da vida, não ocorre em etapas e fases estanques com contornos delimitados e prescritos, comporta sempre outros aspectos que podem vir a alterá-los. Por isso, também neste capítulo, à semelhança do capítulo anterior, volto a descrever os sentidos dos termos-conceitos que apresento propositivamente à solução do problema. Apresento a fenomenologia do cuidar na perspectiva jonasiana não sem antes reconstituir a abordagem ontológica heideggeriana, completando assim a fase e, ao mesmo tempo, dando início a um novo traço para formar uma espiral que, de fato, não passa da interligação de círculos arranjados dentro de círculos. Portanto, advém daí uma abertura para uma nova compreensão que no futuro constituirá a propositura didático-pedagógica de uma metodologia de educação ambiental construída com bases nesses alicerces ôntico-ontológicos da fenomenologia do cuidar.

No quarto e último capítulo explicito a dimensão formativa da relação homem-natureza e a fenomenologia do cuidar na sua dupla expressão: antológica e ôntica. A dimensão formativa expressa uma perspectiva processual e holística decorrente da atitude de cuidado com o pensar e com o agir uma vez que são o pensar e o agir que efetivam a formação. A partir da abordagem heideggeriana a possibilidade de ontologicamente compreender o cenário de relações e da abordagem jonasiana, um ensaio para uma ação ético/moral para lhe fazer frente.

Esclareço, finalmente, que optei pela escrita na primeira pessoa nesta introdução e no primeiro capítulo visando distinguir especialmente o método eleito e as minhas experiências que são vividas no singular e funda minha estratégia de demarcação no primeiro traço da espiral do círculo hermenêutico.

1. A CASA ÀS AVESSAS: AS VIVÊNCIAS E A NATUREZA

Quando me vi instigada a justificar o objeto desta pesquisa, iniciou-se um repensar a trajetória de minha vida, não só na sua constituição formal, profissional ou acadêmica, mas também de outras que, de todo o modo, são o substrato daquelas e acabaram por orientar aqueles outros rumos. De imediato e de modo recorrente a um lugar, um espaço se impôs: uma casa. A minha casa. Esta que reproduzo em imagens neste capítulo. Explico o porquê.

Desde a rua ela se diferencia das casas típicas do Tocantins. (Figura 2) Porque não há



Figura 2. Fachada oeste da casa às avessas. Patrícia Medina, 2010.

muros, mas cercas que deixam entrever o pátio no qual há uma profusão de verdes, flores e galinhas soltas que cumprem uma importante função biológica, realizando o controle sobre o número de insetos e aranhas.

Para entrar nesta casa, há cinco possibilidades. De qualquer das cinco portas-portões pela qual se adentre se vêem árvores, pequenos arbustos em flores no verão da seca – brancas

ou alaranjadas – e vasos de iridáceas e lírios brancos no verão das chuvas; um tamarindeiro plantado por uma de minhas filhas, uma mangueira que nasceu espontaneamente e uma fonte. Vê-se tudo isso porque esta casa tem o jardim no meio. Figura 3.



Figura 3. Vista sobre o telhado: tamarindo e mangueira no vazio central da casa às avessas.
Patrícia Medina, 2010.

Para se chegar a qualquer dos cômodos se circula a casa por varandas. De qualquer peça se avista o jardim. Biblioteca, quartos, cozinha e escritório têm aberturas para essas varandas. Não há sala de jantar, mas um espaço inteiramente aberto que dá para o jardim e uma das laterais da casa. Além disso, se avistam as colunas que sustentam as varandas que protegem as entradas de todos os cômodos que invariavelmente se encontram abertas, pois, nesta casa, à exceção dos toaletes, todas as portas e janelas só possuem função estética, são elementos feitos em ferro. Nas varandas, porque não há sala de visitas, ficam as cadeiras e mesas de madeira, feitas com sobras de caibros da construção dos telhados e de ferro, porque foram um dia máquinas de costura de minha avó e mãe, antigos armários, sendo que um foi ganho de minha avó-materna, presente que outrora foi presente de casamento de seus pais

para compor o enxoval, em 1940. Há ainda redes, hábito-bom adquirido em virtude dos calores do cerrado e que apoiam as vidas dali. (Figura 4).

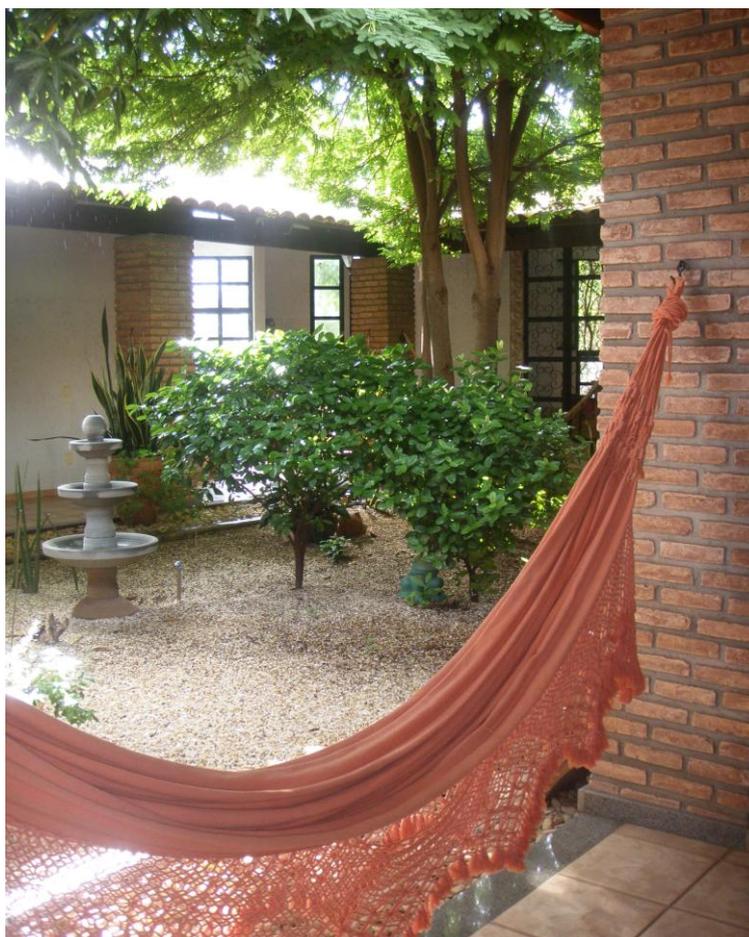


Figura 4. Varanda e jardim interno vista da entrada leste da casa às avessas. Patrícia Medina, 2010.

Há também uma grande mesa sobre a qual, como as demais superfícies, habitualmente pousam textos, livros, apostilas ou anotações que a minha pequena família procura compreender, porque todos estudamos e os escritos “fogem da biblioteca” para o restante dos espaços. Nos peitoris das janelas, que são muito baixos, há fotografias de nossa *piccola* família; (Figura 5), essas fotos não são substituídas nos porta-retratos e novos porta-retratos são incorporados a cada boa fase, experiência ou evento e, assim, contam nove anos de nossa história no Tocantins. Rústicas, as paredes suportam esculturas de madeira e poucos quadros carregados por alguma história. Mais que tudo, também abrigam o silêncio dos nossos afazeres e dos novos pensamentos, nos protegem dos ruídos sonoros, dos problemas que nos espreitam e se acotovelam para além das paredes, pelo lado de fora, onde procuramos resolvê-los. Dentro, tudo é simples, mínimo, repousa na aparência de ser sempre o mesmo, mas tudo se demora – em torno da varanda ampla e de peculiar formação – num andamento que é

próprio a cada pessoa que habita a casa, mas, juntos, aprendemos a ler os sentidos do viver para, assim, edificar as existências.



Figura 5. Peitoril das janelas da casa às avessas. Patrícia Medina, 2010.

Para a tradição heideggeriana, a existência não é uma coisa, uma casa, por exemplo, mas ocorre no espaço, sem ocupar espaço; se dá no tempo, mas não é passível de objetificação; não é possível encontrá-la em um lugar, como num endereço, mas é uma abertura que provê os arca-bouços, as composições, os arranjos de que dispomos para decifrar o mundo; é interior e pessoal, e se exprime como um poder próprio e único de se expor ao mundo, de se manifestar.

Mas, esta casa, que se conforma às avessas porque acolhe no centro o jardim – o mutável, impregnou de sentidos as nossas existências nestes últimos sete anos, e nos tornou seus habitantes, servos da natureza. Mas, qual natureza? Aquela que é objeto de observação teórica? Ou, como modo próprio de ser, que é desvelado não ao olhar distanciado de uma

inspeção, de uma vistoria, mas desvelado por intermédio do detalhamento próprio da ponderação? A nós, moradores desta casa, a natureza nos fez servos, por nossa própria opção, porque ela adentra no nosso viver em forma de vento, água da chuva, terra de poeira, plantas em folhas e frutos, pássaros em cores e sons. Ou, ainda, em originais modos de ouvir os próprios sons porque novas formas se agigantam e redimensionam as maneiras de olhar e ouvir nos espaços, como quando, de repente, a pequena muda virou uma imensa árvore: o tamarindeiro, no centro da casa. Este, é oculto sob a aparência do bucólico, do que permanece, do que não se altera, amadurece, aumentando a sua amplitude, enrijecendo o caule e demorando, dilatando, alargando a se tornar aquilo que é verdadeiramente: árvore. Assim como nós, demoramos a tornarmos homens.

A construção, o edifício em si (Figura 6) resguardou o ambiente natural, e não o contrário.



Figura 6. Vista da entrada oeste da casa às avessas. Patrícia Medina, 2010.

Essa natureza é relevante em relação às nossas existências, pois possui um contexto de significação desde o início da edificação da casa. A natureza e a casa foram envolvendo, sussurrando aos sentidos dos moradores reminiscências de apelo ao que já vivemos de simples em nossas experiências, ou as de nossos antepassados. A casa deixou de ser apenas espaço como extensão dimensional de altura, largura e profundidade, na qual se encontram corpos, mas um espaço tempo-histórico, construído, praticado por decisões e relações sociais. É um espaço que guarda sentimentos, segredos, confidências, medos, alegrias, problemas, inquietações. Guarda, enfim, vivências. Como na tradição heideggeriana, isso confirma que a nossa primitiva relação para com as coisas incide no nosso envolvimento com elas. Igualmente, minhas primeiras relações com a natureza se constituíram de modo a compreender natureza como todas as coisas que fazem parte do mundo, mas que não são humanas nem feitas pelos homens.

Trata-se de, certamente, durante este trabalho, buscar a forma como se conota esta palavra e como os humanos se relacionam com ela. Por hora, contudo, cabe esclarecer que foi graças ao poder das lembranças e das relações primárias com o meio natural que ocorreram na primeira infância – a partir de meus pais e dos meus avós, que tinham com a natureza uma relação de quase sagrado, somado ao refúgio que a casa possibilitou – que pudemos, minha família e eu, com serenidade, nos colocar novamente em marcha, a caminho, de modo tranquilo, fazendo frente a um importante revés experimentado logo que chegamos no Tocantins. Uma crise desencadeada por fatores externos constituiu uma experiência dolorida e útil, pois tudo ganhou uma nova perspectiva. Fatos, aspectos e perturbações entendidas antes como graves, passaram a ser interrogados; nada era certo e a proteção aparente da certeza se desfez, mas os vínculos verdadeiros foram avigorados. A crise levou o que era acessório, auxiliar, secundário. Só o que era essencial é que permaneceu, como se as escolhas se fizessem por si mesmas. A crise tornou-se, assim, um momento para aprender.

Como dizia Heidegger (*apud* SAFRANSKI, 2000), na medida em que a vida fática transcorre, foge-se daquilo que é o principal e volta-se para ele. O principal não é tão simples, ao contrário, é complexo, pois “O principal é aquilo que me impele e sempre volta a me tornar principiante de minha vida” (p. 150). Enquanto homem, está sempre fora das coisas, foi “lançado” em meio às coisas e é continuamente “tentado” a submergir nelas, a tal ponto de, eventual ou normalmente, ser absorvido por elas.. Entrega-se à rotina pública da superficialidade própria da vida do dia a dia e chega à alienação. Perde a capacidade da relação simples e íntima com aquilo sobre o que se fala; perde a capacidade de se fascinar,

abismar ou mesmo chocar. Minha casa, pela forma que possui e através das consequências geradas pela forma atípica, lembra-me seguidamente quem sou: frágil e fugaz.

Romper a condição de superficialidade é complexo, pois escolher e gerir a si mesmo é um exercício de liberdade. É crer na capacidade do projeto de uma vida, que tem sua origem no passado, nas experiências, e prossegue para o futuro que não se pode controlar e que será limitado pela morte. Quando e como acabei por ver as coisas desse modo? Somente em circunstâncias especiais o homem experimenta as coisas como meramente estando diante de si para, somente depois, atribuir valor. Esse romper se deu pela angústia expressa por um estranhamento relativo a muitas coisas compreendidas e praticadas como “normais”; deu-se por uma passagem de perda de familiaridade com o que estava posto, por um quase permanente questionamento, um duvidar. As respostas quase sempre levam a transgredir e desobedecer as práticas instauradas, como a construção da casa às avessas ou o abandono de funções executivas bem remuneradas. Estamos, minha família e eu, albergados por este edifício físico: a casa. As nossas vivências se constituem existências e, por isso mesmo, nos sentimos sempre aprendizes.

Há entre nós uma relevância do tempo. Procuramos, racionalmente, experimentá-lo como liberdade para encontrarmos, lá ou ali adiante, nossa finitude, por isso nos preparamos. Muitas vezes as coisas nas quais “todos” estamos mergulhados se afastam e pairamos isolados. Há uma espécie de não hospitalidade do mundo com relação a nós, de que o mundo cotidiano não é nossa casa, e de que estamos “fora da casinha⁷”. É justamente essa condição, esse sentimento, esse vazio que nos abre duas alternativas: ou imergimos na monotonia, na mesmice do cotidiano, ou instauramos conscientemente a condição de nos reconduzir rumo a uma totalidade, abrindo a possibilidade de sermos. Experimentamos a vida pelas escolhas.

A casa que habitamos foi conscientemente construída para ser mais que nosso abrigo. Foi construída para permitir que colocássemos em prática, na educação de nossas filhas, os valores que acreditamos, mas mantendo-nos alertas, cautelosos, em constante atenção e cuidado, pois, dotados de razão, devemos agir para garantir que, de fato, a dignidade humana e os direitos sejam possíveis. Ao modelarmos a altura da fala para não atrapalharmos o estudo do outro, manter em ordem os espaços, uma vez que são de uso comum, e agir coletivamente, não temos empregados para nos servir, o que requer que tudo seja feito por todos e, assim, tentamos superar as formas dicotômicas de trabalho.

⁷ Expressão linguística comum no Rio Grande do Sul, usada para designar os excessos, o desajuste, o fora do padrão.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que angustiar e confrontar são como ferramentas para um revelar de possibilidade de sermos alegremente ativos, pois pensar o ser é chegar ao lar, à casa do ser. Com os objetos, no sentido de componentes, elementos de investigação desta pesquisa, foi assim que ocorreu. Também comigo, com a natureza e o cuidar foi assim. A natureza, desde sempre, desde o início da minha existência, foi-me apresentada e assim compreendida como a provedora do alimento e do sagrado e, por isso mesmo, foi sempre velada, vigiada. Os agricultores-avós eram suas sentinelas. Havia uma vigília constante para “ler” o que ela – natureza – dizia. Os ventos e as chuvas, a floração dos maricás à beira dos arroios e brejos e a chegada do vento minuano⁸ significavam algo para o preparo da terra, para o início do plantio, para antecipar a colheita ou aumentar as reservas de alimentos, porque ela dizia que a estiagem afetaria a produção. Nunca a natureza foi objeto neutro; ali estava, mas sempre já significada, exigindo, determinando alguma ação eficiente em resposta. Havia um olhar criterioso seguido de um zelo promovido por meus avós do qual, algumas vezes, eu participava. O crescimento demasiado de determinada erva daninha indicava a adubação, com esterco, ora disso ou daquilo, ora puro ou associado e, não cessando os efeitos, restava pôr para descansar aquele pedaço de terra para que “ela pudesse se recuperar”; diziam e, assim, faziam, durante um tempo determinado por um saber vindo da experimentação e da tradição, um tempo determinado pelo próprio andamento do tempo. Já a casa, esta às avessas, como forma de expressão de uma cultura, expressa a maneira de viver de uma família; é o principal cenário de afetividade demonstrada pelas coisas do passado, pelas lembranças, pelos sentimentos e é um elemento usado para instaurar hábitos como aqueles que recém referi. O ambiente atual se institui pelas palavras faladas, mais a articulação dos significados que lhes damos e pelo futuro de coisas sem garantias, de projetos que geram, às vezes, o sentimento de que, mesmo entre as coisas mais caras, ainda não se está em casa.

⁸ O vento dito minuano e um vento cortante, de origem polar e de orientação sudoeste que assola os estados do sul do Brasil, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, e ocorre após a passagem das frentes frias dos meses de inverno e, ocasionalmente começo da primavera, quase sempre é sinal de bom tempo porque costuma passar depois de muita chuva. É um vento muito seco e frio, deixando os dias abertos e límpidos. Embora haja também o chamado Minuano sujo que resulta em dias cheios de névoa, ou como dizem os sulistas: “baixa a cerração”. O nome Minuano deriva dos Minuanos, um grupo indígena que habitou os campos do sul do Rio Grande do Sul no Brasil e a região onde hoje é o território da República Oriental do Uruguai. Eram nômades e excelentes cavaleiros, velozes e atrevidos. Legaram aos sul-riograndense grande parte dos costumes, ditos gaúchos, ligados ao pastoreio do gados e ovelhas; a feitura do churrasco e, inclusive, vestes e instrumentos, como a vincha, um pano usado na testa para manter os cabelos longe dos olhos e livre do suor ou como diz o ditado “para ver o mundo mais claro”; também o chiripá e a boleadeira que é constituída de uma corda de couro trançada e finalizada com pedras usada para laçar o gado pelas patas e imobilizá-lo. As lendas dão conta que da união de uma índia Minuano e um “brasileiro” que nasceu o primeiro gaúcho. Fonte: Charles Graziottin Silva, professor universitário, turismólogo e pecuarista no Rio Grande do Sul

Isso significa que a casa não suplanta as agonias, mas ela nos permite participar da natureza pela polissemia natural das estações e do tempo; doa condições para a busca de algum sentido, de alerta e também de uma serenidade que, não se possuindo, é impossível recriar a parábola de uma existência no tempo. Nessa casa, há o vazio central, em analogia àquele vazio necessário para que se saia em busca do que o preencha, como afirmou Heidegger: “Não devemos, por causa da eficiência da vida (*lebenstätigkeit*), manter encoberto de nós mesmos o que nos impele para fora, para um mundo em que já temos sempre algo a providenciar?” (HEIDEGGER, 1969, *O que é metafísica?*). Assim, a natureza e a casa – cultura que germina em forma de planta cultivada – e a metabiológica cultura consubstanciada em forma de casa se enlaçam neste momento, neste “meu momento”, pois cultivar também tem o sentido de cuidar.

Esse cuidar, o cuidado, o *Sorge*, só se apresentou para mim muito recentemente enquanto autoridade, não como forma coercitiva, mas baseada na crença da legitimidade do poder, como força pujante. No entanto, tem-se constituído como atividade-da-vida, como acabei de enunciar – cuidado com a terra, zelo com a vida – pois, tendo algo diante de mim, assim como meus antepassados, ou atrás de mim, temporal e espacialmente, procuro torná-lo real, autêntico, verdadeiro e concreto.

Enquanto atitude cuidado e providencio o futuro, de modo a não perder o passado; a casa-existência se esforça para produzir um mundo de modo a me reconhecer, sentir-me grata e confortável nele. Essa autoconcretização não corresponde à autoatrofia, mas a uma possibilidade, mesmo correndo o risco de, ao providenciar, se chegar à perda ou avaria de nós mesmos, porque, às vezes, “o mundo do providenciado nos encobre” (SAFRANSKI, 2000, p.151). Para isso, o zelo, a dedicação, o cuidado.

Enquanto fenomenologia do cuidado, atingiu-me ao compreender que se instituiu como um perene manancial de valor do humano. Heidegger entendeu a “cura”, o cuidado, como condição fundamental para se obter a plenitude da condição humana, caminho por meio do qual o homem cumpre sua dimensão ontológica, ou seja, o *Dasein*, pois “[...] da cura como ser da presença, tudo visava a conquistar os fundamentos ontológicos adequados para que o ente que nós mesmos somos e que chamamos de “homem” (2002, p. 262). Declara que o fenômeno do cuidado tem “a envergadura que subministra preliminarmente o solo em que

toda interpretação da pré-sença⁹ se move, baseada numa concepção ôntica do mundo, quer se compreenda a presença como „cuidado com a vida’ e necessidade ou ao contrário” (p. 265).

Por isso, embora o filósofo não tenha expressado esta dimensão ativa, eu creio que as grandes instâncias de manifestação do cuidar são as mesmas dimensões que tornam o homem um ser peculiar: a saúde, a política, a educação, o trabalho, a vida, assim como sua relação com o ambiente, com a natureza. Essa acepção – já ampliada do sentido clássico e originalmente proposta por Heidegger – nos é sugerida por Jonas (2004, 2006) a partir dos fundamentos ao princípio da vida e, posteriormente, no princípio “responsabilidade”.¹⁰

É nesse sentido que me sinto instigada a buscar o saber e de entender os distintos objetos possíveis desse querer-saber algo. Estes objetos são diversos, pois diversa tem sido a minha vida-de-atividade: educação, direito, administração, gestão de projetos, natureza, formação profissional, educação ambiental, direito ambiental, gestão da educação superior. Por esta diversidade, se instaurou em mim, paulatinamente, o desejo de não estudar sobre as realizações da existência profissional, sobre os trabalhos já realizados, os cargos ocupados. Contudo, partindo da minha existência, dos sentidos que ela constituiu, dos sinais que ela tatuou em minha consciência por estas atividades que cheguei à fenomenologia.

Percebi na fenomenologia o rigor que se demanda de um investigar científico, mas guardando e supondo a subjetividade dos agentes apresentadas como pessoas-problemas-tempo. Motivada pelo trabalho de conclusão de curso de Direito (2006) que envolvia uma categoria profissional, seus modos de trabalhos, conhecimentos e práticas com uso de matéria-prima e descarte de resíduos - e suas histórias de afrontamento à lei e à natureza, sem que os mesmos tivessem consciências das infrações - foi que resolvi, por intermédio de pesquisa-ação, adotar as premissas da fenomenologia para abordagem metodológica do problema,¹¹ uma vez que as bases positivistas que sustentaram a primeira metade de minha

⁹ Por tratar-se de citação direta, mantive a grafia original do autor: pré-sença. Entenda-se, contudo: *Dasein*.

¹⁰ É justamente nesta dimensão ôntica, acrescida ao entendimento da ontologia fundamental de Heidegger, que Jonas possibilita refletir sobre as minhas inquietações e aos imperativos do meu exercício profissional como educadora ambiental no meio empresarial. Não foi de pronto, ao acaso, que Jonas se apresentou, mas, à medida que me aproximava da fenomenologia do cuidar de Heidegger fui entendendo a dimensão ontológica e da – dificuldade - impossibilidade de trazê-la à dimensão ôntica da existência cotidiana, para o agir profissional. Busquei em vários outros autores uma oportunidade de fundamentar filosoficamente esta conexão, mas somente em Jonas vislumbrei um caminho logicamente construído mantendo as bases ontológicas de Heidegger e a não negação da dimensão divina da vida/natureza, e assim propõe uma ética com base na responsabilidade tendo em vista a era tecno-tecnológica que vivemos. É este aspecto que me leva apor Jonas à Heidegger nesta pesquisa.

¹¹ O resultado do estudo foi publicado como: MEDINA, P. *Caracterização da Indústria moveleira tocantinense: educação e direto ambiental*. Palmas: Sebrae-TO, 2007, que levou a solução dos problemas via

vida profissional não correspondiam à dimensão que eu almejava dar ao problema em estudo, porque lidaria com os dados apenas como algo: um caso de descumprimento legal, que teria por isso, determinado enquadramento, ajuste legal e solução também já prevista no ordenamento jurídico. Por outro lado, o materialismo diluiria os sentidos de vida que o momento requeria de uma maneira abstrata ou, então, seriam transformados em um supraconceito ou num conceito coletivo: um todo de conceitos diluídos num todo de relações, sem os sentidos próprios dados pelos marceneiros, porque eu teria de usar o pré-ordenamento dado pelas categorias de análise, pelas condicionantes externas, como requer essa abordagem teórico-metodológica.

A fenomenologia se apresentou para mim pela leitura de Ângela Ales Bello (1951), nas obras intituladas *Cultura das religiões e Fenomenologia em Ciências Sociais* e seguidas de outras leituras esparsas. O trabalho de conclusão do curso de Direito, ainda que tenha tido excelente avaliação, tenha tido reflexos objetivos na solução do problema e tenha sido publicado, tangenciou as possibilidades da fenomenologia. A questão básica, a principal das relações entre as pessoas, as coisas, o espaço, o tempo, e realmente cada elemento material estudado - a madeira, os equipamentos, as normas de segurança, os trabalhadores... -, o que são? Isso não chegou a ser respondido. Não foram enfocados em seu todo de sentidos, passaram a ter pouco a ver com o mundo-vivido pelos moveleiros. Mesmo tendo sido estudado a partir de uma tentativa de tematização, o problema se tornou um objeto e não se desvelou diante de mim, a partir do mundo, porque do mundo eu o retirei, negando, assim, a própria abordagem fenomenológica. Submetido o trabalho a autocritica possível pelos estudos que continuei fazendo acerca da fenomenologia, de algum modo, reconheci em mim¹² a atitude fenomenológica, ou seja, uma postura, um modo de compreender e conceber o conhecimento feito pela intencionalidade e busca de sentido.

Foi assim que, no início de 2007 que se constituiu essa oportunidade: o processo seletivo para o doutorado. O tema de pesquisa permaneceu o mesmo ao qual me dedicava já havia um certo tempo: meio ambiente, direito ambiental, as relações humanas e a natureza, a educação ambiental como uma configuração educacional privilegiada para reflexão destes aspectos. No entanto, do que realmente não queria abrir mão era de percorrer um itinerário

Termo de Ajustamento de Conduta mediante adoção de ações educativas e soluções tecnológicas financiadas pelo Sebrae apoiadas pelo Sindicato da Indústria Moveleira Tocantinense e realizadas pelo Centro Tecnológico de Madeira e Móveis do Tocantins – CTMM/UFT do qual sou Coordenadora de Planejamento e Capacitação.

¹² Em 2008, já como membro do Núcleo de Pesquisa e Estudos em Fenomenologia – NEPEFE.

metodológico na fenomenologia, que eu sabia que queria/teria que apreender. Há coisas que se impõem. O ingresso no doutorado me possibilitou iniciar o percurso de estudo e determinar o enfoque temático: a fenomenologia do cuidar e o estudo de aspectos relativos à ética, que me levaram a constituir uma proposta conceitual acerca do objeto da tese, mantendo a compreensão particular do meu sistema de crenças de que sou organismo, em igual tempo corpo e espírito, e que posso experimentar diretamente o fenômeno da vida que se instituiu na natureza.

2 RACIONALIDADE TÉCNICA, NATUREZA E PROGRESSO

2.1 O IMPÉRIO DA RACIONALIDADE TÉCNICA

O mundo da interpretação-prévia, o contexto temporal, já foi, juntamente com a caracterização provisória do objeto temático (a natureza, a relação com a natureza e os homens, o cuidado, o sentido de ser na relação humana com a natureza), realizado nas exposições recém-realizadas. O método, no entanto, permaneceria questionável, caso se quisesse recorrer à descrição exaustiva e restrita do mundo vivido como forma de justificação do tema. Ao contrário, “[...] é a partir da necessidade real de determinadas questões e do modo de tratar imposto pelas ‘coisas em si mesmas’ que, em todo o caso, uma disciplina deve ser elaborada” (HEIDEGGER, 2002, p. 56).

Assim, sobre a questão da relação homem-natureza, o que essencialmente precisa ser indagado é como se chegou à situação atual. Certamente, foi pelo comportamento humano pelos seus atos e suas omissões eu diria se apegada me mantivesse às minhas pré-compreensões. Essas me levariam a descrever as realidades objetivas, observáveis que consubstanciam a interface homem-natureza em seus aspectos sociológicos e antropológicos. Entretanto, temos que transpor a atitude natural, diria Husserl. Assim, este capítulo descreverá a constituição da racionalidade técnica na perspectiva heideggeriana, numa apropriação descritiva de suas idéias, pois que encontramos nele a exposição de motivos e explicações à constituição ontológica da questão, segundo a qual a realidade que vivemos é movida pela tecnologia o que de fato é fundamental para o pensar sobre o tema.

A reconstrução do pensamento de Heidegger sobre a racionalidade técnica tem como finalidade a descrição das tensões e das fertilidades nas relações entre civilização e a convivência com a natureza na perspectiva de Hans Jonas que apresenta o progresso como forma do agir sob as condições da técnica moderna durante esta seção, e expostas no próximo capítulo.

Racionalidade, em seu sentido denotativo, tanto pode indicar que uma ação se realiza dentro de dados parâmetros, que assim se autojustifica, como também pode indicar que uma ação foi realizada visando objetivos específicos que, por intermédio de padrões previamente calculados, levam àquele fim, ou seja, representa a capacidade de adequação entre meios e fins. Como ideia, constitui uma das possibilidades de interpretação de noção de mundo, uma cosmovisão, não do mundo como soma de todas as coisas e seres existentes, mas da imagem

que cada pessoa forma do mundo. Sendo assim, racionalidade é um dos elementos determinantes para organizar uma sociedade, pois se conforma com o dizer, o porquê de uma coisa, faz sentido e argumenta, como também institui o modo possível sobre o qual se estabelece o que é percebido como real. Pode-se ainda associar racionalidade a uma finalidade, uma moral, um dado senso estético, esteja voltado para o homem, o mercado, o excesso ou a contemplação. O termo racionalidade como elemento organizador da sociedade é um conceito sociológico concebido por Max Weber (1864-1920) como uma característica de determinado modo de agir social. No discurso filosófico contemporâneo, a ideia de racionalidade está intimamente relacionada ao mundo moderno e à civilização ocidental, como um processo de racionalização. Ou seja, a moderna sociedade é resultado de um processo de racionalização. Na fenomenologia, a partir das reflexões de Husserl sobre a crise da sociedade europeia e de Heidegger, a partir da essência da técnica, encontraremos a crítica à racionalidade moderna em perspectivas bastante particulares.

Na concepção husserliana, a racionalidade peculiar da época moderna deve ser percebida a partir da matematização da natureza, ao que a ciência moderna deve o *status* científico. O que caracteriza este novo modo de idear a natureza é a roupagem idealizada de ciência natural matematizada, que levou a entender como o verdadeiro ser das coisas, o que na realidade é apenas um método para explicar e prever os fenômenos naturais. A ocultação das qualidades subjetivas, ditas secundárias, do mundo da vida resultou na crise das ciências europeias, na incapacidade de dar respostas às questões de sentido da existência humana. Há neste enfoque uma identificação da racionalidade com a racionalidade científica, sendo esta a manifestação de uma razão unilateral que deforma e atraiçoa o ideal originário grego do qual a sociedade europeia é a herdeira.

Na racionalidade científica, interpretada por Heidegger, não há alusão a uma deformação de um ideal clássico, mas uma sequência lógica, coerente, conexa. A objetificação calculante do ente se dá na técnica. A racionalidade técnica é a expressão máxima do domínio cognitivo manipulador, que se institui na filosofia ocidental a partir de Platão; as ideias concebidas como sendo o que é visível e apreensível pelo intelecto e, seguindo no tempo, chega-se ao sujeito cognoscente de Descartes (1596-1650) como fundamento da objetividade da representação. Assim, a questão ontológica converte-se no modo, na maneira de atingir o conhecimento seguro do ente; converte-se num método.¹³

¹³ Para Heidegger, é a técnica moderna e os procedimentos por ela adotados de manipulação e experimentação, pois designa o resultado extremo da equiparação da verdade a certeza subjetiva, na qual o ente

Sobre estas ideias, Heidegger, reflete em diferentes oportunidades e posturas que vão do diagnóstico do nosso tempo como apresenta no ensaio *A época da imagem do mundo (1938)*¹⁴ passando pela busca pela essência do problema no artigo *A questão da técnica (1953)* no qual, ao invés de questionar acerca da neutralidade ou aspectos culturais da técnica opta por uma abordagem acerca da essência da técnica e, avaliação do nosso tempo, por intermédio da conferência *A coisa (1949)*. Suas reflexões não enveredam pela compreensão usual à época, e ainda correntes, de entender que a técnica constitui sobremaneira um meio para as realizações humanas, sejam elas entendidas como aparato necessário à sobrevivência ou força coercitiva, mas, a técnica entendida como um modelo.

O diagnóstico desse tempo, na perspectiva heideggeriana, relaciona técnica e ciência e a formulação está presente no ensaio *A época da imagem do mundo (2011)*. Há um fundamento metafísico a cada época o que permite distinguir seus principais fenômenos. Na modernidade, afirma ele, são a ciência matematizada e a técnica maquinal¹⁵. Se conseguirmos chegar ao embasamento metafísico que funda a ciência enquanto ciência moderna, ter-se-á então a essência da modernidade que deverá se reconhecer a partir dele. A essência da ciência moderna consiste na pesquisa, na investigação. E perguntar pela essência da pesquisa se terá como resposta que consiste no fato “de o conhecimento se instalar em um âmbito do ente, da natureza ou da história enquanto procedimento”... (HEIDEGGER, 2011, p.2), residindo o caráter do ser dos entes, na sua condição objetificada representado por um sujeito e, em igual tempo, que a essência da verdade se consuma como certeza de representação.

Ora, o experimento investigativo moderno não constitui uma observação mais refinada em grau do que os realizados outrora. Mas o que se destaca é o fato de ser um procedimento planejado essencialmente distinto uma vez que o método de pesquisar é tal que a pesquisa não se dispersa em quaisquer outras investigações casuais que não sejam as planejadas e aprovadas. A investigação não pode “perder-se” em investidas causais, neste outros possíveis achados. Por quê? Porque a ciência moderna se caracteriza por outro processo fundamental: o da exploração organizada. Independentemente de se tratar de pesquisa da ciência natural ou social, ela só atingirá a reputação de ciência quando for possível institucionalizá-la. É a institucionalização que dará credibilidade aos procedimentos e resultados. Assim, como o

é apontado como objeto físico quantificável. Como imposição do domínio cognitivo manipulador, a essência da técnica revela-se no dispositivo (*Gestell*), na organização técnico-científica, em que a natureza é reduzida a “fundo estável”, a recurso para objetivos práticos.

¹⁴ Também denominado O tempo da imagem do mundo.

¹⁵ Entre outros fenômenos que são: a arte entra para o domínio da estética, a ação humana consumida como cultura; desendeusamento.

método se orienta cada vez mais pelas possibilidades advindas dele mesmo. Há como que uma compulsão para orientar-se pelos próprios resultados; este é o fundamento interno da necessidade do caráter institucional. (HEIDEGGER, 2011)

Enquanto medidas adotadas, as explorações exigem comunicação e correção recíprocas dos resultados; atitudes que regulam os intercâmbios da força de trabalho, dos pesquisadores que atuam em redes e núcleos e que balizam seus achados comparando-os permanentemente com outros dados ou informações parametrizados mediante o uso dos sistemas de comunicação estabelecidos. Assume-se a primazia do método diante do ente, da natureza e da história, diz Heidegger (2011), que se torna por este modo, objetivo, por meio da pesquisa. Sob o manto de exploração organizada, as ciências traçam um novo tipo de homem: o pesquisador que se engaja em empreendimentos de pesquisa. É isso que dá efetividade ao seu trabalho, não mais a erudição. O erudito desaparece. O pesquisador não precisa de livros porque ele debate os resultados em colóquios e congressos. Ele profere conferências, ele se compromete com os resultados e com os financiadores e editores e a publicização no sistema se reverte em numerário diferenciado em novas linhas no holerite e reconhecimento público que por sua vez, fará aumentar sua *network*/rede de relações e com ela novas oportunidades de ganhos sejam financeiros ou “dilatação do ego”.

Nesse sentido, o sistema científico consiste tanto na unidade do método fundado no planejamento, como na tomada de posição acerca da objetivação do ente. O que se exige de vantagem deste sistema não está em qualquer relação de unidade entre os objetos, numa relação rígida e fictícia baseada em conteúdos, mas na máxima agilidade, livre e ao mesmo tempo regrada, das trocas, interrupções e retomadas das pesquisas que ocorrem no ritmo e direção da tarefa que as comanda, pois comanda financeiramente cada um desses momentos. Assim, quanto mais a ciência se especializa nessa produtividade e dominação do seu processo de trabalho, mais realista e livre de ilusão é o deslocamento da exploração organizada e mais irretorquivelmente, as ciências e os pesquisadores, conquistam a consumação da sua essência moderna.

A ciência moderna se fundamenta e ao mesmo tempo se individualiza nos projetos de esferas de objetos determinadas. Estes projetos se desdobram nos métodos correspondentes e assegurados através do rigor. O método respectivo se instala na exploração organizada. Pesquisa e rigor, método e exploração organizada se exigem reciprocamente, são a essência da ciência moderna, transformam-na em pesquisa (HEIDEGGER, 2011, p.4-5).

Para a contemporaneidade, pensar é representar, ou seja, capturar e trazer o ser do ente para diante do sujeito que conhece objetificando-o, de tal maneira que o conhecimento possa

estar sempre à disposição para um fim calculado. Por outro lado, o ente só se torna disponível para a representação antecipadamente calculada na medida em que se transforma em objeto de uma representação.

Heidegger diz que “busca-se e encontra-se o ser do ente na representabilidade do ente.” (2011, p. 3). O fundamento metafísico desse conhecimento está no imperativo cartesiano do *ergo cogito, sum*, no entendimento do homem como fundamento absoluto e inquestionável da verdade, ou seja, como um *a priori*. Diz que foi com a modernidade que homem, como sujeito, é assumido como centro de referência da totalidade do ente, a instância ontológica na qual o ente, na sua totalidade, se vê reunido e fundado. O filósofo afirma que com essa transformação requereu uma mudança na concepção do próprio ser: sua transformação em imagem. Isso justifica porque somente na modernidade é que surgem visões e concepções de mundo.

Assim, imagem de mundo expressa que tudo o que “é” tanto o mundo, a natureza, a história, apenas são na medida em que se transmutaram em imagens conceituais, em representações intelectuais resultantes da objetificação do ente a partir da referência fundante da subjetividade. O mundo como imagem é, em última análise, o ente em sua totalidade enquanto objeto capacitado para o conhecimento sistemático de um sujeito.

Para Heidegger isso origina duas conseqüências: a) a verdade nunca é pensada como desvelamento, desencobrimento, como *alétheia*, como aquilo que se presentifica, antes é como uma presença assegurada pelos métodos e procedimentos calculados entre o que é e as representações do sujeito/pesquisador; b) que o homem definido como *subjectum* passa a ser o centro e parâmetro único a partir do qual os entes podem ser o que são. Disso emana a transformação da própria essência humana. Quando Heidegger titula que a modernidade é “a época da imagem do mundo” de fato o que ele assinala é: está época em que tudo o que “é” contrai o selo de ser por meio da representação do sujeito que projeta o ser dos entes como objeto e, assim, garante a sua disponibilidade para o cálculo e a previsibilidade. Essa revolução que transformou o mundo em imagem representada por um sujeito também estabelece as bases para a identificação entre subjetividade e humanidade, ou seja, “a interpretação filosófica do homem que explica e valora o ente em sua totalidade a partir do homem e para o homem” (HEIDEGGER, 2011, p. 5).

Conveniente observar que é somente quando o homem se torna o senhor dos entes é que se constituiu o poderio do técnico e do científico. Assim que se adquire a capacidade de

controlar, de dominar os processos produtivos e de planejamento/planificação. É aí que Heidegger localiza uma dimensão cruel desse evento transformador de nossa consciência moderna. Na mesma dimensão que vislumbra uma possibilidade de emancipação do homem se institui o efeito contrário. As condições disponibilizadas pelos e para os homens na modernidade nos assegura o domínio sobre a totalidade dos entes, mediante a disponibilidade possível pela manipulação planejada.

Ao continuar a análise da questão da ruptura da relação essencial entre homem e ser, por ele distinguida como transformação e degeneração do espírito em inteligência, que permite a conversão do espírito em instrumento, Heidegger (2005) assevera que desse modo, instrumentalizado, o homem pode se converter em massa passível de domesticação, regulação e descarte aludindo às forças de poder implicadas a época: marxismo, positivismo e nazismo, cada qual a seu modo, conjugaram as possibilidades da organização da técnica e da ciência planificadas e garantidas pelo pressuposto humanista de homem-*subjectum*.

Heidegger encontra nesse novo projeto de desvelamento do ser o motivo pelo qual ciência e técnica dominam a modernidade: sem jamais se abrir para o Ser. Somente neste tempo, nessa nossa época, é que o homem se oferece deliberada e definitivamente ao controle, ao cálculo. Desse modo, com a elevação à moda de Descartes, do homem ao *status* ontológico da subjetividade, se iniciou o período de acabamento. Todavia, é em Nietzsche II (2007) que Heidegger finalizará este constructo quando àquelas condições incluiu a vontade de poder que pretende a tudo submeter incluindo as distinções entre sujeito e objeto o que implica na definitiva concretização do entendimento do homem como fundo de reserva.

O que se desenha no cenário de profundo esquecimento do Ser que Heidegger nos proporciona, se manifesta pela preponderância dos entes e da perda de sentido da questão pelo Ser, o homem recusa a verdade como desvelamento, como *alétheia* (HEIDEGGER, 2008a) e toma a si mesmo como fim tanto como voluntário e funcionário da vontade (FERREIRA, 2008) que a tudo pretende (e pode) controlar, calcular e ordenar. A vontade de vontade tornou-se a pedra angular para as atividades e comportamentos. Na atualidade, o poder se tornou categórico, terminante, entendido como poder de dominação incondicional que perpassa e constituiu todas as modalidades de relações, agenciado pela técnica moderna é mobilizado pela vontade de poder. O homem, pensado como elemento que tem de servir a algum propósito, do contrário, é passível de “descarte” transforma-se definitivamente, na era da técnica, neste tempo de imagens do mundo, em matéria-prima e recurso, mas, que em igual

tempo, constitui-se em super-homem devido à capacidade adquirida de reconfigurar-se - e à natureza - por intermédio da técnica.

Mas o que é a técnica? Como atua nosso tempo?

Heidegger usa o termo *Gestell*, para descrever “a essência” da técnica moderna, cuja exposição é encontrada na conferência intitulada *A questão da técnica*, que Heidegger proferiu em 1953, na Escola Superior de Munique.

Nesta conferência, Heidegger escolhe o caminho do pensar pelo questionamento, pela linguagem, uma vez que este permitirá “Ihe respondermos à essência, poderemos fazer a experiência dos limites de tudo que é técnico” (HEIDEGGER, 2008a, p.11), pois a “técnica não é igual à essência da técnica”. No cotidiano, não se realiza a experiência com sua essência. Sem esta experiência, ficamos fadados a lidar somente com o que é técnico e ficamos presos à defesa ou ao rechaço apaixonados, ou ainda pior, concebendo-a como neutra. A essência da técnica, assim como “a essência de alguma coisa é *aquilo* que ela é” (p.11). O que ela é? Pode-se dizer que é meio para um fim e atividade humana para produção e uso de ferramentas, aparelhos, máquinas. Estes formam o conjunto da técnica, como também pode a técnica ser uma atividade humana, podendo ser chamada de “a determinação instrumental e antropológica da técnica” (p. 12).

Essa determinação é correta, inclusive para a técnica moderna (industrial em oposição à artesanal), embora correta, Heidegger dirá, que não é verdadeira, pois ela orienta um relacionamento que pretende dominar a técnica, e este querer é tanto mais crescente quanto mais ela “ameaça escapar ao controle do homem” (p.12). Isso é apropriado, mas a essência do que realmente se dá fica encoberto. O que é verdadeiro ocorre onde se descobre a técnica, que se dá por intermédio do questionamento da sua instrumentalidade, do questionamento aos meios e fins, pois onde se perseguem fins e se aplicam meios reinam a instrumentalidade e a causalidade.

As causas aristotélicas que Heidegger aplicou à instrumentalidade percebida sob o ponto de vista da causalidade são: material, formal, final e eficiente¹⁶.

¹⁶ *Causa materialis*: tomemos, por exemplo, um cálice de prata utilizado em um ritual: a prata enquanto matéria, material que entra em sua composição, é a causa materialis; a prata enquanto matéria determinada "responde" pelo cálice, que deve a ela aquilo de que consta e é feito; mas a prata não responde pela forma de um cálice, nem pela sua utilidade sacrificial e nem pela sua confecção como cálice sacrificial de prata. *causa formalis*: o cálice sacrificial de prata deve à causa *formalis* a forma ou figura que o define como cálice, e não como um broche ou anel; causa *formalis* responde pelo perfil (eidos) de cálice do cálice sacrificial de prata causa *finalis*: no exemplo do cálice sacrificial, a circunscrição de sua utilidade é definida por um terceiro modo: *a*

Para Heidegger, não há de se esperar mais da técnica, pois a técnica é só técnica. Só cabe a ela produzir. Não há de se esperar dela mais que isso, e não se pode pretender que suporte em si outros valores além deste. Ou seja, não se deve esperar da técnica a promoção humana, por exemplo. Permanece, portanto, correto: também a técnica moderna é meio para um fim. É por isso que a concepção instrumental da técnica guia todo esforço para colocar o homem num relacionamento direto com a técnica. Tudo depende de se manipular a técnica enquanto meio e instrumento, de maneira devida, dominando-a. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem (p. 12).

Entretanto, em decorrência da configuração atual da técnica como tecnologia, ela se materializa como domínio e controle da natureza, uma vez que a tecnologia constitui a aplicação da ciência, sendo ela que suporta e lida com a inteira responsabilidade dos inconvenientes, dos erros e das impropriedades do que vemos como progresso técnico. Por certo, não é da ciência a responsabilidade, a culpa e o encargo, uma vez que o verdadeiro objetivo da ciência é alheio à tecnologia.

Também a experimentação tornou-se indispensável à ciência moderno-contemporânea; a natureza é recriada e controlada em ambientes artificiais, e a ciência explica os fenômenos a partir de suas experimentações, tanto nas áreas duras quanto nas áreas humanas e sociais. A experimentação como uma das configurações da pesquisa, da investigação, por sua vez, estende seus domínios sobre tudo e é compreendida como fator que determina a melhoria das condições de vida e é capaz de controlar o “temperamento imprevisível” e sempre surpreendente da natureza. Neste contexto, a tecnologia invade todas as dimensões da nossa existência, vivendo-se uma colisão, um embate onde se confundem elementos naturais e artificiais.

Entretanto, o que triunfa é a aflição do espírito, causada pela incerteza e pelo receio, um vazio que oscila entre a incerteza de não se saber ser dominado ou dominar este contexto. Triunfa também a ambição desmedida de riqueza ou poder e a sofreguidão do controle, que ingressam como vontade sempre maior e crescente. Desse modo, promovem as condições de

causa finalis, que o estabelece na esfera do sagrado; "A circunscrição finaliza o utensílio. Com este fim, porém o utensílio não termina ou deixa de ser, mas começa a ser o que será depois de pronto. O grego *telos* indica esta finalização no sentido de levar a plenitude *causa efficiens*: a causa *efficiens* não é como se costuma pensar aquilo que faz do cálice o "efeito de uma atividade"; "A doutrina de Aristóteles não conhece uma causa chamada eficiente e nem usa a palavra grega que lhe corresponde"; a causa *efficiens*, em seu sentido grego, é aquela que "reflete e recolhe numa unidade os três modos mencionados de responder e dever"; refletir, recolher = *legein*, *logos*; *apophainestai* = fazer aparecer; a causa *efficiens* é a própria reflexão daquele que reúne as demais causas no "fato e modo em que aparecem e entram no jogo de pro-dução do cálice sacrificial". (HEIDEGGER, 2008a)

realidade do poder por intermédio do agigantamento da manipulação, ou seja, muito de não-técnica se encobre sob o manto da técnica, dizia Heidegger:

Assim também a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico. Por isso nunca faremos a experiência de nosso relacionamento com a essência da técnica enquanto concebermos e lidarmos apenas com o que é técnico, enquanto a ele nos moldarmos ou dele nos afastarmos. Haveremos sempre de ficar presos, sem liberdade, à técnica tanto na sua afirmação como na sua negação apaixonada. A maneira mais teimosa, porém, de nos entregarmos à técnica é considerá-la neutra, pois essa concepção, que hoje goza de um favor especial, nos torna inteiramente cegos para a essência da técnica (2008b, p. 11).

Toda a configuração tecnológica atua num estilo de vida, e este pretende decidir sobre o sentido da existência porque não há base tecnológica sem uma visão dos anseios humanos. Assim, a tecnociência esconde em si certa interpretação do real, pressupondo um entendimento de verdade, fundando-se e repousando numa metafísica do real.

Heidegger ilustrava esse aspecto dizendo que os gregos viveram o tempo da nobreza, do questionar e se distinguiram dos demais, que chamavam de bárbaros, porque estes não queriam ou podiam questionar (HEIDEGGER, 2008a). Nossa era se caracteriza pela uniformização, pelo consumo de uma metafísica operativa, tecnologia do saber-fazer, gerando uma espécie de materialização operante, numa dinâmica que se impõe poderosamente, modelando a cada um, por conseguinte, todos, segundo uma concepção de realidade.

Na conferência *A questão da Técnica*, afirma que tanto *téchne* quanto *physis*, para o entendimento grego, eram formas de revelação, de *poiésis*. Relativamente ao sentido da palavra, há de se ponderar que não constitui simplesmente a habilidade artesanal, mas também do fazer das artes, das “belas-artes”. A técnica é algo poético, à semelhança da *physis*, que é o surgimento de alguma coisa para fora de si mesma, de si própria, auto-emergência. A *téchne* também traz à aparência um exteriorizar. Entretanto, aquilo que vem à presença na *physis* ocorre pelo que se denomina produção, que é um arrebentar, um surgimento espontâneo, um desvelamento, uma revelação, tal como quando ocorre o brotar de uma folha numa haste ou quando um cesto de capim dourado é produzido por um artesão. As hastes e os talos do capim quando são tecidos geram cestas e outros objetos. A cesta tem sua origem numa produção, não em si própria, mas numa extensão, numa ampliação de influência que emana do artífice.

Porém, a produção, que é apenas tecnológica e caracteriza a técnica moderna com a utilização de máquinas, aparelhos e programas, é radicalmente distinta daquela *téchne* do artífice porque ele aprendeu a responder e a objetar/responder pela sensibilidade, pelo

conhecimento dos tipos de fibras, neste exemplo. As possibilidades latentes da fibra desde sempre estão na fibra; é desta possibilidade que advém a forma a ser revelada pelo artesão. Quando a artesã que tece o capim dourado da comunidade Mumbuca, no Jalapão, no estado do Tocantins (Figura 7), responde “Não sei, preciso antes ver o capim” sobre o que a faz



Figura 7. Artesanato em capim dourado; Comunidade Mumbuca, Jalapão, Tocantins. Ruberval Pereira, 2009.

definir a peça que vai confeccionar, ela está dizendo que é essa condição oculta e latente que será interpretada por ela para dar início à confecção. Ora, o que ela faz não é outra coisa a não ser revelar, expor à forma o que desde sempre estava na fibra, porque “A técnica não é, portanto um simples meio. A técnica é uma forma de descobrimento [...], isto é, da verdade” (HEIDEGGER, 2008a, p. 17). O filósofo, que há 80 anos dizia que nos achávamos diante da responsabilidade de aprender a lidar com o poder da tecnologia, se ocupou com os problemas que a técnica colocaria para o futuro do homem na terra. Daí a necessária relação entre tecnologia e condição de consciência.

Na atualidade, a técnica é comumente percebida como contraposição à reflexão, como tudo aquilo que exclui o refletir; é o automático, o pré-estabelecido, o predeterminado, do que não se espera surpresas, apenas o funcionamento estabelecido, porque é exato, correto, mais

perfeito, justamente porque não é humano. Depositamos mais confiança nos sistemas de informações automaticamente computadas do que no ser humano.

A configuração atual da técnica como tecnologia constitui num modo pré-decidiado de interpretação do mundo, que resolve sobre as probabilidades, as atitudes e as possibilidades de intervenção próprias do homem. Tal como o fenômeno tem se apresentado atualmente, tanto o saber quanto o pensamento e a própria ciência não estão somente inseridos neste “estado de coisas” porque constitui uma conjuntura, pois movimenta e promove a concepção e a pré-concepção instrumentalizadoras, tanto do pensar quanto do agir, não funcionando meramente como meio de condução, processamento e entretenimento.

Heidegger mostrou-nos a essência da ciência e da pesquisa científica, delas é possível estabelecer os contornos que motivam este desapontamento sutil que emana dos humanos relativamente à ciência em nossa época. Temporalmente demarcados, acidentes graves, provocados pelo super-homem-ciência-técnica como, Hiroshima (1945) e Tchernobil (1986), e Fukushima (abril 2011) são grandes disseminadores do medo e da desconfiança acerca da racionalidade técnico-científica vigentes. Há bem pouco tempo, pairava um sentimento, entre as gentes, de certa neutralidade da ciência, de cujos fins estavam para a tolerância, a paz e o bem da humanidade. Embora, na atualidade, mesmo entre os menos cultos e sábios, se tenha retirado o manto da neutralidade da ciência e da técnica, e tenha sucumbido a crença num método universal, ainda paira uma aura de quase religião, pois desempenhou, e ainda desempenha, o papel quase metafísico e de fundadora de uma nova sociedade. Mesmo o seu poderio sobre a natureza e o entendimento geral como fator de ruína da natureza, as falhas e desacertos evidentes não são suficientes para suplantar o sucesso e mobilizar uma postura reativa contra ela. Somente os partidários da natureza vislumbram na razão e na própria ciência uma justificação como Hans Jonas (2006) que assenta sua visão na tese na qual:

[...] a promessa da tecnologia moderna converteu-se em ameaça [...] ela vai além da constatação da ameaça física. Concebida para a felicidade humana, a submissão da natureza, na sobre medida de seu sucesso, que agora se estende à própria natureza do homem, conduziu ao maior desafio já posto ao ser humano pela sua própria ação (p. 21).

Para Jonas¹⁷ a técnica afeta a natureza do nosso agir, a maior obra humana, a cidade; espalhou-se sobre a “totalidade da natureza terrestre e usurpa o seu lugar”, a ponto de configurar uma nova natureza: a natureza artificial (p. 44). As considerações anteriores nos

¹⁷ que embora firme seus escritos na dimensão ôntica, tem sua justificação na ontológica de Heidegger como veremos na construção acerca da ética da responsabilidade no capítulo 3.

proporcionam alguma oportunidade de pensar o sentido do que se caracteriza como dominação da mecanização sistemática da vida que, na atualidade, opera como tecnologia.

Certamente, não é possível apontar a tecnologia como se manifesta na atualidade, como mera técnica, justaposição, arranjos, processos ou sistemas de formas, mas uma dimensão experiencial de conhecimentos que são experimentados, ou seja, conhecidos, sentidos, degustados, de modo individual e coletivo, amplos e específicos, que se constituem aquisições de algum modo vantajosas, acumuladas temporalmente pela humanidade. Isso é tradição na acepção mais genuína: de transmissão de práticas e de valores que se perpetuam entre as gerações porque somos humano-finitos e, em decorrência disso, estabelecemos nexos de conhecimentos intrageracionais. Não deixa de ser, assim, uma entrega (*traditio, tradere*). O senso comum identifica este fenômeno como progresso¹⁸, como um conjunto de práticas, utensílios e modos dos quais “não se tem como fugir” diz o dito popular. À semelhança das décadas em que Heidegger viveu e escreveu acerca da questão da técnica, hoje reconfigurada pela eletrônica, mantém e se alarga no sentido de domínio planetário, e o faz pela mesma via do cálculo, pois que tudo é passível de redução computacional e programável binariamente. Vigem o objeto. A objetividade municia a ciência.

Para Heidegger, superar o poderio e a submissão do homem demanda fazer um caminho de redescobrir o caminho do pensamento e da simplicidade, como anuncia no final do texto da conferência *A Coisa*: “[...] somente quando, presumivelmente de repente, mundo se mundaniza, como mundo, é que se aperta o nó de luta, onde o nó de terra e céu, mortais e imortais se conquista pela luta de sua simplicidade” (2008b, p. 159), ou quando respondeu ao senhor Buchner, na mesma conferência:

[...] tudo é um caminho de um co-responder que escuta e questiona. Para percorrer tais caminhos é preciso exercitar o passo. Exercício pede trabalho, trabalho de mãos. Permaneça no caminho da autêntica necessidade e aprenda, nesse errante caminho, o trabalho do pensamento, um trabalho de mãos (2008b p. 164).

Se o diagnóstico da nossa época foi possível de ser reconstituído pelos ensaios e obra anteriores; a avaliação dessa racionalidade, do nosso tempo, nos é apresentada por Heidegger a partir da conferência *A coisa* (1949). Nesta, o filósofo aponta o esquecimento das coisas, do ser, e a anulação do homem substituída pela representação no decurso da filosofia e pelo surgimento da mentalidade tecno-científica como o seu auge, uma vez que converte as coisas

¹⁸ Conceitos e sentidos de progresso serão explorados na próxima seção.

a artefatos acabados, inibindo a manifestação do ser¹⁹. Essa seria a causa da existência inautêntica, origem dos problemas éticos, vividos pelo esquecimento do cuidado²⁰, uma vez que “O homem está superando as longitudes mais afastadas no menor espaço de tempo. Está deixando para trás de si as maiores distâncias e pondo tudo diante de si na menor distância” (HEIDEGGER, 2008b, p. 144).

Heidegger diz, inicialmente, de um encolhimento do distanciamento do tempo e do espaço. De fato, a conformação atual de mundo é muito distante daquela que todos os demais povos possuíram ou conheceram. A supressão apressada de todo distanciamento não se traduz em proximidade, uma vez que essa não é pouca distância, como grande afastamento ainda não é distância. Se hoje é possível superar as lonjuras no menor espaço de tempo, nunca estiveram os homens tão distantes. De fato, mesmo a possibilidade de onipresença capacitada pelo lastro dos sistemas comunicacionais baseados nas novas tecnologias da comunicação e da informação faz desaparecer a distância e, com ela, também a proximidade. “No entanto, a superação apressada de todo distanciamento não lhe traz proximidade” (HEIDEGGER, 2008b, p. 144).

Sem experiência autêntica da proximidade, mesmo que continuamente lidando com as coisas, estas não são percebidas, perderam a essencialidade, tornando-se objetos prontos, acabados, artificiais, em suma, produtos da técnica e da ciência. O caminho proposto por Heidegger para atenuar este afastamento surgido a partir da objetificação foi o *Geviert*²¹. Por ele as coisas do mundo ganham a capacidade de participar de uma proximidade com elas mesmas e, a partir dessa proximidade, expor o que elas são, uma significação inteiramente distinta àquela de objeto, de algo qualquer.

Usando como alegoria expositiva uma jarra, o filósofo demonstra que é o vazio que essencialmente caracteriza a coisa jarra, pois, o oleiro molda a jarra a partir do vazio. Moldada, ela recebe e vaza. Recebe e doa água, vinho, unindo terra e céu, no dom do receber-

¹⁹ Entendida como apresentar-se das coisas mesmas ao *Dasein*.

²⁰ Conceito estrutural que apresenta o existencial do *Dasein* e deve ser compreendido em sentido amplo o qual será explorado no próximo capítulo.

²¹ *Geviert* é a expressão usada por Heidegger que significa quaternidade cuja explicação e sentidos são dados na Conferência *A Coisa (1949)*. Quaternidade é uma maneira de ver o mundo que Heidegger usa para refletir sobre o *Dasein* e a existência; não se trata de mero recurso poético. Na quaternidade, se constitui o mundo enquanto terra e céu. Os mortais habitam e cultivam a terra, trabalham e cuidam. Os imortais habitam o céu e são os sinais do sagrado percebidos pelos mortais. Na quaternidade: terra e céu, mortais e imortais, encontramos o simples. O simples se revela no círculo, no girar do mundo, na relação entre os quatro, onde, cada qual solicita os demais que constituem. Pode-se entender como quaternidade a estrutura do mundo, constituinte da *existência*.

doar. A água recebida e vazada nos diz que a fonte é sua origem. O vinho, no receber e vazar da jarra une céu e terra, mortais-imortais, pois as videiras com suas raízes no chão, dele recebem a água que é do céu. Produzem bagos que, transformados em vinho e, quando numa celebração, unem a dimensão humana e divina. A jarra é sinal da quaternidade: céu e terra, mortais e imortais, nela se expressam e se reconhecem. É precisamente no vazio, no seu nada, que recebe e doa, que se dá o revelar; dá-se a tarefa da coisa, a sua vigência, a sua proximidade, a sua receptividade no mundo, a sua autenticidade. Tudo o que ela invoca pela simples presença se revela na palavra: jarra.

Nessa construção poética, Heidegger faz um movimento por demais singular, em verdade, dá uma resposta, constrói e prova um modo de filosofar na contramão da maneira habitual: cientifizada, calculista, metodizada, que caracterizou e ainda caracteriza o pensar filosófico, o qual se contrapõe. Não é o processo de fabricação ou a matéria-prima que a revela. Ele também não se volta para identificar o que faz a jarra ser jarra, mas interroga sobre o que a faz recipiente, ou seja, uma coisa. “O ser da coisa da jarra está em ser um receptáculo. Enchendo a jarra, percebemos logo o recipiente do receptáculo” (HEIDEGGER, 2008b, p. 147). Ora, ao se lançar num processo descritivo de busca pela coisa, Heidegger se opõe a objetificar a jarra, uma vez que o recipiente não versa sobre o material de que é feita ou de sua forma, mas em um aspecto: acolher o despejado dentro dela. O que recebe não são as paredes e o fundo, mas o vazio que enche o recipiente. Quebrada, ainda seria uma jarra, mas nunca um recipiente, pois não pode jamais ser determinada a partir da objetividade do objeto.

Entretanto, olhá-la como recipiente leva-nos a experimentar o vazio que manifesta o recipiente. Ao ser produzida, o oleiro não está na verdade modelando a jarra, mas um vazio delimitado para o acolhimento de alguma coisa.

As interrogações se seguem daqui para adiante no sentido de colocar à prova a linguagem e o método científico, a partir de uma afirmativa sobre a impossibilidade do vazio da jarra. A ciência afirma que ela nunca está vazia; há ar no vazio e este é substituído por outro conteúdo. Ou seja, para a ciência não há ali um vazio, tampouco outra coisa. Ora, se a coisidade da jarra é o vazio e se este real não existe para a ciência, a coisidade das coisas é, para a ciência, algo nulo. Ou seja, a coisidade das coisas não é objeto da ciência. A coisa não é passível de ser encontrada pela linguagem científica.

A conferência em questão remete a confrontar o pensamento racional, lógico, calculador à possibilidade de encontrar a essência das coisas. O pensamento calculador, a

racionalidade tecno-científica pode levar-nos ao encontro da coisa, não às coisas mesmas. O caminho à essência das coisas deve ser feito pela superação dos padrões científicos. A semelhança do texto desta conferência que se desenvolve pela poesia, desprovido dos ditames de objetividade e clareza, de regras acadêmico-científicas, o caminho às coisas mesmas é feito num mundo que é revelado pela coisa mesma experienciada. Daí a sequência, o retorno à questão “o que é proximidade”.

Heidegger diz que a coisidade da coisa e a proximidade não podem ser compreendidas cognitivamente, mas experienciadas. A ciência provara que a jarra é um recipiente sempre cheio, ora de ar, ora de outro algo. Ele, entretanto, convida a ver a jarra como um recipiente que abriga algo em seu vazio, aceitando e retendo, que se torna uno para ratificar o destino da jarra, que é verter, não no sentido de simples derramar, entornar, transbordar, mas dar, presentear, doar algo a alguém. Aceitando, acolhendo a jarra se desdobra em sua essência no oferecido a beber. Sem que houvesse o vazio, não se daria o aceite, o acolhimento, assim como o contrário. O filósofo segue desdobrando poeticamente a esta unidade uma totalidade de coisas, na medida em que enlaça contrários, os unindo na quaternidade.

A conferência edificada segundo o método hermenêutico fenomenológico questiona sobre a proximidade como ponto de partida e término, retorno ao elo inicial. Sua resposta ao que poderia ser a essência da proximidade permite uma nova abertura, agora, quem sabe, o regresso ao título? Restam muitas aberturas, como sempre, na fenomenologia; a resposta é sempre o regresso a um novo interrogar.

Heidegger propõe, pelo menos, que o pensar filosófico deveria ocorrer fora da objetificação reducionista da ciência moderna, da racionalidade calculante, cujas respostas se fecham como verdades e, ao contrário, convida a um pensar poético que se fecha, mas que sempre se abre a um começo. Isso não se dá mediante um mero reposicionar cognitivo “[...] uma simples troca de posição não pode proporcionar em nada o advento da coisa, da mesma maneira que, agora, tudo se põe como objeto [...]”, pois “[...] se aperta o nó de luta, onde o nó de terra e céu, mortais e imortais se conquista pela luta de sua simplicidade” (HEIDEGGER, 2008B, p.159).

Na dimensão ôntica o que observa são eventos, tais como a aceleração da mundialização ou globalização pela fartura e rapidez com que se acessam dados, informações e produtos disponíveis “no outro lado do mundo”. Também a escassez energética e os problemas ecológicos resultaram num mundo que pouco conhece e mesmo despreza outras

atividades, para que valham a pena lutar além do consumo massivo de bens, serviços, informação e geração de resultados prático-operacionais.

Neste sentido, contrariando a ida às coisas mesmas propostas por Heidegger, menospreza-se a intuição e todo o mais que possibilite o desenvolvimento do sentido valorativo e subjetivo, da dimensão “ser”, mas confirmando a racionalidade baseado no cálculo. Essa ênfase priva o homem dos fundamentos da responsabilidade pessoal, haja vista que frequentemente o homem percebe e age como a parte de uma máquina, uma engrenagem cujo fim já está previamente planejado e pelo qual nunca será identificado ou responsabilizado. Os homens são *Das man*, são gente, todos e ninguém, agora entretanto, empoderados pelo quanto dispomos e dominamos os meios tecnológicos. Essa condição possui tanto validade particular, para o indivíduo quanto coletivo ou público.

Se na antiguidade um líder influenciava uma tribo e os arredores da localidade na qual habitava, hoje somos um único mundo, formado por seres humanos, coisas e relações destes entre si, que se dirigem e se alimentam pela técnica e sua tecnologia. Neste campo de relações, gravitam todos os esforços para reprocessar as relações de consumo e produção. Na prática o mundo encolhe, as distâncias diminuem - embora não se esteja mais próximo, como expôs Heidegger - os pensares e as compreensões humanas se homogeneízam enquanto, cada vez mais, as responsabilidades se tornam impessoais, gerando sérias dificuldades políticas e de contornos éticos.

A lógica atual, capitaneada pela universalização da ciência, da técnica e das tecnologias, produziu uma concepção de essência da vida, calcada num complexo sistema de reconhecimento e valores orientados econômica e cientificamente, o qual raramente é questionado. Há ingerência científica, da pesquisa, de seus resultados que “precisam ser consumidos” em quase toda a totalidade de conflitos que a humanidade vive hoje, das guerras aos jogos, dos congressos à lâmpada que teremos que descartar... Essa disposição constitui a atitude fundante do modo de fazer ciência, assim como, nos humanos, passa a se constituir a atitude - quase - natural. “Se a ciência diz que é bom, então é correto”. Mas é pelas implicações que paulatinamente se revelam que é possível des-cobrir o que caracteriza o projeto originário da ciência uma vez que o projeto permite toda a sorte de manifestações inclusive a ciência encontrar em si mesma as razões, as possibilidades e fundar sua própria reflexividade.

Em verdade, o modelo científico é um projeto cujo desenho permite a radicalização de todas as experiências, inclusive do próprio dualismo sujeito-objeto, como nos demonstrou Heidegger. Agora, na era tecnológica, o sujeito não só é quem estuda, reflete, usa da razão para compreender o objeto, mas é acrescido de uma autoridade que permite a objetivação manipulativa do objeto.

Ou seja, o sujeito maneja o objeto/ente, apropria-se de sua essência e o reconstrói segundo os seus planos. O objeto está subjugado, refém possibilitando um saber empoderado que se integra ao conjunto de conhecimentos e, especialmente, às atividades e aos demais objetos que, por sua vez, operam na transformação do homem, da sociedade e do mundo. A atuação da ciência, para além da dimensão teórica, se conforma em técnica. É a técnica que reconfigura o mundo, como se pode depreender de Heidegger. Toda a explicação existencial da ciência ocorre a partir do entendimento da condição de temporalidade da existência e do sentido do ser, e deste a conexão entre ser e verdade. Por fim, constitui seu destino como uma determinação. O ser se furta, foge, escapa de sua pura possibilidade, ou seja, em cada época o ser realiza determinada possibilidade, como expôs Heidegger já nos parágrafos 32 e 33 de *Ser e Tempo*.

A atitude científica frente à realidade parece ter se desenhado como a única postura verdadeira, uma vez que é razoável, plausível, aceitável e justificável por seus próprios meios. A ciência moderna doa sentido a tudo, oferecendo um novo e, ao mesmo tempo, sempre único, significado possível para tudo. O risco de se sobrepor a tudo, de ser hegemônica, no seu sentido mais original, ou seja, como capacidade de direção e moral, parece ser iminente, uma vez que age, em princípio, pela via da própria racionalidade humana. Por se constituir numa atitude fundamental da nossa própria razão, ela – a ciência – cria as condições para a sua supremacia, visto que se reconhece universalmente pelas suas próprias teorias. Estas se materializam em técnicas, em objetos concretos de sua justificação, inclusive àquelas das nossas práticas cotidianas, tal como ocorre com o uso de computadores ou nos comportamentos necessários à instituição de uma vida essencialmente de múltiplas dimensões, nas muitas faces sociais que desempenhamos. Isso porque a ciência está inserida como parte de um todo hipercomplexo: a natureza, mesmo que reconfigurada pela ciência.

Heidegger, nos mesmos escritos, recém referidos, explica sobre o ser epocal, a possibilidade temporalmente determinada. Há, entretanto, sempre pela mesma causa, a possibilidade de o ser se dar, retirando-se, das coisas mesmas. Como na gravura de Goya

(1746-1828), que tem sido emprestada a tantos sentidos, também aqui serviu para esse fim (Figura 8).

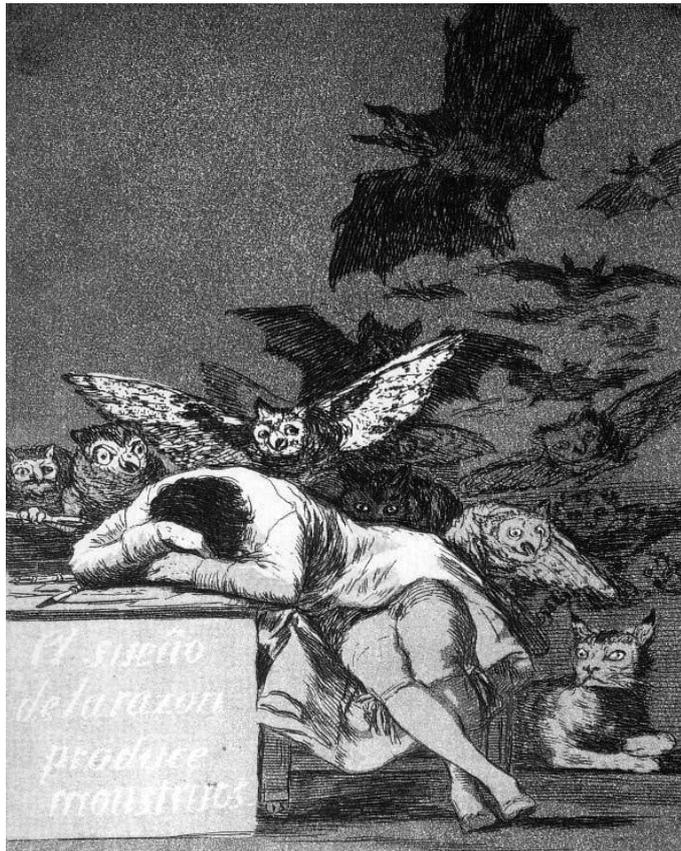


Figura 8. *El sueño de La razon produce monstruos*, 1799. Francisco José de Goya (1746-1828) Fonte: Museum, SMU, Dallas, Algur H. Meadows Collection, MM.67.00.43. Fotografia de Michel Bodycomb.

Os animais, simbolicamente bestiais e sombras que ameaçam o pintor desfalecido, acompanhado de um gato de olhar bem aberto, que tudo observa. Ou vigia? O homem “dorme”, se perde, se retira de si, no dormir próprio dos sonhos, tanto quanto de olhos abertos, cheios de razões, quando faz ciência, por exemplo. Assim como liberta seus monstros em sonhos, o homem os tem gerado em forma de coisas, artefatos, objetos que usa de alegação e defesa enquanto lhe “adormece” a razão e a isso reconhece sob cognome: progresso.

Está claro que o que Heidegger diz sobre o fim da metafísica não indica para o anúncio de uma época pós-metafísica, mas proclama a imposição de um novo modo de pensar a metafísica, de colocar questões. Ou seja, uma atribuição própria, ou mais própria, da filosofia, do filósofo porque deste não se requer qualquer atitude ativista, tampouco Heidegger tenha se expressado acerca da instrumentalidade de seus pensamentos.

Neste sentido se as possibilidades desenhadas à luz do que foi descrito se mostram estandardizadas, mas, à sombra poderá ser constituída uma reinstrumentalização, pois no limiar da razão é possível tanto do mundo fantástico no seu sentido de arrebatador, magnífico, quando delirante, insensato, aloprado que já é possível reconhecer.

2.2. NATUREZA E PROGRESSO: DOMINAR E EXPLORAR

2.1.1 Acepções de natureza

Heidegger (2006) diz que quanto mais conhecido e óbvio é isto que a pergunta questiona, tanto mais essencial ela é. Acerca da pergunta, o que é a natureza? parece indagar o que qualquer um já sabe. Esse escrito movimenta-se em reduzidas perguntas, que parecem ser as mesmas cujas respostas se procuradas, seriam encontradas em todo o lugar. Todo o lugar é o lugar das vivências, do sentido originário que já foi exposto sobre o interrogar e, que agora, será novamente submetido ao mundo do texto, onde de fato se constituirão questões uma vez que precisarão servir de fio condutor para clarificar o proposto problema.

Nossa questão diz da nossa - humana - relação de base com a natureza, diz menos sobre o conhecimento da natureza - que é abundantemente e de tal monta - que permite o domínio sobre ela. Então, não é uma questão da ciência natural embora ela esteja propriamente em questão, mas como os homens estão conectados àquilo que é natureza enquanto tal e como totalidade.

A preocupação com condição de ameaça sobre o ambiente natural não é de agora²², mais recentemente, é generalizada a percepção que a relação humana com o ambiente natural implicou numa degradação de tamanha envergadura que é crítica a capacidade de a terra suportar a habitação humana sobre ela no modelo vigente baseado no consumo.

Quando se diz natureza, normalmente são invocados um dos dois significados da palavra: pode significar todas as coisas que fazem parte do mundo e que não são nem seres

²² Já no século XIX, George Perkins Marsh diplomata americano passou em revista, em forma de denúncia, as transformações naturais resultantes das ações humanas desde a antiguidade; abordou sobre a fauna, flora, florestas, águas e areias. No Brasil, desde 1815, José Bonifácio Andrade e Silva escrevia sobre a perda dos bosques em Portugal e, a partir de uma visão crítica, voltou-se contra a agricultura escravista brasileira e o uso de tecnologias rudimentares que acabariam por transformar nosso “belo Brasil” em deserto como o da Líbia. (que foi fornecedor de grãos, durante séculos, para Portugal) SILVA, J. B. de A. Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura. In: *Obra política de José Bonifácio*. Brasília: Senado Federal, 1973.

humanos nem feitas por seres humanos, direta ou indiretamente. Neste sentido estão agrupadas as matas, os animais, o mar, as bactérias, os ventos, as tempestades, também os bichos que vivem entre os homens assim como os selvagens, também os campos, as flores do jardim crescidas nos parques das cidades. Assim como casas, automóveis, microcomputadores, documentos, estradas, redes de energia não são coisas naturais. Também é possível conotar como natureza tudo aquilo que deixa as coisas naturais, nessa acepção: estar de acordo com a natureza ou o ser das coisas naturais.

Entretanto, aquilo que carece ser tomado como uma coisa natural é determinado pela maneira como se interpreta a natureza que serve como parâmetro para avaliar se uma coisa é de fato uma coisa natural. Se natureza é tomada como aquilo que existe sem grande intervenção humana, é possível afirmar que um animal é uma coisa natural, a casa não é e um jardim pode ser quanto não ser natural, pois dependerá do quanto foi “modificado” pelo homem. Por certo se deve ter que não há uma única definição da palavra natureza, pois se trata de investigar o modo como usamos esta palavra.

Assim sendo, o que foi descrito acerca da racionalidade técnica, da interpretação heideggeriana de técnica, constituiu a explicação de um sentido da palavra natureza. De fato, Heidegger diz que a maneira predominante como a natureza tem se manifestado consiste na sua permanente disponibilidade como uma reserva. A natureza é uma gigantesca bomba de combustível, uma fonte de energia para a técnica e a indústria moderna (HEIDEGGER, 2008a). Nessa frase, não parece se tratar de um exemplo empírico, para dar expressividade ao texto, mas tratar-se de uma dimensão concreta de um entendimento cuja convicção que prevalece é a de que a natureza, por definição, “deve” nos abastecer.

Em *Ser e Tempo* pode-se encontrar a gênese desta idéia, uma vez que Heidegger refere como acepção de natureza como aquela coisa que é indiferentemente presente a uma observação distanciada, como aquilo que está “à mão”. Explica que antes que a natureza se torne o objeto de um olhar desinteressado, precisa ser desvendada através do nosso envolvimento e interações preocupados para com ela. Ou seja, que o acesso ao mundo não se dá mediante análises teóricas, investigações formais, mas pelo discernimento das experiências. Diz que antes de os entes se tornarem meros objetos, precisam ser primeiros revelados como pragmata, como aquilo que alguém precisa fazer nos seus procedimentos interessados, ou, antes de se ter as distinções entre os valores e fatos, a natureza é mais radicalmente desvendada como algo sempre já significado. Como se dava com meus avós e comigo na infância relativamente ao vento minuano. O vento era descoberto, percebido, não

como uma forte corrente de ar de origem polar e sentido sudoeste que é simplesmente presente nos finais de inverno. Era desvendado, “lido” como sinal de bom tempo, de sol, tempo bom para o plantio, ou para por as roupas para fora “pra tomar um ar”. O mesmo com a floração precoce dos maricás, que para nós não advinham de uma condição climática própria, mas sim, que devíamos nos preparar para um inverno longo e frio, para guardar mais alimentos e tricotar novas meias. Esses eventos não eram manifestações simplesmente, como um fato ao qual, por acréscimo, se atribuía algum valor, mas como algo inerente às “lidas da roça ou domésticas”, com nosso trabalho.

Assim como os demais entes, os da natureza quase nunca estão simplesmente presentes, “à mão” para serem, após exame, significados, mas como, estando à mão na importância, no valor para as nossas ocupações ou preocupações. Heidegger (2002, parágrafos 14 e 15) afirma que a natureza não é habitualmente desvelada como uma “dádiva”, mas como o ambiente natural, como o que nos envolve e está junto de nós desde sempre. Esclarece, contudo, que esta proximidade pode ser ignorada, somente neste caso, a natureza se apresentará a nós como meramente presente; neste caso, a natureza que nos agita e contém, nos provoca e encanta como paisagem, permanecerá oculta.

Na medida em que a natureza se torna como simplesmente presente, o envolvimento originário com ela é encoberto; esta interpretação é elaborada nos pensamentos de Descartes (1596-1650) e de Immanuel Kant (1724-1904). É por interpretar a natureza como constantemente presente que a faz defini-la como *res extensa*²³ e escolher a matemática como a maneira pela qual se assegura a presença. A filosofia moderna estreita relações com essa interpretação, a natureza já não é mais dádiva, ao invés disso, ela é lançada à base da auto-fundamentação do *ego cogito* de Descartes ou da apercepção transcendental de Kant. Neles a natureza é postulada como constantemente presente à subjetividade na suas capacidades de mensuração e cálculo. Essa percepção de natureza não é meramente um olhar teórico sobre a presença do que está à mão, sobretudo uma colocação e um estabelecimento dessa presença: uma representação. Os entes se transformam em objetos/*ob-jectum*, que literalmente significa aquilo posto perante um sujeito. Como descrito anteriormente, este também é a modo básico da ciência moderna experimental. Ela não só estabelece de antemão a estrutura conceitual, mas constrange a natureza a dar as respostas às questões, a mostrar-se a partir desta estruturação.

²³ A extensividade é aquilo que está sempre e necessariamente presente nos entes corpóreos.

Relativamente à natureza, é possível dizer que a ciência moderna serve de ponto de partida para a tecnologia, a técnica moderna; a ciência não apenas preparou o caminho por prever os modelos, as explicações e os dados que serão utilizados pela tecnologia. Faz mais, porque não só contempla a natureza, mas postula e projeta uma posição da natureza que assegura *a priori* a maneira como ela estará presente. Ou seja, a ciência ataca, força, exige que a natureza se exponha pela via do cálculo e da objetividade. Heidegger (2008 a) esclarece que este aparecer obtido pela extorsão não é falso ou ilusório diz que apesar do ataque, a pesquisa científica deixa a natureza se desvelar na sua objetividade, mas este é só um dos modos de revelação. Por conseguinte, há outro aspecto que a ciência moderna ou a tecnologia não revelam, que não pode ser acompanhado: é a plenitude essencial da natureza que nunca pode ser evitada e que originariamente é evocada como *physis*.

Ora, se os mecanismos da ciência e da técnica não dão conta de abarcar a natureza em sua plenitude é porque antes que ela seja estabelecida como objeto, seja ordenada, seja reserva ou recurso, a natureza é por si própria. A esta auto-emergência, este desvelamento por si mesmo, Heidegger afirma, que os gregos diziam *physis*.

Esta terceira acepção de natureza, ladeada pela reserva permanente e objetividade, a *physis*, está em inerente afinidade com a ideia de ordem imanente, ou seja, está contido de maneira independente, de tal modo que permeia os movimentos e processos da natureza, pois originariamente não designava somente os entes físicos ou os domínios dos entes, ou as dualidades, céu-terra, natureza-arte, mas uma feição do ser enquanto ser (GONÇALVES, 2006).

É neste sentido que o ser do ente emerge e volta constantemente a si próprio. O conceito de *physis* significa ser como presença e em igual grau auto-retração, retraimento, encobrimento. Como se dá à planta, ao tamarindeiro do meu jardim, que se revelou em crescimento a partir da semente e se abre/crece na exata medida em que suas raízes tomam o sentido oposto, se escondem, se fecham para assim permitir ao “tamarindeiro” se revelar como árvore. O auto-emergir inclina-se simultaneamente para a auto-ocultação, que não é fechamento, mas um abrigar-se que permite que a essencial possibilidade (de ser árvore) seja preservada. O que a ciência e tecnologia moderna fazem é violar esta auto-reserva, exigindo a presença de modo incontrolado, na forma de reserva permanente o que conduz a terra a situação de degradação, ou para Heidegger, devastação.

Seguindo a trilha aberta por Heidegger, a *physis* não pode ser significada simplesmente como o terceiro sentido de natureza, tampouco como o sentido primário em função de sua origem, pois o sentido mais arraigado de *physis* é de simples presença. O que Heidegger faz é desconstruir o conceito para recuperar os fenômenos que serviram para encobrir o sentido originário e positivo de natureza que é *physis*.

Se, como foi descrito, a *physis* assume o sentido de perdurar, de permanecer, pode ser entendida, também, como essencial, como aquilo que prevalece, ou seja, predomina. Nessa acepção de essencialidade, o que é mais interno de algo, o que de alguma forma permanece, diz-se usualmente: sua natureza. O que é essencial nos toca, sensivelmente, como humanos. Nós significamos. Não é pela inspeção isolada do que simplesmente se apresenta à mão que se dá o envolvimento com aquilo que significamos. As coisas revelam-se elas próprias pelo nosso envolvimento. A natureza e o essencial podem ser compreendidos por intermédio do persistir significativo que pertence à auto-emergência.

Essencial não está para o que é oculto, escondido. Ao contrário, a fenomenologia nos diz que é o que perdura no âmbito de qualquer fenômeno; que o essencial tem a ver com características que não precisam do aval da razão, pois que elas próprias se apresentam, se expressam, se expõem. O essencial tem a ver com perdurar. Assim se dá com a natureza. Mostra-se a si própria, não perdura para sempre; nas formas vivas, são até fugazes, mas mantêm, via auto-emergência, a essencialidade que as tornam reconhecíveis. Também na forma viva, nunca se mantêm absolutamente iguais a si próprias, mas *são* próprias, singulares, nesta auto-amostragem. Não há duas árvores iguais, duas flores, dois rios, dois homens, mas, suas essenciais os torna reconhecíveis em qualquer situação.

As formas vivas, recém citadas, compõem um aspecto predominante do ambiente natural. A vida constitui o conceito primário de natureza. Na sua forma negativa é que é adjetivada: natureza morta. O contrário é o “natural”, o normal. Jonas (2004) diz que o conceito de natureza e de vida tem sido usualmente tomado como sinônimos. Whitehead (2004) dizia que a natureza é um complexo de entes em relação, cuja ênfase é a relação e que é em decorrência da separação exacerbada ente natureza e vida que Descartes “envenenou” toda filosofia subsequente. Alguns aspectos podem ser tomados para explicar o entendimento de natureza como vida. Primeiramente que a vida é facilmente distintiva no ambiente natural, prestamos especial atenção às coisas/seres vivas. Somos ensinados, mais frequentemente, a distingui-las no meio, a prestar-lhe atenção; outro aspecto está para o cuidado, o desvelo que tendemos a dar às coisas vivas. Não simplesmente por prestar atenção, mas por estimá-las e

respeitá-las e, finalmente, o mais óbvio, que é na dimensão da vida que ocorre a interface entre os seres humanos e a natureza, justamente porque estão vivos, por afinidade.

As coisas vivas nos envolvem, chamam atenção, estabelecem relações entre si, isso se deve à auto-emergência. É porque o vivo está aberto para aquilo que esta a sua volta. É nos seres vivos que a auto-emergência se mostra numa formidável diversidade, que nos humanos, é intensificada pela linguagem e a razão. Essa diferença, no entanto, dos humanos e dos demais vivos, não demanda diferente hierarquia na ordem natural, ao contrário, protesta à proteção do restante da natureza, sancionam Jonas, James Lovelock (1919), Lynn Margulis (1938) e Anne Primavesi (sd).

Ainda outro sentido a partir de *physis* que não é somente auto-emergência é, em igual tempo, auto-retração. A região fechada que sustenta a auto-retração é a terra. É da terra que surge a *physis* e para onde se retiram todas as coisas naturais quando se voltam para si mesmas no auto-fechamento. Muitos dos exemplos de Heidegger expressam essa dimensão, as plantas todas, mantêm-se fixas, e evidenciam sua essência voltando suas raízes para ela, fixam-se em seu fechamento. Só por meio deste movimento elevam-se, mantêm-se eretas. “A terra é o sustento de todo o gesto de dedicação. A terra dá frutos ao florescer. A terra concentra-se vasta nas pedras e nas águas, irrompe concentrada na flora e na fauna” (HEIDEGGER, 2008c, p.129). O local dessa retirada, o elemento que é fundamental, que leva à natureza fundamental, à natureza fecunda, pois fértil, pois *húmus* é a terra. Seja expressão poética ou fática, é o lugar da auto-retirada. É também ela que faz surgir a *physis*, pois é aquilo para o qual se retira e assim sustenta a auto-emergência. Como terra, a natureza é o lugar de onde emana ao mundo as auto-emergências. Se a planta consiste de terra, a jarra que é feita de argila, o tijolo que constituiu as colunas da varanda da casa às avessas, aquilo que está sob os pés dos homens, também é.

Neste sentido, terra é algo muito mais abrangente, em sua profundidade, é uma região do mundo. Em Heidegger, a terra juntamente com o céu, os mortais e os deuses formam a quaternidade, o *Geviert*, à moda poética, pode construir a habitação humana, o morar poeticamente, que requer resguardar e “salvar a terra” (p. 130) da tecnologia moderna para a qual a terra se tornou matéria-prima, fundo de reserva. Não se trata de considerar somente a literalidade dos impactos, mas as devastações que causa o habitar a terra à moda do pensamento calculador. A grande ameaça é para a auto-emergência. A tecnologia viola a terra, o escondimento, e todas as auto-emergências em suas essências. Os terrenos nivelados suportam somente um habitar homogeneizado, a terra intoxicada de fertilizantes produz frutos

envenenados. Mesmo violada a terra produz. Somente produz; como um sistema à medida exata do planejado.

Resguardar diz: “abrigar a quadratura em seu vigor de essência. O que toma para abrigar deve ser velado” (HEIDEGGER, 2008a, p.130). Como? Diz: que os homens conseguirão habitar somente se for como uma de-mora sobre a terra, sob os céus, diante dos deuses, com os mortais. Habitar é resguardar, o habitar preserva a quaternidade naquilo junto do que os homens se demoram: nas coisas. A demora se dá na simplicidade, à moda dos quatro. Essa simplicidade constitui o resguardo, mas não como algo acrescido aos quatro, ao contrário. “A demora junto às coisas é o único modo em que a demora própria da simplicidade dos quatro alcança na quadratura” (p. 131) Como isso acontece? Quando os homens cuidam e protegem as coisas em seu crescimento ou quando edificam de maneira própria coisas que não crescem. Como a casa às avessas?

Para o pensamento mítico grego o mundo era cosmos, segundo Gonçalves (2006). Compreendiam que os deuses primordiais foram Géia, Eros e Caos. Géia, a Terra, concebeu a partir de si mesma, um filho: Uranos, o Céu. Conservam uma ligação, uma união quase eterna que os torna uno, iguais, incapazes de serem diferenciados, até que o filho dessa união, Cronos, o Tempo, em sua forma genuinamente negativa²⁴, separa, de forma brutal, Géia e Uranos. Assim, originou-se o dia e a noite. Mesmo separada do Céu, a Terra continua a ser uma deusa poderosa e sábia, pois acumulou todo o conhecimento e sabedoria da verdade do que se deu anterior ao Tempo. Géia, a Terra, é a mãe originária de todos os deuses e sabe de todos os tempos, inclusive do futuro, assim o cosmos é uma ordenação. Céu, terra, tempo em constância e regularidade: dia e noite. Também para Heidegger a *physis* constitui uma região do mundo²⁵. Na quaternidade, a terra é tomada como referência de espaço e limite. Os céus que correspondem a uma das dimensões do mundo que estabelecem relações com a terra, pois é através do espaço entre eles que o mundo verdadeiramente habitável pode ser criado com as relações entre os céus e os mortais. A terra não se auto-habita, tampouco o habitar pode

²⁴ Na sua forma positiva, o Tempo é Kayros. Diz-se do tempo correto, o tempo próprio de todas as coisas, definido pela natureza própria da coisa: tempo de germinar, tempo de prontidão para colher, tempo de despertar.

²⁵ Porque o Dasein tanto compartilha o mundo em cotidianidade comum como sabe sobre o mundo como faz mundo. Dasein tem consciência do mundo e está familiarizado com o mundo, mas não está determinado, ao menos em parte, o Dasein faz a si mesmo, por isso necessita de um mundo no qual estar. O mundo do Dasein é um mundo de significâncias. Mundo e Dasein não são entidades que se auto-constituem em separado, mas se complementam. O mundo é mais que uma coletânea de coisas e o homem pensante. Também não é um mundo de contemplação, mas um mundo de abordagem cuidadosa. Heidegger, Martin. Os conceitos fundamentais da metafísica: *mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2006.

prescindir dos céus. O morar de Heidegger não deve ocorrer somente sobre a terra, mas sob os céus.

Nada que se dê sob o céu e sobre a terra, do nascer ao por do sol, o ciclo do dia, as estações do ano e as suas mutações, as trevas das noites, as nuvens e a profundidade azul do céu (2008c, p.129) pode ser indiferente ao homem, cada uma dessas coisas nos dá direção ou sentido e uma dimensão cronológica, mas não necessariamente nesta. Esta dimensão, a cronológico-normativa, é muito perceptível em algumas culturas e tanto mais forte quanto mais bucólico é o homem, pois é a terra e os céus, a lua e os deuses, os dias de guarda, por exemplo, que ditam todos os tempos.

Há também de se considerar a natureza em seu sentido sagrado. Em Giordano Bruno (1548-1600), a crença de a natureza era entendida como expressão de Deus, como uma manifestação divina. Também em Schelling (1775-1854) a natureza é exaltada como elemento da vida divina. Ainda hoje, não foi esquecida, fazendo como se poderia dizer, parte do conjunto de crenças da humanidade, entre os aborígenes, hindus e veganos, por exemplo. Aqui, a natureza é resultante de um ato de criação: um produto de um criador, que dispôs ao homem para o bom uso.

Teorias contemporâneas que possuem substratos semelhantes têm sido defendidas pelo químico inglês James Lovelock, baseado nos estudos da bióloga Lynn Margulis e da teóloga Anne Primavesi²⁶, que desenvolveu a teoria coevolutiva, cujas premissas são: cada organismo é valorizado pelo que é em si mesmo e “importa” em relação ao todo; cada entidade é um ser singular, portanto, basicamente inclassificável em graus, pois o valor intrínseco se baseia na gratuidade do amor de Deus por ela; cada entidade está presente e vívida na memória de Deus e, por fim, que o valor das criaturas não humanas não está na forma ou na medida como que contribuem para a qualidade da vida do homem e, por isso, têm direito à sua própria qualidade de vida. Também aqui como sagrada, a natureza é dádiva.

Para Heidegger a natureza enquanto *physis* é o sagrado, não porque seja natureza, mas porque a *physis* revela o sagrado das coisas, sejam elas coisas naturais ou do mundo. Na conferência *O que quer dizer pensar?* afirma que o caráter fundamental do Ser é o vigor, a presença, pois presença é o vigorante, é o que dura a partir de um âmbito de desencobrimento

²⁶ Entrevista enviada por escrito ao Instituto Humanitas Unisinos - IHU, *on-line*, traduzida por Luís Marcos Sander, publicada em 6 de outubro de 2010. Disponível em <<http://www.ecodebate.com.br/2010/10/06/gaia-sagrada-as-relacoes-entre-ecologia-feminismo-e-cristianismo-entrevista-com-anne-primavesi/>>. Acesso em: 14 outubro de 2010.

e, desse modo, se faz presente. Ora, se é no vigor da *physis*, na auto-emergência que o sagrado, que a santidade, se expressa, a natureza enquanto *physis* é sagrada, desde que se guarde, que se mantenha em vigor, que se faça presente, que se deixe apresentar.

No mundo tecnológico é esse vigor que se retira das coisas, a cura se ausenta do mundo, e assim, o sagrado. A natureza, quando muito, mas sempre pago, transforma-se num objeto a ser olhado e explorado pela indústria imobiliária, da publicidade e do turismo, entre outras.

2.2.2 Natureza e progresso

O progresso civilizatório é visível em todas as modalidades de saber humano. Esses saberes possuem a capacidade de serem acumuláveis e transmissíveis constituindo assim, patrimônio na ciência, na técnica, no meio social e econômico; na segurança, no conforto, na diversidade cultural, na ampliação do acesso aos direitos que, rearranjados resultaram em novos hábitos. Parece haver em todos estes aspectos um progresso em direção ao melhor. Mas há um preço a pagar.

O homem, ao longo da evolução, se aventura pela natureza, adentra as matas, cruza os mares, singra o espaço, subjuga os elementos naturais e suas criaturas, constrói as cidades e suas leis. O homem é o criador de sua vida enquanto vida humana e modela as circunstâncias de acordo com suas necessidades e vontades. Entretanto, a despeito da grandiosidade dos atos humanos e dos mais audaciosos empreendimentos, houve sempre a consciência de sua pequenez; todas as liberdades experimentadas deixavam inalterada a natureza, uma vez que ela mesma se reconstituía, se curava, porque ao longo de maior parte do tempo da evolução, nossa interferência na natureza foi pouco profunda, insuficiente para abalar o equilíbrio naturalmente estabelecido pela criação.

A natureza artificial que o homem criou para si, as cidades, destinava-se a proteger-se, e não a se expandir. Com as cidades, o homem estabeleceu um novo equilíbrio interno dentro de outro maior: a natureza. Deste modo, desenvolveu-se acreditando que a natureza era permanente, quase imutável. Já as cidades desenvolviam-se, modificavam-se e, como artefato claramente distinto da natureza, o mundo social, ficou confiado aos cuidados do homem, ao domínio e às responsabilidades humanas. Neste modelo cultural, a natureza não constitui responsabilidade humana. Ela se cuida e, de muitas formas, toma conta, guarda, cuida o

homem. Frente à natureza, o homem usa suas capacidades próprias: inteligência, inventividade, trabalho, técnica, mas não a ética.

A complexidade da natureza também se tece, atualmente, no pensamento daquilo que ainda não foi pensado, naquilo que ainda não é, num horizonte de uma transição para uma sustentabilidade e justiça ainda não desenhadas, numa pedagogia ainda não desvelada. Essa complexidade não é só factual, real, de identidades desterritorializadas, de globalidades homogeneizantes; a natureza não é só um objeto complexo, mas é integradora de múltiplas entidades.

Da ciência herdamos todo o tempo novos artefatos tecnológicos e conforto embora se tenha perdido, em grande parte, a certeza absoluta dos prognósticos precisos, da impossibilidade de constituir “um mundo” planejado, seguro, previsível, controlável; tem-se a certeza da incerteza, daí a necessidade de entender e empreender uma nova e inspiradora racionalidade de convivência.

A racionalidade vigente se traduz numa racionalidade econômica e no direito privado que gerou uma corrida produtiva sem consideração aos limites da vida natural. Isso resultou na devastação da natureza que, “no final das contas”, constitui o sustentáculo físico essencial ao sistema produtivo. Este modelo está em crise. A crise recai sobre o modelo, que impacta diretamente a ordem ambiental; crise colabora para dissociar ser e ente em decorrência dos imperativos econômicos de uma racionalidade instrumental perceptível no cotidiano vivido nas cidades. O dia a dia nos leva também a apreender duas manifestações muito contemporâneas como algo que sempre existiu: a falta de contraste entre o dia e a noite e o quase imperceptível transcurso das estações do ano, que é uma subdivisão do ano baseada em padrões climáticos referenciados no hemisfério norte.

A primeira das manifestações está mais diretamente vinculada a um estado de coisas que envolve uma nova percepção do tempo que, em grande parte, decorre de uma relação que os primitivos e antigos tinham com a escuridão da noite. Por certo, as noites da maior parte da história da humanidade impuseram a busca por um abrigo. Estas noites expunham a fragilidade, a pequenez humana frente aos demais elementos naturais, às intempéries e às feras. Nós humanos, ao longo de nossa civilização, nesta ordem, buscamos proteção: nas cavernas, depois nas árvores, nas choupanas, casas e finalmente nas cidades. Mas, à medida que as noites de 1900 deixaram de contrastar com os dias, em consequência do uso massivo da lâmpada incandescente (1879), muitas antigas práticas foram afetadas: a leitura noturna

passou a ser possível, as casas resultaram mais confortáveis em decorrência do acesso à energia, o trabalho, as viagens e, portanto, também o lazer, passou a ser mais seguro à noite, assim como as comunicações à distância tornaram-se possíveis. Viver passou a ser mais aberto, mais intenso de ações.

A segunda manifestação, de ordem mais sutil, nos amolda a uma realidade construída como lógica da tecnologia, pois hoje não se distinguem mais as estações do ano, não porque não ocorram, mas porque deixaram de influenciar nossas atividades humanas: o lazer, o trabalho, que eram comandados pelo contínuo – e, às vezes, surpreendente – movimento das estações. Os giros da terra, o movimento contínuo, próprio e autônomo da natureza, ditavam o ritmo do processo social e econômico, bem como o nosso ritmo biológico em decorrência da maior ou menor, ou distinto arranjo de energia feito a partir dos alimentos disponíveis: os longos e arrastados invernos e os febris e agitados verões, tão bem representados por Vivaldi²⁷. Hoje, sequer os alimentos são dependentes das estações. Uma vez produzidos em diferentes pontos do planeta, chegam à nossa mesa em poucas horas ou dias, devido às facilidades de transporte e à agilidade de localizar e realizar a escolha, o pedido e as condições de pagar. Além disso, há alimentos que são frutados mediante a indução de hormônios e drogas, o que define a fecundidade independentemente das condições ambientais. Concretiza-se o que Heidegger dizia: “O conhecimento da ciência, que é constrangente em seu âmbito, ou seja, o setor dos objetos, já anulou as coisas, como coisas, muito antes de a bomba atômica explodir.” (2008b, p.148)

Durante a maior parte de nossa história, não foi assim, e essas mudanças aceleraram o tempo. O tempo interpretado ao modo de Heidegger, que afirmava que o tempo é a maneira pela qual a existência se impõe e, se hoje a percepção e a velocidade do tempo são tão intensas que não é raro termos a impressão de que determinado evento aconteceu há décadas – ou exatamente o contrário – e não meses, ou dias, apenas se deve ao intenso emaranhado de ações que nos são demandadas ou simplesmente apresentadas.

Esse excesso, concentração de percepção e imanência radical, é, em Heidegger, designado de ser-no-mundo. Não se trata de uma acidentalidade, um poder ou não poder ser, como se dá como uma flor no vaso da mesa. A mundaneidade a que se referia Heidegger

²⁷ *As quatro estações* é a mais popular das obras de Antonio Lucio Vivaldi, compositor e músico italiano (1678-1741). Formada por um conjunto de concertos para violinos, *As quatro estações* faz parte de 12 concertos denominados *O diálogo entre a harmonia e a criatividade* – Opus 8. Na obra há uma evidente e perceptível expressão musicada dos fenômenos da natureza ou sentimentos, provocados pela primavera, o verão, o outono e o inverno, que são representados na peça.

numa acepção etimológica extingue a dualidade corpo-mente e a dissociação entre ser essencial e ser aqui e agora, pois, não é um predicado, nem uma qualidade accidental.

Não é o caso de que o homem “é” e, depois, tem, mediante um acréscimo, uma relação-de-Ser com o “mundo”- um mundo com que ele próprio ocasionalmente se supre. *Dasein* nunca é “proximalmente” uma entidade que, por assim dizer, está livre de Ser-em, mas que, por vezes, se inclina a aceitar uma “relação” com o mundo. Assumir relações com o mundo somente é possível porque *Dasein*, como Ser-no-mundo, é como é. Esse estado de Ser não surge simplesmente porque alguma outra entidade está presente-próxima fora do *Dasein* e se encontra com ele. Tal entidade só pode “encontrar-se com” *Dasein* na medida em que pode, se sua própria iniciativa, mostrar-se dentre de um *mundo* (HEIDEGGER, 2002, p.10).

Assim, todo dia é um desafio que exige uma tomada de posição em relação à vida que “cai” sobre nossos ombros. Essa mesma vida exige que se compreenda e aprenda novas coisas para orientar melhor as escolhas dentre as quase infinitas possibilidades que se nos apresentam. Nossa vida, minha vida, especialmente nas cidades, é o meu tempo feito de oportunidades, ocasiões, eventos e saberes, dos quais definitivamente abrimos mão e que constituem nossa identidade existencial. Estamos inteiramente fundidos, amalgamados com a identidade do mundo, definidos, ambos, pelo mundo cotidiano.

O cotidiano passou a vigorar de modo intenso em ferramentas, instrumentos, veículos rápidos e estradas; passaram a valer mais os resultados em detrimento do processo. O tempo é diminuído, tanto para respostas quanto para os deslocamentos, a impessoalidade, a tendência e a moda. O senso comum chamou a isso tudo de progresso.

2.2.3 O progresso científico-tecnológico e a natureza

O termo progresso tem sua origem etimológica do latim *progressu*, adjetivo que indica aquilo que progride, designa objetivamente duas coisas: a) uma série de eventos que ocorrem num sentido, num plano desejado, que ocorre de acordo com o planejado, ou previsto, “como na forma própria de como se desenvolve o Ser vivo” (JONAS, 2006, p. 268); b) e uma segunda designação que indica o conjunto de mudanças ocorridas no curso do tempo e assim vincula-se a idéia de desenvolvimento, de alteração ocorrida em sentido positivo; crença de que os acontecimentos históricos ocorrem num sentido mais desejável, de aperfeiçoamento crescente. Nessa acepção, funciona como uma profecia, como um prenúncio no qual cada série realiza um aditamento, um incremento, um acréscimo sobre o momento ou série anterior.

No sentido mais geral e corriqueiro, progresso é uma modalidade de desenvolvimento da ciência moderna, possuindo pelo menos três características muito visíveis, marcantes e distintivas, quais sejam: a) o caráter especificamente científico de entendimento de progresso; b) o caráter cumulativo do saber; c) o caráter público e de utilidade social do saber. Estas características são determinantes para a compreensão do horizonte da responsabilidade humana acerca do futuro natural, pois resulta da percepção objetiva de que há uma cumulação de aquisições materiais e de conhecimentos capazes de transformar a vida tanto nas dimensões individuais quanto sociais, e de conferir-lhe maior alcance no contexto das experiências humanas; tem-se o entendimento de desenvolvimento civilizatório.

Acerca dessas características, Hans Jonas (2006, p. 220) afirma ser esse progresso um dado de fato incontestável, e não meramente uma questão de interpretação. Há, contudo, que serem considerados os “riscos” ecológicos deste progresso e sobre a dimensão ético/moral uma vez que num percurso temporal, na perspectiva científica, a técnica tem assumido esse caráter ambíguo que não permite afirmar que o desenvolvimento tecnológico tenha impactado sobre o desenvolvimento ético-moral da humanidade. Jonas diz que não é possível qualquer analogia válida entre a existência do indivíduo e a existência histórica (p. 268), porque a existência humana não ocorre à semelhança do progresso histórico; categórico afirma que não houve evolução no sentido ético/moral.

Certamente existe um progresso civilizatório, uma vez que a maior parte do saber humano é passível de acumulação para além da dimensão individual, especialmente neste último meio século, em função do aumento da capacidade de armazenagem e do tratamento de dados e informações. Assim, a transmissão pelo e no tempo dessas informações acabam por constituir um dado patrimonial. Este perpassa a ciência, a técnica, a ordem econômica, social e política, que envolve conforto, satisfação de necessidades, ampliação de acesso a bens e direitos e acabam constituindo costumes, hábitos que se internalizam e externalizam, formando o caráter de um povo. Em todos os aspectos há um progresso no sentido do que se julga melhor. Embora também haja regressões é possível afirmar que existe uma promoção da humanidade e que essas tendem a serem contínuas e crescentes em direção ao futuro àqueles que gravitam no ou próximo ao centro de poder.

Relativamente aos sentidos que pode assumir, o progresso da ciência e da técnica é o mais evidente. Por seu próprio caráter, de forma clara e incontroversa, indica um aperfeiçoamento em direção ao futuro, uma vez que, pela natureza e pelos objetos com que lidam, possuem a capacidade de continuar progredindo sem qualquer empecilho, em

decorrência do seu modo cumulativo, ou seja, o último elemento ser sempre superior ao que lhe precedeu. Não se trata de uma interpretação, mas de um fato.

Para a técnica e a sua configuração atual como base tecnológica, percebe-se que tem percorrido um caminho de aperfeiçoamento, no sentido de correção, rapidez, engenhosidade, independência, gigantismo, organização e precisão. Uma base tecnológica tem sido usada como instrumento para alcançar patamares cada vez mais avançados de possibilidades de resolução de problemas pontuais. Muito recentemente, no Brasil, temos o exemplo da exploração de petróleo abaixo da camada de pré-sal. Quando se tornou pública a descoberta das jazidas, no ano de 2007, a PETROBRAS, empresa responsável pelas descobertas e exploração, em sua página na internet, noticiava sobre o assunto usando as seguintes expressões:

Acredita-se que a camada do pré-sal, formada há 150 milhões de anos, possui grandes reservatórios de óleo leve (de melhor qualidade e que produz petróleo mais fino); **Estima-se** que a camada do pré-sal contenha o equivalente a cerca de 1,6 trilhão de metros cúbicos de gás e óleo. **A grande polêmica** está justamente na tecnologia que será necessária para a extração. (PETROBRAS, 2009, s.p., grifo nosso).

Havia expectativas, indícios, mas não existiam equipamentos em condições de explorar as reservas. Entretanto, não houve qualquer dificuldade para estimar, com grande precisão, o tempo necessário para o desenvolvimento, o teste e a utilização de equipamentos capazes de possibilitar a extração. Isso de fato ocorreu com sucesso, pois, desde 2009, “A plataforma Cidade de São Vicente extrai petróleo do pré-sal em caráter experimental no campo de Tupi, na bacia de Santos”²⁸.

Como vemos, a tecnologia está presente, é disponível e constante, pois a ciência permite cada vez mais uma teoria estreitamente ligada à prática. Segundo Jonas

Graças ao tipo de magnitude de seus efeitos de bola-de-neve, o poder tecnológico nos impele adiante para objetivos de um tipo que no passado pertenciam ao domínio das utopias. Dito de outra forma, o poder tecnológico transformou aquilo que costumava ser exercícios hipotéticos da razão especulativa em esboços concorrentes para projetos executáveis (JONAS, 2006, p.63).

É a culminação da metafísica para Heidegger, justamente porque especifica condições, estabelece os critérios, institui os fundamentos, determina a base ontológica de um tempo, prescreve uma compreensão específica de verdade, estabelece um domínio completo sobre

²⁸ Petróleo Brasileiro S/A – PETROBRAS, 2009. Disponível em: <<http://video.globo.com/Videos/Player/Noticias/0,,GIM1230641-7823PETROLEO+DA+CAMADA+DE+PRE+SAL+JA+E+EXTRAIDO+NA+BACIA+DE+SANTOS,00.htm>>. Acesso em 06 dezembro 2009.

todos os fenômenos que distinguem a época no seu sentido mais primordial (*a-letheia*), de revelação, descobrimento, desocultação. Estamos diante de um dever e de um desafio porque vislumbramos que há um visível desequilíbrio entre o poder de dominação da técnica sobre a natureza e sobre o próprio homem e os critérios morais capazes de dirigir esse mesmo progresso.

O vocábulo “tecnologia” resulta do liame do termo tecno, (do grego *techné*) e que primariamente significa “saber fazer”, e o termo *logia*, também do grego *Logos*, que é razão. Portanto, podemos dizer que tecnologia expressa a razão do saber fazer, ou, o estudo da técnica. Assim, o estudo da atividade transformadora da ação humana é inseparável e própria do homem, uma vez que decorre da capacidade humana de construir, arquitetar e pensar. Os produtos da tecnologia constituem cada dia mais, um manancial de conhecimentos próprios, continuamente mutantes, justamente porque acrescentam novos saberes provocados precisamente por este processual circuito que agrega: atividades humanas conexas a um sistema simbólico e recursos instrumentais e maquinaria que miram construções na forma de produtos, orientados por métodos, teoria e processos advindos da ciência.

Ainda mais significativo relativamente à tecnologia, temos que ajuizar acerca de dois aspectos: a neutralidade e seu fim. Se a tecnologia consiste numa atividade humana, por certo é condicionada e não é neutra. Consiste na escolha de uma possibilidade dentre outras, e não será nunca isenta de valores, mas sempre uma disposição social, política e individual, uma vez que se concretiza em ações engajadas no mundo material. De um modo geral, essa atividade humana agrupa um conjunto de meios procedimentais e instrumentais, visando à obtenção de um fim almejado que, em última análise, é o domínio e o controle da natureza física ou social.

Permanentemente, esse vigor é atualizado por uma lógica que alimenta o cotidiano da maior parte da humanidade, que alega e existe de modo que o importante é acumular bens e meios de vida, base material e bens de serviços, para poder desfrutar a “curta passagem” pela Terra. A realização desse propósito tem sido possível graças à ajuda da ciência que, conhecedora dos mecanismos da terra e aliada à técnica, faz a intervenção no mundo social, visando o benefício humano em um menor tempo possível.

O “espírito” da modernidade, a era da civilização técnico-científica-industrial que, nas palavras de Jonas (2006), deixa de ser um espírito individual, de um cientista ou um grupo, e passa a constituir o “espírito coletivo” da sociedade científica que produz e armazena o

conhecimento como já explicado por Heidegger na *A época da imagem do mundo* (2011). Mas há um preço a ser pago que está na relação inversamente proporcional que se estabelece entre o crescimento do coletivo patrimônio individual do cientista e o do seu saber que se fragmenta. A especialização é a contribuição individual e a exclusão da compreensão dos leigos, da maior parte dos seus próprios contemporâneos.

Certamente, a ciência sempre foi de uma elite, mas nunca os homens estiveram tão apartados da possibilidade de compreendê-la uma vez que assume cada vez mais, como já disse a condição de mero usuário. Espalha-se, assim, também a possibilidade de se enfatizar inverdades, superstições, crendices, preconceitos, enfim, pseudociências: desrazões. Entretanto, “se trata de um caso inquestionável, talvez o único inquestionável – de progresso real e de seu caráter desejável, que requer o nosso apoio” (JONAS, 2006, p. 271). O mesmo não poderá ser dito do progresso técnico, uma vez que transforma o mundo, o modo de vida, as condições reais de vida e, com isso, implica diretamente sobre o natural. Para Jonas,

diferente da ciência, o progresso pode não ser desejável (pois a técnica não se justifica como tal, mas pelos seus efeitos). Mas ela partilha com o seu criador, a ciência, que se tornou seu gêmeo, a idéia de que cada novo passo seja a superação do anterior. Observe-se que este não é um julgamento objetivo de valor, mas a constatação objetiva: podemos deplorar a invenção de uma bomba atômica dotada de poder destrutivo ainda maior e considerá-la um valor negativo. Porém, o que lamentamos é exatamente o fato de que ela seja tecnicamente “melhor; nesse sentido, sua invenção é um progresso, lamentavelmente” (JONAS, 2006, p. 271).

O progresso técnico, ou seja, o êxito da técnica extrapola o seu sentido de meio, o que em si a técnica é, e assume o sentido de fim, configurando-se como conquista da natureza, como se esta fosse a vocação humana; “o *Homo faber* ergue-se diante do *Homo sapiens* (que se torna, por sua vez, instrumento daquele), e o poder externo aparece como o supremo bem – para a espécie, obviamente” (p. 272). Por certo, a ciência seria mais apropriada para ser um fim em si, mas seria para um seletivo grupo, pois em si, a ciência é um bem moral. Todavia, a sociedade em larga escala é afetada pela técnica, por tudo quanto a técnica disponibiliza pelo seu progresso, que é progresso de resultados e cujos efeitos se destinam ao consumo ou à constituição das condições humanas.

Seu progresso é, como já referi, ambivalente. A complexidade de seus resultados não tem se constituído como efeitos moralizadores na direção de algum ideal ético-utópico, pois o progresso técnico e seus efeitos mesmo duradouros têm sido vulgares, ordinários e corriqueiros. Isso torna pouco provável que se consiga ultrapassar os limites da compulsão objetiva e psicológica que impõe aos homens e às suas extensões, também sobre as

instituições sociais. Assim, não há como falar de identidade existencial e do mundo sem falar de tecnologia, pois estes resultados que acabamos de descrever, essas percepções do mundo, decorrem diretamente de uma mediação feita entre duas dimensões: a natureza natural e outra artificial constituída pela tecnologia.

Esse movimento de comando do natural pelo artificial também implica na perda não só da consciência que tínhamos dos processos, mas também do modo de pensar acerca da situação que está ocorrendo. E, mais, provoca a perda de referencial porque a tecnologia faz o que a natureza faz, mas sem perder tempo, ou melhor, num tempo aceleradamente menor o que resulta num modo peculiar de viver que podemos caracterizar pelo domínio e exploração.

Hoje, as pernas e os braços humanos foram substituídos em quase todas as atividades, não sendo mais essenciais para a defesa da integridade física, nem tampouco para a produção de alimentos como os machados primitivos (Figura 9).



Figura 9. Machado de pedra feito pelos índios Rikbaktsa/Canoeiros, Iande Art, 2010

As pernas foram trocadas primeiramente pela doma de cavalos e camelos, depois por criações humanas, tais como as bicicletas, as motos, os automóveis e os aviões. As máquinas, desenvolvidas a partir do aproveitamento energético, impuseram mudanças extremas: da roda hidráulica à máquina a vapor, à energia nuclear. A mão manufacturava tudo, inclusive a própria casa, no que se denomina arquitetura vernacular. Com empregos de materiais e recursos do próprio ambiente, as populações escolhiam e quebravam as pedras, modelavam

ou queimavam os tijolos ou selecionavam o barro e a fibra para os revestimentos; faziam o aplaino do terreno, a colheita e tramo do capim, ou o corte da madeira, das pedras, ou produziam as telhas para a edificação; rudimentarmente, também aplainavam os terrenos onde seria edificada a própria casa.

O machado de pedra, que nos primórdios permitia ao homem dominar a maior parte dos materiais, possuiu seu análogo na serra a *laser* (Figura 10), uma ferramenta também de corte, mas sem desgaste, com alta precisão, velocidade, mínima deformação e extrema versatilidade, uma vez que corta toda a sorte de materiais.

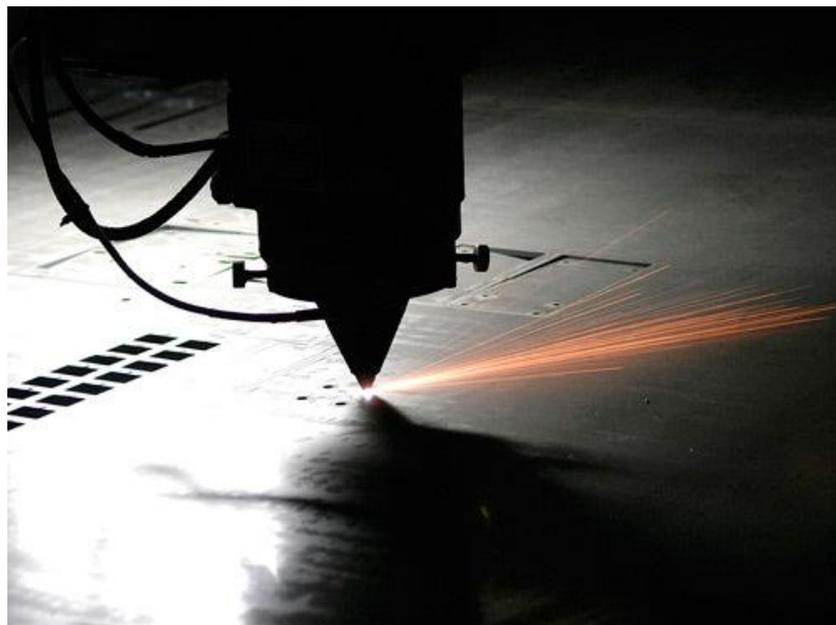


Figura 10. Serra *laser*

FONTE: <http://www.gizmodo.com.br/conteudo/shows-de-luzes-armas-de-raios-e-laminas-de-corte-o-laser-faz-50-anos/>

A mão foi substituída por explosivos, guindastes, máquinas que escavam, aplainam e constroem as casas onde os homens viverão e, nestas casas, serão utilizadas máquinas para executar praticamente tudo: máquinas de lavar roupa, lavar utensílios, climatizar o ar, preparar o pão, vigiar o sono dos filhos, controlarem as ações dos pares. Para o trabalho, serão usadas outras máquinas: de sondagem dos solos e de exploração do espaço, máquinas de costura, que computam e possuem a capacidade de calcular, os computadores que respondem ao nosso comando de voz, às nossas senhas, nosso olhar ou às vontades programadas sem nossa participação direta.

No ensaio *A questão da técnica* Heidegger descreve de modo claro como a era da técnica determina o modo como o ser da natureza pode ser revelado. Compara duas obras humanas, uma velha ponte de madeira e uma central hidrelétrica no rio Reno. A primeira permite que o rio seja um rio, no segundo caso, o rio perde sua essência de rio e se transforma em um recurso para produção e fornecimento de energia. Poderá também assumir a forma de um objeto a ser olhado quando há a exploração turística da paisagem, numa clara conotação rasteira de natureza como algo aí para ser explorado. O mesmo acontece com a indústria imobiliária que explora, financeiramente, pois cobra a maior pela vista privilegiada de uma paisagem natural, além de incluir como estratégia de marketing: “o único prédio com vista integral do novo parque Lago das Rosas, ou, vista eterna do espetáculo do pôr-do-sol no rio Tocantins”²⁹. E, assim, habitamos a terra.

É um habitar muito diverso daquele proposto por Heidegger, que é justamente o contrário disso, uma vez que requer “percorrer o caminho do campo” como uma metáfora para voltar-se novamente ao Ser, à escuta do Ser. O que hoje se faz é habitar a terra à moda de ocupação, sem nenhuma gentileza, sem cerimônias. Habitar como sinônimo de apossar-se, apoderar-se, conquistar. O homem vagueia estranho em sua própria casa: a terra. Indiferente ao apelo do Ser, ele não habita mais um terra, mas erra pelo mundo uniforme do cálculo – onde tudo se transforma em objeto disponível ao cálculo e à planificação.

Nossas mãos não se tornaram inúteis ou delicadas por não serem mais usadas diretamente, ao contrário. As mãos gradativamente tornaram-se mais bestialmente poderosas porque foram distendidas e tomaram a forma de ferramentas rudimentares, como as lanças, para agora também lançarem armamentos de destruição em massa tecnicamente produzidos por bases tecnológicas cada vez mais inteligentes, saturadas de ciência, de conhecimento, de saber humano incorporado. Saber algo é uma forma concreta de ser-no-mundo. O *Dasein* somente se descobre a si mesmo quando apreende a realidade³⁰. E, como isso ocorre?

Segundo Heidegger, somos lançados no mundo. Não há escolha pessoal nisso, tampouco conhecimento prévio. O mundo está aqui quando chegamos, e aqui permanecerá quando partirmos. Mas, *Dasein* é inseparável deste mundo, embora esta relação não se dê de

²⁹ Respectivamente, alusão a uma área verde recém restaurada no setor oeste da cidade de Goiânia – Goiás e venda de apartamentos na orla da Graciosa em Palmas-TO, praia e espelho d’água artificiais criados com a represa do curso do Rio Tocantins

³⁰ A analítica existência de *Ser e Tempo* desvela que o *Dasein* possui uma abertura originária ao mundo anterior a qualquer apreensão teórica, racional do mundo. Antes de pensar e aprender o mundo pela razão em sinto o mundo, entro em comunhão com ele através da Disposição, Compreensão e Discurso, existenciais constitutivos da abertura do *Dasein* no e para o mundo.

modo causal, pois nossa consciência não constrói o mundo como supunham os modelos idealistas, mas é o mundo que emana sentidos do *Dasein*. Não sabemos nossa origem (afora a biológica) e para qual finalidade nossa existência se dá, exceto que temos a morte como referência final. Assim, impossibilitado de saber de onde veio e para onde vai, o *Dasein* se descobre sendo em meio a possibilidades já dadas que ele não poderá escolher – local de nascimento, família, língua, mas a partir das quais se abre um feixe de possibilidades – sendo a morte a única certeza e uma possibilidade que anula todas as outras. Ora, o *Dasein* é um “aí”, uma presença completa e envolvente e, para ser, não poderá proceder de outro modo, senão existindo nesta responsabilidade. Contrária ao *cogito ergo sum*, a existência é o pressuposto necessário e a condição capacitadora do pensar, e não o contrário. O pensar é somente uma das tensões, das articulações do *Dasein*, pois o mundo vem ao nosso encontro na forma de coisas, dizia Heidegger, mas aquelas coisas que constituirão com o *seu ser-no-mundo* não são todas e quaisquer coisas.

Além disso, no mundo no qual o *Dasein* é lançado, já há sempre outros nele, e este atributo não é acidental e secundário, ao contrário, é constitucional e incondicional nas relações do *Dasein* com o mundo. Heidegger dirá na Parte I de *Ser e Tempo (IV, 26)* que é absolutamente essencial à facticidade do seu ser-aí, do *Dasein*, pois a nossa noção de situação de outro, diferente de outras coisas, como situação ontológica, é apreendida, não compreendida racional ou teoricamente; é uma forma de ser. Ele dirá que compreender a presença do outro é propriamente existir³¹.

Há, contudo, elementos negativos nessa relação de ser-com-os-outros. Se lançados entre outros, interpretamos e realizamos nosso *Dasein*, somos ser-no-cotidiano-com-outros e revogamos, na maior parte das vezes, a possibilidade de sermos nós mesmos, nós próprios. Este constructo heideggeriano, o ser-com no modo do impessoal, é basilar para compreendermos como se dá nossa relação com a técnica e a tecnologia, uma vez que a impessoalidade é o traço que melhor a distingue.

Assim, se não somos nós, somos alienados de nós e nos tornamos um sujeito que é todo mundo, e ninguém em particular; o *Das man* “um” ou “eles”, o “a gente”. Esse distanciamento de nós próprios gera a irresponsabilidade, uma vez que “cada um é outro e ninguém é ele mesmo” (HEIDEGGER, 2002, p. 51). Heidegger considera que o “eles” que

³¹ O *Dasein* é sua compreensão finita do ser. Compreensão enquanto constitutivo da abertura originária do *Dasein* extrapola limites da racionalidade, sendo um modo de ser originário do *Dasein* enquanto ser no mundo, que tem o ser-com os outros *Dasein*, um de seus momentos constitutivos.

fornece a resposta ao “quem” do nosso *Dasein* cotidiano é “ninguém” a quem o *Dasein* já se entregou em ser-entre-outros. O ser-com se desgasta na comunalidade, decai de *ser* para o meio da coletividade, que é pública e que vive em grupo. Oferecemos e confiamos a nossa existência a uma entidade disforme e dissonante, pois os outros a quem nos confiamos não são presenças definitivas ou soberanas, “pelo contrário, qualquer outro que pode representá-la” é uma dominação, a desumanização da sociedade, pois, quando pertencemos aos outros,

“Os outros”, assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, de início e na maior parte das vezes, são “*co-pre-sentes*” na convivência cotidiana. O quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O “quem” é o neutro, o *impessoal* (HEIDEGGER, 2002, p. 179).

O impessoal pode, por assim dizer, permitir-se que se apoie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise se responsabilizar por alguma coisa. O impessoal sempre “„foi quem’ [...] e, no entanto, pode-se dizer que não foi ,ninguém’” (HEIDEGGER, 2002, p. 181).

Esse autotornar-se alheio, esse distanciamento do ser e de nós mesmos constitui uma forma de “tudo se tornar comum”. Nesse distanciamento de sentimento, expressão própria de uma sociedade de consumo, toda e qualquer prioridade de natureza mais incorpórea, espiritual e mental é paulatinamente suprimida por uma agudeza de familiaridade, que interpretamos como algo que se conhece profundamente, de extrema intimidade, que se conhecia ou necessitava há muito tempo. Tudo é público e absolutamente necessário, imperativo, indispensável como as tecnologias atuais.

Essa tecnologia constituiu uma segunda natureza humana, nesta nova natureza comporta no seu próprio projeto, um poder eficaz sobre as coisas, porque gera resultados conforme o planejado produz no homem, em nós, a sensação de saciedade e poder sobre as coisas, o que permite uma relação cada vez mais radical de consumo com a matéria, embora cada vez mais superficial, temporalmente breve, com intenso e crescente consumo de energia em suas diferentes formas, mas, sempre, para consumi-la como força, potência, pujança, vigor e, até, alento.

Há de se considerar, também, que nem sempre esse consumo é material, concreto. Vivemos um momento tecnológico que, de modo crescente e gradativo, opera com o imaterial. Pode-se perceber isto a todo instante: as tecnologias mais contemporâneas lidam com a imagem, a informação, o invisível, a luz, o espectro eletromagnético, na forma de biotecnologia, nanotecnologia, informática, eletrônica, e energia nuclear. Embora

consideradas como algo que se conhece há tempos, seguras ou desafiadoras e necessárias, nesta forma são equipadas de eficientes e ativas irresponsabilidades. O eu alienado, o *Man*, é aliviado de responsabilidade moral, porque o eu do *Dasein* cotidianamente vivido é o *eles-eu*, um mestiço que distancia o ser humano da sua condição autêntica. Essa configuração de conhecimento imaterial constitui a atual riqueza das instituições e passa a ter cada vez mais valor. A tecnologia utiliza o *know-how*, o saber fazer, a partir do conhecimento, do domínio intelectual.

Essa mesma base tecnológica também estimulou a ampliação da nossa memória, ainda não sabemos se fisicamente porque não há estudos categóricos, mas a memória coletiva foi ampliada, pois as informações, sejam de qual for a ordem e qualidade, podem ser armazenadas de modo infinito, em “bibliotecas” cada vez mais capazes e menores em tamanho, que são os dispositivos de armazenagem por meio magnético, óptico ou eletrônico, tais como: discos rígidos, *compact disc* ou *pen drives*, cartões de memória ou computação em nuvem³², que são objetos técnicos das construções teóricas da ciência moderna. Esse processo de aumentar a memória e os conhecimentos humanos, mesmo que em sua forma estendida, ou seja, externamente, aumentam o poder de grupos humanos ou líderes. Nesta forma ou no feitiço incorpóreo, a relação se dá de modo inautêntico.

Contornos da crise

Que estamos em crise, é certo. E ela é de toda a ordem: social, ético-política, financeira, energética e ambiental, pois estamos vendo se acentuar o desequilíbrio entre o poderio da técnica sobre a natureza e sobre o homem e os critérios morais capazes de dirigir esse mesmo progresso. A lógica de produzir-consumir ciência está visceralmente instituída e é continuamente retroalimentada pelos mais diversos meios de comunicação e por hábitos particulares e hedonistas, que mostram um abismo entre as pré-ocupações individuais e as

³² Na segunda-feira dia 06 de junho, a Apple lançou uma plataforma integrada de computação em nuvem, o iCloud. Nela é possível armazenar, infinita quantidade de músicas, fotos, aplicações, calendários, documentos e outros arquivos, ou seja, dados, e acessá-los de qualquer dispositivo Apple em qualquer lugar do planeta (e fora dele). Os arquivos podem ser enviados de qualquer micro para a nuvem e serem acessados pelos iPad, iPhone, iPod etc. A idéia é fazer com que esses arquivos acompanhem os usuários para onde quer que eles vão sem precisar baixá-los em seus computadores ou dispositivos móveis. Apresentada no final de 2007 a partir de um conceito é bastante simples “em sua mesa, você teria um computador de custo muito baixo, com apenas processador, teclado e monitor. Não haveria disco rígido ou drive de CD/DVD. A máquina estaria conectada à Internet e teria acesso a um supercomputador central, que hospedaria todos os seus programas e arquivos”. Em 17 de outubro de 2007, Nicholas Carr, especialista em computadores e ex-editor executivo da Harvard Business Review, discutindo as mudanças que ele previa para o futuro da computação no lançamento da obra "The Big Switch: Rewiring the World, from Edison to Google" (A grande virada: reconectando o mundo de Edison ao Google). Dados completos disponíveis em < <http://informatica.hsw.uol.com.br/rede-apple-google.htm>>. Acessos em dez 2007, 06 e 16 de mai 2011.

consequências desse agir. Nossa crença e compreensão desses cenários permitem afirmar que estamos em crise, próximos àquele sentido grego para a expressão *krisis*, cujo sentido originário se define como faculdade de distinguir, escolher, eleger, separar, uma região fronteira, situação limite, cujas conjunturas são perigosas e, por isso mesmo, decisivas.

Ou seja, é necessário decidir, deliberar sobre a elaboração de um agir humano que faça frente aos desafios impostos pela ciência e pela técnica. Uma reorientação de sentido relativamente à natureza não será possível sem a mediação da própria ciência, por mais paradoxal que pareça.

Na sua dimensão ambiental, a crise, o conflito e a tensão se configuram como um grave problema que “envolve a destruição pelos seres humanos de uma biosfera que consiste em ‘sistemas’ sobrepostos e auto-reguladores [sic] [...], dito de outro modo, [...] o homem não está a par do restante da natureza” (FOLTZ, 1995, p. 22). O futuro da vida humana, não desta civilização, mas da humanidade enquanto organismo vivo, inclui o futuro da natureza como condição *sine qua non*, ou seja, sem a qual não podemos ser.

Jonas (2006) afirma que:

Mesmo que fosse possível separar as duas coisas – ou seja, mesmo que em um meio ambiente degradado (e em grande parte substituído por artefatos) fosse possível aos nossos descendentes uma vida digna de ser chamada humana, mesmo assim a plenitude da vida produzida durante o longo trabalho criativo da natureza e agora entregue em nossas mãos teria direito de reclamar nossa proteção. Mas como é impossível separar esses dois planos sem desfigurar a imagem do homem, e como naquilo que é mais decisivo – a saber, na alternativa “preservação ou destruição”- os interesses humanos coincidem com o resto do sentido mais sublime da expressão, que é sua pátria terrestre, podemos tratar da expressão, podemos tratar as duas obrigações sob o conceito-chave de *dever para com o homem*, sem incorrer em reducionismo antropocêntrico (p. 229).

Assim, a tarefa de analisar a problemática pode tomar vários rumos com maior ou menor ênfase nos dados provenientes das ciências naturais até a análise da ação humana, do seu comportamento “todo poderoso”, dizia Jonas (2006), ou desembocando nos domínios de uma ética ambiental. Em face da urgência e da dimensão do problema, todas as indagações e as abordagens são vantajosas, úteis, por certo. Nossa tentativa, entretanto, toma, como já anunciamos, outra via possível: a nossa relação humana com a natureza.

Nesse sentido, cada uma das nossas interferências nos volta na forma de uma retro avaliação de nossos próprios objetos de consumo e, assim, nossas ações sobre, com e no sentido da tecnologia representam, cada vez mais, uma fuga da condição humana. Cada vez mais nos sentimos independentes das ações típicas, somos menos atores e a reciprocidade de

nossas ações sobre o real são dissipadas ou proteladas de tal forma que se alarga um hiato temporal, de sentido e ética, produzindo um cenário ilusório sobre esta dinâmica de poder, na qual em ambos os pólos quem opera e quem se objetifica é o homem.

A pretensa superioridade do homem sobre os demais seres vivos se deu mediante a intervenção técnica do homem e originou a vulnerabilidade da natureza, como esclareci anteriormente. Essa vulnerabilidade se configurou em diferentes graus ao longo da história humana, mas foi a partir do século XX que se mostrou a partir dos danos já produzidos ao ambiente tanto natural quanto social.

Entretanto, não reside nos meios e nos fins visando o aspecto mais patético da tecnologia, mas no modo como nós humanos significamos, meios e fins, ou seja, como lidamos e manejamos com os meios com vista aos fins. Heidegger acredita que temos que superar essa concepção antropológico-instrumental da técnica como um meio utilizado pelo homem para atingir fins humanos. O homem é o funcionário da técnica, sua primeira e fundamental matéria prima, portanto, mudar o estado presente do mundo, o domínio planetário técnico, não está sob seu arbítrio porque, assim como outras manifestações como a religião, a ética e a ciência em si, a técnica deve ser considerada como integrante natural da cultura, de ser no mundo. (FERREIRA Jr., 2011)

Distante de uma análise filosófica, mas a partir da percepção do senso comum na contemporaneidade, homens e máquinas possuem uma ligação contínua, que se dá como uma comunicação, um liame. Esta relação altera tanto o modo humano de ser quanto dos elementos, objetos técnicos que até há pouco (e ainda hoje) eram vistos como separados. Hoje, como já referi anteriormente, se dá uma relação híbrida que, paulatinamente, vem se tornando natural, comum, habitual, não causando estranheza, uma vez que é usual, familiar e, por isso mesmo, banalizada, sem importância para o pensar.

A tecnologia, resultado de uma produção tecnológica, não é resultante de um plano previamente detalhado com fins absolutamente previsíveis, mas, por certo, corresponde a uma certa opção, uma escolha dentre outras alternativas possíveis³³. Ou seja, cada escolha tecnológica corresponde a um interesse peculiar. Na atualidade, as dimensões comercial e econômica determinam a escolha, e estas se combinam com acirradas disputas publicitárias. Em suma, é preciso compreender que a relação com a técnica é resultado de avanços, ora

³³ Essa escolha para Heidegger não depende do homem, mas são envios do Ser em sua manifestação epocal como técnica.

retrocessos, ou períodos de perceptível estagnação de um sistema técnico, comandado quase sempre pelo mercado. Além disso, o que define a situação do homem e da técnica no mundo raramente é elaborado por pessoas e instituições que levam em consideração as especificidades da relação homens e objetos da técnica recém-referida.

Na década de 1976, Ivan Illich (1926-2002) tratou de aspectos relativos a esta questão, embora não constitua a base da abordagem teórica deste estudo diretamente, suas idéias, influenciaram sobremaneira minha percepção e sentido da relação homem-natureza, mais precisamente nos aspectos relativos à convivência de homem e máquinas, expressão usual à época. Como Illich (1976), creio que cada aspecto da sociedade atual é um componente de um sistema de produção, que implica na escalada da produção e no crescimento da procura como fatores imprescindíveis para justificar o custo social total. Seu sentido foi historicamente moldado na forma de uma mentalidade consumidora-usuária, de modo a não perceber e distinguir “a perversão dos meios em fins inerentes à própria estrutura de produção industrial tanto do necessário quanto do sumptuário” (ILLICH, 1976, p. 36). Em sua obra intitulada *A convivencialidade*, exemplifica com se dá a institucionalização da educação escolar:

A redefinição do processo de aquisição do saber, em termos de escolarização, não só justificou a escola, dando-lhe uma aparência de necessidade, como também, simultaneamente, criou uma nova espécie de pobres, os não escolarizados, e uma nova espécie de segregação social, a discriminação daqueles que carecem de educação por parte dos orgulhosos por a terem recebido. O indivíduo escolarizado sabe exatamente o nível que atingiu na pirâmide hierárquica do saber, conhecendo com precisão o que lhe falta para alcançar o topo (ILLICH, 1976 p. 35-36).

Relativamente a outros aspectos da sociedade contemporânea afirma que:

[...] que os burocratas determinem a sua necessidade de saúde, de os tecnocratas definam a sua falta de mobilidade. [...] Condicionado para crer que a escola lhe pode oferecer uma reserva de conhecimentos, chega a crer igualmente que os transportes lhe podem poupar tempo ou que a física atômica, nas suas aplicações militares, o pode proteger. Agarra-se à idéia de que o aumento de salários corresponde ao aumento de nível de vida e que o crescimento do sector terciário reflecte uma melhoria da qualidade de vida (ILLICH, 1976, p. 36).

Os sistemas produtivos se traduzem concretamente numa base tecnologia nunca neutra, manifesta um conflito de vontades, de atuação de forças, seja qual forma a base tecnológica que se apegue inclusive as mais primitivas, mas possui em comum o interesse de que a estrutura tecnológica – que é meio – determine um modo de vida, na atualidade, uma crescente carência, uma necessidade. Illich dizia, ainda, que outro erro relativo ao sistema

produtivo consiste em crer que a frustração atual se deve principalmente à propriedade privada dos meios de produção, e que a apropriação pública desses meios, através de um organismo central de planificação, protegeria os interesses da maioria e conduziria a uma partilha equitativa da abundância (ILLICH, 1976, p. 44)³⁴. Não é esta alteração que mudará a estrutura anti-humana da relação que estabelecemos com o ambiente natural ou social.

Numa etapa adiantada desse sistema, a sociedade produz o seu próprio aniquilamento, uma vez que, orientada à renovação do consumo, apadrinhada pela tecnologia sempre mutante e renovada, acelera mudanças, mas cada vez mais especializadas, desintegradoras das relações, encharcadas de energia e de degradação da natureza. Não houve como não relacionar esta assertiva aos atuais telefones celulares e a uma cena muito frequente: ver uma família em torno de uma mesa num restaurante. Um fala ao celular, outro escreve uma mensagem, outro ainda lê as mensagens recebidas e um último aguarda e aponta para o cardápio, enquanto os demais, por gestos e outras expressões faciais, demonstram concordar ou discordar das “indicações” feitas por este. Somente geograficamente é que estão integrados.

A tecnologia, a técnica moderna, “também é um desencobrimento”, como afirmava Heidegger, mas não no sentido original positivo de revelar (2008a, p. 18). Ao contrário, faz sair à força, provoca. A produção tecnológica não chama, não evoca uma revelação, ao contrário, extrai, “a fórceps”, à força, e submete à ordem dos recursos previamente estabelecidos um fornecimento exigido “que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada” (HEIDEGGER, 2008a p. 19). Ou seja, o desencobrimento que domina a técnica moderna

[...] possui como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento. Todavia, este desencobrimento abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador (HEIDEGGER, 2008a p. 20).

Heidegger compara duas produções humanas para aclarar a questão: a exploração de minério de carvão e o trabalho do camponês. Nos dois casos, há um desencobrimento: no

³⁴

Referindo-se aos conflitos entre o socialismo e capitalismo.

primeiro, o subsolo como reservatório de carvão; o chão não é mais uma jazida de minério e passa a ser uma forma de reserva de energia. Entretanto, o campo lavrado antigamente – e, na atualidade, pelas técnicas de produções naturais, orgânicas, tradicionais – significava cuidar e tratar. “O trabalho do camponês não provoca e desafia o solo agrícola”, porque o lavrador confiava, depositava, acreditava nas sementes ao solo; o encobrimento da terra gerava o desenvolvimento (HEIDEGGER, 2008^a, p. 19). Hoje também a lavra dispõe da natureza à moda da tecnologia, provocando, por meios externos, o aceleração dos processos segundo condições prévias estabelecidas, projetadas, planejadas e calculadas. São as quantidades definidas pelo adensamento do plantio ou pelo melhoramento genético, ou pelas características consideradas especiais, como: forma que se geram melancias quadradas; textura/umidade, como ocorre com os tomates, que são mais firmes para suportar as longas distâncias percorridas, até os destinos finais, por meio de transporte terrestre; inexistência de sementes em determinados frutos, como ocorre com os caquis, limões e as laranjas. Também as sementes lançadas ao solo, hoje em dia, brotam uma única vez, porque dão origem a frutos-sementes estéreis, que não germinarão se lançadas à terra novamente. O camponês, obrigatoriamente, se desejar continuar produzindo, deverá comprar, na próxima safra, as sementes em algum balcão de negócios.

Essa disposição, ou seja, esse modo de explorar as energias da natureza se cumpre com duplo sentido: o primeiro processamento se dá pela abertura e exposição, entretanto, este já possui outra predisposição, pois busca promover outra coisa, que é o máximo de rendimento. Em uma palavra, aquilo que se faz e a utilização da e com a técnica é mais importante do que de fato ela é. A técnica moderna na forma de tecnologia, esta força humana, que é um prolongamento dos nossos braços e mãos na forma de maquinaria, não é mera consequência histórica. É esta a questão de fundo para Heidegger e para compreender a relação homem-natureza: a técnica é uma forma de desencobrimento de desvelamento, mas não a maneira da *techné* grega, que implicava uma *poiesis*, um produzir que deixava a coisa ser em sua plenitude enquanto obra. Nesta medida, a técnica vige e vigora no âmbito onde se dá o descobrimento e o des-encobrimento, onde acontece a verdade. “[...] Somente quando se percebe este traço fundamental é que se mostra a novidade e o novo da técnica moderna” (HEIDEGGER, 2008a, p. 18).

Na atualidade, essa técnica se converte em cibernética, ou seja, em mecanismos de comunicação e controle sobre as máquinas e seres vivos, seus modos de organização, regulação e evolução, também no imaterial, na informática e automação. Estas são diferentes

e se constituem em novas formas de expressão, que Heidegger denominou maquinação, pois, como afirma Marco Antonio Casanova na apresentação de Nietzsche, volume II,

Não há mais limites internos à produção, e a realidade perde simultaneamente toda e qualquer autonomia em relação à dinâmica própria a uma vontade que acaba, enfim, por circular em si mesma. A vontade de poder torna-se, em suma operativa no mundo da técnica contemporânea, à medida que ganha espaço de maquinação³⁵ (*Machenschaft*) (HEIDEGGER, 2007b, p. XIII).

A máquina é a materialização, a forma de expressão do apoderamento do homem mediante conquista sobre a natureza. Conquista sim, pois, submete e subjuga-a pela força, convertendo-a a um mero objeto para seu uso, sobretudo, ser governado em todas as suas ocupações, inclusive os tempos vagos.

Pouco a pouco, as instituições não só adaptaram a nossa procura, como deram também forma à nossa lógica, isto é, ao nosso sentido de medida. Em primeiro lugar pede-se que a instituição produza, depois julga-se que não se pode viver sem isso. E quanto menos se pode usufruir do que se chegou a tornar-se uma necessidade, mais fortemente se sente a necessidade de o quantificar. A necessidade pessoal transforma-se assim em carência mensurável (ILLICH, 1976, p. 34).

À medida que assim age, submetendo toda a sua vida, todo o seu existir, todo o viver, todas as formas de realização, o homem submete o Ser também à medida da instrumentalidade das máquinas. Este ser passa a ser dimensionado pela vigência do poder de controlar e possuir submisso ao controle sutil e, sempre maior, do processo sob vigência das máquinas. Viver desse modo proporciona que todo o processo venha à tona, entrevê uma atitude, uma postura de vida que se indica para o domínio, a apropriação, o controle da natureza, porque os humanos passam a conduzir as suas coisas à medida das máquinas, até à sua própria racionalidade e vontade. Um homem que conduz a sua vida na cadência e no ritmo da máquina se realiza exclusivamente sob a ótica do apoderamento e do controle, numa orientação dual de submissão ao aparato instrumentalizador e ao exercício de subjugar a natureza e os diferentes elementos às suas necessidades de energias.

Expressões humanas da crise

Várias são as expressões atuais dessa postura, tais como: o pertencimento social/grupal feito à medida da moda, ou seja, daquilo que é mais frequentemente usado e repetido; a compulsão por possuir os já corretamente denominados “bens de consumo” sempre em sua

³⁵ “Termo que indica para Heidegger, a transformação da totalidade em fundo de reserva para o processo de produção da vontade, para a requisição incessante de uma subjetividade incondicionada chamada composição (*Gestell*)” Marco Antonio Casanova na apresentação de Nietzsche II, 2007b, p. XIII. Não poderá ser entendido como usualmente aplicado na língua portuguesa, como tramóia, fraude ou enredado. Nota 52 de Nietzsche II, p. 193.

versão mais recente, como ocorre com os televisores, telefones celulares, automóveis, *players* de áudio digital, entre outros. Também as relações são estabelecidas na base das conveniências, dos cabimentos práticos, imediatos e interesseiros; os relacionamentos afetuosos são tocados ao ritmo veloz das máquinas: “tudo rapidinho” e avaliados pela relação tempo-quantidade, como ocorre com “o ficar”; todos na “ponte aérea” ou, testados inicialmente pelas diversas possibilidades que a virtualidade da rede de computadores permite ao ser *usuário*³⁶: composição de imagem/identidade falseadas; presença-ausência selecionada pelo *status* de identificação; carinhos e afetos sem toque; desinteresse e desrespeito camuflado pela expressão: “falha do sistema”. É o triunfo da máquina. Esta vigência, ou seja, este valor de trazer a máquina à luz, à centralidade, encaminha, determina e resulta neste fenômeno como o modo fundamental, como programa e projeto de vida. No dia a dia, essa verdade se revela pela linguagem, por expressões como: “Não sobrevivo sem um celular”, designando o estilo de vida da atualidade, constituindo a gênese desta civilização.

Essa prática compreende o homem como ente sobre as coisas, capaz de dispor delas segundo seus critérios (ou falta), mas em igual tempo submetido às condições e aos compassos preconcebidos no projeto da máquina. Viver desse modo é viver submetido ao valor do instrumental, ou seja, como meio, como mero recurso. A vida passa a ser vivida “automaticamente”, não se determina mais, não se estabelece fins em si e por si mesma, mas só responde à vontade proposta pelos instrumentos, pelo processo, pelo sistema. Numa análise rasteira, poder-se-ia inferir que os motivos não seriam percebidos como suficientes para “encher uma vida”, porém, a vontade imposta pelo instrumento põe sempre o que é feito e como é feito para além e para fora do homem, de modo que, aos homens, resta “viver a roda viva da vida”. Vida-máquina, na qual tudo, fora do nosso alcance imediato, se mostra, aparece e se constituiu como útil, importante e suficiente. Há uma familiaridade com o técnico que é praticamente impossível cogitar a vida sem as máquinas, sem a produtividade gerada pelas máquinas, sem o “tempo e as facilidades que se ganha com elas”, como diz a maior parte das gentes, ou como assevera Illich: “a ferramenta acionada ao ritmo do homem sucedeu um homem que agia ao ritmo da ferramenta, com o que todas as modalidades humanas de agir ficaram transformadas” (ILLICH, 1976, p. 49).

³⁶ Denominação genérica dada ao perfil de um usuário de conta de internet em redes de relacionamento, inclusive, e-mail.

Está claro que Heidegger rejeita toda e qualquer abordagem de ordem prática, pois ele se preocupa com o ontológico, o existencial, e não com o ôntico e o existenciário. O *Dasein* é “as suas possibilidades”. O que ele deve ou deveria fazer não cabe à filosofia. Entretanto, na sua dimensão ôntica, o ser humano cuida de si e de suas ligações³⁷. A realidade efetiva, que gera resultados, é ativa e requisita o homem realizador, atuante, agente como efetuator. Nessa condição, não necessita estar previamente compromissado com uma ou outra, esta ou aquela condição; diferente disso, pode estar segundo todos os aspectos e possibilidades que viabilizem o real.

Heidegger afirma que

[...] a ressonância que o existenciário encontrou nas últimas décadas está fundamentada na essência da realidade efetiva, que transformou enquanto vontade de poder o homem em um instrumento do fazer (produzir, obter). Apesar de Nietzsche e mesmo junto a ele, essa essência do ser pode permanecer velada. Por isso, o existenciário admite múltiplas interpretações. [...] As múltiplas figuras do existenciário na poesia, no pensamento, na ação, na fé, na produção. Elas só chegam a ser vistas quando o próprio existenciário é experimentado como consumação do *animal rationale* (HEIDEGGER, 2007b, p. 369).

Essa é uma possibilidade, pois “só é possível em termos da história do ser” (HEIDEGGER, 2007b, p. 369). Assim, a partir dos efeitos, a atualidade revela-nos que a natureza da ação do homem foi alterada de fato, pois que um novo objeto acresceu-se à sua esfera de poder: a biosfera do nosso planeta. O “tamanho” desse objeto faz com que os antigos objetos da ação humana pareçam minúsculos e, assim, justificam a constituição de uma nova base teórica sob a qual a ética deve ser pensada. (JONAS, 2006)

Por que nova abordagem? Porque a civilização humana, na medida em que constitui as cidades e nelas as condições necessárias à vida social, tais como as edificações e as leis, as instituições e organizações, cria enclaves na natureza de tal modo que a violação da natureza pelo homem e a urbanização caminham juntas.

O desvelamento do real e de si mesmo assume qualquer modo histórico, pois o homem é livre na medida em que se faz ouvinte, e não escravo do destino, como afirma Heidegger. Daí a possibilidade redimensionadora, e não de aprisionamento à técnica referida anteriormente. Se a técnica é um modo de sentido e não meramente um meio para uma finalidade dominada pelo homem, esta desvelou a natureza como seu fundo de reserva, próprio para a exploração, cuja finalidade utilitária dá sentido ao “para quê”. Deste modo, a

³⁷ embora devesse ser uma abordagem de cuidado atinado, na maior das vezes se dá na cotidianidade.

dimensão do cuidado assume a sua antítese na dimensão de descuido. Neste cenário, o homem interpreta a si mesmo e as suas relações com os demais entes vivos humanos e extra-humanos de forma objetificada, disponível ao uso e à exploração, esquecido de sua essência. Proclama a sua liberdade, a realização pessoal, a diversidade de sensações e se afasta do modo cuidado, mantendo-se afastado do seu modo-de-ser essencial: *cura*.

Se o cenário está posto, há de se questionar se o sujeito humano, sozinho e isolado é capaz – ou se sente capaz – de fazer frente, se possui capacidade de responsabilizar-se – diante deste poderio que se estende para além do comprimento da sua mão ou da sua cidade –, nos níveis exigidos pelas consequências globais e até além, de ações que podem ser particulares?

Para tanto, iniciaremos a descrição da possibilidade que alude esta tese, qual seja a de verificar se o cuidado pode se servir de crítica à situação apresentada e princípio inspirador de convivencialidade do homem com a natureza.

3 HABITAR E HUMANIZAR: A RESPONSABILIDADE COMO MORADA ÉTICA

A partir do que até aqui foi descrito acerca da técnica e da centralidade que a tecnologia ocupa na condição humana na atualidade, se formou uma compreensão e um sentido. Assim como o círculo, que é o símbolo do caráter cíclico da vida, sem fases estanques, sem cercanias claramente delimitadas, haverá nova descrição. Contudo, aqui a descrição da vulnerabilidade das condições da vida é apresentada sob o enfoque da frágil distinção entre orgânico e espiritual. Frente à ameaça de a Terra continuar a ser o lugar originário da vida, se impõe a exigência de uma nova relação homem-natureza apresentada a partir da ética da responsabilidade que achei em Jonas (2006) e a fenomenologia do cuidar (Heidegger, 2002) e Jonas (2004 e 2006).

A fenomenologia do cuidar possibilita pelo menos duas abordagens. Uma delas é a clássica heideggeriana, que tem sido referência de estudo deste fenômeno, como a presença pronunciando-se em si mesma de modo originário como cura e apresentada na antiga fábula de Higino. A outra, a abordagem a partir de Hans Jonas, que retira o cuidado da dimensão ontológica e constituiu um referencial no plano das consequências, no plano ôntico. A eleição por esta propositura deve-se a dimensão pedagógica que possibilita viabilizar a convivencialidade entendida como uma forma de convivência positiva. Desse modo, se dá resposta ao problema descrito nos capítulos precedentes findando esta fase e, ao mesmo tempo, dando início a um novo caminho, a uma nova compreensão.

Se a técnica e a tecnologia assumem um novo sentido ético por causa dessa centralidade que agora ocupa na subjetividade, nos fins da vida humana, se há uma condição de consciência que se desenvolve em nível mundial (embora em níveis insuficientes), que afirma que se levarmos em frente o modelo anteriormente descrito poderemos chegar a uma situação de irreversibilidade para a natureza e, por conseguinte, da vida humana, há também a necessidade de que o comportamento humano se torne objeto de dever:

dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar o mundo físico de modo que as condições para tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições (JONAS, 2004, p. 45).

A natureza faz parte do mundo, mundo como estância, lugar de homens, de coisas e relações, originária e alimentada pela técnica e a sua tecnologia. Se “[...] não há mundo sem existência humana, nem existência humana sem mundo”, também não há existência sem

natureza (FERREIRA, Jr., 2011, p.385) A natureza é uma condição para a vida humana, pois a Terra põe instâncias para se construir em meio às conexões que evocam a proteção de que necessita o mundo. A Terra é mais que um planeta, é o espaço das realizações do mundo, como soma das experiências humanas na história, ou seja, aquilo que constitui a realidade, a condição humana. É dela, da Terra, que advém, desde sempre, as condições para viver e criar. Vivos, estamos permanentemente ligados a ela. A técnica na forma de tecnologia tem arriscado criar um mundo sem a natureza, sem a Terra. A técnica atua num modo de vida e anseia decidir sobre o sentido da existência. No domínio planetário da técnica, o mundo transforma-se em imagem, o homem em sujeito e as coisas em objetos disponíveis ao cálculo. A técnica moderna é intervencionista, transforma e intima a natureza e todas as coisas a apresentarem-se, em sua disponibilidade, ao pensamento calculador. Em tal contexto, o homem transforma-se em “besta do labor”, como referiu Heidegger, um desterrado em sua própria casa. (FERREIRA, Jr, 2011)

Qual é o sentido dado a esta questão?

O homem é ser vivo no mundo, nunca separado de seus objetos, porque o próprio movimento requerido para a compreensão é envolvente, universal, por isso abrange a globalidade da experiência do homem no mundo. Por consequência, não é viável, num sentido duradouro, ao homem dominar, subjugar a natureza, a Terra, pois sempre estará inserido na dinâmica do mundo. Na história de sua evolução, o todo tecnológico aspira que os humanos sejam em igual tempo sujeitos e objetos, causa e finalidade, escopo e produto. Nestes contornos, o homem que importuna a natureza é também importunado por ela, e nunca tem o domínio completo de sua obra – tecnológica, pois se transforma com a transformação que provocou. “Na condição de destino, a vigência da técnica impõe ao homem entrar no que ele mesmo não pode por si mesmo nem inventar e nem fazer; é que não há algo assim, como um homem, que exclusivamente por si mesmo, fosse tão homem” (HEIDEGGER, 2008a, p. 34). A tese inquietante de Heidegger é que a técnica não é um mero meio estabelecido pelos humanos para alcançar fins postos pelos humanos. O homem é o funcionário da técnica, a primeira e fundamental matéria-prima. Contudo, ele pode lançar um olhar à essência da técnica e vislumbrar ali o perigo, mas também o que salva. Esse perigo que jaz na essência da técnica e tanto mais pernicioso quanto mais se apresenta sob a aparência de progresso. (FERREIRA, Jr., 2011)

Já há um consenso de que a interface – a ligação, o vínculo humano com o ambiente natural – se exhibe complexa e grave porque dela decorre uma terrível degradação das

condições de manutenção da existência humana no planeta. A relação é comumente designada pela expressão “crise ambiental”, e as implicações são de ordem sistêmica, aqui compreendida como o envolvimento da totalidade das dimensões da vida. Estas envolvem a percepção de valores, cujo enfoque de base econômica se estende para além da dinâmica dos negócios e passam a dar sentido à vida, modelando as instituições, organizações sociais e os homens, com as mesmas premissas do mercado de consumo que já expusemos.

Como que condicionados pela dinâmica, nossos comportamentos ocorrem na lógica dos valores individualistas e consumistas e das relações de poder do conhecimento e do poder econômico. Instauram, em alguma medida, as relações de dominação entre pessoas, grupos, nações, e geram diferentes formas de não acesso a bens sociais e conseqüente degradação ambiental, como a penúria. A pobreza é uma das mais graves condições geradoras de problemas ambientais: a ocupação de encostas, os esgotos sem tratamento, resíduos não selecionados, as doenças da pobreza, a escassez energética. São os efeitos que atingem os ecossistemas – que são usados como padrões referenciais para os julgamentos sobre o futuro.

Objetivamente, a crise ambiental pode ser descrita como um problema de destruição, pelos homens, de uma biosfera, ou seja, de um macro sistema de autorreguladores. É deste cenário que surge a necessidade de análise e apreciação dos princípios e das ações que levaram ao desequilíbrio. Por tratar-se de um cenário de relações, chega-se à ética. No lugar de analisar ou apresentar uma construção a partir da filosofia da natureza, e assim sobre a natureza, é plausível uma interpretação na perspectiva posicional. Ou seja, não se indagar a relação de um todo com uma parte da ecologia com o homem, mas de uma posição que está na própria relação.

Ora, se relação for um caráter que possa ser intelectualmente compreendido como coexistência, correspondência, interação, conexão e trocas, estaremos diante da proposição fenomenológica, na perspectiva de Heidegger, acompanhada, mais tarde, por Jonas, a qual Heidegger designava por *habitar* e Jonas descreve em ações de responsabilidade pela vida.

Para Heidegger, existe uma possibilidade que reside junto ao perigo de que a verdade sobre a técnica seja encoberta por questões outras mais superficiais, pois a ameaça que pesa sobre o homem não provém, em primeiro lugar, das máquinas e dos equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem, o seu ser. O reino, o predomínio da submissão à instrumentalidade,

ameaça a possibilidade de o homem voltar-se a uma verdade mais fundamental, como o convite à capacidade de estar atento às “palavras” do meio, o convite da simplicidade.

[...] o apelo do caminho do campo fala apenas enquanto homens nascidos no ar que o cerca forem capazes de ouvi-lo. São servos de sua origem, não escravos de artifício. Em vão o homem através do planejamento procura instaurar uma ordenação no globo terrestre, se não for disponível ao apelo do caminho do campo. O perigo ameaça, que o homem de hoje não possa ouvir sua linguagem. Em seus ouvidos retumba o fragor das máquinas que chega a tomar pela voz de Deus. Assim, o homem se dispersa e se torna errante. A uniformidade entedia. Os entediados só vêem monotonia a seu redor. O Simples desvaneceu-se. Sua força silenciosa esgotou-se (HEIDEGGER, 1969, p. 70)

O ensurdecer é parte do desenvolvimento científico-tecnológico alcançado a partir da segunda metade do século XX, que permite ao homem acabar e destruir todas as condições de vida no planeta. Por isso, o que está em jogo aqui é a relação humana com a natureza, com a técnica e tecnologia, mas, especialmente, consigo mesmo.

O que se quer verificar é se essa atitude e/ou postura ocorre na mesma razão da instrumentalidade que já foi descrita, ou se é possível inaugurar uma possibilidade que esteja para além dela: de convivência com a natureza viva – humana e não humana – e as suas manifestações materiais e imateriais, definindo-a em patamares mais elevados do que nós, idealmente denominados como seres humanos.

O habitar de Heidegger, dá a entender que há de se recuperar a dimensão da experiência, que é de onde os julgamentos destes problemas emergem. Assim, a relação é o elemento-chave porque “o elemento é aquilo a partir do qual o pensar é capaz de ser um pensar” (HEIDEGGER, 2005, p.11). Expressando sobre isso, o autor põe no centro deste pensar a tecnologia como demonstração concreta da relação humana com a natureza, constituidora do tecido do pensamento ocidental. Esse cenário de degradação, muitas vezes denominado progresso, foi paulatinamente deteriorando os recursos naturais, as espécies vivas animais e vegetais, porém, a partir de um profundo esvaziamento da essência do humano, do cuidado. Mas, mesmo assim, ainda há tempo? É possível uma relação de unidade harmônica, de convivencialidade entre homem-natureza?

A modernidade nasce sob o signo da ruptura³⁸, da dicotomia, da oposição, também a relação homem-natureza se torna mais complexa. A ruptura conceitual que orienta a ciência e

³⁸ O surgimento da razão ocidental promove a ruptura entre o mundo da vida e o mundo da matemática, dos símbolos, Fé versus Razão; Religião versus Estado; Homem versus Natureza; Mente versus Corpo. (FERREIRA, Jr., 2011)

a produção dos objetos resulta hoje, paradoxalmente num excesso de proximidade, numa dependência humana da natureza artificial possibilitada pela técnica. Há sensações psicológicas de não possibilidade de vida sem os objetos da técnica e, mesmo concretamente, a técnica permite a manutenção da vida, como por exemplo: extensores colocados em veias e artérias ou o conforto e correções de ordem física como nos casos das peças protéticas, próteses oculares e implantes de toda ordem. Assim, na contramão do termo, a oposição homem-natureza se dá também pelo excesso de proximidade, por um processo extremo de aproximação, pela artificialização do mundo da vida: a natureza desnaturalizada.

Há, na *Carta Sobre o Humanismo*, uma frase instigante: “[...] ainda estamos longe de pensar, com suficiente radicalidade, a essência do agir” (HEIDEGGER, 2005, p.7). Heidegger vislumbra tal dificuldade, uma vez que o pensar é que exaure a relação do Ser com a essência humana, mas o pensar não produz nem efetiva a relação (ser-homem). A essência do agir é o consumir que significa “desdobrar até a essência”. Para se consumir uma ideia, esta já deve ser. Mas o filósofo esclarece que não é por irradiar, ou seja, definir um dado efeito que ele, o pensamento, se transforma em ação. O pensar se realiza e age quando exerce o próprio pensar. O agir, por sua vez, se consuma na ação, quando o fazer se concretiza. Como essa ação minha ação/escrita se consumará?

O caminho trilhado até aqui constitui uma resposta a pergunta feita por Heidegger (2005) Pois se deve perguntar: se o pensar, pensando do ser, determina a essência da *humanitas* como *ex-sistência* a partir do fato de pertencer ao ser, permanece então este pensar apenas um representar teórico do ser e do homem, ou é possível retirar, ao mesmo tempo, de um tal conhecimento, indicações para a vida ativa?”(p.76) Esta pergunta foi uma resposta de Heidegger a uma pergunta que lhe teria sido feita por um jovem amigo assim que foi publicado *Ser e Tempo*. Heidegger chama atenção para que se dedique certo cuidado à possibilidade de criar uma ética de caráter obrigatório em nosso tempo uma vez que o homem, entregue aos meios de comunicação “somente pode ser levado a uma estabilidade segura, através de um recolhimento e ordenação de seu planejar e agir como um todo, correspondente a técnica” (HEIDEGGER, 2005, p. 68-69). E segue respondendo/perguntando se ainda não se devia com urgência pensar o ser. A questão básica, permanente e possível em Heidegger está para o pensar. É o pensar que trabalha na edificação do ser. “O pensar trabalha na edificação da casa do ser e como tal casa que a juntura do ser dispõe, sempre de acordo com o destino, a essência do homem para morar na verdade do ser” (p.77). De fato, o pensar trabalha na edificação, nunca cria a casa do Ser. O pensar conduz à existência historial. “A

busca da essência do ser humano tem que ser encaminhada através de encontros do ser humano com o ser” (JONAS, 2004, P. 209). Esses “encontros” não só fazem aparecer a essência do ser como oportuniza que a existência se construa.

Nesse sentido, a descrição das idéias de Heidegger a partir da realização da pesquisa nos textos permitiu refletir acerca do tema natureza por intermédio do entendimento da racionalidade técnica e progresso. O modo e o motivo do indagar não poderiam objetivar uma resposta no sentido de produção de algum efeito objetivo, mas, um pensar. Enquanto pensar satisfaz (e satisfaz) sua essência, enquanto é provocar um pensar, pois “à questão propriamente dita do pensar pertence apenas a uma saga. Aquela que é adequada ao que constitui a essência da questão” (HEIDEGGER, 2005, p. 77). O pensar serviu para aclarar as questões de fundo, para a reflexão e construção de sentidos. O que é muito, mas não o bastante para a finalidade deste estudo que visa subsidiar, mesmo que no futuro, uma ação.

As tensões e fertilidades, relativamente ao tema, foram enunciadas e daqui para adiante se deseja a convivencialidade a partir do cuidado, ou seja, para uma dimensão ôntica da questão³⁹. Tendo em vista estes aspectos, se passará a discutir a possibilidade de que o comportamento humano se torne objeto de dever e a refletir acerca de a dimensão ética, pois, do que até aqui foi falando tratar-se de relações.

3.1 RESPONSABILIDADE: A ATUAL MORADA DA ÉTICA

Nos estudos que tradicionalmente apresentam o tema da ética, encontramos distinguidos os termos ética, moral e direito. Embora haja um esforço para diferenciá-los, os seus sentidos estão fortemente vinculados porque moral e direito se assentam em regras que tendem a prever, prescrever ações humanas. Apesar disso, é possível estabelecer diferenças entre ambos se for usado como referência os espaços geográficos.

A moralidade independe de fronteiras geográficas, constituiu regras que as pessoas assumem para garantir um bem-viver ou uma identidade grupal e social, mesmo que elas não se relacionem, tenham afinidade ou que sequer se conheçam. Pode-se expressar concretamente como quando os homens acatam os costumes de determinada região quando

³⁹ Contudo, essas ações, para Heidegger, estariam no plano ôntico. O filósofo quer nos remeter a um plano ontológico da questão: que época é essa que faz tudo aparecer ou se dispor como algo disponível ao cálculo? Que tipo de experiência do ser está implícito em nossa concepção da totalidade dos entes e em nossa experiência da verdade, as quais enunciei anteriormente.

migram como trajar uma determinada indumentária ou guardar o dia de um determinado santo. O Direito, por sua vez, institui o regramento social, delimitando as fronteiras geográficas territoriais, pois se materializa na forma de leis e estas têm vigência dentro de determinado território.

Assim, é possível afirmar que moral e direito são regras práticas. Já a ética constituiu o estudo geral e teórico do que é bom ou mau, procurando por justificativas a estas regras morais e legais. O que caracteriza a ética é justamente a reflexão sobre a ação humana, aspecto que nos permite assegurar que é antropocentrada, ou seja, diz respeito ao relacionamento direto intra-humano e, até mesmo, o de cada humano consigo mesmo. Como princípio, a ética tem de haver porque os homens agem, e “a ética existe para ordenar suas ações e regular seu poder de agir” (JONAS, 2006, p. 65). Além disso, há de se considerar que a sua necessidade – precisão e ética – será exponencialmente maior quanto maiores forem os poderes do agir humano, ou seja, aquilo que ela deve ou deverá regular.

O momento histórico que a humanidade vive genericamente denominado crise é de ordem ético-moral, pois envolve o agir, mas também avança sobre o existir. Destaca-se a preocupação da avaliação sobre os resultados. Há uma relação direta entre os grupos que criam que desenvolvem, planificam e testam as novas tecnologias e as conseqüências. A moral subjetiva tem dado provas da incapacidade de orientar o domínio da técnica pelo próprio homem. Mais propriamente, as normas morais não substituem o fundamento que uma ética precisa ter.

A palavra ética tem sua origem em *ethos*, que possui duas grafias e dois distintos sentidos. Há nuances. No primeiro significado, pode assumir o sentido de um lugar constante, de acolhimento, uma guarida. Um ambiente no qual constituirá seus costumes e hábitos, seu agir. Pode-se dizer que este espaço é construído, portanto, continuamente reconstruído, uma vez que nunca a casa (do *ethos*) está pronta, mas permanentemente aberta ao homem. No segundo significado, diz respeito a um comportamento que é resultante de um constante repetir dos mesmos atos, não decorrente de uma necessidade natural, mas contrário ao impulso. Aqui, *ethos* é o processo da constituição de um hábito ou a disposição permanente de agir de determinado modo. Assim, o modo de agir do homem é a expressão de sua ética que, para tanto, deve exprimir a articulação entre o *ethos* como caráter e *ethos* como hábito, e se distende tanto como espaço de realização, superfície, local onde mora, como lugar de sua ação, de *práxis*.

O imbricamento destas duas acepções adquire os atributos de uma fusão circular, na qual a natureza, a superfície habitada, encontra-se em inter-relação com a nossa cultura. A natureza precede temporalmente a cultura e, ainda mais, institui o substrato, a base indispensável às manifestações culturais, à existência humana. No entanto, esses momentos de crise constituem em oportunidade de revisitarmos as experiências fundantes do que denominamos ética e moral: as razões de estarmos juntos nessa casa comum e que afetam diretamente os sentidos da vida. Posições da Biologia e das demais Ciências da Terra, nos últimos 40 anos, têm advertido acerca de um tempo que se assemelha muito àqueles de rupturas nos processos evolutivos; épocas que são marcadas por extinções em grande escala. Afirmam que a natureza está doente e que a doença possui como causa a ideia de progresso, embasada no entendimento de que os recursos da terra são infinitos como infinito é também o futuro. A outra dimensão é a de que estamos também confrontados a demonstrar deveres com os demais seres, como postula Jonas.

É a partir de Hans Jonas (1903-1993), por intermédio de suas obras traduzidas para a língua portuguesa, *Princípio Vida e Princípio Responsabilidade*, depois do *Sorge* de Heidegger, que se verifica a questão sobre a possibilidade, ou não, de instituir o cuidado como substrato para estabelecer uma nova forma de convivência – a convivencialidade – do homem com a natureza.

Hans Jonas⁴⁰ nasceu em Mönchengladbach, na Alemanha, onde foi aluno de Heidegger e o seguiu a Marburg quando Heidegger se transferiu para lá. Sua vida intelectual é bastante peculiar, pois pode ser dividida em três fases claramente distintas: a elaboração da sua tese sobre a Gnose no Cristianismo primitivo, defendida em 1931 sob a orientação de Rudolf Karl Bultmann (1884-1976), e cujas marcas, de algum modo, se perpetuam nos dois grandes outros escritos: a publicação, em 1966, da obra intitulada *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica* e, 1979, quando publicou *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, que culmina a construção teórica que apresentava na obra anterior.

É possível também supor que os fatos da vida que orientaram a sua trajetória filosófica estejam intimamente ligados à experiência da guerra que viveu, não como expectador ou

⁴⁰ Optei por descrever objetivamente a trajetória de vida e profissional de Jonas no corpo da tese por tratar-se de um filósofo ainda pouco traduzido para o português, conhecido e referido. Também por considerar significativa a coerência da vida-intelectualidade que percebi refletida nos dois livros estudados para esta pesquisa, do total de três obras traduzidas. Além disso, constitui apêndices a tradução de uma breve biografia e um texto sobre as memórias de Jonas, escrito por David Nirenberg que é membro e professor na Comissão do Pensamento Social e do Departamento de História da Universidade de Chicago.

crítico, mas como soldado. Quem sabe a iminência da morte tenha ressaltado a inquietação com a vida, como expressou emblematicamente no epílogo da obra *O princípio vida*, através da frase:

...e pela continuidade do espírito com o organismo e do organismo com a natureza, a ética passa a ser uma parte da filosofia da natureza [...]. Seja qual for a qualidade moral que possa entrar na relação entre eu e mundo, ela não pode ter sua origem a não ser no próprio eu (JONAS, 2004, epílogo).

O livro foi escrito durante a fase em que era professor universitário em Nova Iorque, na década de 1955. Toda a obra é um chamado à necessidade de se repensar a vida humana, tendo como ponto de partida os parâmetros para a construção de uma filosofia da biologia, a partir do alcance que os temas da biologia tem. A frase anteriormente transcrita resume a obra que se ocupa em expor o erro, que é isolar, destacar ou separar o homem do restante da natureza.

3.1.1 O princípio vida: ser e não-ser, eis a questão

Segundo o próprio autor, a obra realiza uma interpretação ontológica dos fenômenos biológicos (JONAS, 2004, Prefácio) e o faz movido pelo fato de que quase exclusivamente as reflexões filosóficas têm se centrado no homem, atribuindo-lhe especial valor; ou na sua existência orgânica, resultando numa incapacidade de notar a “linha divisória” entre o animal e o ser humano, além de se privar do que de bom e bem há na autopercepção.

Suprimir essa dicotomia leva ao desaparecimento da distinção “animado” e “inanimado” e muda a abordagem do sentido da vida, uma vez que é explicada, exclusivamente, por intermédio da matéria. Desde Descartes, estas duas dimensões ou substâncias (*Res cogitans* x *Res Extensa*) são cultivadas artificialmente em separado, quando, segundo Jonas, se completam e se ajudam mutuamente, pois, separadamente, sofrem tanto a compreensão do ser humano quanto a vida extra-humana.

Em decorrência disso, o filósofo procura suplantar as barreiras antropocêntricas da filosofia e os obstáculos materialistas das ciências naturais, porque, “no mistério do corpo vivo as duas estão unidas” (JONAS, 2004, p. 275). Para ele, as contradições com as quais o homem se depara, quais sejam: a liberdade *versus* necessidade, autonomia e independência, relações e isolamento, eu e o mundo, encontram-se prefiguradas em todas as manifestações da vida, das mais simples às mais complexas, e se mantêm em precário equilíbrio: entre ser e não

ser, trazendo já, e desde sempre, dentro de si, um horizonte de transcendência. (JONAS, 2004)

No transcorrer do *Princípio Vida*, encontramos a investigação do desenvolvimento das funções e capacidades orgânicas: metabolismo, movimento e apetite, sensação e percepção, imaginação, arte e conceito – uma escala ascendente de liberdade e risco que culmina no ser humano, o qual talvez possa “chegar a uma nova compreensão da sua unicidade quando deixar de considerar-se um ser metafisicamente isolado” (JONAS, 2004, p. 13). A vida nos é apresentada e descrita como uma aposta e um risco que, na versão e na forma de vida humana francamente destinada à liberdade pode levar-nos ao desastre ou ao êxito.

Para desenvolver a temática de uma filosofia da vida, Jonas afirma que a hipótese preliminar é que esta tenha como objeto a filosofia do organismo e a filosofia do espírito. Na “afirmação de que mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico” (2004, p.11), afirma ser impossível a um filósofo, por decorrência, a qualquer humano, supor que o majestoso cenário da vida na Terra seja um processo cego. Isso no sentido aleatório, acidental, na forma de espécies, e que este movimento vá também causalmente provocando os “fenômenos subjetivos” que acompanham os resultados físicos,

uma vez que a matéria manifestou-se desta forma, isto é, que ela efetivamente organizou-se desta maneira e chegou a estes resultados, o pensamento não pode deixar de fazer-lhe justiça, reconhecendo a possibilidade de que o que ela chegou a realizar está disposto em sua natureza primitiva (JONAS, 2004, p. 11).

Ao princípio vida, não importa estudar a história da origem da vida, tampouco do seu desenvolvimento nas suas múltiplas formas e graus de complexidade que, especialmente nos animais, se percebe, tanto de forma quanto de funções de refinamento de sentidos físicos, de ativação de instintos, de capacidades de controle de funções e atuação até a reflexão – a hierarquização é evidente. Para tanto, não é necessária a ideia de evolução, pois o sequenciamento escalonado de depósitos de camadas dependentes das anteriores proposto por Aristóteles será sempre indispensável para interpretar as funções orgânicas que podem ser explicadas de duas maneiras: a) a partir dos conceitos de percepção – saber, ou seja, ordem crescente de amplitude, de clareza da experiência que leva à objetivação da totalidade no ser humano, e b) dos conceitos de ação-poder, que levam ao grau crescente de ação sobre o mundo, a graus progressivos de liberdade de ação.

Essas duas maneiras culminam no pensamento humano e aparecem nele quando se pergunta: “Qual o lado que existe para o outro? É a contemplação para o agir, ou o agir para a contemplação?” (JONAS, 2004, p.276). Essa cogitação, esse pensar sobre uma alternativa transforma a biologia em ética. Independente da resposta permanece um aspecto incontroverso: há uma escala crescente que vai do reflexo sensitivo a um saber, que se torna cada vez mais intenso; por decorrência, o saber aumenta na exata medida, a partir de uma confusa e frágil percepção, iniciando numa impressão primitiva, na base da escala animal, onde são experimentados mesmo que germinalmente alguma ordem de alteridade, ou seja, de relação, tornando-se progressivamente subjetivos, particulares, provocando uma resposta também subjetiva.

Não percamos de vista que o que nos move é estabelecer, com a maior clareza possível, a relação natureza-ética.

Do que consideramos anteriormente, podemos expressar que a liberdade pode estar relacionada à percepção e à ação ou, dito de outro modo, segundo os conceitos saber e poder. A liberdade se encontra precisamente entre estes solos: o espírito e a vontade, e que, além disso, a liberdade está para o agir e não para a dimensão do receber (JONAS, 2004). Se, como disse Jonas, o espírito, o saber, a percepção está prefigurada na vida orgânica, também a liberdade necessitará estar.

Assim, afirmou que já no metabolismo, que é a camada mais básica da existência orgânica e usualmente ligada ao automatismo dos processos químicos que ocorrem no interior dos organismos, a liberdade está presente, ou como afirmou: “[...] ele é efetivamente a primeira forma de liberdade” (*Ibidem*, p. 13). Jonas alerta que devemos nos afastar de todas as associações de significados. Temos que entender que liberdade designa restritivamente “um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente” (p. 13), ou seja, uma forma de existir que seja atribuível e compartilhada por todos os membros dos designados orgânicos, sem que seja compartilhada pelos demais. Mesmo assim, não poderá deixar de estar relacionada com os outros significados que atribuímos à liberdade na esfera humana, ademais, foi justamente dela que foi tomado o conceito. Isso porque também aqui, como foi para o espírito, à vontade, o princípio da liberdade brota e se “expressa” a partir de uma forma elementar, primordial, e se desdobra e se estende às mais amplas formas da dimensão subjetiva.

A hipótese defendida tem seu relevo na ideia de que tornar-se orgânico, manter-se vivo a despeito da ameaça da morte põe em foco a atrevimento original da liberdade. Então, vejamos:

A hipótese que me parece mais convincente e (é) admitir que já a própria passagem de substância inanimada para substância viva, a primeira auto-organização da matéria em direção à vida, foi motivada por uma tendência a estes mesmos modos de liberdade que se manifestam no mais profundo do ser, e a que esta passagem abriu as portas. Essa suposição se toca com a concepção de todo substrato inorgânico de onde se ergue o edifício da liberdade (JONAS, 2004, p. 14).

Entretanto, a prerrogativa da liberdade traz consigo o risco da existência, ou seja, o “não-ser”. Se o organismo se contrapôs ao mundo, à integração geral, adquire uma independência contraditória em relação à matéria em geral, pois, mesmo assim, essa matéria lhe é necessária, imprescindível, mesmo que se distinguindo dela. Esse é o duplo movimento do metabolismo de afastar-se e manter-se condicionalmente vinculado à matéria para manter-se vivo; esse movimento para ser, embora esteja sempre sob iminente ameaça de não-ser, o ser vivo necessita afirmar-se e essa afirmação “é a existência como desejo [...]. uma possibilidade imposta, que continuamente precisa ser reconquistada ao seu contrário sempre presente, o não-ser, que inevitavelmente terminará por devorá-lo” (JONAS, 2004, p. 14-15).

Ora, o ato de existir, de ser, será sempre um fato ambíguo, manifestamente feito de antíteses do porte, de “[...] ser e não-ser, de eu e mundo, de forma e matéria, de liberdade e necessidade [...]” (2004, p.15). Estas são formas de relação, porque viver é estar relacionado com algo e provoca um ir além, um superar, ultrapassar-se por parte daquilo que nutre a relação. Dessas dicotomias, ser e não-ser é a basilar, a mais radical. Nela está expresso o maior empenho, qual seja o de prosseguir, permanecer, de não ter fim, mesmo que este fim previamente seja certo. “[...] o fato de a vida ser mortal constitui sua contradição básica, mas este fato é inseparável de sua essência sem que seja possível sequer imaginar-se que seja possível suprimi-lo” (p.15). A relação é do tipo forma-matéria: dependente da realidade externa, mesmo que autônoma, que busca o contato capaz de extingui-la por sua falta ou por seu excesso, permanentemente perturbada em seu processo de viver. Para ser, não poderá fracassar, uma vez que é vulnerável em suas funções que só possuem eficiência em um todo organizado. Poderá ser extinta a todo o momento. É exatamente esta temeridade que “põe em foco a ousadia original de liberdade que a substância assumiu ao tornar-se orgânica” (2004 p. 16).

Se a relação é do tipo forma-matéria, devemos também considerar a forma como um elemento de liberdade. Embora autônoma, a forma possui um caráter constitucional à vida. A forma é essencial à vida enquanto a matéria é accidental. Esta independência da forma viva se expressa primeiramente por uma característica: sua substância material não é dada de uma vez por todas; a igualdade não lhe é peculiar, ao contrário, há um fluxo permanente com o ambiente externo, um receber e expelir. A substância material da forma viva é dependente do momento que é sua função própria e que a mantém, que permite que permaneça ela mesma. Senso contrário, nos seres não vivos, a forma é um acidente da matéria que é permanente. No ser vivo, a forma é ativa, viva e organizada, e os conteúdos materiais é que são mutantes e se constituem estados de seu ser. Esse Ser permanece o mesmo, idêntico durante todo o seu tempo vivo. Desse modo, a liberdade básica do ser vivo está justamente nesta certa independência da forma com relação à sua própria matéria.

O pensamento mecanicista enfatizou a matéria extensa: tudo o que era possível de ser medido, e todas as características que podiam ser explicadas, uma vez que eram passíveis de atender aos ditames do conhecimento exato. Como é o conhecimento que determina o conceito de natureza, a não-vida, o não-ser, que é passível destes atributos de mensuração, passou a ser a regra, mas não a vida. “E a vida uma exceção e um enigma” (JONAS, 2004, p.20). Discutir teoricamente o problema da vida somente confirma que a morte é o *status* natural, ou seja, que se explica por si só. Esta situação, esta contradição deriva do fato de se ter retirado a vida do conjunto da natureza.

A partir do século XVII, adotou-se um modelo mecanicista e determinista de natureza, regido por leis matemáticas. A ciência moderna se ocupou em explicar como cada estrutura estudada funcionava. A análise dos seus componentes, sua matéria e os movimentos demonstravam seu efetivo funcionamento com base num padrão. Também o cosmos era uma máquina que uma vez posta em marcha continuaria indefinidamente em funcionamento, ou na mesma corrente, mas em outra direção: a reconstrução, ou seja, “o surgimento desses sistemas a partir de estados prévios” (2004, p. 50), com a mesma base, pois o sistema estável resultante seria derivado, por si mesmo, de um passar do tempo. Seria uma estabilização sem a participação de um ser criador – ou planejador – desta ordem; de Deus: o impulso criador. Assim, “o lugar de uma criação transcendente e construtiva passa a ser ocupado pela série inteira em seu infinito prolongar-se” (2004, p. 51). Aqui, o ser se equipara com a ação ou com o processo. O movimento passa a ter papel central e o resultante deste tempo, o equilíbrio, toma as situações elementares, primárias, originárias, menos superiores ao produzido, que

será interpretado como mais complexo em articulação e estrutura. Este aspecto constitui uma inversão total à ordem do pensamento clássico, que afirmava que a causa deveria conter mais força, pujança, mais perfeição. No entanto, estamos sob o império da razão analítica cartesiana, da inteligência cega, que apenas divide, separa, isola, fragmenta.

A liberdade, na sua forma mais elementar, como descrito, versa na independência da forma com relação à sua própria matéria. Isso incide sobre sua identidade, a identidade da autocontinuação, ou seja, aquela tida por intermédio do ininterrupto processo metabólico. Os seres vivos têm corpo e são corpo. A inalterabilidade ou mesmidade, como prefere Jonas, do organismo vivo é distinguida pela individualidade e diversidade desconcertante num conjunto de seres homogeneamente relacionados entre si. A mesmidade qualifica como estranho, como contrário a tudo quanto se encontra além dos limites do organismo. O estranho é o mundo no qual é contra e por meio de qual necessita manter-se. É aí que está potencialmente a liberdade.

A partir do conceito de liberdade, temos condições de orientar a tarefa de interpretar a vida. A liberdade orgânica é, em verdade, um poder-ser e um dever. O metabolismo é uma obrigação. Não exercê-lo cessa a vida. Há liberdade para fazer, mas não para omitir. O Ser é soberano sobre a matéria e, em igual tempo, se sujeita à matéria. “[...] esta necessidade é uma característica da vida não menos única do que seu poder, de que ela apenas representa o outro lado: a própria liberdade é sua peculiar necessidade” (JONAS, 2004, p. 108).

Além disso, outro traço peculiar à vida é o fato de que, para trocar matéria, a forma viva também precisa dispor dela. Todavia, ela está fora de si, está no mundo, numa relação curiosa de dependência e poder. Estar ativa para adquirir a matéria nova de que tem necessidade é fundamentalmente abertura para uma realidade externa. A vida é relação. O campo destas relações, de ser-dependente, indica também o campo, o cenário de suas possibilidades de realizações, de intencionalidade como “caráter básico de toda a vida” (JONAS, 2004, p. 109). Em estágios cada vez mais elevados de complexidade e possibilidades de realizações, criam-se as condições de transcendência.

Essa instância de transcendência é interior e subjetiva. A interioridade pode ser entendida como sensação, sensibilidade, resposta a um estímulo, tendência, busca. Mas, mesmo na mais ínfima matriz, se acha o interesse total, irrestrito do organismo em continuar existindo, e isto é sensitivo, ou seja, faz sentir e produz impressão. Esta abertura significa comprometer-se, afetar-se, e é percebida, sentida como uma mensagem. É internamente assumida como algo que provém do outro. Desse modo, na forma de interesse instigado pela

necessidade, o ser vivo procura o outro, assim como a presença não solicitada, pedida, necessária, por isso estranha do outro, lhe desperte repulsa, mesmo que pela sensação. É certo que esta autotranscendência tem seu substrato na necessidade orgânica e, por isso, é como uma compulsão para fora. Entretanto,

este lado passivo da mesma transcendência, coloca a vida no estado de ser “eletiva” e “informada”, em lugar de ser apenas uma cega dinâmica... pelo fato de estar aberta para fora, passa a ser pólo subjetivo de uma comunicação com coisas que são mais estreitas que entre unidades meramente físicas e assim, a partir do isolamento do próprio sujeito orgânico, surge o exato oposto do isolamento (JONAS, 2004, p. 110).

Segue-se a isso ainda a existência de um esquema temporal. Através da transcendência do imediato orgânico, ocorre abertura para sua continuação, pela busca mais fundamental da sobrevivência. Trata-se de um projetar-se no futuro, a partir de uma certa medida de memória, que certamente não pode deixar de estar presente como que numa identidade subjetiva que lhe vem do passado, mesmo que de curtíssimo tempo. Relativamente a este aspecto, na forma viva humana, em verdade há uma recorrência em se falar do presente existencial, do tempo presente, como se esta dimensão fosse independente e que por si só tivesse um “direito próprio”. Todavia, o presente é situacional. Como dimensão, se constitui totalmente por intermédio da relação com o passado e o futuro. Para nossa empreitada, este aspecto é especialmente relevante, pois estamos a tentar uma descrição relacional.

A partir de *Ser e Tempo*, ser-aí é lançado, jogado. Esse acontecer tem caráter fundante à existência. A vida poder-se-ia dizer, é lançada ao mundo, o que expressa uma violência que nos é dirigida, porque nos foi feito existir sem nossa anuência, tampouco onde fomos postos, o que somos e a forma que temos. Fomos lançados sem conhecer as regras. A nós, cabe, acerca disso, somente a passividade. Entretanto, a despeito desta passividade, a alegoria – ser lançado – atribui a esse início de existência uma característica dinâmica. Esta qualidade se manifesta no próprio viver, pois somos lançados e nos dirigimos para o futuro, existindo, correndo em direção a um fim. Certamente existe a dimensão fática da existência – o *Dasein* é um ser aí, simplesmente jogado em meio aos entes, mas a partir de suas condições de lançamento abre-se para ele um feixe de possibilidades, forçando-o a escolher⁴¹.

No viver, no existir, não há espaço para contemplação do presente. Há um passado de onde viemos e um futuro para onde vamos, entretanto o presente é o momento crítico, é o

⁴¹ Contudo, antes de tudo e na maioria das vezes o homem encontra-se em estado de queda, sob a ditadura do impessoal que lhe tira qualquer responsabilidade ou liberdade de escolha. Veste-se, diverte-se, isola-se, trabalha-se como impessoalmente se faz.

instante determinante do conhecimento e das decisões, da mudança. É o presente que externaliza a crise. O agora põe o pensamento, consuma a ação⁴².

Como disse Jonas (2004), o presente existencialmente

é o presente da “situação” que é constituído integralmente através da relação com o futuro e o passado autêntico”. Ele refulge à luz da decisão, quando o projeto de futuro regressa do passado dado (ao ser-lançado), nesta dando origem ao “presente”- que por sua vez é um produto dos dois outros êxtases temporais, uma função de seu incessante dinamismo, e não uma dimensão própria da permanência (p. 249).

No presente, isolado do passado e do futuro, o ser-aí de Heidegger é inautêntico e se expõe pelo falatório, pela curiosidade, pela ambigüidade, e resulta no modo impessoal de existência, no ser-caído. Na de-cadência, há um enfraquecimento do ser, uma existência precária, um dinamismo ofegante, impreciso, sem orientação, feito de tendência, moda, mas que possui grande força atrativa na contemporaneidade. A existência, a presença do ser-aí não se dá no vazio, mas, ao contrário, se dá na co-presença das coisas e outros *Dasein*. A contemporaneidade é repleta de atrações dispersivas.

Heidegger demonstrou em *Ser e Tempo*, no quinto capítulo, parágrafos 35 a 38, e ainda no capítulo sexto, que é possível que se estabeleça diferentes relações com as coisas, da utilização ao cuidado, e estas também estão, por assim dizer, envolvidas no dinamismo, no “corre-corre”, como uma falsa presença. Este mesmo sentido de ser se mantém para a natureza: como simples, vulgares, coisas naturais. Essa desvalorização existencialista da natureza, no dizer de Jonas (2004, p.251 e seguintes), é manifestamente uma resultante do seu esvaziamento espiritual impresso pela ciência natural moderna, e esta possui alguma coisa em comum com o desprezo da natureza. Disse também que nunca – segunda metade do século XX – uma filosofia preocupou-se tão pouco com a natureza. É como uma neutralização desta, como se não nos pudesse “dizer” nada, que não se “preocupe”, que somente ao humano fosse

⁴² O objetivo básico da analítica existencial de *Ser e Tempo* é a constituição de uma ontologia fundamental, daí a necessidade de retomar a questão do sentido e verdade do ser a partir de um novo horizonte – o tempo, e de uma nova base, a existência humana. Contudo, segundo o próprio filósofo, a questão do sentido e verdade do ser exigiria a realização de duas tarefas: realizar uma analítica existencial dos modos de ser originários do Ser-aí e estabelecer um confronto sistemático crítico com a tradição metafísica, removendo as camadas que cobrem as experiências originárias do ser entre os gregos. A analítica de *Ser e Tempo* desdobra-se nas seguintes teses: O homem é um ser=aí [*Dasein*]; a constituição ontológica fundamental do *Dasein* é ser um ser-no-mundo. O ser no mundo é cuidado, o que determina sua finitude enquanto ser para morte. A abertura originária do *Dasein* ao mundo, ou seja, o aí do ser-aí, é constituído por existenciais que se dão numa dimensão pré-reflexiva, ou seja, antes de qualquer percepção e apreensão conceitual, racional do mundo. Esses existenciais constitutivos da abertura originária do homem ao mundo são: a disposição [*Befindlichkeit*], a compreensão [*Verstehen*] e o discurso [*Die Rede*]. Contudo, antes de tudo e na maioria das vezes, o homem está sob a ditadura do impessoal, imerso numa curiosidade em busca do mais novo e num falatório que nada diz. (FERREIRA Jr., 2011)

dada esta capacidade. Está justamente na acentuação dessa diferença o fato de que “o antropomorfismo foi tão radicalmente banido do conceito da natureza que mesmo o ser humano não pode mais ser entendido antropomorficamente, uma vez que ele é apenas uma causalidade dessa natureza. Como produto do indiferente também o seu ser tem que ser indiferente” (p. 252).

Do que se falou até aqui se pode dizer que os vivos – por extensão o homem – são temporários, mortais. Pelo espaço de tempo que vivem, gozam de uma mesmidade única, particular, conferida por sua forma singular. Seu tempo é irrepetível, feito de presentes fugazes, cujo resultado carece de contínuas novas decisões, reafirmando de modo contínuo o seu vir-a-ser que lhe é livre exercer, mas imposto para continuar existindo. Assim, ao existir, aceita as condições sob as quais foi concebida a vida, melhor dizendo, a vida é possível. Disso tem-se que, de fato, não há qualquer indício, exceto de ordem transcendente, que se tenha o direito ou o dever de continuar vivendo. Poderia haver o nada no lugar de algo. A vida não é um axioma, mas um mistério. Por alguma razão, o mundo existe. Tendo sido a vida entregue, recebeu aquilo que lhe poderia caber: a vida. Sendo vida, renunciou ao não-ser, sendo preciso rejeitar a sua vulnerabilidade. Presentemente, pertence ao ser humano o dever de manter as condições à manutenção da vida.

Na forma humana, a partir da modernidade com Descartes, há uma exacerbação da autoafirmação em detrimento da interação. Existe, de fato, uma distância, um abismo entre o eu e o outro, mas a experiência ética pode ser uma ponte para superar tal distância, mediante a construção de um *ethos* que cuida, solidariza, responsabiliza, enfim, ama como é proposto por L. Boff. (FERREIRA Jr., 2009)

Se há um perigo iminente que ameaça o mundo vivo, este perigo é representado por nossa tecnologia, feita pelo conjunto de conhecimento e princípios científicos e uma dada racionalidade. A vida corre o perigo que jamais correu. Isso está claro e cremos que o mesmo não pode ser enfrentado por nenhuma moralidade oculta de natureza privada, mesmo como já escrevemos, não podendo inferir que tenhamos qualquer obrigação incondicional de que o ser humano tenha que existir; até porque o desaparecer, assim como o surgir, faz parte da evolução. (JONAS, 2004)

E as futuras gerações? Que direitos têm às condições de existência? Em princípio, sob as normas vigentes do direito humano, somente o que é tem direito de ser, logo, as futuras não teriam qualquer direito antes que existam. Entretanto, junte-se à questão o aspecto temporal e

veremos que o que está em jogo é uma causa eterna, sempiterna, a continuidade do mistério da vida; daí a responsabilidade sobre a possibilidade de a vida ser eterna. Este aspecto de nossa responsabilidade só pode ser contra a possível tentação fatalista. Essa condição sim é capaz de diminuir nossa capacidade de pensar e agir, dando-nos a impressão de que de nada vale relativamente a nossa relação. Essa condição paralisa.

Como então se configurará esta responsabilidade humana? Quais seus desafios? Jonas (2004) diz que é de dupla orientação. Relativamente ao efeito de nossas ações, pode-se dizer que se estendem para o futuro que pode ser mais ou menos distante, até extinguir-se. Essa orientação tem as condições restringidas pela nossa previsibilidade e pela complexidade das coisas do mundo. Trata-se da finitude física. Outra orientação que se alarga incide no domínio da eternidade, “onde ela jamais se perde”, e que possui “a segurança de normas que se podem conhecer. Não são estranhas ao nosso coração” (p.270). Em síntese, uma responsabilidade é de ordem moral, e outra de ordem metafísica.

Entretanto, na situação atual, é interessante observar que ambas as orientações convergem uma para a outra, pois há ameaça total do futuro e este se põe em um nível mais elevado que o de proteção física. Ou seja, não é mais o momento de decisão sobre os efeitos em nível individual, isolado, próximo e no contexto das relações temporais de curto prazo, mas um momento da espécie humana no seu agir social global. Esse aspecto requer uma ética baseada na doutrina de deveres, além de uma demanda do conhecimento científico, pois requer como nunca o conhecimento das consequências.

Desse modo, a tarefa que se impõe é nova, pois “a filosofia do espírito incluiu a ética – e pela continuidade do espírito como organismo e do organismo com a natureza, a ética passa a ser uma parte da filosofia da natureza” (JONAS, 2004, p. 271). Esta imposição se contrapõe ao sistema de crenças, às práticas e à ética da contemporaneidade que está embasada na premissa que somente o humano é fonte de toda e qualquer exigência ou dever a que ele possa considerar-se obrigado. Estamos preparados para responder por ações que ultrapassem a extensão de nossa vida? É possível ultrapassar os limites da mudez que impusemos à natureza e à vida e ela – natureza – se constituir fonte de exigência e dever?

A perspectiva biológica refletida até aqui, segundo Jonas, é que somente uma ética fundada no ser, na manutenção da vida, na custódia da existência, pode ter um sentido efetivo, concreto e essencial. Tal perspectiva possibilita reunir o cuidado na abordagem

heideggeriana⁴³ e a natureza no enfoque vivo. Pelas exposições feitas, o homem, de fato, terá de assumir o enfoque orientado à decisão e a ação a partir da abordagem do princípio responsabilidade.

Foi somente depois de 1966, quando se afastou da docência, que Jonas passou a dedicar-se à formulação de sua obra basilar: *O princípio Responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Como o nome indica, formulou-se ali a ética para o ser humano da nossa era, da era tecnológica. A pluralidade de orientações que norteiam a obra expõe claramente uma formação fenomenológica, pois guia sua escrita a partir da ética nos aspectos próprios da alteridade de Emmanuel Lévinas (1906-1995) – como apresentado nas conferências proferidas pela professora Dra. Martina Korelc na Universidade Federal de Goiás – que dizia que, em Lévinas, o outro não é um objeto para o sujeito. Ao invés de tratar o outro como gostaria de ser tratado, é o outro que deveria impor a conduta adequada, pois tudo começa pelo direito do outro e pela coação a este respeito⁴⁴. A orientação de Jonas (2006) vai no mesmo sentido quando escreve:

Todos os homens, diz-se, almejam a felicidade. [...] Mas é preciso reconhecer que a busca da felicidade não é fruto de escolhas voluntárias, e o fato de que ela se encontra enraizada de modo tão universal em nossa natureza provoca no mínimo uma forte presunção de que esta seja uma busca legítima. Se ela não indica uma obrigação, pelo menos indica um direito: se não temos a obrigação, pelo menos temos o direito de buscar a felicidade (desde que respeitemos um certo número de condições). Mas daí, por sua vez, resultaria então em obrigação – ou seja, um dever – de respeitar no outro esse direito, de não impedi-lo, portanto, e talvez até promovê-lo. É o interesse do outro, que eu devo respeitar, poderia ter conseqüência indireta para mim o dever (caso ele já não exista imediatamente) de também promover a minha própria felicidade, cuja limitação poderia perturbar a felicidade comum (JONAS, 2006, p. 144).

Jonas acolheu também as ideias de Heidegger quando postulou que não há porque romper com a tecnologia, mas usá-la responsabilmente quando diz, por exemplo:

Conter tal progresso deveria ser visto como nada mais do que uma precaução inteligente, acompanhada de uma simples decência em relação aos nossos descendentes. Se não o fizermos, a natureza fará, de maneira terrível. Mas, quando contestamos a viabilidade e a inocuidade desse progresso, bem como o seu caráter desejável *stricto sensu* e a sua concepção de homem como um todo, no futuro assim como no passado, já nos movimentávamos no terreno da

⁴³ que será tratada na próxima seção.

⁴⁴ Levinas critica a fixação de Heidegger no ser, no logocentrismo grego, sendo que a tradição ocidental, além desse apelo ao mesmo baseado na lógica identitária do Ser é também constituída pela tradição judaico-cristã que faz um apelo ao outro. O outro visto em sua radical alteridade é a epifania desse radicalmente outro – Deus. *A Crise da Ética e a Necessidade da Reconstrução de Um Novo Tipo de Ethos*. *Intuitio*, Porto Alegre, Ano 2, dez. 2009. p.377-399 Disponível em:

< <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5967>>. Acesso em: 19 Mar. 2011.

teoria ética. Se estivéssemos no caminho certo, já teríamos atingido seus fundamentos, pelo menos de um ponto de vista negativo, e dirigido o olhar para a positividade. Do jeito que estão as coisas, durante certo tempo a postura positiva implicará desempenhar-se, antes de tudo, de funções de preservação e proteção, no seio da qual poderão exercer-se as funções de recuperação e de melhoramento, embora submetendo-as sempre, no entanto, ao signo da modéstia (JONAS, 2006, p. 349).

Jonas afirma que a capacidade de ação que temos atualmente e a extensão das consequências dessas ações é que estão a exigir novas regras de ética ou uma nova ética. A técnica moderna na forma como já a descrita, praticamente hegemônica, tornou ineficazes os princípios, as marcações, os limites propostos pelas éticas tradicionais.

Em termos éticos, os preceitos religiosos ou o peso da lei ou dos costumes não são suficientes para fazer frente ao intenso, enérgico e pujante, impetuoso, formidável e poderoso agir humano. Dizia que mesmo a ética do amor ao próximo, com os benefícios da honra e da justiça e mesmo da misericórdia, não tem se mostrado efetiva, ou seja, com capacidade de produzir um efeito, neste caso positivo, sobre a realidade percebida de maneira tão desarmônica, ora acima ora muito abaixo dos componentes éticos. As civilizações passadas não tiveram qualquer experiência que se aproximasse dessa grande força, desse poder de ação, de abundância de bens materiais. Para o filósofo, foi este excesso de sucesso – possibilitado pela técnica de se autoaperfeiçoar – que se transformou em possibilidade de o homem destruir a sua espécie e as demais formas de vida na terra. Há um vácuo, uma lacuna, um hiato, um nada de ética, diz Jonas.

Na obra *Princípio Responsabilidade* afirma que, fossem quais fossem as diferenças de conteúdo, as máximas da ética tradicional demonstram um confinamento à dimensão humana (Antropocêntrica). Por exemplo: “Ama o teu próximo como a ti mesmo”, “Almeja a excelência por meio do desenvolvimento e da realização das melhores possibilidades da tua existência como homem”, “Submete o teu bem pessoal ao bem comum”, e complementa: “Os que vivem agora e os que de alguma forma têm trânsito comigo são os que têm alguma reivindicação sobre minha conduta, na medida em que esta os afete pelo fazer ou pelo omitir” (JONAS, 2006, p.36). O que caracteriza a ética até o presente momento no trato com o externo ao homem era eticamente neutro, tanto do ponto de vista do objeto quanto do sujeito, do agir humano, porque a *techne* só afetava superficialmente a natureza das coisas. Assim, não se colocavam questões acerca de danos duradouros à integridade do objeto ou da ordem natural. A velocidade e os efeitos dessas mudanças extrapolam as condições, as qualidades e as contribuições de cada um dos atos de seus contribuintes (cientistas, usuários, filósofos),

além de ocorrerem em meio a situações completamente novas, sem precedentes, tais como bombas e contaminações.

Diante disso, os ensinamentos da experiência, da ética-prática e do *ethos*-costume *ethos*-hábito, são pouco potentes. Portanto, pode-se entender que o bem e o mal agir com o qual o homem tinha que se preocupar, num modelo cultural de baixa tecnologia, não demandava uma previsão de longo prazo, um planejamento, porque a ação ou o alcance efetivo da ação era em tempo e espaço próximos. Ou seja, a práxis tinha seus critérios e consecução quase que imediatos. As consequências se perdiam no tempo, ao sabor do tempo, do acaso, do destino, da providência divina. Portanto, a ética tinha que ver com o tempo presente, com situações circulares, com contornos típicos e recorrentes.

Os limites da moral se configuravam na contemporaneidade, num horizonte longínquo do tamanho de uma vida, na fronteira espacial das relações familiares, da vizinhança, do trabalho, ou seja, no campo das suas relações e papéis sociais dessa esfera de ação que era boa ou má, num contexto de decisão de curto prazo. Não são problemas com identificação de autoria da ação; a moralidade é inerente a essa própria ação, tanto que não há julgamento de responsabilidade por efeitos involuntários ou tardios de um agir bem intencionado, bem-executado como, por exemplo, de uma morte em consequência de complicações num pós-operatório.

Nesse contexto, a vulnerabilidade da natureza é o exemplo mais contundente. A natureza, como mundo natural, é um enigma. Ela existe, possui sentido sem que ela mesma o tenha instituído, não é, como assegura Merleau Ponty (1999) uma simples coisa, pois tem interior, se determina de dentro, possui solidez, mas não está inteiramente diante de nós, uma vez que é o que nos sustenta, é nosso chão. Logo, é um lugar profundamente valioso, como normalmente é o um lar. Por isso, cuidamos e limpamos constantemente, fazendo reformas e reparos, do contrário, o “patrimônio se deteriora”.

Então, o que fazer à natureza que, para além de nossa morada, é nosso sustentáculo? O que pode nos servir como orientação? A principal orientação talvez seja a antevisão do perigo. A ameaça potencial recai sobre a vida e, óbvio, a natureza, que é condição sem a qual a vida não se mantém. O futuro da vida ameaçado chama à responsabilidade.

3.1.2 Uma nova ética: nascida do perigo

“A ética tem de existir, porque os homens agem, e a ética existe para ordenar suas ações e regular seu poder de agir” (JONAS 2006, p. 65). Se há um tempo nem tão remoto a técnica era um atributo, um predicado cobrado pela necessidade humana, um meio adequado a fins próximos, e não um caminho escolhido pelo homem como um fim, na atualidade é outro o cenário.

O homem tornou-se poderoso e perigoso demais para si e para a natureza, para a biosfera. Não é possível a vida na natureza artificial criada pela tecnologia e, mesmo que fosse, a vida gerada pelo poder criativo da natureza, em sua evolução e agora em nosso poder, ainda assim, a vida, teria o direito de clamar por proteção. Numa perspectiva verdadeiramente humana – *humanus*, *húmus*– fértil, a natureza conserva sua dignidade que se contrapõe ao nosso poderio e, uma vez que nos gerou, devemos fidelidade à totalidade de sua criação (JONAS, 2006). Qualquer ênfase antropocêntrica, ou seja, que enfatize e destaque o homem e nos diferencie da natureza é reducionista e desumanizadora.

A composição de deveres e obrigações relativamente à natureza levou-nos a priorizar o humano, afinal, a compreendemos quase sempre como estando à disposição, como objeto de uso particular. Entretanto, se o dever em relação ao homem tem caráter prioritário, não será necessário incluir o dever em relação à natureza como uma condição à própria existência humana e também como um dos componentes da sua integridade existencial? O perigo comum que natureza e homem correm nos permite descobrir uma nova dignidade própria da natureza, que nos chama a defender seus interesses para além da relação instrumental que temos estabelecido com ela?

As éticas usadas, a partir de Aristóteles, à contemporaneidade apresentaram-se como sistemas centrados no homem. A relação ética se dá de homem para homem. Nunca antes não humanos ou relações extra-humanas foram objetos de dever. O que cabe dizer é que o humano não possui, nos padrões éticos tradicionais, qualquer responsabilidade ética com relação a um ente natural: árvore, alga, pássaro, cervo, mar. Consequentemente, a natureza possui importância somente enquanto convém ao ser humano. Nossos parâmetros éticos tradicionais e corriqueiros são de uma ética que gira em torno dos direitos e deveres humanos. O imperativo categórico de Kant é: “Aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral”. O que se evoca é a razão “que tu possas” e a autoaceitação, que tem como ponto de partida a hipótese social de atores humanos, racionais em convívio. O

aspecto relevante não é moral, mas lógico: poder ou não poder fazer. Isso não expressa aprovação ou desaprovação moral. Relativamente ao cenário de risco à vida e ao futuro, a infração desse imperativo não irá conduzir a nenhuma contradição, uma vez que:

Eu posso querer o bem presente ao preço do sacrifício do bem futuro. Eu posso querer, assim como o meu próprio fim, também o fim da humanidade. Sem cair em contradição, posso preferir, no meu caso pessoal, bem como no da humanidade, uma breve queima de fogos de artifício que permita a mais completa auto-realização [sic], à monotonia de uma continuação interminável na mediocridade (JONAS, 2006, p. 48).

Mesmo quando é expressa alguma preocupação com o futuro do planeta, o ativo da preocupação está na extinção da espécie humana. Logo, nos dois pólos da relação ética está o homem em sua dimensão individual e, desse modo, não se molda uma preocupação universal com qualquer organismo, tampouco com a extensão ou consequência desse novo agir, desse novo tempo.

Jonas (2006) afirma que um imperativo adequado e esse novo tipo de agir humano e voltado a esse sujeito atuante deveria ser:

“Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” [...] ou negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou simplesmente: Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a terra; ou, em uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer” (p. 48).

Decorre daí pelo menos dois aspectos relevantes de registro: primeiro que as proposituras não resultam em qualquer contradição e expressão, pois objetivamente elas dizem que somos livres para arriscarmos nossas vidas, mas não a da humanidade e, o outro, manifesta o relevo da dimensão pública sobre a privada, não sendo o particular a dimensão causal na qual podemos aplicar esse imperativo.

O imperativo kantiano está voltado para o indivíduo e seu critério de aplicabilidade é o momento. Ele chama que cada pessoa pondere sobre o que aconteceria se a máxima de sua ação presente se transformasse em lei geral. É a coerência, ou a falta dela, na generalização hipotética que se transforma em prova da escolha. Entretanto, em que parte se admite a probabilidade de que minha escolha privada seja lei geral, ou que essa escolha contribua para a generalização? Nesse caso, o princípio orientador não é o da responsabilidade objetiva, uma

vez que, de fato, não são consideradas as consequências reais. No imperativo kantiano, há sim uma construção subjetiva de uma autodeterminação.

Por outro lado, o imperativo jonasiano clama por um tipo diverso de coerência, não o do ato em si, mas dos seus resultados finais, dos seus efeitos para o prosseguimento da atividade humana, da vida humana no tempo futuro. Jonas chama atenção para o fato de que a universalização que o imperativo vislumbra não é hipotética, ao contrário, são “as ações do todo coletivo, assumem a característica de universalidade na medida real da sua eficiência. Elas “totalizam” a si próprias na progressão de seu impulso, desembocando forçosamente na configuração universal do estado de coisas” (JONAS, 2006, p. 49). É justamente este aspecto que se insere na dimensão moral o horizonte temporal que o imperativo kantiano não possui, pois se desdobra sempre sobre um instante presente e abstrato, já que contava com um comportamento não cumulativo. O jonasiano toma a direção do futuro previsível e concreto sobre o qual recai nossa responsabilidade.

Há um caráter novo no nosso agir que se estende da aplicação técnico-tecnológica no domínio não-humano que, ultimamente, passou a vigorar sobre o humano porque aplicamos a técnica sobre nós mesmos – prolongamento da vida, controle de comportamento, manipulação genética – especialmente sobre a natureza. Por isso, não parece mais de todo absurdo afirmarmos que o novo agir humano deva levar em consideração mais do que interesses meramente humanos. Se assim for, também nossa obrigação se alarga para esse além, e o nosso agir terá de passar a se preocupar com o bem humano e o bem do que é extra-humano, ampliando o reconhecimento de que há fim em si fora da esfera humana. Isso demandaria incluir o cuidado com esses elementos não-humanos como bem humano. Exigir-se-ia uma nova doutrina do agir, uma nova ética.

Uma ética da responsabilidade de longo alcance, afirma Jonas (2006), proporcional à amplitude do nosso dever e, sob efeito daquela responsabilidade, também uma nova humildade, “não como a do passado, em decorrência da pequenez, mas em decorrência da excessiva grandeza do nosso poder, pois há um excesso do nosso poder de fazer sobre o nosso poder de prever e sobre o nosso poder de conceder valor e julgar” (p.63). Assim, a contenção responsável é a melhor alternativa, tanto para nossa falta de tino como para a ignorância das consequências últimas decorrentes do potencial dos processos tecnológicos. Diante das ameaças iminentes, cujos efeitos ainda podem nos atingir, frequentemente o medo constituiu o melhor substitutivo para o adequado bom senso, para a sabedoria. Mas o medo é falho diante de uma perspectiva de longo alcance – que importa sobremaneira nesse caso – porque

a pequena dimensão das coisas em seus primórdios, na fase inicial de sua atuação e desenvolvimento, faz com que elas nos pareçam, na maioria das vezes, inocentes.

A existência da ética é proporcionalmente necessária quanto maior forem os poderes de agir que ela tem de regular, diz Jonas. Do mesmo modo, também o princípio ordenador deve adaptar-se ao tipo de ação que deve regular. Se dissermos “não matarás”, é porque os homens têm o poder de matar e porque de fato matam. Se hoje a natureza da capacidade de agir provém de novas capacidades, poderes de ação tecnológica e cuja utilização está posta pela própria existência delas, e se por seu vigor e potencial – as consequências potenciais – têm a capacidade de abolir a neutralidade moral da qual habitualmente gozam as interações da técnica, significa que necessitamos de uma nova ética – nascida do perigo – pois nosso agir técnico-tecnológico é novo tanto em seus objetos quanto em magnitude de seus efeitos. Esse é o pressuposto.

3.1.3 O futuro como princípio, a vida como fim

Jonas (2006) afirma que a incerteza dos prognósticos de longo prazo deve ser considerada. De fato, por conta do contexto, o equilíbrio entre as alternativas paralisa a utilização dos princípios na esfera dos fatos. Para lidar com os prognósticos corretamente, a ética deve dispor de um princípio que não seja ele mesmo incerto. Entretanto, dada a dimensão e natureza da ação que vislumbramos, a projeção de longo prazo faz parte de sua essência e de seu dever. Conhecemos o conteúdo desse dever “e aprendemos seu princípio quando refletimos sobre o aspecto de jogo de azar ou de aposta contida em todo agir humano, concernente ao seu resultado e aos efeitos colaterais, e quando nos interrogamos sobre que lances poderíamos fazer, falando em termos éticos” (p. 83).

Comparativamente a um bem ou uma necessidade próxima no tempo, é bastante difícil argumentar sobre como o conhecimento eventual sobre algo afastado no tempo e compartilhado por poucas pessoas poderá influenciar a ação de muitos, como são as questões relativas à ética do dever, da responsabilidade. Entretanto, é justamente em função dessa influência que os defensores dependem para fazer frente ao julgamento arbitrário. Para isso, a ética deve legitimar-se em princípios, não confiados puramente à emoção. O princípio tem importância prática e deve responder ao “Por quê?”. A questão básica, embora quase não refletida e contestada, diz respeito a dever ou não haver um futuro, mas há outras que podem

ser repetidas também com toda razão: como se justifica essa preferência pelo futuro, em particular? Ou qualquer outra preferência? (JONAS, 2006).

Já foi enunciada a posição com base na exposição de motivos feita relativamente à liberdade e subjetividade da natureza, que expressa sua unicidade e testemunha a si mesma naquilo que lhe permite expressar, surgir, emergir. Por isso, a compreensão da natureza precisa ser conseguida a partir do seu testemunho, daquele que mais fala sobre ela, “o mais evidente e não o mais oculto, o mais desenvolvido e não o menos desenvolvido, o mais pleno e não o mais pobre [...], o „mais elevado’ a que tivermos acesso” (JONAS, 2006, p. 134). Assim, Jonas empreita a demonstração sobre o que significa para o *status* de fim o fato de que o testemunho de sua existência, restada pela subjetividade, não se limite a ela mesma, mas que abarque o conceito de natureza em

função da doutrina da finalidade e não o contrário [...] pois o que queremos – em última análise, em função da ética – ampliar o lugar ontológico da finalidade como um todo, partindo daquilo que se revela na manifestação mais aguçada do sujeito até chegar àquilo que se encontra oculto na espessura do Ser, sem utilizar o latente para explicar o que a finalidade abriga, e que se manifesta com rosto inteiramente diverso (JONAS, 2006, p. 136).

Assim, tem sentido perguntar sobre que sentido poderá haver em se falar de um “fim” que não seja exercido por um sujeito intencional, livre, consciente; “faz sentido falar de um fim não-mental?” (p. 138). Para o testemunho da vida, para os humanos que possuem a capacidade de compreenderem-se a si mesmos, Jonas afirma: “que o fim, de modo geral, tem seu domicílio na natureza” (p. 139). E, quanto ao conteúdo, ao geral a vida, o Ser natureza manifesta pelo menos um determinado fim, qual seja, a própria vida. Todavia, se ser-finalidade fosse ele próprio o fim fundamental, ou seja, o “fim de todos os fins, então a vida, na qual o fim se automatiza, seria sua forma acabada de proporcionar a esse a sua realização” (p.140).

Esse “querer” que é aqui atribuído à natureza é de tipo “querer-ir-além de si mesmo”, que não está necessariamente vinculado a um “saber”, a um saber antecipatório ou à ideia de um objetivo, mas, a uma capacidade de discernimento, como já o descrevi no início dessa seção. Quando a causalidade ocorre numa configuração favorável, ela não permanece indiferente, ao contrário, reconhece e se dá a oportunidade e exploração com vistas a não desperdiçar a oportunidade. Não convém discutir se a intencionalidade – ter algo em mira – pode produzir uma oportunidade, mas é cabível falar de uma disposição ao invés de orientação. Talvez possa se especular que, na primeira oportunidade, aquela surgida no início de tudo abriu caminho, e a natureza possa ter sido surpreendida pelas possibilidades abertas

pelo seu próprio resultado. Ainda assim, se no início da vida a associação de moléculas pode ter ocorrido ao acaso, e não a realização de uma tendência prévia, daí por diante se dá principalmente para a existência em suas criações, como será demonstrado no movimento de ser e do não ser no mundo e no tempo, desde os mais simples organismos.

Finalmente, pode-se afirmar que o que é possível de exigir de um princípio nesta proposição não é compatível com a ideia tradicional de direitos e deveres, pois, estes estão baseados na reciprocidade, meu dever é a imagem reflexa do dever do outro, que é de outro lado, a imagem e semelhança do meu próprio dever. Nesse ir e vir quando estabelecidos certos direitos, também se estabelece o dever de respeitar e promovê-los. Esse movimento é denominado responsabilidade positiva. Porém, esse desenho não se presta ao nosso objetivo, pois a reivindicação de existência somente tem início com o existir. A ética da responsabilidade lida justamente com aquilo que ainda não existe, e o princípio de responsabilidade tem de ser independente da ideia de reciprocidade. No Ser natureza, faz sentido falar de um fim imanente, completamente compreendido dentro dela, mesmo que inteiramente inconsciente e involuntário. Para Jonas, faz sentido dizer de um trabalho na natureza e dizer que ela, ao longo de sua trajetória, trabalha para alguma coisa ou que esta coisa trabalha nela. Mesmo que esse fim tenha sido com o acaso da vida, isso por si só bastaria, pois

o fim teria sido ampliado para além de toda consciência, humana e animal, até o mundo físico, como princípio original, próprio desse mundo; e pode permanecer em aberto a questão de saber até onde se estende o seu reino pelas formas elementares do Ser, que se encontra abaixo do mundo vivo. Deveríamos creditar ao Ser da natureza uma tal disposição (JONAS, 2006, p. 141).

3.1.4 Teoria da responsabilidade

Para o devido entendimento acerca da proposição da ética da responsabilidade, algumas distinções precisam ser feitas. A primeira diz respeito ao entendimento da responsabilidade como imputação causal de atos realizados. Do ponto de vista legal, o poder causal é a condição da responsabilidade e o agente é responsável pelas consequências; os prejuízos/danos causados deverão ser reparados mesmo que a causa não tenha um ato mau e tampouco as consequências tenham sido previstas ou desejadas, pois basta que o agente tenha sido a causa ativa. Esta situação ocorre deste modo apenas em situações nas quais tenha havido um nexos causal estreito com a ação. Ou seja, de que a atribuição seja manifesta e as

consequências não sejam aleatórias, fortuitas, imprevisíveis. A moralidade somente se apresenta a este cenário se se configurar o evento, por exemplo, a partir de uma negligência.

Outro aspecto diz da confusão frequente entre compensação legal e punição. A punição tem origem moral e qualifica o ato causal como moralmente culpável. Culpado, neste sentido, é distinto da ideia de “dever de compensar” que tem sentido de consolo, indenização, visando contrabalançar uma perda. O ato culpável é punido quando se tratar de um crime. É em consequência do crime que uma pena será computada, resultado de um exame acerca da decisão, da premeditação, do motivo e da imputabilidade. Ou seja, há de se responder se o ato em si era criminoso, por isso mesmo, o ato tentado sem sucesso é crime, é punível. O que se castiga não visa compensar alguém por prejuízos ou injustiças, antes, reestabelece a ordem moral que foi turbada pelo ato criminoso. Agora, o que vigora para a imputação de responsabilidade é a qualidade, e não a causalidade do ato. Todavia, permanece como condição essencial o poder potencial, ou seja, nenhuma pessoa poderá ser responsabilizada por mera imaginação; o ato deverá ter sido empreendido ou ter sido a ele dado início.

Essa diferença diz respeito aos aspectos próprios do direito civil e do direito penal e aponta para a responsabilidade legal efetivada pela compensação e a penal, que tem a culpa punível por uma pena. O que há de convergente é que em ambos os casos a responsabilidade se refere a atos já realizados (*ex post facto*) e a responsabilização ocorre a partir do exterior. Isso quer dizer que os sentimentos que seguem, eventualmente, o autor em decorrência do ato – culpa, remorso – não contaminam a responsabilidade porque esta é proporcional à ação, uma vez que se trata de uma imposição formal de todos os atos causais entre os humanos e dos quais se poderá estabelecer uma prestação de contas. Por outro lado,

Os sentimentos que caracteriza a responsabilidade [...] é de fato moral (disposição para assumir seus atos), mas em sua formalidade pura não é capaz de fornecer princípio efetivo para a teoria ética, que em primeira e última instância tem a ver com a apresentação, reconhecimento e motivação de finalidades positivas para o bonum humanum (JONAS, 2006, p. 166).

Todavia, há outra noção de responsabilidade que segue a lógica no sentido oposto, na qual não serão os atos e as consequências julgados, mas pelo objeto que reivindica o agir, como a responsabilidade que considera determinadas ações, não só do ponto de vista da aceitação moral, mas se obriga a atos que não possuem qualquer outro objetivo, como quando alguém é responsável por qualquer obrigação. Neste caso, a justificação, o porquê está fora do agente, mas na esfera de influência de seu poder ou necessitando do poder do agente. Há uma relação de dependência, uma pressão do externo que exige de alguém uma dada resposta, o

que torna o agente sujeito à obrigação. “O poder se torna, assim, objetivamente responsável por aquele que lhe foi confiado e efetivamente engajado graças ao sentimento de responsabilidade: no sentimento, aquele que obriga encontra seu nexos com a vontade subjetiva” (JONAS, 2006, p. 167). O bem essencial está no objeto, há um reconhecimento de um dever ser do objeto e do outro lado a consciência do dever/poder de agir. Segundo Jonas (2006),

A reivindicação do objeto, de um lado, na insegurança da sua existência, e a consciência do poder, de outro, culpada da sua causalidade, unem-se no sentimento de responsabilidade afirmativa do eu ativo, que se encontra sempre intervindo no Ser das coisas. Caso brote daí o amor, a responsabilidade será acrescida pela devoção da pessoa, que aprenderá a temer pela sorte daquele que é digno de existir e que é amado (p.167).

É dessa responsabilidade, desse sentimento de responsabilidade – e não a responsabilidade formal – que Jonas tem em vista quando defende a necessidade de se ter hoje uma ética da responsabilidade futura. Para a justificação dessa abordagem, Jonas prefere mostrar o caminho a partir da sua forma negativa: o agir irresponsável, pois entende que todos somos responsáveis por nossos atos, mesmo pelos mais irresponsáveis. E, assim, elenca e inicia a distinção entre ação irresponsável, a relação de não reciprocidade, responsabilidade natural e contratual e aquela livremente escolhida do homem público.

Mas, é a partir das similitudes entre a responsabilidade parental e a política, que Jonas reconstitui três conceitos basilares à teoria da responsabilidade: totalidade, continuidade e futuro, relativamente à existência e ao destino humanos. Inicialmente, analisa o pólo fundamental: o ser humano, da sua peculiar fragilidade e necessidade transitória de proteção, do compartilhamento de uma comunidade humana e da relação que mantém com quem lhe deve responsabilidade que tem sobre ele direito originário, não exclusivo, e que é seu próprio fim. Este ser-vivente-humano, comparativamente aos demais vivos, não possui qualquer vantagem, exceto a de que ele pode assumir a responsabilidade de garantir os fins próprios e dos demais seres. Entretanto, o paradigma de toda a responsabilidade é aquele que homem possui pelo próprio homem. “Este primado de afinidade sujeito-objeto na relação de responsabilidade baseia-se incontestavelmente na natureza das coisas. [...] por mais unilateral que seja esta relação em si e em cada situação particular, ela é reversível e inclui a possível reciprocidade” (JONAS, 2006, p.176). De fato, a reciprocidade está presente, pois vive entre humanos. Sou sempre responsável por alguém e também a responsabilidade de outros e sua gênese estão no caráter não autárquico dos humanos, porém dependente de outros em sua existência. Precisa haver um provimento, um cuidado da vida relativo a um outro humano, e

esta situação é experimentada por todos os exemplares da espécie pelo menos uma vez. Jonas nos diz que é nesse arquétipo que fica demonstrado a ligação de responsabilidade com o Ser vivo. “Somente o Ser vivo, em sua natureza carente e sujeita a riscos – e por isso, em princípio, todos os seres vivos – pode ser objeto de responsabilidade. Mas está é apenas a condição necessária, não a condição suficiente para tal” (JONAS, 2006, p. 175).

Ora, se esta é a marca distintiva do ser humano, qual seja, a de ser o único capaz de responsabilizar-se, expressa ao mesmo tempo em que ele deve tê-la pelos seus semelhantes – eles próprios, potenciais sujeitos de responsabilidade. Essa característica, ser responsável por qualquer coisa em dadas situações, ser capaz de responsabilidade, é inseparável do homem. Desse modo, há um dever contido na condição de ser humano. Essa condição de causalidade lhe traz a obrigação na forma de responsabilidade externa que, no caso da responsabilidade parental e governamental, tem a continuidade como própria da natureza global da responsabilidade. As assistências, resultado dessas responsabilidades, não podem sofrer descontinuidade, “não tiram férias”, pois a vida segue seu fluxo instaurando demandas de modo contínuo. Diferente das demais responsabilidades que se esgotam com o fim, com um limite – a cura do paciente, o traslado de um viajante – a responsabilidade global exige um olhar para o futuro, um proceder de forma histórica, um “o que vem agora.” No caso da responsabilidade governamental, a continuidade da comunidade se construirá na manutenção da identidade a ser garantida.

Além disso, o que de fato caracteriza a responsabilidade total por uma vida, seja ela individual (parental) como coletiva (governamental), é sua ocupação com o futuro, mais do que o presente. Extrapola também os limites do acompanhamento diligente da temperatura, o percurso de um trajeto de um filho ou a conclusão de uma benfeitoria pública. O que Jonas considera futuro é a existência inteira, mais além da influência direta do responsável e, por isso mesmo, além do cálculo concreto e singular voltado para as necessidades mais próximas. O futuro escapa à previsão tanto por causa de suas variáveis do desconhecido que reunidas constituem as circunstâncias objetivas, quanto pela espontaneidade e liberdade próprias da vida.

A maior das incógnitas e a que mais precisa ser compreendida na responsabilidade global se assenta justamente naqueles “efeitos pelos quais o responsável já não poderá responder: a causalidade autônoma da existência protegida é o derradeiro objeto do seu cuidado” (JONAS, 2006, p. 186) que, em verdade, constitui um horizonte transcendente. Nesse futuro o papel da responsabilidade é coadjuvante. Poderá, entretanto, se ocupar de

prepará-lo, mantê-lo como uma oportunidade. Assim, é o caráter posterior, de futuro daquilo que deve ser objeto de cuidado que institui o aspecto futuro mais próximo da responsabilidade.

A responsabilidade é um correlato do poder, de tal modo que a extensão e a modalidade de poder determinam a extensão e a modalidade da responsabilidade, pois se o poder e o exercício dele crescem em certas proporções, modifica-se tanto a magnitude quanto a natureza qualitativa da responsabilidade, uma vez que os efeitos do poder geram o conteúdo do dever em resposta àquilo que acontece. Assim, Jonas (2006) propõe que:

Se esses efeitos colocam em risco as condições de existência, seria o caso de, durante certo tempo, as aspirações mais altas à perfeição, à vida boa ou mesmo apenas à “boa vontade” (Kant) na ética darem lugar aos deveres mais vulgares, impostos a nos por nossa causalidade, igualmente vulgar (p. 216).

Desse modo, o poder do homem constitui a raiz da responsabilidade, do ponto crítico da passagem do querer ao dever. Como se dá essa passagem do querer que, possuindo um objetivo qualquer, concretiza o objetivo da natureza de ter objetivos em geral, para o dever que confere e impõe determinado fim? Mediante o poder, diz Jonas, “no seu significado humano singular, no qual se une o poder causal ao saber e à liberdade” (p.216). Jonas define “o poder” como força final e causal, que se distribui por toda a natureza, mas ele é cego e não é livre, mesmo sendo orientado para fins. Esse poder encontra seus limites naturais na atuação de todas as demais forças que também perseguem fins, também cegos e sem possibilidade de escolha. Desse modo, mantém a diversidade em equilíbrio interdependente. Daí a possibilidade de afirmar que o objetivo da natureza é regido de forma rígida, porém eficaz, pois “o dever intrínseco do Ser se realiza por si mesmo. Só com o homem o poder se emancipou da totalidade do meio do saber e do arbítrio, podendo se tornar fatal para ela e para si mesmo. O poder é o destino e tornar-se cada vez mais o destino geral” (JONAS, 2006, p. 217).

No caso do homem, e somente neste caso, o dever surge da vontade como elemento de autocontrole de seu poder conscientemente exercido, em primeira instância exercido em relação a si mesmo, ao seu próprio Ser. Jonas (2006), à semelhança de Heidegger (2007b), afirma que, como a finalidade atingiu o ápice e, em igual tempo, o ponto em que ele ameaça o próprio homem como consequência da liberdade de se apontar fins e do poder de executá-los, em função desse princípio (finalidade) o homem se torna o primeiro objeto do seu dever, o imperativo de não destruir aquilo a que ele chegou a ser graças à natureza, por seu modo de utilizá-la, de relacionar-se com ela. Mais ainda, o homem torna-se fiel depositário, zelador,

guardião de todos os demais fins em si mesmos, que se encontram sob seu poder. Certamente que não se encontra sob sua esfera de responsabilidade aqueles relativos aos fins. Uma vez que não foi criada pelo homem, sua responsabilidade não ultrapassa a sua possibilidade, qual seja a proteção do Ser humano com ser. Jonas (2006) diz ser este o mais modesto dentre os seus deveres e, ao mesmo tempo, o mais severo. Em resumo, o poder é o que liga a vontade (querer) ao dever, e isso é o que desloca a responsabilidade para o centro da moral.

Assim, mesmo que o dever em relação ao homem se apresente como prioritário, ele deve abarcar o dever em relação à natureza, como pré-condição de continuidade da espécie, como um dos elementos de sua integridade existencial. Há uma necessária solidariedade, revelada pelo perigo, que nos permite reafirmar a dignidade da natureza que nos conclama a irmos além dos aspectos utilitários. Mas, a união do poder com a razão acarreta a responsabilidade – que sempre se compreendeu na esfera das relações intersubjetivas. O que não compreendíamos era a expansão da responsabilidade sobre a biosfera e a sobrevivência da humanidade que, em verdade, decorre da extensão do poder sobre as coisas e do fato de que este seja especialmente um poder destrutivo. Agora, o poder e o perigo revelaram um dever que, por intermédio da solidariedade necessária, cogente, imperativa com o restante do mundo vivo, se estende do nosso Ser para o conjunto da natureza, independentemente de nossa vontade, do nosso consentimento.

Nascido do perigo (JONAS, 2006), o dever protesta, sobretudo, por uma ética de preservação e da proteção, e não uma ética do progresso e do aperfeiçoamento. Desse modo, é possível afirmar que a responsabilidade é o cuidado reconhecido como uma obrigação em relação a um outro ser vivo que se torna preocupação, uma pré-ocupação, porque existe uma ameaça à vulnerabilidade desta vida? É o que tentaremos confirmar a seguir.

3.2 O CUIDADO DA AÇÃO E A AÇÃO DO CUIDADO

O cuidar, a fenomenologia do cuidar, foi proposta por Heidegger na obra que tem sido referência de estudo deste fenômeno, *Ser e Tempo*, escrita na década de 1927 como a *Presença*, pronunciando-se a si mesma de modo originário como cura e apresentada pela fábula de Higino. A abordagem de Jonas foi escrita cinquenta anos após a proposta de Heidegger. Ele desenvolve a fenomenologia por intermédio da constituição de um comportamento ético responsável e pró-ativo relativamente à vida em qualquer forma que ela ocorra e, assim, amplia a ênfase em direção a uma objetividade que só foi possível a partir dos

novos cenários constituídos como resultados da racionalidade técnica que se instaurava ao longo dos anos de 1970. A abordagem jonasiana é completamente ativa, porém, calçada na ontologia herdada de Heidegger, mas justificada na dimensão divina que crê haver na natureza dos seres todos. É este sentido que viabiliza a convivencialidade entendida como uma forma de convivência positiva e constitui, na linguagem educacional, o que chamaríamos a dimensão pedagógica da fenomenologia do cuidar.

O modo, a maneira como algo é dito estabelece parte integrante do seu sentido. *Ser e Tempo*, de Heidegger, é uma obra cuja linguagem especial parece resultar de uma necessidade interna, demandada pelo tema e pela singularidade formal, ou seja, a particularidade com que o tema *Sein-Ser* foi abordado. De acordo com a tradição, Ser é constante, estável. É a essência para além da aparência. Era o eterno no andamento do tempo e das mudanças. Ser como presença eterna, fora do homem. Ser para Heidegger, já proclamado no próprio título, é o contrário disso, pois é temporal. A vida não ocorre “num tempo” fora de mim, abstrato e autônomo, contrariamente “vivo tempo”; *Ser e Tempo* são termos inseparáveis porque vivos, somos tempo.

Relativamente ao tempo vivido na racionalidade descrita, o homem passou a relacionar-se como um ser que explora, que abusa, do mundo, das coisas, da natureza. Viver o tempo na custódia do Ser requer um homem capaz de extrapolar a dimensão pragmática com o tempo, e Ser-no-mundo como a estrutura contínua e originalmente total que é. É Ser-no-mundo, é cura. (HEIDEGGER, 2002)

Na mesma obra, Heidegger diz que para termos consciência de algo, é necessário um campo de consciência, ou seja, uma extensão, uma arena, para que ela, a consciência, aconteça. O ser é inseparável de algum tipo de mundo e da dimensão temporal. O tempo é que nos permite apreender que existe algo em ação, que há alguma coisa acontecendo. Por isso, estar no mundo equivale a estar no tempo. Para Heidegger, a consciência possui caráter essencialmente finito e dependente, pois há um tempo natural e um tempo histórico. O conceito de tempo para a História não tem caráter homogêneo que apresenta o tempo, como é considerado na Física. O tempo histórico é qualitativo, embora se suceda um após o outro, cada tempo histórico tem sua estrutura qualitativa. Para o filósofo, não é pela investigação das categorias usadas pelas ciências históricas que se há de des-cobrir, ou seja, descortinar, desacobertar originalmente o fenômeno história, mas sim observando diretamente a vida no seu acontecer específico. Aqui, há uma acentuação do caráter singular da vida, de modo que a totalidade do homem somente é colhida nas diversas manifestações históricas. Husserl

buscava determinar a essência invariável dos atos intencionais de uma consciência absoluta e dos objetos por ela constituídos.

O centro do pensamento de Heidegger é a questão do Ser pensado na esfera da existência. Existir nada mais é que residir na verdade do ser. Para isso, a expressão fundamental é *Dasein*, que pode ser traduzida por *ser-aí*, presente, disponível *ser-no-mundo*. É também em *Ser e tempo* que Heidegger usa *Dasein*, para: a) o ser dos homens, e b) o ente ou a pessoa que possui este ser. *Dasein* está essencialmente no mundo e ilumina a si mesmo e ao mundo. O “aí” é o espaço que abre e ilumina; não é um lugar que se contrapõe a um lá. É uma possibilidade, a condição de ser orientada por um estar aqui e estar lá. É como um repentino silêncio à espera da palavra, como uma espera saudosa a uma chegada, sempre uma possibilidade.

Às vezes, *Dasein* designa “estar aí”, “onde se reside”, “onde e como” o aí da morada pertence ao próprio ser; é, portanto, o próprio ser (INWOOD, 2002, p. 29). Relativamente ao Ser, não é o ente, ou *um* ente; é o que torna possível, acessível ao ente. Heidegger afirma que o *Dasein* é a clareira do ser, ou seja, uma possibilidade, uma ocorrência, uma abertura no interior do qual os entes se tornam visíveis. A presença sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ela mesma. (HEIDEGGER, 2002). Daí a compreensão de possibilidade do ser.

Contudo, o ser não é parado ou estável, mas um acontecer histórico. Um evento que acontece com marcas distintivas, próprias, particulares, diversas. Homem e Ser coexistem. O homem é um pertencer ao Ser, e o Ser é por si próprio referido ao homem porque, somente juntos, o *Dasein* pode ser como Ser. Assim, Ser significa fundamentalmente esse estado de apresentação, de pré-sença, de “ser e de tempo”.

Tradicionalmente, segundo Steiner (1978), o Ser é intemporal. Investigar o Ser é buscar a essência, o que é constante e está além da aparência, ou seja, aquilo que permanece eterno no fluxo do tempo e da mudança. No entanto, para Heidegger, o próprio ser é temporal. Vivemos o tempo, não somente “no” tempo, como se o tempo fosse um fluxo independente, abstrato e exterior ao Ser. Ser é Tempo. A temporalidade é inseparável de *seinsfrage* – sobre a pergunta pelo ser – sendo causa de uma finalidade. Para pensar o Ser, esse homem-ser que age temporalmente, geograficamente, historicamente, factualmente, é preciso vivê-lo, e também o tempo. Esse viver não se ajusta a uma condição privada, mas, ao contrário, é social e linguístico, como foi descrito no “caminho metodológico”.

Por isso, existência – pré-sença do homem – é a história, presença no mundo e, portanto, o homem é seu tempo específico. Em princípio, é geograficamente casual, mas temporalmente demarcado. Quando nascemos, nascemos para o mundo, para nossa própria existência, mas também para uma existência coletiva. Tomamos consciência das fases de nossa existência quando vivemos a vida situada num local e numa história. Uma história-existência encarnada na história. A manifestação de nossas ações e as nossas realizações constituem o mundo. O mundo é instituído pela relação entre os homens e as coisas. Esta relação é uma relação de sentido, de dar sentidos e significados.

Ainda para Heidegger (2002), *sein*, em alemão, possui três significações: viver, surgir, permanecer/durar. É nessa última acepção que Heidegger significa o Ser. Originalmente, em grego, também significava “o estado de apresentação e presença”, logo, *sein* é estável e duradouro, é o fundamento, é a antítese de parado. Esse sentido perdeu-se, mas é justamente este que devemos nos esforçar para retornar: ao Ser autêntico, não à mera existência. É necessário trazer o ser de volta para a casa já que, tradicionalmente, se resumiu à existência, cujo significado grego é “estar numa postura externa a”. Restringir o ser à existência denota a inautenticidade, a alienação frente ao Ser. Somos lançados no mundo, sem escolha pessoal. O mundo aí estava antes de nós e aí permanecerá (de algum modo). Contudo, o nosso *Dasein* é inseparável dele; não é idealista porque não é nossa consciência que constrói o mundo, mas é o mundo que deriva significado do nosso *Dasein*. Não sabemos de onde viemos, exceto sob o ponto de vista biológico, que não é suficiente para responder à questão do Ser. Também não sabemos para que finalidade, exceto pela certeza da morte, que também não é suficiente para responder à questão Ser. No entanto, são justamente esses desconhecimentos que tornam a condição humana, de “ter sido lançada”, uma relação de responsabilidade para com aquilo a que somos entregue. O aí do ser é completo.

Heidegger afirma que o *Dasein* deve assumir essa presença em sua própria existência. Não há como protelar, transferir e proceder de outro modo na condição de autenticidade. E, assim, a existência é o anteceder necessário e a condição que nos capacita a pensar. Sou, portanto, existo. A decomposição da linguagem, a “ocultação da verdade pelo domínio da subjetividade que se apresentam como opinião pública” nos distanciou da verdade do ser, fora da sua essência que é ser humano, e não desumano ou inumano (DIMIEV, 2006).

Na parte IV de *Ser e tempo*, temos a abordagem social da teoria do *Dasein*; lê-se que o encontro com outros não é fortuito e secundário à subjetividade do *Dasein*, ao contrário, é essencial e integral nas realizações recíprocas do *Ser no mundo*. O modo como nos

confrontamos com os outros em ação ou inação nunca é uma relação-coisa simplesmente. O modo funcional de outro homem é sempre um modo existencial de Ser. É um encontro de diferentes *Dasein* e compreender a pré-sença de outros é existir. “Ser no mundo é ser-com”.

Assim, lançados no mundo entre outros e responsáveis pela interpretação e realização do próprio *Dasein*, somos-no-mundo-com-outros, e acabamos não sendo nós – Ser – mesmos. Passamos a existir sob os termos de referência de outros e nosso Ser se torna ficção, alienando-se de si mesmo. Deixamos de Ser para sermos outros, Ser eles, que em última análise é ninguém. Distanciamos-nos da responsabilidade da integridade do meu Ser – *Dasein*. Em princípio, consignamos nossa existência a uma coletividade e subjugamos o *Dasein* à dominação por outros. Heidegger reserva a primeira parte da obra *Ser e Tempo* para evidenciar fenomenalmente essa estrutura total em seus momentos constitutivos. É a partir do sexto capítulo, a cura como ser da pré-sença e do parágrafo 39 *A questão da totalidade originária do todo estrutural da pré-sença* que o filósofo descreverá o fenômeno da Cura como existencial determinante, do ponto de vista antológico-existencial, da totalidade do todo estrutural.

Diz-nos que a pré-sença (*Dasein*) existe de fato, mas, o que se questiona é a unidade ontológica da existencialidade e da facticidade, ou seja, do Ser-no-mundo. Se o *Dasein* possui um modo de ser em que ela, pré-sença/*Dasein* desde sempre já se põe diante de si como estar lançado com ente, está lançado sempre. São suas próprias possibilidades a partir destas mesmas possibilidades, ou seja, é um projetar-se.

Por outro lado, o Ser-no-mundo é sempre em função de si próprio, mesmo que de início e mais frequentemente o próprio é o impróprio e, assim, já é desde sempre numa decadência, como já transcrevi anteriormente. Assim, pode-se afirmar inversamente que o desafio de ser-no-mundo é poder-ser mais próprio ao estar junto de um mundo que desde sempre é abertura na decadência tanto junto ao mundo quanto no ser-com os outros. A racionalidade técnica e as demais condições decorrentes destas constituem o cenário deste desafio de Ser-no-mundo.

Alcançar a totalidade do ser-no-mundo não é possível a partir da montagem, da justaposição de existências, diz-nos que o ser da pré-sença que sustenta o todo estrutural se mostra num olhar completo, pronto, acabado, que “perpassa esse todo no sentido de um fenômeno originalmente unitário, que já se dá no todo, de modo a fundar ontologicamente cada momento estrutural em sua possibilidade” (HEIDEGGER, 2002, p. 244).

Se for assim, não há como fazer uma interpretação que reúna à moda de uma coleção ou compilação de existenciais porque o caráter existencial básico da pré-sença é essencialmente distinto. É diferente do ser de algo simplesmente dado porque a cotidianidade⁴⁵, a experiência cotidiana do mundo, continuamente, está orientada para o mundo, por isso, não é capaz de nos oferecer uma análise ontológica. Assim também ocorre com a percepção imanente, ou seja, aquela percepção inseparável de um determinado objeto, das vivências precisas de um fio condutor ontológico, capaz de guiar de modo satisfatório a análise e, finalmente, o ser da pré-sença não poderá ser deduzido, abstraído de uma ideia de homem.

Uma compreensão do ser pertence à estrutura do ser e “é sendo que a pré-sença está aberta a si mesma em seu ser” (HEIDEGGER, 2002, p. 245). Há, entretanto, uma disposição privilegiada para esta abertura: a angústia. É o modo de abertura no qual a presença é colocada diante de si mesma, acessível de modo mais simples e abrangente. A partir do que nela se abre, deve “vir à luz, de forma elementar, a totalidade estrutural do ser que se procura” (p.245).

Esse fenômeno foi colocado por Heidegger à base da análise como uma disposição, uma condição preliminar e suficiente, pois o que dela se abre como tal retira seu ponto de partida do fenômeno da de-cadência e, assim, demarca a angústia de outro fenômeno, o temor. Enquanto possibilidade de ser de pré-sença, a angústia juntamente com a o pré-sença que ela abre “oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade da pré-sença. E a totalidade do ser da presença se desentranha como *cura*” (p. 245). Entretanto, a sua elaboração exige que se delimite este de outros fenômenos que, com a *cura*, poderão se identificar, que são: vontade, desejo, propensão, tendência; o autor ressalva especialmente porque a cura não pode ser derivada, proveniente desses fenômenos, uma vez que todos eles são por ela fundados.

Heidegger chama a atenção para a peculiaridade de se fazer a interpretação ontológica da pré-sença como cura, uma vez que normalmente está acessível à compreensão pré-ontológica do ser e também ao conhecimento ôntico dos entes. A despeito disso, o ponto de partida ôntico da interpretação ontológica da pré-sença como cura corre o risco de parecer artificial ou simplesmente teórica, porque se afasta da definição clássica de homem, mas a

⁴⁵ Aquele modo de existir que *Dasein* observa “todo o dia; se contenta com o habitual mesmo quando opressivo; aquilo que se faz publicamente e com fazer que as pessoas na maior parte das vezes; fazer o que se espera que seja feito” (INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002).

analítica da pré-sença que conduz ao fenômeno da cura deve ser compreendido como preparatório à problemática fundamental, que é “a questão do sentido do ser em geral”.

Até esse ponto, o parágrafo 39 de *Ser e Tempo*, Heidegger nos proporcionou o exame dos fenômenos estritamente ligados à questão do ser, que são: a manualidade e o ser simplesmente dado, que determinam os entes intramundanos, destituídos do caráter de pré-sença. Tradicionalmente, a problemática em questão compreende o ser no sentido do simplesmente dado, que são a realidade e o mundo-real e, assim, o ser da pré-sença permaneceu indeterminado na perspectiva ontológica e é isso que justifica se discutir o nexo ontológico entre cura, mundaneidade, manualidade e ser simplesmente dado/realidade. Ressalvo ainda que essa questão acontece num sentido mais exato do conceito de realidade: “no contexto de uma discussão das questões epistemológicas de realismo e idealismo, orientadas por esta ideia” (HEIDEGGER, 2002, p.246). Diz que todo o ente é independente de experiência, de conhecimento e apreensão. Por intermédio disso, ele se abre, descobre e determina. Contrário senso, o ser apenas “É na compreensão dos entes a cujo ser pertence à compreensão do ser” (HEIDEGGER, 2002, p.246). Pode não ser concebido, mas sempre é pelo menos minimamente compreendido. Nesta problemática, ser e verdade se correlacionam desde sempre, mesmo que suas razões não tenham sido desveladas. É nisso exatamente que se ratifica o necessário nexo entre ser e compreensão. Por conseguinte, é necessário esclarecer ontologicamente o fenômeno da verdade que Heidegger faz a partir dos fenômenos da abertura e descoberta e da interpretação e proposição.

3.2.1 Angústia: a disposição fundamental

Em que medida a angústia é uma disposição privilegiada que o ser se coloque diante de si mesmo por intermédio do seu próprio ser?

Estar imerso no impessoal, no mundo das ocupações, provoca uma fuga da pré-sença de si mesma; na fuga a pré-sença não se coloca diante de si; a tendência é de que a fuga leve para fora. O que a origina está na medida do seu próprio ser-no-mundo. “Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal” (HEIDEGGER, 2002, p.249) e se distingue do temor porque este sabe o que teme. O quê da angústia nunca é um ente intramundano e, exatamente por isso, com ele não se estabelece qualquer conjugação; é completamente indeterminado. O mundo objetivo não possui qualquer relevância. Qualquer coisa dada no plano real ameaça, pois a angústia se perde em si; o ameaçador não está em lugar algum. “Ela

não sabe com o que se angustia” (HEIDEGGER, 2002, p.250). Não há um aqui ou um ali, um lugar de que provenha a ameaça; ela está presente ainda que em lugar algum e está tão próxima, que aperta o peito, sufoca a respiração.

Aquela coisa com o que a angústia se angustia é o “nada” que não se revela, e é totalmente insignificante. Isso, contudo, não significa ausência de mundo, mas que o intramundano tem tão pouca importância que é o mundo que se impõe. É a possibilidade de tudo estar à mão, do mundo estar à mão. Mas o mundo não ser capaz de oferecer alguma coisa, sequer a co-presença dos outros, serve. “A angústia retira, pois, da pré-sença a possibilidade de, na de-cadência, compreender a si mesma a partir do “mundo” e na interpretação pública” (HEIDEGGER, 2002, p. 251). A angústia envia a pré-sença para aquilo que a angustia, para o próprio poder-ser-no-mundo.

Então, a angústia particulariza a pré-sença em seu próprio ser-no-mundo que, por intermédio da compreensão, se arremessa fundamentalmente para possibilidades e, assim, é fundamentada naquilo por que a angústia se abre como sendo possível. Em síntese, somente a partir de si mesmo algo pode se particularizar. É a disposição capaz de revelar o ser para poder-ser mais particular, próprio singular. Ou seja, o ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta a pré-sença para ser-livre para a propriedade do seu ser enquanto “possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A presença como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser” (HEIDEGGER, 2002, p. 252). A justificativa para a angústia se dá como o “com o quê” ela se angústia: o ser-no-mundo, ou seja, há uma coincidência do “com o quê” e do “pelo quê” que se desdobra até o próprio angustiar-se. Sendo uma disposição⁴⁶, esse fenômeno instituiu um modo de ser-no-mundo.

Esse estranhamento, esse “não foi nada” que se diz propriamente quando se sai dessa disposição, confere um estado como se a única realidade no mundo fosse o eu do angustiar-se. Há uma indeterminação característica, um “não sentir-se em casa”. No entanto, ele não se dá num lugar vazio, desprovido de mundo, mas, justamente o contrário, “confere a pré-sença um sentido de extremo em que ela é trazida como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma” (HEIDEGGER, 2002, p.252).

A angústia rompe com a familiaridade, as coisas são despidas do seu sentido habitual, pois retira a pré-sença do sem empenho na impessoalidade, no cotidiano, no estar-à-mão, o estar de-cadente no mundo singulariza, ou seja, torna particular, próprio, mas como ser-no-

⁴⁶ Habitualmente toma-se o termo em sentido estrito, significando a capacidade inata de um ser vivo para modos peculiares (não comuns aos demais seres da mesma espécie) de operar, receber, reagir, desenvolver-se.

mundo. “O ser-em aparece no ‘modo’ existencial de „não sentir-se em casa”” (HEIDEGGER, 2002, p. 253), inquieto, desacomodado, capaz assim de provocar a consciência moral para o sentido de responsabilizar-se para a ação.

Assim, agora se sabe que ao angustiar-se, a decadência não foge de um ente intramundano, de algo, mas, para este algo para que a ocupação perdida no impessoal possa deter-se na familiaridade tranqüila. A fuga de-cadente *para* sentir-se em casa da publicidade foge *de* não sentir-se em casa; isto é, da estranheza inerente à presença enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser. Essa estranheza persegue continuamente a pré-sença e ameaça, mesmo que implicitamente, com a perda cotidiana no impessoal (p. 253).

A angústia e o estranhamento não precisam de situações excepcionais para surgir, pelo contrário, poderão ocorrer em situações que não oferecem qualquer perigo, e não dependem de sombra ou escuridão, onde por si só qualquer coisa vira estranha e, na escuridão, especialmente, não há “nada” para ser visto de maneira especial. Mas o mundo aí está, presente e visível, e muito há que importe em nos importunar. Lembremo-nos que o estranhamento é o que a pré-sença conhece em relação a si e nunca é algo simplesmente dado, mas uma disposição.

Relativamente ao nosso tema de interesse, da natureza-homem, ser-neste-mundo tranquilamente, familiarizado, acomodado é um modo de estranheza da pré-sença e não o contrário, pois o desassossego, o não sentir-se em casa é que deve ser compreendido, no modo existencial e ontológico, como o fenômeno originário, sempre particular e individual, e que não se desconfigura pelos entes intramundanos aos quais mais corriqueiramente a pré-sença se prende⁴⁷.

3.2.2 Ser como cura

Em busca de apreender a totalidade do ser estrutural, até aqui, se disse que o que se abre na angústia pode proporcionar o todo da presença. O todo da angústia se dá como: a) enquanto disposição é um modo de ser-no-mundo; b) que ela se angustia com o ser-no-mundo; c) pelo ser-no-mundo e, assim, manifesta “a pré-sença como ser-no-mundo que de fato existe” (HEIDEGGER, 2002, p. 255). “A pré-sença” é um ente que, sendo, está em jogo

⁴⁷ No parágrafo 40 de *Ser e o Tempo*, a angústia é descrita como o estado emotivo que o existir (isto é, o homem) vive quando é colocado perante o fato de ser lançado no mundo. Enquanto as coisas singulares pertencem ao mundo, uma vez que se inserem numa rede de correspondências, de significações (cada coisa é remetida para outras, como efeito, causa, instrumento, sinal), o mundo como tal, no seu conjunto, não tem correspondências, é insignificante; a angústia registra esta insignificância, a gratuidade total do fato do mundo (INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002).

seu próprio ser. Está em jogo ser mais próprio, ser próprio *é* sempre como ela *é*. Nunca é algo que terá de ser aprendido, antes, *é* sempre como possibilidade de ser si mesmo.

É na disposição da angústia que essa liberdade de ser para o poder-ser mais próprio se dá. Daí a possibilidade de propriedade e impropriedade. Ser para poder-ser mais próprio quer dizer que a pré-sença sempre precede a si mesma; ela sempre já é, já “está além de si mesma” (HEIDEGGER, 2002, p. 256). “Estar em jogo” é designado por “preceder a si mesma da presença”, e não se trata de ser uma tendência isolada para um sujeito sem mundo, num homem. Antes, *é* o que caracteriza ser-no-mundo, ou seja, um entregar-se à responsabilidade de si mesmo. Concretizar o abandono da pré-sença se mostra pela angústia. *É* como se dissesse: precedente de mim mesma, só porque já sou-no-mundo.

É a partir do parágrafo 41 de *Ser e Tempo* (2002) que Heidegger ajuíza sobre a totalidade estrutural do ser-aí, *Dasein*, como Cura/*Sorge*. Cura *é* uma característica ontológica do ser-aí/*Dasein*. Diz-se da condição do ser-aí zelar, cuidar, vigiar por suas possibilidades de poder-Ser. Este cuidado se refere também a cuidado para com os entes que nos servem cotidianamente, para com os outros, com a saúde, para com nosso corpo.

Na sua forma negativa, na modalidade deficiente, carente, imperfeita, o cuidado se mostra na forma de indiferença, desinteresse e negligência. Heidegger também usa as expressões – e apresenta distinções – cuidado e preocupação para Cura/*Sorge*. O ser-aí cuida dos entes intramundanos, daqueles que estão disponíveis para nosso uso, que nos são úteis, entes simplesmente dados. E se preocupa (ou solicita) em relação com os entes dotados do modo de ser da presença, aos outros ser-aí. Preocupamo-nos com nossos filhos, amigos, com as pessoas.

O cuidado de Heidegger considera o modo positivo de cuidar dos entes, abrange e demanda a prática do zelo, a conservação das coisas, a preservação ambiental ou a manutenção de um dado patrimônio, por exemplo, de coisas que nos remetem às nossas realizações, nossos trabalhos, nossos rituais e práticas religiosas e do uso da linguagem. Assim, *é* possível afirmar que o ser-aí cuida um instrumento de trabalho, uma caneta, um bisturi, de um jardim, do conserto de uma cadeira. Por isso, na sua forma não deficiente, pode tomar a forma de negligência, indiferença, desleixo, desvirtuamento; “cuja força de comprovação *é* „apenas histórica”” (HEIDEGGER, 2002, p. 262). Quando clamamos cuidado com a natureza, estamos de fato requerendo *está* dimensão. A esta condição deficiente, Jonas, denomina agir irresponsável.

Com relação aos demais *Dasein*, o ser-aí se preocupa, ou solicita-os. Por isso, assume a forma de paciência, consideração, expectativa ou, em sua forma negativa: impaciência, competitividade, exploração. “Todo e qualquer comportamento humano é *cuidado* e *se cumpre como cuidado*. Seja o comportamento diligente ou negligente, temeroso ou seguro, preocupado ou largado, atento ou desatento, se cumprirá sempre como uma realização do cuidado” (FERNANDES, 2011, p.20). Vê-se que os significados são amplos, abertos, mas profundamente atrelado ao sentido que assumem em nossa existência, no papel que desempenham no nosso dia a dia, sempre relacionados à coexistência, ao modo de ser-no-mundo, em todo os casos, no entanto, é o cuidado que nos tem, nos toma à mão, não somos nós que “tomamos cuidado”.

Heidegger apresenta “a autointerpretação da pre-sença como „cura”” (HEIDEGGER, 2002, p. 263) pelo caminho de uma “construção” ontológica, pelo testemunho da antiga fábula romana de Higino:

Certa vez, atravessando um rio, “cura” (cuidado) viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto “Cura” e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a terra (tellus) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço do seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparente mente equitativa: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo”. Como, porém, a “cura” quem primeiro o formou, ele deve pertencer à “cura” enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar “homo”, pois foi feito de humus (terra) (HEIDEGGER, 1999, p. 263-264).

Também na mitologia grega há uma narração alegórica. Nela, a palavra “cura” provém do centauro mitológico “Chiron”; um semideus filho de Cronos, deus do tempo; que é Saturno na mitologia romana. Segundo o mito, Chiron teria sido ferido em sua anca por Hércules. Chiron recebeu a imortalidade de presente de Zeus - também conhecido por Júpiter na mitologia romana, seu irmão, também filho de Cronos. Como imortal, sua ferida era incurável e sua dor, em decorrência da imortalidade, também nunca teriam fim. Foi essa ferida dolorosa que permitiu que Chiron conhecesse a dor e tudo o mais que dela advém, a aflição, a agonia, o desgosto, a expiação. Por este motivo, trocou a imortalidade com o titã Prometeu, que tinha o dom do fogo que simboliza o conhecimento, a consciência, a luz⁴⁸.

⁴⁸ CARVALHO, Ana Cristina. *Do surgimento da Medicina Ocidental até Hahnemann*. Disponível em: <<http://www.anacrys.med.br/p1627.aspx>> Acesso em: 22 de fev. 2011.

A fábula romana testemunha a constituição originária do ser, que se dá surgindo, num vir ao mundo pelas mãos modeladoras de um semideus, que era cura. Tanto divino quanto humano, cura exora a sua mesma condição. Pelo sopro de Júpiter, o homem recebe a vida, condição santífica, de fato, uma dádiva. O nome, humano, resolvido, cujo sentido é combinado leva, consoma o tempo, esgota a vida mantendo este eterno dilema entre o sagrado e o profano. Cuidado que nos gera, modela, mantém, nos dá identidade e carrega e resguarda a condição especial que advém da própria vida, que é divina. O Corpo se deteriora pelo conteúdo de que foi originado e pelo arbítrio de Saturno-tempo. Mas cuidado é que deve manter esta condição. Paridos por intermédio de sua intenção, não podemos ser tão distintos de sua condição semidivina. Sendo no mundo na forma cuidado, mantemo-nos vinculados com a centelha divina. No descuido, no desleixo, quando negligenciamos cuidado. De fato, não Somos.

A versão grega carrega um sentido especial, pois a cura é apontada como o resultado de uma decisão, aspecto que interpreto fundamental: a escolha de Chiron. Chiron, de algum modo já havia experimentado a vida na dimensão humana, a dor e as aflições que dela provém assim como da condição humana, Ou seja, a troca da imortalidade, pela cura. Cura-se trouxe mais que a retirada da dor uma vez que a cura foi trazida pelo conhecimento, pela consciência, pela razão!? Escolher é sempre exercício de liberdade que acessa uma possibilidade.

Nos dois mitos, a cura dá a vida. A vida orgânica ou a vida que provém do pensar. A fenomenologia do cuidado “se move na dimensão da pergunta pelo *sentido do ser*,” (FERNANDES, 2011, p.20) Em outras palavras, a condição primordial que o ser humano se dê na composição de corpo e espírito; ou de um corpo curado que advém do conhecimento. Em todo o caso ente que pertence à cura é o homem “desde o início, o modo de ser em que predomina ser *percurso temporal no mundo*” (HEIDEGGER, 2002, p. 264).

O sentido ontológico do termo cura, que distingue a constituição fundamental do existir do homem tem dupla estrutura de projeto:

A perfectio do homem, o ser para aquilo que, em sua liberdade, pode ser para suas possibilidades mais próprias (para o projeto), é um “desempenho” da “cura”. De modo igualmente originário, ela determina, porém, o modo fundamental desse ente, segundo o qual está entregue ao mundo da ocupação (estar-lançado) (p.265).

Certamente que, a interpretação ontológica, não permite uma generalização ôntico-teórica que nos autoriza a afirmar que todos os comportamento e atitudes do homem são

dotados de cura e guiados por uma dedicação. A generalização é de ordem ontológica *a priori* e ela dirá que não se trata de propriedades que continuamente brotam, vêm ao mundo, e sim que se trata de uma constituição sempre subjacente. É isso que possibilita a interpretação ôntica do homem como cura. “A condição existencial de possibilidade de ‘cuidado com a vida’ e ‘dedicação’ deve ser concebida como cura num sentido originário, ou seja, ontológico” (HEIDEGGER, 2002, p. 265). Assim, em seu conteúdo, a alegoria da cura, do cuidado, possui a marca determinante de que o humano pertence à cura e esta para o homem enquanto viver. Na analítica existencial de Heidegger (2002), cuidado é o próprio modo de ser do homem, como aquele que é no mundo, sendo esta a ideia mais originária quando se trata da fenomenologia do cuidar, a sua conformação ontológica, no pensamento heideggeriano, é a tradução de *Sorge*.

Paralelamente ao mito da cura, há uma obra de Filon de Alexandria, contemporâneo de Cristo, intitulada *Os terapeutas*. Nela, Filon é porta-voz de uma comunidade, da qual pouco se sabe, mas que se caracterizava pela hospitalidade e atenção ao ser em todas as suas dimensões: alma, corpo e espírito. Os chamados terapeutas de Alexandria, ou terapeutas do deserto, postulavam uma visão não dual, considerando o homem como uma totalidade. Filon desvelava, segundo Leloup (2001), a condição humana dentro de um quaternário: “*basar*, *soma*, a dimensão corporal, *nephesh*, alma, a dimensão psíquica: *nous*, a consciência sem objeto, a dimensão noética da psique em paz e, finalmente, *rouah*, *pneuma*, o sopro, a dimensão espiritual” (p. 9)⁴⁹. Para os terapeutas, a saúde plena está para o corpo, à alma e o *nous* quando é habitado pelo espírito; “é a transparência do essencial no existencial” (p. 9).

Leloup (2001) afirma que os terapeutas eram hermeneutas, hábeis em interpretar as escrituras, a natureza e o coração; os sonhos e os eventos da natureza e as enfermidades eram assim, também suscetíveis de uma interpretação e existir é interpretar; somos, enquanto ser-aí, interpretação, e pertencer ao ser é o mesmo que compreender o ser (HEIDEGGER, 2002). A tarefa primeira dos terapeutas era cuidar, “pois é a natureza quem cura”, cuidar antes do que “não está doente em nós, do Ser, do Sopro que nos habita e inspira”; cuidar também do corpo, haja vista que é templo do Espírito; cuidar do desejo, reorientando-o para aquilo que é essencial; cuidar do imaginal, das imagens arquetípicas que estruturam a consciência, e também cuidar do outro, através de serviço à comunidade, provocando assim o próprio centramento no Ser.

⁴⁹ A semelhança do *Geviert* de Heidegger, uma estrutura para entender/explicar a condição humana

Há pouco descrevi sentidos de natureza que em suas acepções positivas apresentam orientações fortemente contrárias, constituindo pontos críticos para a objetividade calculadora, o individualismo e os demais comportamentos típicos, próprias da racionalidade técnica. Muitas filosofias ambientais são afinadas com os postulados de Heidegger e encontram grande ressonância nos princípios vida e responsabilidade porque de algum modo requerem pessoas com um estado de prontidão para efetivá-las. A fenomenologia do cuidar “verbaliza” qual é esta condição ontológica desde sempre presente no Ser do humano: cura.

Cura, cuidado como conceito possui muitas outras acepções, podendo assumir desdobramentos ônticos, como a ética e ações próprias na área da saúde. A filologia aponta para a dupla derivação de “cuidado”, para o latim *cura* (cura), que é um sinônimo de cuidado, atenção, diligência, zelo e uma forma mais antiga, cuja grafia era *coera*, empregada em contextos de relações de amizade e de amor, expressando uma atitude de desvelo e preocupação. Primitivamente havia o verbo *curo*, *curare*, com o significado de cuidar de, olhar por, dar atenção a e tratar⁵⁰.

A evolução semântica da palavra cura, tanto em latim como nas línguas românicas, afirma o médico Jofre de Rezende, professor emérito da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Goiás⁵¹, ocorreu em várias direções, mas em torno da ideia de ação de cuidar, exercer ação sobre, tratar, como ocorre com a cura como sinônimo de pároco, aquele que cuida espiritualmente dos paroquianos; curador: pessoa designada para cuidar dos interesses de outra ou de alguma instituição, donde advêm as expressões: curador de menores, curador de família, conselho de curadores.

O termo curado é usualmente empregado para referir aquilo que recebeu tratamento especial, como acontece com o queijo exposto ao ar seco a temperos ou defumações, ou o peixe deitado ao calor, ao sol, ao sal ou à fumaça prática, e expressão de uso muito freqüentemente junto às populações ribeirinha e do litoral. Sobrevém também daí o termo curativo, entendido como tratamento de limpeza e medicamentoso de uma ferida. Esclarece ainda Dr. Jofre Rezende, que, como termo de medicina, a mudança de significado se deu pelo fato de que a cura, no sentido de tratamento, no mais das vezes muda o curso da doença, restabelecendo a saúde de alguém. Por isso, deu-se a metonímia, na modalidade em que a mesma palavra expressa tanto a ação – os cuidados médicos – como o resultado da ação, qual

⁵⁰ SARAIVA, F.R.S. *Novíssimo Dicionário Latino-português*. 10. ed., Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1993.

⁵¹ REZENDE, Jofre. *Linguagem Médica*. Goiânia: AB Editora e Distribuidora de Livros Ltda., 2004.

seja, a recuperação da saúde. Desse modo, cura passou a significar também o restabelecimento da saúde, à volta ao estado sadio, e esta nova acepção sobrepôs-se à primitiva no entendimento geral e no próprio vocabulário médico. Pela evolução semântica, o termo curar pode ser empregado tanto no sentido de tratar, cuidar de, como no sentido de debelar uma enfermidade, de restituir a saúde, de sarar.

A outra origem deriva de *cogitare/cogitus*, que exprime pensar, cogitar, colocar em atenção, interesse. Como se vê, a natureza da palavra “cuidado” inclui as duas significações, que não se contrapõem; pelo contrário, estão intimamente ligadas. Para Heidegger, essa expressão nada tem a ver com aflição, tristeza, preocupações da vida, como se revela onticamente em cada *Dasein* (ser-aí). Ao contrário, é perfeitamente possível como despreocupação, alegria, exatamente porque o *Dasein* ontologicamente entendido é cuidado, é cura. “Para onde se dirige o cuidado, senão no sentido de reconduzir o homem novamente para a sua essência? Que outra coisa significa isto, a não ser que o homem (*homo*) se torne humano (*humanus*)?” (HEIDEGGER, 2005, p.17).

Pelo povo candomblé, a cura ou cutilagem, é a denominação dada às escarificações, aos cortes na pele feitos em várias partes do corpo, dependendo da nação ou do grau de iniciação a que está relacionada o ato da cura. O corte mais comumente realizado é no alto da cabeça do iniciado e assume a função de abrir o canal de energia por onde vibra o axé dos Orixás para o interior da pessoa. Os cortes também podem ser feitos nas laterais dos braços, no tórax, nas pernas e também na língua. As curas têm como objetivo principal marcar a iniciação na feitura de santo no corpo e as cicatrizes consequentes do ato serão tidas sagradas e permanentes. Por isso, definirão os futuros sacerdotes, a proteção para os seus males e a identidade cultural a que estarão ligados com o seu orixá (Yorubá), inkice e vodum (Angola e Congo), que são os espíritos que têm a missão de salvar a vida de seus filhos⁵².

Pode-se depreender que de qualquer acepção ou usos possíveis, do sentido que se venha ocupar, do contexto de possíveis significados, há uma nuvem de sentidos com maior ou menor grau de proximidade àquele sentido ontológico. Mesmo naqueles cujo sentido dinâmico da ação de cuidar visa a gastar desvelos, vigiar, prevenir, acautelar, manter em severa vigília, em tudo se percebe o traço comum, do indelével do permanente, do necessário, de duradouro, de essencial que distingue a expressão cuidar-cura-cuidado.

⁵² LODY, Raul Giovanni da Motta. *Dicionário de arte sacra&técnicas afro-brasileiras*. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=rTl_dU-_lmIC&pg=PA184&lpg=PA184&dq>. Acesso em: 22 ago 2010.

Relativamente à natureza, não se trata de um questionamento da natureza em si, tampouco sobre ou acima da relação, mas, antes, como referência posicional, como uma questão que está na própria relação e que foi, por Heidegger, designada pelo termo “habitar”. O termo aparece esparsamente no conjunto da obra do filósofo, mas é na conferência *Construir, Habitar, Pensar*, de 1951, cujo mote é, como sempre, a constituição do sentido do ser, agora, a partir da linguagem. Nesta obra, habitar é o traço essencial do ser. Quem sabe se nessa tentativa de concentrar o pensamento no que significa habitar e construir torne-se mais claro que ao habitar pertence um construir e que, deste, recebe a sua essência. “Já é um enorme ganho se habitar e construir se tornarem dignos de se questionar e, assim, permanecerem dignos de se pensar.” (HEIDEGGER, 2008c, p. 125)

O filósofo afirmava que habitualmente associamos a ideia de habitar com construção, morada, um lugar. Porém, não há qualquer garantia de que isso verdadeiramente aconteça, uma vez que “Uma ponte, um hangar, um estágio, uma usina elétrica são construções e não habitações: a estação ferroviária, a autoestrada, a represa, o mercado são construções e não habitações” (2008c, p. 125), e continua expondo que, mesmo na estrada, um motorista de caminhão pode estar em casa, “embora ali não seja a sua residência; na tecelagem, a tecelã está em casa, mesmo não sendo ali a sua habitação” (*Idem*, p. 125). Ou seja, não se trata de possuir uma habitação, uma casa, mas que podemos habitar os lugares nos quais a vida acontece. Trata-se, na verdade, do modo como nos relacionamos com as possibilidades de ser-no-mundo, por exemplo, por intermédio das tecnologias que nos permitem construir a ponte, o estádio, a usina.

Nesse sentido, podemos dizer que só é possível habitar verdadeiramente aquilo que construímos. Na mesma conferência, Heidegger afirmou que é por intermédio da linguagem, da experiência da linguagem, que se revela o modo como podemos habitar, uma vez que a linguagem é que cria o campo de relações entre os humanos e as coisas. Comporta, também, além de redimensionar o ser de cada ente, o pensar, e compreende as relações que ocorrem entre estes entes, desde a sua origem. Diz-se que esta relação nasce do “pertencimento do homem à linguagem”.

Já construir, se falado a partir da linguagem, significa habitar porque o habitar nesta perspectiva não é somente casa, residência, mas uma condição na qual o homem se encontra neste mundo. Heidegger afirma que a palavra do antigo alto-alemão usada para dizer construir é “bauen”, e que ela significa habitar, permanecer, morar. E “não nos diz apenas que

construir é propriamente habitar, mas também nos acena como devemos pensar o habitar que aí se nomeia.

[...] a antiga palavra “bauen” (construir) a que pertence “Bin”, “sou”, responde “ich bin”, “du bist” (eu sou, tu és), significa: eu habito, tu habitas. A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual *somos* homens sobre essa terra é o *Buan*, o habitar. A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que habita. A palavra *bauen* (construir), porém, significa *ao mesmo tempo*: proteger e cultivar, a saber, cultivar o campo, cultivar a vinha. Construir significa cuidar do crescimento, que por si mesmo, dá tempo aos frutos (HEIDEGGER, 2008c, p. 127).

São atitudes do agricultor com o campo, pois cultivar representa, aqui, dar condições para que as sementes germinem em seu tempo próprio, mesmo que seja sobre uma grossa camada de neve, ou tórrida, seca, à espera do sol da primavera ou das chuvas do inverno. O tempo, na acepção de ritmo, é obra de: a) as condições da terra e sua adequação à cultura, ao plantio, às sementes; b) o tempo entendido como período próprio, data, condições ambientais e do homem que crê que a terra germinará as sementes e delas, os frutos. Assim, o cultivo se mostra como um resguardo, como um desvelo, como cuidado.

A despeito do que é possível hoje, relativamente ao cultivo, tais como a aceleração de germinação e o controle de condições ambientais, o exemplo ainda permanece contundente e afim à nossa questão. O filósofo questionava: “Mas em que consiste o vigor essencial do habitar?” Respondeu: resguardo, pois

Resguardar não é simplesmente fazer nada com aquilo que se resguarda. Resguardar é, em sentido próprio, algo *positivo* e acontece quando deixamos alguma coisa entregue de antemão ao seu vigor de essência, quando devolvemos, de maneira própria, alguma coisa ao abrigo de sua essência, seguindo a correspondência da palavra libertar (*freien*): libertar para a paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse resguardo. O resguardo perpassa o habitar em toda a sua amplitude.* Mostra-se tão logo nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra (HEIDEGGER, 2008c, p. 129).

Os mortais somos nós, os humanos, que habitamos a terra só à medida que a salvamos, pois, como afirmava o filósofo, no antigo sentido, salvar não diz simplesmente erradicar um perigo, mas deixar algo livre ao seu próprio vigor. Assim, salvar a terra é mais do que explorar e esgotar seus recursos e assenhorar-se dela, muito menos submetê-la.

Habitamos a terra à medida da *quadratura*: “salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais” (HEIDEGGER, 2008c p. 130). Ou seja, habitar instituiu a intimidade especial da relação mediante a qual algo espiritual se conjuga com o

espaço-temporal. Vivemos um tempo no qual a ciência manipula as coisas e, desse modo, abandona, abdica da possibilidade de habitá-las. Neste sentido, habitar não é só mais uma atividade humana, mas um modo de definir como o homem vive sua relação com o mundo, o modo como “vive a sua casa”, a relação que estabelece com o meio.

Tomar a trilha do habitar é distinto de outras abordagens filosóficas da natureza por um radical motivo: Heidegger discordava do modo como a questão da técnica vinha sendo posta, pois não entendeu a tecnologia como um erro humano, mas como a tecedura do pensamento ocidental, como algo inevitável, nem bom ou ruim, mas algo um tanto com o qual temos que fazer as pazes, ter quietude, compreender, incluir no nosso pensar, a fim de constituir a possibilidade de um novo começo, pois “Somente em sendo capazes de habitar é que podemos construir” (HEIDEGGER, 2008a, p. 139). Em outras palavras, temos que deixar que se apresente como verdade, que é sempre simples, apresentá-la com clareza e não nos perdermos em complicações, pois “atrofia a nossa essência, na hipótese mais otimista da sua manutenção biológica, contradiz o seu objetivo expresso, a sua preservação sancionada pela dignidade do Ser” (JONAS, 2006, p. 229). Um novo começo, do ponto no qual nos encontramos, requer dispensar as abordagens antropocêntricas que nos destacam e nos diferenciam de toda a natureza, e, de fato, nos reduz e desumaniza.

4. DIMENSÃO FORMATIVA DA RELAÇÃO ENTRE FENOMENOLOGIA DO CUIDAR, ÉTICA DA RESPONSABILIDADE E NATUREZA

Dada a concepção da racionalidade descrita e contida nos processos formativos do nosso tempo, a transmissão de conhecimentos e o intercâmbio de informações ocorrem de modo eficiente, mediados por aparatos tecnológicos, sem requerer grande preparo, dispêndio de tempo ou cultivo do pensamento. Dessas condições, percebe-se, cada vez mais, que é quase impossível atingir a formação compreendida em seu sentido amplo e clássico, que se estende para além da educação formalizada. Nesta perspectiva abrangente, formação envolve desde as experiências estéticas até a dimensão do trabalho e a política-cidadã, além do exercício da razão. Assim, somente é passível de ser constituída a partir de distintas experiências formativas.

A dimensão formativa requer uma interpretação processual, no sentido de estabelecer vínculos entre os homens enquanto perspectiva de uma atitude solícita e cautelosa com o mundo, a natureza, os demais viventes e, muito especialmente, a “criação” de si mesmo, e uma grandeza interior mediante empenho cuidadoso do pensar. Dessa maneira, nestes sentidos, de atitude de desvelo, de uma ação externalizada e de um esforço interno constituidor do pensar, consubstanciam-se as duas acepções da fenomenologia do cuidar: jonasiana e heideggeriana.

Numa linguagem tipicamente educacional, o pensar e o agir articuladamente efetivam a formação. O modo habitar, nos dias atuais, se conforma de um jeito perigoso, a ponto de ameaçar o futuro da humanidade. Por isso, circunstancia-se uma nova responsabilidade que ultrapassa os limites da educação formal e se estende para as práticas e relações cotidianas. A partir de Heidegger, vislumbra-se a possibilidade de ontologicamente compreender este cenário e suas ideias elucidam o diagnóstico, a avaliação do nosso tempo e a essencialidade da técnica. A técnica e a ciência contemporâneas e os procedimentos de manipulação e experimentação adotados por esta ciência designam o resultado extremo da equiparação da verdade à certeza subjetiva. O ente é apontado como objeto físico quantificável e há uma imposição do domínio cognitivo manipulador. A essência da técnica revela-se no dispositivo (*Gestell*) e na organização técnico-científica, na qual a natureza é reduzida a recurso para objetivos práticos.

Por esse prisma, assume-se o homem como sujeito e centro de referência da totalidade do ente e a instância ontológica na qual este, na sua totalidade, se vê reunido e fundado. Isso

requeriu uma mudança na concepção do próprio ser: sua transformação em imagem. Tudo o que “é”, tanto o mundo, a história quanto a natureza, apenas é (são) na medida em que se transmutam em imagens conceituais e em representações intelectuais, resultantes da objetificação do ente a partir da referência fundante da subjetividade.

Disso decorre que a verdade nunca é pensada como desvelamento, desencobrimento ou aquilo que se presentifica; ao contrário, é como a presença assegurada pelos métodos e procedimentos calculados entre o que é e as representações do sujeito/pesquisador. E, ainda, é o homem definido como *subjectum*, que passa a ser o centro e parâmetro único, a partir do qual os entes podem ser o que são. Disso emana a transformação da própria essência humana. Essa época que transformou o mundo em imagem, representada por um sujeito, também estabeleceu as bases para a interpretação filosófica do homem, que explica e valora o ente em sua totalidade a partir do homem e para o homem.

O homem senhor dos entes foi quem originou o poderio tecno-científico, adquirindo a capacidade de planejar, planificar e controlar o que possibilitou a manipulação planejada. A degeneração do espírito para a condição de inteligência também possibilitou que se convertesse em instrumento. Assim, instrumentalizado, o homem pode resumir-se à massa de domesticação, regulação e rejeite. O poder se tornou dominação incondicional, que constituiu e perpassa todas as modalidades de relações, agenciado pela técnica moderna na forma de tecnologias, mobilizado pela vontade de poder. O homem, pensado como elemento com alguma serventia, senão passível de “descarte”, transforma-se, definitivamente, neste tempo, de imagens do mundo em matéria-prima e recurso e, em igual tempo, em super-homem, devido à capacidade adquirida de reconfigurar a natureza e a si mesmo.

A técnica, configurada como tecnologia, constitui um modo pré-decidiado de interpretação do mundo, que resolve sobre as perspectivas, as atitudes e as possibilidades de intervenção próprias do homem. Na feição que têm assumido atualmente, tanto o saber quanto o pensamento e a própria ciência não estão somente inseridos numa situação, num caso passageiro. Estes se constituem uma conjuntura porque movimentam e promovem a concepção e a pré-concepção instrumentalizadoras do pensar e do agir; a técnica extrapola o “funcionando” como meio de condução, processamento e entretenimento.

A perspectiva ontológica proposta por Heidegger possibilita ainda compreender que há uma submissão do pensamento humano ao conjunto de princípios que ordena e que se aplica às máquinas, estando, neste aspecto, o cerne da questão. É que o tempo presente conspira

contra a reflexão sobre o ser, menos por intermédio das suas atividades instrumentais, mas, sobretudo, por causa da predominância adquirida pelo pensamento tecnológico.

A dimensão formativa, a partir do pensamento heideggeriano, diz que somos-este-mundo-com e temos o mundo, habitamos o mundo, mas que este habitar de Heidegger não é meramente mais uma atividade humana. A habitação humana é entendida como a essência por meio da qual estamos no mundo: que é cura/cuidado. Como uma estrutura interna poderá ser experimentada em termos de cuidado ou disposição? Estes elementos permitem que não nos situemos no mundo geograficamente ou politicamente, mas no sentido de pertencimento a algo ou alguém.

Relativamente à natureza, o cuidado de Heidegger carrega a chama da conservação e da manutenção e a disposição (angústia), um estado de espírito ou ajustamento que nos põe em um lugar, num alinhamento, que permite a natureza das coisas se manifestarem para nós, já que o mundo no qual estamos adaptados e dispostos/expostos constitui uma matriz de significação. A autêntica proximidade é capaz de convergir o significado e as significações. Apresentado de outra maneira, as coisas do mundo, inclusive a natureza, podem assumir a significação genuína pela proximidade que demonstraram ser possível através da poética, conforme se apresentam nos ensaios: A coisa e construir, habitar, pensar. Somente a proximidade permite uma demora junto das coisas, pois é a condição de mortais que nos licencia habitar/viver/estabelecer sobre a terra e sob os céus e o divinal. As coisas do mundo ganham a capacidade, a partir dessa proximidade, de expor o que elas são, sendo uma significação inteiramente distinta daquela de objeto, de algo qualquer constituído pela racionalidade dominante.

A proximidade também permite o desocultamento das coisas, que é mais bem revelado pela dimensão poética. A manifestação do ser primordial da natureza de todas as coisas e de tudo o que é essencial se dá melhor pelo poético. Assim, a autoemergência, a dimensão divina da natureza e a vida são desocultadas pelo poético. Pedagogicamente, não há que se pensar que se trata de fazer a leitura de poemas em sala de aula, e que estes serão responsáveis por “abrir às portas” ou revelar uma nova postura humana em relação à natureza, bem como qualquer outra atitude artificial. No entanto, *Geviert* pode constituir um modo de construir a morada humana – o morar poeticamente, o que requer resguardar e “salvar a terra” (HEIDEGGER, 2008c).

Resguardar, assim como cuidar, requer a escuta. Não é possível apreender sem ouvir, pois o entendimento emana do ouvir. Ouvir ajuíza o acordo, o ajuste, a convivencialidade, a formação. A natureza fala e a sua linguagem nunca é simples porque decorre da sua riqueza de formas e relações. Mas, poeticamente, é possível residir e co-habitar junto dela, e essa proximidade restaurará a natureza ao seu elemento próprio, ou seja, de se tornar vida, integridade, conexão, possuidora de sentido por si só.

Entretanto, na perspectiva fenomenológica do cuidar heideggeriano, o descompasso da relação homem-natureza, que se manifesta pela crise, não se transpõe pela ciência, investigação ou pesquisa, como se configura na atualidade – e poder-se-ia estender ao aparato legal, à regulamentação – nem exclusivamente por intermédio do restabelecimento do *Geviert*, embora seja no mundo da quaternidade que poderemos habitar. O que será revelado pela escuta e o que se fundar pela quaternidade precisa perdurar. Ou, de outra maneira, o que se revela desse modo precisa ser mantido, resguardado, conservado, cuidado. A demora na proximidade das coisas e da natureza não basta. É habitar que implica preservar a quadratura.

A possibilidade formativa do cuidar heideggeriano consubstancia-se no sentido contrário da instrumentalidade, do apor um dado uso, do funcionamento de capacidades cognitivas ligadas à resolução de problemas, mas, à eloquência do pensamento, do cuidado com o pensar, com o discorrer com o arrazoar, com a arguição ponderada, madura, perspicaz, resultante de uma dimensão poética do pensamento. No mesmo sentido, a natureza tem diuturnamente sido vista e continuamente denegada à autoemergência e à autorretração. Solicita a recolocação do ser e do habitar, como orienta Heidegger, pois, quando acontece continuamente no mundo, constitui-se um morar-junto, mesmo na sua forma negativa, com as coisas e outros homens com os quais o *Dasein* se preocupa, ou quando protege e cuida das coisas em seu crescimento.

Embora o cuidar heideggeriano não vise orientar uma ação e uma ética, o habitar pode ser interpretado como princípio basilar passível de gerar implicações e efeitos, uma vez que o modo de habitação humana sobre a terra e sob os céus implica necessariamente um agir, uma construção. O entregar das coisas a si mesmas, o deixar permanecer as coisas e a natureza às suas essências é algo ativo. Como exemplo, dar utilidade própria aos instrumentos e usá-los segundo suas finalidades são maneiras de preservá-los em sua função e conservá-los entre nós. Habitar exige construção. A casa não habitada, vazia de pessoas, não cumpre seu papel e desempenho que lhe são próprios: ser abrigo não constitui uma casa, um lar, um lugar que acolhe, mas trata-se de uma mera construção. “[...] habitar é construir desde que preserve nas

coisas a quadratura” (HEIDEGGER, 2008c). Por conseguinte, usar, empregar, gastar, aproveitar e poupar de modo próprio é igualmente cuidar.

Assim também há de ser em relação à natureza. A fenomenologia do cuidar de Heidegger à maneira do habitar/construir (2002, 2008c) e de Jonas (2004) “conservar o mundo físico de modo que as condições para tal presença permaneçam intactas” não pode ser interpretada restritivamente como um deixar parado, separado, inacessível. Antes, possui o sentido de manter o vigor – que é uma das acepções de cuidar – livre de qualquer dano ou prejuízo, mantendo-se íntegra, protegida. Para ambos os filósofos, a essência das coisas implica uma entrega, logo, uma ação: entregar a coisa à sua essência. A permanência em sua essência implica num uso, não no modo extremado da exploração que exaure e extingue a essencialidade das coisas, mas num uso edificante, portanto, formativo. Essa utilização congrega o deixar-ser-das coisas, que tanto se dá pela autoemergência como pela autorretração. Assim, a utilização tanto revela a natureza das coisas – e as coisas da natureza – quanto permite a magia de sua inerente ocultação: o desabrochar e o enraizar.

Desse modo, a utilização é uma vigilância e um cuidado que emancipa a coisa, a natureza, na direção de sua essência. Nesta, conserva-a justamente pela utilização que concorda/adere com a sua essência. Ora, o que é isso senão a unidade totalizante da concepção de cuidado? É justamente essa conservação e esse modo que permitem as coisas serem coisas, e não objetos e recursos, e que a natureza cumpra as suas múltiplas acepções. Conservá-las na quadratura do céu e da terra, dos mortais e dos divinos é que se dá o habitar na proximidade. A conservação que Heidegger (2008) alude, por intermédio da qual o habitar acontece, cuida do mundo, do lugar. O habitar poderá inclusive ocorrer via postura contemplativa, não somente pela relação que mantemos com as coisas, como também pela explícita conservação delas na forma de preservação, da falta de toque, interferência ou alteração do curso natural.

Mas, como conservá-las? Segundo Heidegger (2008), pelo habitar que requer a consciência e orientação para a morte e a finitude própria dos viventes, pela espera das manifestações divinas, pelo resguardo do dia e da noite, dos rios e das pontes às suas essências, habitando sobre a terra e conservando-a de modo que os elementos possam ser aquilo que são. Isso é salvar a terra. Para Jonas (2004), salvar a terra constitui a primazia porque a terra é aquilo sobre o qual é possível viver, que dá apoio, sustenta e nutre. Heidegger aponta que a renovação do mundo deve ter sua origem na salvação da terra, muito embora a tradição e a tecnologia venham, por distintas vias, encobrir este traço primordial.

As religiões tradicionais defendem que os humanos não são totalmente deste mundo, que somente a alma é eterna. O homem está condenado a uma vida terrena, uma vez que as reais bênçãos e gratificações estão no céu, no pós-morte. Entretanto, na atualidade, em decorrência da capacidade reconfigurada da técnica que atua na forma de tecnologias, o paraíso é aqui mesmo na terra. Também nesta condição, paraíso terreno significa transitoriedade. Tudo há de ser experimentado no curso da vida que se conforma pelos excessos, pelos prazeres, pelo privado, pelo desfrute. Em ambos os casos, há um “esquecimento” da acepção originária da terra; a história do progresso apartou o homem do único terreno sobre o qual (por enquanto!) pode permanecer: o “terreno” para o qual deve retornar, se quiser continuar a existir como vida biológica.

Habitar e salvar não são coisas distintas. O habitar é um modo de salvar que não subjugua a terra de sua essência primordial, porque é parcimonioso, resultado da escuta e vigilância da essência. Habitar significa permitir que a terra seja terra, permitir sua revelação e seu retraimento, o descanso devido após o período de produção, a cobertura adequada e a adubação precisa, de modo que a terra possa ter garantidas suas peculiaridades e pujança. A propositura heideggeriana permite perceber que a construção desse habitar se assenta no poético e no cuidar essencial, que se expressa no cuidado e que constitui a estrutura basilar sobre a qual Jonas (2004) vislumbra a dimensão salvar.

A dimensão formativa, própria do princípio responsabilidade, está sobremaneira assentada no fato de ocupa-se com as questões éticas sociais sobrevindas pela tecnologia. Jonas sustenta que a sobrevivência humana e o futuro da espécie dependem dos esforços feitos para cuidar do planeta. O princípio moral que deve orientar estas ações diz que os homens devem atuar de forma que os efeitos de suas ações sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana genuína (Jonas, 2006). Este princípio decorre das ideias e crenças que constituem o fenômeno da vida, explicitado por ele na obra intitulada *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, na qual procura combinar a filosofia da matéria e a filosofia do espírito.

Numa abordagem constitutiva da formação humana, salvar a terra tem a ver com práticas objetivas, recomposição do *status quo* ante a seleção e reciclagem, planejamento do desenvolvimento de modo sustentado e, ainda, com a contraditória condição de a estrutura tecnológica ser utilizada na situação de conservação e reconstituição das condições da Terra. Também tem relação com práticas que estejam solidamente enraizadas num pensamento que encare a natureza poeticamente, que permitirão, por exemplo, que as paisagens possam ser

puramente lugares da terra. Nestes, o autoisolamento fará par com a autoemergência, e a reciclagem poderá ser lembrada como uma dimensão flexível de suportar a terra ao invés do ponto de vista do consumo e da acumulação de reservas e fonte de lucros. Salvar a terra também significa assegurar a presença do homem nela, é essa a questão jonasiana presente nos princípios vida e responsabilidade.

A humanidade está diante de uma possibilidade nova e concreta, que é a sua extinção enquanto espécie, em consequência do apoderamento do natural pelo artificial. Dessa maneira, dissipa-se a diferença entre o natural e o artificial, mas deixa que o artificial apareça como uma segunda natureza. Da natureza artificial, do uso indevido dos artefatos tecnológicos, provêm as forças capazes de gerar a destruição. Diante dos fatos advindos desta crise ambiental, Jonas (2006) coloca a questão ética mais radical: da vida ser ou não ser.

Toda a ética até aqui existente regula as relações entre os homens; tradicionalmente (a ocidental), é antropocêntrica e orientada para o tempo presente, tratando dos resultados que não ultrapassam o tempo da vida humana. A ética da responsabilidade proposta por Jonas resulta do poder humano sobre a natureza e o futuro da terra, poder contraído pela via técnica. Objetivamente, é possível que haja destruição da terra e da vida que nela há, pois a tecnologia potencializa os atos humanos.

O homem enquanto idealizador e construtor dessa condição é, por esse motivo, chamado a se responsabilizar por dois aspectos: conhecimento das consequências decorrentes de suas decisões atuais sobre o futuro e as próprias consequências que, quando possível, repara. Conhecer sobre o futuro passa a constituir um dever, uma vez que o conhecimento atual é distinto daqueles que se constituirão no futuro quando sabermos ainda mais.

Ou seja, o homem é chamado a saber o que está fazendo e elevar o seu conhecimento à altura das inovações tecnológicas e às consequências da sua aplicação no futuro. Conhecer torna-se, assim, um dever ético, uma reorientação de sentido relativamente à natureza, com a mediação da ciência e da técnica. Estas deverão potencializar a capacidade de previsibilidade sobre o futuro devido ao tamanho do alcance e à extensão do domínio humano sobre ela. Essa é a dimensão formativa possibilitada e requerida pelo princípio responsabilidade: cuidar do futuro.

Jonas (2004 e 2006) trata das finalidades da vida/natureza e mostra que nela existem processos guiados por causalidade, mostrando que a definição de fins não é exclusivo atributo humano. A vida na terra é uma dessas finalidades geradas e mantidas pela natureza; nesta

possibilidade, o homem também é um fim da natureza que possui a capacidade de optar por fins. Livre é aquele que pode optar, com liberdade, pela necessidade de discernir entre várias alternativas e que, para decidir, necessita critérios ou valores, ou seja, de ética. De acordo com Jonas, há valores no mundo da existência de finalidades, sendo idênticos os valores e as finalidades. "[...] na medida em que a natureza possui valores, ela tem autoridade para sua sanção, e pode exigir seu reconhecimento de nós e de qualquer vontade portadora de conhecimento no seu meio" (JONAS, 2006 p.150). O valor ético que funda a ética da responsabilidade decorre diretamente do Ser.

Relativamente à questão dos valores, Jonas afronta Heidegger, que não considera a valoração, uma vez que valorar implica necessariamente numa sujeição do ente e da coisa a uma estimativa ou avaliação e, por isso, não deixa que as coisas sejam. Este aspecto pode ser significado como o caráter ético heideggeriano: atitude e comportamento de deixar que as coisas sejam aquilo que são enquanto são. Numa interpretação extensiva desta percepção, é possível dizer que assim deveria ser a verdadeira ética, inclusive a do ambiente/natureza.

Entretanto, é também razoável alegar que Jonas não esteja equivocado ao estender sua proposição ética para a utilização do ambiente frente à gravidade do cenário, à baixa regulação interna do poder do agir, aliada ao pouco saber, e à baixa ocupação como a natureza e a urgência por resultados.

Outra feição formativa fundamental está no projeto da ética da responsabilidade de constituir um projeto essencialmente coletivo e público, que não só aja, mas saiba fazê-lo com precisão. Além disso, a necessidade da ética será maior quanto maiores forem os poderes do agir humano, ou seja, aquilo sobre o que deverá regular. Propõe que a esfera pública seja envolvida pela moral, pois a responsabilidade pelo futuro do mundo não constitui, estritamente, uma obra a ser empreendida pelo agir individual, pelas ações balizadas exclusivamente pelo retorno ao bucólico ou pela experiência prazerosa de reencontrar a natureza.

Assim, a ética da responsabilidade deve ser capaz de ligar poder e competência pela ação. A inação pessoal pode ser repreendida, entretanto, quando se une poder e competência, pois passa a ser irresponsabilidade, porque a competência impõe o dever de proceder. O dever protesta por uma ética da preservação e da proteção, ao invés da ética do progresso e do aperfeiçoamento que caracteriza a racionalidade vigente.

A partir de Heidegger (2002), e também Jonas (2004, 2006), embora não tenham expressado como ética, esta deve proceder da relação fundamental que o homem mantém como ser (*Sorge*) e da maneira pela qual a mantém (cuidado). Nesses contornos, o cuidado é uma tarefa, uma empreitada, uma ocupação ética, uma atitude capaz de gerar convivencialidade, uma vez orientada para o futuro, para as consequências e, por isso mesmo, um processo formativo a ser empreendido.

Desse modo, se a relação homem-natureza primordialmente necessita ser vista sob a perspectiva de futuro, o primeiro dever coletivo é com este, pois a humanidade se tornou “toda poderosa” no que se refere ao potencial destrutivo. O futuro da humanidade é dependente da natureza. Entretanto, independente disso, a natureza constitui uma responsabilidade, pois os limites do poder destrutivo humano ultrapassam a dimensão humana e chegam à biosfera. Além disso, mesmo que não existisse a relação de dependência, por si só, pelo percurso empreendido, a natureza teria o direito de clamar pela proteção humana. Nesta perspectiva, é necessário reconhecer que a natureza possui uma dignidade que contrasta com o poder humano, pois, na medida em que o gerou e o mantém, o homem deve lealdade à totalidade de sua criação. O poder vigente e o perigo protestam um dever que, por intermédio do cuidado com o restante dos vivos, se desdobra, independente do consentimento humano, para o conjunto da natureza.

A responsabilidade, portanto, é o cuidado reconhecido como obrigação em relação a outro ser vivo, que se torna preocupação, ou seja, pré-ocupação, quando existe uma ameaça à vulnerabilidade da vida.

A ética da responsabilidade fundada, que está na vida, na manutenção e na custódia, pode ter um sentido efetivo. Para isso, o cuidar deverá assumir a centralidade originária e, assim, fornecer o lúmen para a procedência do seu sentido (e valor), de modo a provocar na sociedade um idear e uma ação em consonância com essa constituição categorial, esta estrutura interna humana.

O cuidado pode/deve constituir o fundamento da ética, uma vez que permite que algo diga respeito, faça sentido ao homem e, assim, corresponda a atitudes e comportamentos de conservação e “salvamento”. Se a racionalidade vigente obstruiu a compreensão das coisas à volta e, por conseguinte, da natureza, a relação humana com elas e com a natureza deve se orientar em dois sentidos: ontologicamente pelo restabelecimento do *Geviert* e da proximidade com as coisas. Contudo, como só isso não basta, deve também ser conservada,

requerendo ações de conservação, vigilância, seguimento e, desse modo, se consubstancia o cuidar do ser e ser de cuidado como dimensão formativa.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa visou refletir teoricamente acerca do tema natureza-cuidado-ética, com base nas ideias de Martin Heidegger e Hans Jonas, re-constituindo os quadros de referência, as condições explicativas e discussões a partir das ideias de racionalidade técnico-tecnológica, progresso e natureza. Dessa forma, aventar um novo significado e sentido ao comportamento humano, tornando-o objeto de dever a partir dos princípios vida e responsabilidade, de Hans Jonas. Neste sentido, estabeleceram-se relações entre o cuidar (*Sorge*) de Heidegger e a fenomenologia do cuidar da perspectiva ativa, proposta por Hans Jonas.

Esse itinerário almejou responder ao problema que foi formulado: compreender se o cuidado poderia servir de crítica à nossa civilização e também servir como princípio inspirador de uma nova convivência com a natureza, tendo em vista os fundamentos filosóficos para uma metodologia de educação ambiental.

A escrita da tese se conformou na ordem das etapas, na sequência do Círculo Hermenêutico heideggeriano, que se orienta pela circularidade do processo interpretativo, pressupondo que o que se deve compreender já está, de algum modo, preliminarmente compreendido. Assim, cada parte de um texto implica a prévia compreensão do todo, no qual essas partes se situam.

Por isso, o primeiro capítulo dedicou-se à apresentação das pré-concepções por intermédio da descrição de minhas vivências. Nestas, divulguei, a partir de uma alegoria, minha casa, os sentidos que constituí ao longo da vida e que doam significados ao homem ou à sua existência com a natureza. Pela casa construída às avessas e carregada de intencionalidade, expus minha perceptibilidade da temporalidade histórica da vida com suas idas e retornos, além da crença na origem e finitude incertas do homem, mas, e, sobretudo, na certeza das suas possibilidades. Nesse caso, confio que é possível ao homem estabelecer um lar mais do que uma simples construção, gerando um lugar para a vida familiar, um ambiente no mundo ou mesmo no planeta. Além disso, a comparação da casa que põe eu e minha família a serviço da natureza é também manifestação do caráter, do tipo de relação que creio que devemos ter, enquanto humanos, em relação a ela. Trata-se de uma relação de convivencialidade feita pelas múltiplas possibilidades sobrevindas do cuidado, uma vez que somos organismo, com corpo e espírito, que experimentamos diretamente o fenômeno da vida que se instituiu na natureza. Minha casa e minha postura expressam simbolicamente e

concretamente algumas possibilidades: inicialmente, que podemos construir “um lar” no qual podemos residir, permanecer e que, mesmo neste mundo de devastação ambiental, confuso e escasso de essencialidade, as coisas podem ser significativas, e sermos tocados pela proximidade com que nos permitamos ter/ser com elas.

Nesse contexto da percepção temática, a fenomenologia possui especial relevância, pois constitui uma postura, um modo de compreender e conceber o conhecimento instituído pela intencionalidade e a busca de sentido, cujas abordagens heideggeriana e jonasiana foram destacadas. Considerarei-as mais fundamentais e adequadas que outras abordagens para percorrer, enquanto leitora dos autores que referi e autora, a um percurso dentro do círculo hermenêutico, na verdade, a um momento da espiral do círculo.

Enquanto caminhava em busca dos fundamentos filosóficos, primeiramente descrevi a racionalidade vigente, de base tecnológica, que se traduz numa racionalidade econômica, no direito privado e num modelo de progresso orientado para o desenvolvimento. O modelo vigente gerou uma corrida produtiva sem considerar a capacidade da natureza e dos seus limites de sustentar a vida natural e seus múltiplos sentidos, obrigando-a a revelar-se pela exploração. Isso resultou um grande dano à natureza que, “no final das contas”, constitui o sustentáculo físico essencial aos sistemas vida e produção. Há uma crise, tanto pela destruição na dimensão objetiva quanto ontologicamente. Esta compreensão foi essencialmente sustentada pelos escritos de Heidegger (*Carta sobre o humanismo*; *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*; *A origem da Obra de Arte*; *Nietzsche II*; *A questão da técnica*; *A Coisa*; *Construir, Habitar e A época da Imagem do Mundo*), que possibilitaram descrever o cenário, a partir da técnica e da ciência contemporâneas e dos artificios por esta adotados e descrever a essência da técnica revelada no dispositivo (*Gestell*), na organização técnico-científica, na qual a natureza é reduzida a recurso para fins práticos no homem. O homem como a instância ontológica na qual o ente, na sua totalidade, se vê reunido e fundado resultado de uma mudança na concepção do próprio ser: sua transformação em imagem.

As ideias de Heidegger permitiram refletir acerca do tema, a partir da racionalidade técnica e do progresso. A finalidade delas foi esclarecer as questões de fundo para a reflexão e construção de sentidos. Por outro lado, a terceira parte foi dedicada a perscrutar a convivencialidade a partir do cuidado, para uma dimensão ôntica da questão.

Tendo em vista esses aspectos, percebeu-se a possibilidade de que o comportamento humano se torne objeto de dever. Para tanto, discutiu-se acerca da responsabilidade e do

cuidado, reconhecidos como obrigações pela vida. Especialmente as ideias de Jonas, expressas nas obras *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica* e *O princípio da Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, constituíram este caminho, que confirma a possibilidade de o cuidado se instituir como substrato para estabelecer uma nova forma de convivencialidade do homem com a natureza, capaz de ajudar a superar, por posturas e ações, o erro, que tem sido isolar o homem do restante da natureza.

O princípio vida assume que esta, em todas as suas manifestações, independente de sua instrumentalidade em relação ao homem, possui valor e dignidade em si. Além disso, se na atualidade a capacidade humana de agir advém de novos poderes de ação tecnológica, cuja utilização se dá pela própria existência deles, por seu vigor e potencial destrutivo, significa que a humanidade necessita de uma nova ética nascida desse perigo potencial do próprio agir humano. Este é o pressuposto da ética da responsabilidade: uma noção contrária àquela de imputação de responsabilidade por atos e suas consequências, mas pelo objeto que reivindica o agir. Neste caso, é um agir responsável, que se obriga a atos cuja justificação está fora do agente, mas na esfera de sua influência.

Trata-se de um sentimento de responsabilidade sobre algo que necessita do poder do agente, relacionado à sua competência ou sob sua dependência; uma necessidade externa que demanda, requer uma resposta e sujeita o agente a uma obrigação. Nestas condições, o agente se torna sujeito a uma obrigação, pois o poder o torna objetivamente responsável por aquele ou aquilo que lhe foi confiado. O essencial está no bem que foi confiado ao agente e que é reconhecido por ele como um dever, pois tem consciência do seu poder/dever de agir. Na ética da responsabilidade, o agente e o objeto estão vinculados por uma conexão de vontade.

A espécie humana possui a particular capacidade de responsabilizar-se por algo ou por uma pessoa. Ao longo da vida, será potencialmente sujeito de responsabilidade externa. Esse traço se apresenta quase como um dever contido na espécie, como uma qualidade humana. Essa condição lhe traz a obrigação na forma de responsabilidade, contida como a própria natureza da responsabilidade, assim como o fluxo de demandas que se apresentam de modo contínuo no existir. As assistências próprias do dever parental ou governamental se expressam de modo global, não podendo sofrer descontinuidade. Essas responsabilidades não cessam e não há o fim de uma obrigação. O que está em jogo é a existência inteira da pessoa ou da identidade social a ser garantida, no caso, a governamental.

No entanto, o que mais se precisa compreender em relação à responsabilidade como princípio ético é o futuro, que é sempre incerto, e cujos efeitos o responsável não poderá se ocupar, haja vista o limite de sua própria existência. Sobre o futuro, o papel da responsabilidade é coadjuvante, mas é justamente a causalidade da existência protegida que é o derradeiro objeto do seu cuidado. Ou seja, é o caráter futuro, o posterior daquilo que deve ser objeto de cuidado, que institui o aspecto mais próximo da responsabilidade: a vida de um filho, as condições de uma comunidade ou as condições ambientais nas próximas décadas.

Outro aspecto importante diz respeito ao poder. A responsabilidade é um correspondente do poder, visto que a extensão e a modalidade de poder determinam a extensão e a modalidade da responsabilidade. Os efeitos do poder geram o conteúdo do dever em resposta ao que acontece. Pode-se dizer que, se os efeitos colocam em risco as condições da existência humana, é razoável propor que, durante um certo tempo e sob certas condições, as aspirações mais particulares, a fruição e a ética orientada à boa vontade serão substituídas por deveres impostos a nós mesmos, nascidos da vontade como elemento de autocontrole do nosso próprio poder conscientemente exercido.

Em relação à natureza, o homem chegou ao ponto no qual ele ameaça a continuidade da vida, devido à liberdade de apor fins e ao poder de executá-los. Em decorrência disso, o homem se torna o primeiro objeto do seu dever: o dever de não destruir aquilo que foi possível ser, graças às condições dadas pela natureza. O dever com a natureza é a pré-condição da existência da espécie, não apenas por isso, mas também como solidariedade que possibilite afirmar a dignidade da natureza para além dos aspectos utilitários. Assim, nascido do perigo, o dever clama por uma ética de preservação e proteção, contrariando a do progresso e aperfeiçoamento. Por isso, é possível afirmar que a responsabilidade é o cuidado reconhecido como uma obrigação em relação a um outro ser vivo, que se torna preocupação e pré-ocupação, uma vez que há ameaça à vulnerabilidade da vida.

A natureza, a insegurança da sua existência e a do homem, a consciência do poder e da causalidade se unem no sentimento ativo de responsabilidade. Se dessa relação resultar um sentimento ainda mais poderoso, como a compaixão ou o amor, o homem aprenderá a temer pela sorte de ser amado, pelo homem ou por outro ser vivo, e cuidará do seu futuro, como afirma Jonas (2006)

A aprendizagem desse sentimento é o desafio que se apresenta à dimensão formativa humana. Este é o tema descrito no final do terceiro capítulo, como resposta à questão

problema, e desdobrado no quarto capítulo. Neste, identifica-se, na fenomenologia do cuidar, a partir das abordagens ontológica e ôntica, respectivamente heideggeriana e jonasiana, duas possibilidades formativas de defender a natureza, a vida: 1) no cuidado, pronunciando-se como modo originário a condição natural do êxtase e o deslumbramento pelo seu esplendor e mistério, e 2) na dimensão ativa, decorrente do conhecimento das ameaças e dos perigos das atitudes e dos procedimentos necessários para assumir uma posição de defesa.

Diante da perspectiva de crise e de suas manifestações no ser e no mundo, este escrito compreendeu, na fenomenologia do cuidar e na ética da responsabilidade, perspectivas formativas tanto de abertura para mudanças ontológicas quanto para as intervenções transformadoras, substanciando os fundamentos sobre os quais atividades, atitudes e propostas formativas relativas à educação ambiental possam ser assentadas.

É certo que o conjunto das relações deve ser pensado, avaliado e redirecionado, se se considerarem os desdobramentos operativos de uma proposta com vistas às perspectivas subjacentes ao que foi descrito neste estudo: o bem-estar, a paz e a justiça, a convivencialidade, enfim! Trata-se de uma mudança axiológica a ser estimulada e formada, que trilha um caminho novo, um novo tipo de relação com os elementos fenomênicos do ambiente natural e artificial, a partir da dupla perspectiva do cuidar: cuidar de si e do meio. Advém daí a abertura para uma nova compreensão que, no futuro, constituirá a propositura didático-pedagógica de uma metodologia de educação ambiental, construída com bases nesses alicerces ôntico-ontológicos da fenomenologia do cuidar.

REFERÊNCIAS

- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMA TÉCNICA. *ABNT NBR 14724:2005 Informação e documentação – Trabalhos acadêmicos – Apresentação*. Rio de Janeiro: ABNT. Disponível em: http://www2.unifap.br/edfísica/wp-content/plugins/downloadsanager/upload/NBR%2014724_2005%20Trabalho%20Academico.pdf. Acesso em: 11 dez. 2010.
- CARVALHO, Ana Cristina. *Do surgimento da Medicina Ocidental até Hahnemann*. Disponível em: <http://www.anacrys.med.br/p1627.aspx> Acesso em: 22 de fev. 2011.
- DIMIEV, Stancho. O homem em direção à natureza. In: CÉSAR, Constança Marcondes (Org.). *Natureza, Cultura e Meio Ambiente*. Campinas, SP: Alínea, 2006.
- FERNANDES, Marcos Aurélio. Do cuidado da fenomenologia à fenomenologia do cuidado. In: *Fenomenologia do Cuidado e do cuidar: perspectivas multidisciplinares*, PEIXOTO, Adão José e HOLANDA, Adriano Furtado (org.) Curitiba: Juruá, 2011, p. 17-32.
- FERREIRA Jr., Wanderley. A Universidade na Era da Técnica – Tarefas e Desafios. In: *Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*. Ano 6, n.10, jan./jul. 2008. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2008. Disponível em: <http://www.uesb.br/editora/publicacoes/aprender/edicoes/aprender10.pdf>. Acesso em: 18 mar.
- _____. *A morte do desejo de filosofar e instrumentalização da linguagem na era da técnica*. Disponível em: <http://filosofiakritik.blogspot.com/search?q=besta>. Acesso em: 18 mar. 2011.
- _____. A Crise da Ética e a Necessidade da Reconstrução de Um Novo Tipo de Ethos. *Intuitio*, Porto Alegre, Ano 2, dez. 2009. p.377-399 Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5967>. Acesso em: 19 mar. 2011.
- FOLTZ, Bruce V. *Habitar a Terra: Heidegger Ética ambiental e a metafísica da natureza*. : Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2005.
- GONÇALVES, Márcia. *Filosofia da Natureza*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Problema do ser: caminho do campo*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.
- _____. *Ser e tempo*. 12. ed. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002. Partes I e II.
- _____. *Carta sobre o humanismo*. Trad. de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. *A origem da Obra de Arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2007a.

_____. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

_____. A questão da técnica. In: *Ensaio e Conferências*: Martin Heidegger. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008a. (Coleção Pensamento Humano), p. 11-38.

_____. A Coisa. In: *Ensaio e Conferências*: Martin Heidegger. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008b. (Coleção Pensamento Humano), p. 144-164.

_____. Construir, Habitar, Pensar. In: *Ensaio e Conferências*: Martin Heidegger. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008c. (Coleção Pensamento Humano), p. 125-141.

_____. O que quer dizer pensar? . In: *Ensaio e Conferências*: Martin Heidegger. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008d. (Coleção Pensamento Humano), p. 111-124.

_____. *A época da Imagem do Mundo*. Disponível em <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/heidegger.htm>>. Acesso em 11 de maio 2011.

ILLICH, Ivan. *A convivencialidade*. Trad. Arsênio Mota. Lisboa: Publicações Europa-América, 1976.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Carlos Alberto Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. *O princípio da Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. do original alemão Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC - Rio, 2006.

LELOUP, Jean-Yves. *Cuidar do Ser: Fílon e os terapeutas de Alexandria*. Trad. de Regina Fittipaldi, Ephraim F. Alves, Lúcia Endlich Orth e Jaime A. Clasen. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

MAC DOWELL, João. *A gênese da Ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção Filosofia).

PEIXOTO, Adão José. Fenomenologia, Ética e Educação. In: *Anais 54ª Reunião Anual da SBPC/Expo Educação: Ciência e Universidade Rompendo Fronteiras*. Universidade Federal de Goiás. Goiânia: Goiás, 2002. (s.p).

PETRÓLEO BRASILEIRO S/A – PETROBRAS. Disponível em <<http://www2.petrobras.com.br/presal/10-perguntas/>>. Acesso em 6 dez. 2009.

REZENDE, Jofre. *Linguagem Médica*. Goiânia: AB Editora e Distribuidora de Livros Ltda., 2004

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SARAIVA, F.R.S. *Novíssimo Dicionário Latino-português*. 10. ed., Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1993

STEINER, George. *As idéias de Heidegger*. São Paulo: Cultrix, 1978.

WHITEHEAD, Alfred N. *O conceito de Natureza*. Trad. Júlio B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

REFERÊNCIA COMPLEMENTAR⁵³

- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- _____. *Ética e eco-espiritualidade*. Campinas/SP: Verus Editora, 2003.
- _____. *Ética e Moral: a busca dos fundamentos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- _____. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
- BURSZTYN Marcel. *Para pensar o desenvolvimento sustentável*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993.
- CESAR, Constança Marcondes, *Natureza, Cultura e Meio Ambiente*, Campinas: Alínea, 2006
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas:Ed. Papyrus, 1990.
- JAPIASSU, Hilton. *A crise da Razão e do Saber Objetivo - as ondas do irracional*. São Paulo: Editora Letras & Letras, 1996.
- LEFF, Enrique. *Saber Ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *Epistemologia ambiental*. Trad. Sandra Vaelenzuela. 4. ed. Revisada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1999.
- SACHS, Ignacy. *Caminhos para o desenvolvimento sustentável*. Trad. José Lins Albuquerque Filho. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.
- TOZONI-REIS, Marília Freitas. *Natureza, Razão e História*. Editora Autores Associados: Maringá-PR, 2008.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VAZ, Henrique C. L. de. *Escritos de Filosofia II*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

⁵³ Autores que constituíram a pré-compreensão formando o conjunto das leituras que resultou na delimitação do tema.

APÊNDICES

APÊNDICE A - BIOGRAFIA HANS JONAS

Hans Jonas, 1903-1993

Breve Biografia⁵⁴

Hans Jonas nasceu em 10 de Maio 1903, em Mönchengladbach, filho de um fabricante de tecidos. Estudou em Freiburg, em 1921 com Edmund Husserl e Martin Heidegger; de 1921-1923 em Berlim, na Faculdade de Estudos Judaicos e Friedrich-Wilhelms-Universidade de Berlim com Eduard Spranger, Troeltsch Ernst Meyer e Eduard; de 1924-1928 na Universidade de Marbur, com Heidegger e Rudolf Bultmann. Em 1928 se doutorou com o trabalho "O conceito de Gnose."

1933 - Emigrou para Londres, onde completou Parte I de Gnosis, e em 1934 emigra para Jerusalém. 1934 – Lança a "Parte I do Espírito gnosticismo: O gnosticismo mitológico", Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), graças à dedicação de Bultmann. 1940-1945 foi um soldado do exército britânico no Grupo da Brigada Judaica. Em 1943 casou-se com Lore Weiner. Em 1945 reencontra-se com a Alemanha, vai a Mönchengladbach, onde tem a notícia da deportação da mãe para Auschwitz. Visita a Vandenhoeck & Ruprecht, com Rudolf Bultmann e Karl Jaspers. Entre 1948-1949 é soldado do exército israelense, especialmente na defesa de Jerusalém.

1949 - Mudou-se para o Canadá: Fellow na Universidade McGill em Montreal e 1950-1954 da Universidade de Carleton, em Ottawa.

1955 mudou-se para Nova York e exerce, mais uma vez, o cargo de professor na Nova Escola de Pesquisas Sociais e de professor visitante na Universidade de Princeton, Columbia University, Universidade de Chicago e Universidade de Munique.

1963 - É lançado "O Fenômeno da Vida: Rumo a uma biologia filosófica.", Nova York (Harper and Row); alemão". Organismo e a liberdade" Abordagens para uma Philosophical Biology", Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht)

1979 - "O Imperativo da Responsabilidade. Indicações de uma ética para a civilização tecnológica", Frankfurt a. M.(Ilha). Em 1985 "Tecnologia, Medicina e Ética" e, em 1992 "Investigações Filosóficas e pressupostos metafísico". Além desse, publicou cem ensaios e artigos.

1987 - Recebeu o Prêmio da Paz do Comércio Livreiro Alemão, a Grande Cruz de Mérito e da cidadania honorária de Mönchengladbach. Vários doutorados honorários, nos Estados Unidos e na República Federal da Alemanha, inclusive na Universidade Livre de Berlim (1992). Em janeiro de 1993, recebeu o Premio Nonino (Percoto, Udine).

Hans Jonas morreu em sua casa em Nova York e está enterrado na parte judaica do cemitério ecumênico de Hastings no Estado de Nova York.

⁵⁴ Disponível em: < <http://www.hans-jonas-zentrum.de/>>. Acesso em 25 de abril de 2011. Traduzido por Patrícia Medina

APÊNDICE B – MEMÓRIAS: HANS JONAS⁵⁵

ESCOLHENDO VIDA

Por David Nirenberg⁵⁶

I.

Hans Jonas foi um filósofo, não um profeta, mas seus ensinamentos falam de forma tão poderosa da nossa época de aquecimento global, os mercados globais, geopolítica e maniqueísta, como fizeram até o século das guerras mundiais em que ele desenvolveu-os. A partir de investigações das primeiras mitologias dualistas cristã à sua descoberta do novo campo da bioética nos subúrbios de Nova York, o alerta de Jonas, ao longo de uma carreira incrivelmente longa como filósofo, era sempre a mesmo: que o poder irrestrito da vontade humana ameaça a possibilidade de vida.

Para o primeiro tempo de sua carreira, sua advertência foi largamente ignorada. Nenhum teólogo ou filósofo em Weimar ou na Alemanha nazista deu muita atenção para as implicações político-contemporâneas e teológicas das dissertações de Jonas sobre o gnosticismo e do cristianismo primitivo, muito menos Martin Heidegger, sob cuja orientação eles foram escritos. Produzido na Palestina em 1939, cerca de dois anos antes da conferência de Wannsee que decidiu o destino dos judeus da Europa - que as estruturas míticas do nacional-socialismo exigiam o extermínio dos judeus, que foi igualmente despercebido. Foi somente na década de 1960 e 1970, como avanços na engenharia militar, industrial e biomédica espalharem a ameaça de extermínio de uma forma particularmente estigmatizada de uma espécie para a possibilidade de toda a vida, que seu aviso tomou asas.

No final de sua carreira, Jonas tornou-se o filósofo da vida planetária em uma era tecnológica que pareciam empenhados na sua destruição. Seus escritos influenciaram o nascimento do moderno movimento ambiental, fornecendo os fundamentos filosóficos para sua manifestação política mais eficaz, o Partido Verde alemão. Seus ensinamentos sobre bioética têm encontrado eco, mesmo em nossas fantasias, amplificado através de trilógias, como Ursula LeGuin da Terra-Mar e Abhorsen Garth Nix. Agora, com a tradução de suas Memórias, cerca de quinze anos após sua morte, temos a chance de entrar em uma vida que tem muito a dizer notavelmente à nossa.

Jonas nasceu em 1903, em Mönchengladbach, uma pacata cidade no oeste da Alemanha, e seu livro de memórias começa em sua cidade natal, com o Hans jovem sedento de grandes feitos.

⁵⁵ Traduzido por Patrícia Medina a partir de < http://www.powells.com/review/2008_11_06.html>. Acesso em: 29 de maio de 2011. Originalmente publicado numa quinta-feira, dia 6 novembro de 2008 por Tauber Instituto para o Estudo dos judeus europeus.

⁵⁶ David Nirenberg é um professor na Comissão do Pensamento Social e do Departamento de História da Universidade de Chicago.

Insatisfeito com os heróis do passado - Aquiles, Napoleão - ele devora papel de jornal em busca de histórias sobre navios afundando (o Titanic) e guerras distantes (dos Balcãs). Sua própria vida ele acha chata: "Para mim foi um triste destino de ter nascido em um período e num mundo onde a emoção única e verdadeira podia ser encontrada em livros de história e, ocasionalmente, também no papel". É claro que o mundo em que Jonas nasceu acabou por ser qualquer coisa, e sua vida prova emocionante, mesmo para os padrões da nossa idade digital.

Em parte isso é porque suas memórias apresentam quase um século de mudança de tirar o fôlego. Para colocá-lo em termos de tecnologia - uma medida adequada para um homem que se tornou o filósofo mais rigoroso de seus perigos - Jonas entrou no mundo um mês antes do primeiro Ford Henry e deixou apenas algumas semanas antes do lançamento da World Wide Web. Mas a emoção da história de Jonas decorre tanto do seu estilo épico, a partir do mar tempestuoso do tempo que atravessa. Jonas é um desses personagens, como Ulisses ou Beowulf, que é jurado de defender as normas heróicas de sua sociedade, assim como ele se torna um crítico agudo das estruturas míticas que as sustentam. Sua vida não tinha nem batalhas, nem bravura.

Na escola, ele era um "terror sagrado", um paladino judeu que iria ficar cego de raiva a qualquer insulto a seu povo. "Tudo ficava literalmente preto diante dos meus olhos, provavelmente a partir do sangue correndo para a minha cabeça, e gostaria de lançar-me na pessoa que dirigia a ofensa" Naqueles dias, o seu herói favorito, como o jovem Freud, foi Hannibal, porque ele era o grande general 'semita' que havia dado aos "arianos uma boa surra", que tinha mostrado a eles que você não pode simplesmente empurrar os semitas "para fora". Quando a Primeira Guerra Mundial estourou, ele era muito jovem para lutar pela Alemanha, mas não demasiado jovem para os sonhos de honra patriótica e grandes feitos. "O crescente anti-semitismo da República de Weimar", corroído o patriotismo, e a vitória nazista esmagou-o completamente, mas o sonho de ação não.

Já como um adolescente, em Weimar, o sonho que tinha encorajou-o a escolher o sionismo sobre qualquer das alternativas assimilacionista em oferta aos filhos da burguesia judia-alemã: se os liberais tão caro aos seus pais ou os marxistas que tanto atraíam os seus pares. O fim desastroso de uma caminhada que ele teve com uma namorada cristã em 1933 parece característico. Enquanto o casal estava jantando em uma pousada local, um grupo de lenhadores bêbados começou a serenata a multidão com a "abster-se encantadora" de uma canção folclórica: "Quando o sangue judeu da corre na lâmina de faca / Então tudo estará bem novamente. "Assim que eu ouvi, eu disse. Vamos, retirem suas facas. Eis-me aqui. "Aqui está um judeu." Houve um silêncio repentino. Sua namorada, temendo por suas vidas, se ela fosse reconhecida como um cristã, foi aterrorizada, mas um oficial da polícia passou e eles foram escoltado para fora do distrito imediatamente. A conclusão foi de que o incidente foi "uma completa vitória moral para mim."

Quando Jonas deixou a Alemanha no final daquele ano, expulso pelos nazistas e suas "novas leis racistas", ele jurou nunca mais voltar, "exceto como um soldado em um exército conquistador". Sentia-se que "justamente porque foram considerados, covardes e fracos, os

judeus podiam lavar tais afrontas à sua honra apenas com sangue." A eclosão da Segunda Guerra Mundial encontrou-o vivendo em Mandato de Palestina, onde em 1939 ele escreveu uma exortação ao heroísmo intitulado "Nossa parte nesta Guerra: Uma palavra aos Homens judeus"

“Esta é a nossa hora, esta é a nossa guerra... a hora em que seria permitido a nós impotentes após suportar todas as infâmias... para finalmente confrontar nossos arquiinimigos nos olhos, com a arma na mão; para exigir retribuição.... Esta [é] *um bellum judaicum* [guerra judaica] no sentido mais profundo da palavra.... É uma guerra de dois princípios dos quais também detém na confiança, na forma de cristão-ocidental da humanidade, o legado de Israel para o mundo -, enquanto o outro, o culto do poder e desprezo pela humanidade, significa a negação absoluta da este legado.... Seria uma vergonha eterna para o povo judeu se... não mostrar a nossa bandeira... no teatro principal da guerra. Esperamos que a partir do povo judeu este ato, esta prova de sua virilidade, esta contribuição para o domínio de seu próprio destino.”

Jonas viveu até suas próprias expectativas. Embora ele já estivesse se aproximando da meia idade, ele se alistou no exército britânico e tornou-se um artilheiro no que viria a ser o Batalhão Judeu. Ele passou cerca de oito anos, começando em 1936 com o seu serviço no Haganah, o "*underground* judeus forças de autodefesa" do Mandato da Palestina, através das campanhas italianas da guerra, e depois novamente em 1948, quando ele foi convocado para o exército de Israel recém-nascido ao homem as armas defendendo a sitiada Jerusalém. Para um homem que sonhou tanto com heróis como uma criança, é impressionante que nas páginas relativamente poucos que ele dedica a estes anos marciais em suas memórias, não há praticamente uma palavra sobre o que os outros possam ver como as glórias da guerra. Levantamento das ruínas da Alemanha, como parte do exército conquistador, ele admite com tristeza a satisfação da vingança. Mas, como o cego se enfurece na escola da sua juventude, suas batalhas na Europa e Israel não foram motivadas pelo desejo de um "judaísmo muscular" (um vitalismo grosseiro da qual ele distancia-se explicitamente). Elas eram o produto, ao invés, de uma ética profundamente psicossomática, uma ética na qual o organismo é constantemente obrigado a jogar seu próprio ser em defesa das verdades essenciais por que vive. Não só esta tonalidade ética cada página da história de Jonas é a vida, ela também fornece a substância da filosofia que o tornou famoso.

Há algo maravilhosamente arcaico sobre a unidade da vida orgânica e pensamento filosófico em Memórias de Jonas, e é esse arcaísmo que dá toda a sua escrita o seu poder peculiar. Em meados do século XX, filosofia - acima de tudo "anglo-saxônica" filosofia - tinha evoluído a partir de seu estado pré-moderno como "um modo de vida" para se tornar uma profissão. Ele tinha conseguido "cientificizar" em si, e em troca ele rendeu-nos a mais feliz das suas responsabilidades, para nos ensinar a como viver, ou para atribuir valor à nossa existência; a teoria moderna e a ciência moderna, como explicou Jonas em O fenômeno da vida: rumo a uma biologia filosófica, que apareceu em 1966, são "*value-free*." Uma vez que elas acreditam que "a validação de valor exige uma transcendência onde a extraí-lo", elas consideram como valor não-racional. "Relação com uma transcendência objetiva está hoje fora da teoria por suas regras de evidência", escreve Jonas, "ao passo que antes era a própria vida da teoria."

O objetivo de Jonas era reverter essa renúncia. Como seu amigo Leo Strauss, Jonas queria reconstruir alguns dos fundamentos morais do pensamento humano que tinha sido quebrado pela modernidade secular. Mas, enquanto Strauss concentrou seus esforços na restauração do direito natural como base normativa para a vida política, Jonas lutou pelos direitos da própria natureza. Seu objetivo foi estabelecer que a vida - a vida não só humana, mas toda a vida orgânica - faz uma reivindicação à liberdade e à subjetividade. Na medida em que o organismo se diferencia metabolicamente do mundo circundante física e constantemente reafirma a sua identidade e, ao auto manter-se dentro desse mundo, ela possui "individualidade". E na medida em que luta para manter esta distinção precária em face da possibilidade constante de seu desaparecimento no não-ser que vai afundá-lo no final, ela possui "subjetividade", que é dizer, o desejo e a capacidade para a liberdade. "É no escuro de matéria orgânica primordial," Jonas surpreendentemente concluiu, "que um princípio de liberdade brilha pela primeira vez dentro da grande necessidade do universo físico - um princípio estrangeiro para sóis, planetas e átomos."

O fenômeno da vida marca um divisor de águas na carreira de Jonas. Antes de sua publicação em 1966, ele tinha sido amplamente conhecido por suas pesquisas sobre o gnosticismo que ele tinha realizado nos anos de 1920 e 1930 sob a direção de Heidegger e Bultmann Rudolph. Agora, ele estava se tornando cada vez mais famoso como um filósofo da vida - um crítico agudo das culturas niilista da modernidade que se mostrou capaz de produzir o Holocausto, um dos fundadores do pensamento ambiental e um pioneiro na ética biológica e médicas.

Em suas Memórias, Jonas descarta seus primeiros trabalhos sobre o gnosticismo como um "projeto aprendiz", e prefere enfatizar a biologia filosófica de seus últimos anos, mas em outros lugares na sua obra há uma abundância de evidências para uma inter-relação íntima entre os dois. Em "O gnosticismo, existencialismo e niilismo", um ensaio que ele publicou em 1952, Jonas sugeriu que a alienação dos gnósticos antigos do mundo criado, foi semelhante à do niilista moderno, com esta diferença: enquanto a criação gnóstica tinha pelo menos uma transcendência negativa, o moderno é completamente indiferente, totalmente carente de possibilidade de toda e qualquer transcendência e, portanto, mais aterrorizante. Já no século XVII, com Deus ainda não morto, mas cada vez mais não-intervencionista na sua criação, Pascal estava ficando com medo: "... na imensidão infinita dos espaços que ignoro e que não me conhece, estou assustado." Mas o terror da modernidade científica, inteiramente despido de qualquer visão teleológica da natureza, é muito pior. "Essa natureza não se importa, de uma forma ou de outra, é o abismo verdade", declarou Jonas. "Aquele homem só se preocupa, em sua finitude diante nada, mas a morte, sozinho com sua contingência e a falta de sentido objetivo de seus significados, é uma situação verdadeiramente sem precedentes".

Este ensaio traz em miniatura todos os grandes temas do trabalho de Jonas. De seus primeiros estudos de dualismos para seus estudos depois dos modernos, a meta de todo o seu pensamento foi para ajudar a lidar com a humanidade "situação verdadeiramente sem precedentes" da sua alienação moderna da natureza. Ele claramente acreditava que, sem uma filosofia capaz de nos ensinar como viver neste estado de crise, a humanidade acabaria por

destruir a própria possibilidade de vida na Terra. Igualmente claro é que seu senso de filosofias já havia se mostrado inadequado para esta tarefa urgente: o principal deles o existencialismo de seu professor Heidegger, que tinha falhado tão espetacularmente para ajudar o filósofo fazer uma escolha ética, quando confrontado com o poder triunfante do nihilismo nazista em 1933

Jonas não se contentou com a exposição da incapacidade das filosofias anteriores conciliar esta com a natureza. Em vez disso, ele partiu para mostrar que "o Ser, no testemunho que dá de si mesmo, informa-nos não só sobre o que é, mas também sobre o que devemos a isso". Com isso ele quis dizer que através da sua luta constante para manter o seu Ser em face do não-Ser sempre o ameaça, cada metabolismo orgânico revela à humanidade a sua "obrigação vinculativa para a guarda de ser." O ponto de extraordinário foi que a vida orgânica em si contém a ética que precisamos aprender.

Seguindo Kant, Jonas articulada que a ética como um imperativo. Imperativo categórico de Kant tinha sido "Atua de modo que você pode querer que a máxima de sua ação seja o princípio de uma lei universal." O primeiro imperativo de Jonas, articulado em 1973, em seu ensaio "Tecnologia e Responsabilidade: Reflexões sobre as novas tarefas da Ética" - era mais biológica e menos individual: "Haja para que os efeitos de suas ações sejam compatíveis com a permanência de humanos genuínos em vida". Em 1979 Jonas publicou, em alemão, uma articulação do livro-complemento desta ética, intitulado (em sua tradução Inglês, cinco anos depois) O Imperativo da Responsabilidade: Em Busca de uma Ética para a Era Tecnológica. Um livro difícil de filosofia séria, O Imperativo da Responsabilidade prontamente vendeu cerca de 200.000 cópias, e catapultou o Jonas 76 anos ao status de "rock-star" em sua terra natal.

II.

Memórias Hans Jonas é um relato da muitos encontros que vão para a formação de uma voz criativa, uma conta rica em gratidão pela pura sorte necessária para moldar uma voz e trazê-lo de reconhecimento. Em certo sentido, as memórias em si são o resultado de apenas tal encontro, este com dois jovens "fãs" em Munique, um estudante de graduação chamado Stephan Sattler e um livreiro chamado Rachel Salamander. Em 1989, após vários anos de amizade, os dois convenceram o sábio octogenário para sentar-se para uma série de entrevistas gravadas de 33 fitas. Editado em narrativa contínua e anotada por Christian Wiese, o resultado é um livro extraordinário, não menos fascinante por ser povoada com os filósofos, em vez de cantores folclóricos.

Este não é um livro para leitores em busca de fofocas sobre os gigantes intelectuais de uma era anterior. Suas lembranças não se comovem com ressentimentos e é desinteressado na diminuição da reputação do rival. Com exceção de algumas palavras cruéis sobre Jacob Taubes, um emigrante companheiro filósofo e teólogo a quem Jonas (como muitos outros) despreza; retratos de Jonas são pintados com um olho afiado, mas uma escova generosa. Ele trata sua família com uma piedade amorosa lembra Speak Nabokov. Suas relações com seus amigos famosos - Hannah Arendt e Gershom Scholem são os mais frequentemente

mencionados de muitos - não foram sempre fáceis as críticas, mas elas sempre revelam um homem com um dom de amor.

Esse dom, às vezes se mostra difícil. Após a partida de Jonas de Jerusalém, sua amizade com Scholem degenerou em uma briga de baixo nível acadêmico sobre as origens do gnosticismo, uma briga em que Jonas nem sempre faz justiça às idéias de Scholem. Mas também há um triunfo espetacular, como na relação entre Jonas e Arendt. Amigos íntimos desde os tempos como estudantes de Bultmann e Heidegger, sua simpatia sobreviveu a todas as separações de exílio para retomar novamente quando em Nova York. O que ele quase não sobreviveu foi a publicação de artigos de Arendt "Eichmann em Jerusalém". O horror com que ele julgou os artigos levou-o a ser ignorante com Arendt que segundo ele caricaturou o Judaísmo e Sionismo e levou-o a expressar suas críticas diretamente a ela em 1963, em uma carta que também previu que ela seria incapaz de ouvir: "Mas o paradoxo é que precisamente a desesperança faz o esforço inevitável, pois no caso de um amigo ao longo da vida... não se pode dizer: ela está perdida, sem ter tentado tudo" Em suas Memórias, Jonas descreve o resultado:

“Hannah era obcecada. Qualquer um que falou contra ela era estúpido ou inimigo. De repente, todo o fundamento da nossa confiança para o outro entrou em colapso, tinha feito o possível para que fôssemos tolerantes uns com os outros em relação aos pontos de vista.... Aquela atitude eu não poderia ter mais, pois a forma como ela estava se comportando não merecia respeito”.

Jonas reatou relações com Arendt, após dois anos de silêncio, as relações que atingiu a profundidade de modo comovente expressa em seu elogio fúnebre em seu funeral em 1975: "Você manteve a fé, você estava sempre lá. Estamos todos mais pobres sem você. O mundo tornou-se mais frio sem o seu calor." Que elogio é um monumento generoso para uma amizade, mas a carta de 1963 é ainda mais generosa: a amizade que é fundamental, não é cega, e nunca desiste da esperança da possibilidade de comunicação.

A mesma generosidade é evidente no tratamento de Jonas a seus professores famosos. Husserl, Jaspers, Heidegger, Bultmann: todos saem com suas falhas e seus pontos fracos, mas com sua dignidade e grandeza intacta. Nem mesmo o Heidegger é demonizado: Heidegger, a quem Jonas comicamente chama de "Rede" de Marburg, porque sua filosofia brilhante atraiu tantos estudantes judeus de toda a Alemanha, mas cuja disponibilidade para responder a chamada nazista em 1933 foi, para Jonas, o maior exemplo de um filósofo "catástrofe". Como estudante, seu contato é distante e pouco frequente, mas o caso de Heidegger paira sobre a narrativa de Jonas, lembrando-nos das sombras escuras que mancharam o mundo e o de Jonas na década de 1930 e 1940 - sombras que ajudam a explicar por que, por todas as suas generosidades de espírito, Jonas não hesita em criticar e condenar.

O capítulo dedicado às "Viagens através de uma Alemanha em ruínas" contém o mais terrível dessas condenações. Como um membro do exército conquistador, ele voltou para sua cidade natal de Monchengladbach, tentando saber do destino de sua mãe. Ele encontrou uma sobrevivente judia no centro de refugiados que reconheceu o seu nome: "Então ela começou a

chorar e disse: 'Eu estava com sua mãe quando ela foi deportada, mas ela foi enviada para Auschwitz em 1942. "Todo mundo sabia o que aquilo significava - Auschwitz - e foi assim que eu soube da morte de minha mãe". O assassinato de sua mãe permaneceu uma ferida terrível para Jonas até o fim de sua vida, e se tornou para ele um crime contra a qual todas as reivindicações éticas da filosofia alemã poderia ser medido. Medidos por essa norma, os grandes filósofos não foram aqueles que você poderia esperar. Quando Bultmann disse que Jonas Julius Ebbinghaus, um kantiano dogmática com quem Jonas havia estudado, foi "uma das pessoas cujo comportamento foi realmente magnífico", Jonas decidiu visitá-lo, a fim de expressar a sua admiração "pela posição firme que ele tinha tomado"

Ebbinghaus, em seguida, disse-me algo que eu nunca vou esquecer: "Sim, Jonas, mas eu quero dizer uma coisa: sem Kant não teria sido possível para mim sobreviver a este período."... "No que de repente vi claramente o que significa viver pela própria filosofia." Firmeza tais reduz Heidegger, o filósofo mais importante e original, a uma não-entidade. O que o tinha compreendido kantianamente, o filósofo existencial não tinha; era que a filosofia também impõe a obrigação de viver e se comportar de uma maneira que possa resistir ao escrutínio público.

Jonas não viu Heidegger durante seu tempo na Alemanha ocupada, e de fato ele se recusou a atender seu antigo professor por muitos anos. Quando finalmente o fez "reconciliar", em 1973, Jonas ficou profundamente insatisfeito, e os termos da sua infelicidade são reveladores. "Se eu tivesse a esperança de que nada seria dito sobre os eventos a partir de 1933, sobre o destino dos judeus na Alemanha, sobre a morte de minha mãe, eu estava muito desapontado de novo." A partir da perspectiva da ética aplicada (em vez de cortesia ou empatia), pode parecer estranho esperar Heidegger se desculpar pela morte da mãe de Jonas, uma mulher a quem ele nunca conheceu que viveu e morreu muito fora de seu alcance. Mas, tanto quanto Jonas estava em causa, foi precisamente esta recusa em assumir a responsabilidade pela vida que foi a falha fatal nos ensinamentos de Heidegger. "É minha convicção", diz Jonas em uma frase lapidar: "ontologia que implica necessariamente uma doutrina da obrigação."

Jonas também acreditava. "Eu tenho certeza que estou certo sobre isso", ele insiste: "o ser pode nos dizer algo sobre como devemos viver... sobre as responsabilidades que nós, seres humanos, agindo de forma consciente e livremente, devemos cumprir." Esta é uma posição com muitas conseqüências, não só para o filósofo, mas também para o biógrafo. Pois, se "ser" nos diz algo sobre como devemos viver, então a nossa biografia se torna prova da nossa ontologia. Será que o comportamento de um filósofo resiste ao escrutínio ético? Se assim for, isso fala bem para suas idéias. Se não - e aqui o exemplo chefe de Jonas foi Heidegger -, então isso não acontece. Como vivemos e como morremos: este, por Jonas, é o verdadeiro teste das nossas filosofias.

Como memorialista, Jonas pode ser acusado de, simultaneamente, definindo o teste e tomá-lo. Ele é, afinal, o autor de ambos uma filosofia de vida e da vida contra a qual será medido. Eu não acho que a legitimidade dessa acusação marca suas lembranças como suspeito, mas certamente dá um sabor às suas Memórias de exemplaridade ética que já não esperam nas autobiografias de nossos professores. De certa forma esta autobiografia é mais perto do *vitae*

do pré-modernos filósofos ou santos medievais, de que forma os protagonistas da vida e da morte demonstra a verdade de seus ideais. O momento da morte foi pensado para ser especialmente revelador - que foi por isso que no século XVII polemistas disputavam sobre como o "ateu" Spinoza havia enfrentado os terrores de mortalidade (por mais contas, ele conseguiu admiravelmente), e por Boswell correu ao leito de morte de Hume em 1776, procurando rachaduras no ceticismo famoso do filósofo sobre a imortalidade da alma (de fato não encontrou nenhum perturbado "por algum tempo"). Apropriadamente, a esposa de Jonas, Lore nos diz em suas "observações introdutórias" que ele não tinha medo da morte. Ele sabia, como o salmista, como "contar os nossos dias." O fim de sua vida foi assim, de acordo com seu ensinamento, que alertou para buscar a imortalidade via sustentabilidade da vida na Terra.

Nietzsche afirmou certa vez que toda filosofia se resolve em autobiografia. Hoje a alegação nem parece sociologicamente banal - as idéias são o produto de seu contexto social - ou ontologicamente ridículo. Qual profissional aceitaria tal congruência de vida e publicações? A emoção de Memórias de Jonas, e o "escândalo" da sua filosofia, é que eles nos obrigam a confrontar a relação mais uma vez, embora de uma maneira muito longe do que Nietzsche pretendia. Criação, diz Jonas, ensina uma ética da obrigação, e o modo como vivemos revela o quão bem nós temos aprendido. Esta não é uma mensagem com muito apelo para os departamentos de filosofia contemporânea. Jonas estava disposto, como Platão e muitos outros filósofos pré-modernos, para lançar seus ensinamentos na forma de mitos, ou que às vezes ele defendeu a implantação de uma "heurística do medo" para restringir o comportamento humano, ou que ele ocasionalmente promovia discussões sobre a relação entre Deus e o cosmos. Tudo isso explica por que, dentro dos salões da academia norteamericanos, Jonas tem atraído a atenção muito menos do que seus amigos Scholem, Strauss e Arendt.

III.

Mas Jonas percebeu muito cedo a ligação entre a defesa do judaísmo e defesa da vida. Escrevendo para seu professor de Bultmann, em 1929, ele explicou por que as críticas de Jesus dos fariseus nos evangelhos perturbaram muito menos do que o sétimo capítulo da Epístola de Paulo aos Romanos, com sua descrição de como "com o advento do pecado Ele veio vivo, e eu morri." Jonas viu em Paulo o início de uma tradição que, simultaneamente, atacou o judaísmo e a vida do corpo, em termos do outro. "Como judeu", escreveu ele para Bultmann, "sinto-me atacado pela crítica de Jesus não essencialmente, mas apenas em um particular [farisaica] expressão de piedade judaica. No entanto, sinto-me, essencialmente, e, basicamente, atingido, de forma que nem como um judeu, nem um homem que eu teria algo para me defender contra Paulo." Jonas era um aluno capaz de longa história do pensamento - cristão, gnóstico e filosóficas - que se tornou o judeu em uma figura de carne e osso. Esta história ensinou-lhe que a defesa do judaísmo era, portanto, uma defesa da própria vida. Não é por acaso que as primeiras palavras do fenômeno da vida foram escritos em 1944, duas décadas antes de sua publicação efetiva, enquanto Jonas estava lutando para o "Batalhão Judeu" nos campos de batalha da Itália: "É no escuro da primitiva substância orgânica que um princípio de liberdade brilha pela primeira vez." Para Jonas, os judeus e vida orgânica foram unidos em um amor comum, em um destino. É este "profundamente judeu"? Eu não sei.

Certamente torna uma suspeita generalizada judaica do naturalismo em sua cabeça. Mas se é ou não é "judeu", é profundamente Jonas. O Naturalismo não foi um constrangimento para ele, mas um grande lançamento para a ética mais universal de todas, e o mesmo pode ser dito de seu judaísmo. Este, penso eu, foi feito o mais original Jonas. Ele colocou o judaísmo lado a lado ao organismo às portas da liberdade, lutando pela sobrevivência contra o extermínio.