

O pensar meditativo e a mística da Terra: prospectos para uma ecofilosofia a partir de Mónica Giardina

*Meditative thinking and the mysticism of the Earth:
prospects for an eco-philosophy from Mónica Giardina*

LUÍS GABRIEL PROVINCIAATTO*

FELIPE DE QUEIROZ SOUTO**

RENATO KIRCHNER***

Abstract

The present work aims to show how meditative thinking, proposed by Martin Heidegger (1889-1976), is claimed by the Argentine philosopher Mónica Giardina, especially in *La pregunta por la tierra* (2015) and in *Un fenómeno paradigmático de la crisis ecológica actual: catástrofes que invitan a pensar* (2008), from which the conception of a mysticism of the Earth is perceived, as that which calculative thinking ended up eliminating, that is, the mystique of the Earth is understood as another way of thinking/ inhabiting the Earth, which, in turn, puts on the agenda the constitution

Texto escrito em português de acordo com a norma brasileira.

* Pontifícia Universidade Católica de Campinas; <https://orcid.org/0000-0003-0597-8641>; luis.provinciatto@puc-campinas.edu.br.

** Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)/ Universitat Pompeu Fabra (Barcelona); <https://orcid.org/0000-0002-5437-2657>; felipeqsouto@gmail.com.

*** Pontifícia Universidade Católica de Campinas; <https://orcid.org/0000-0003-3105-1401>; renatokirchner@puc-campinas.edu.br.

of an eco-philosophy. With meditative thinking and Earth mysticism, the ecological question is articulated in an eco-philosophy which, faced with the risks caused by techno-scientific progress, builds, or rather, bases its criticism on the ontological paradigm of care. Thus, the proposal of a mysticism of the Earth, articulated with meditative thinking, shows the possibility of having a philosophy which takes the Earth and all the problems implied therein as the central theme of its reflection.

Keywords: Meditative Thinking; Mysticism of the Earth; Ecology; Mónica Giardina; Martin Heidegger.

Resumo

O presente trabalho objetiva mostrar como o pensar meditativo, proposto por Martin Heidegger (1889-1976), é reivindicado pela filósofa argentina Mónica Giardina, sobretudo em «La pregunta por la Tierra» (2015) e em «um fenómeno paradigmático de la crisis ecológica actual: catástrofes que invitan a pensar» (2008), a partir dos quais se percebe a concepção de uma mística da Terra, como aquilo que o pensar calculador acabou eliminando, ou seja, a mística da Terra é entendida como um outro modo de pensar/habitar a Terra, que, por sua vez, põe em pauta a constituição de uma ecofilosofia. Com o pensar meditativo e a mística da Terra, a questão ecológica ganha articulação de uma ecofilosofia, que, frente aos riscos provocados pelo avanço tecnocientífico, constrói, ou melhor, fundamenta suas críticas no paradigma ontológico do cuidado. Logo, a proposta de uma mística da Terra, articulada com o pensar meditativo, mostra a possibilidade de haver uma filosofia que assume como tema central de sua reflexão a Terra e toda a problemática aí implicada.

Palavras-chave: Pensar meditativo; Mística da Terra; Ecologia; Mónica Giardina; Martin Heidegger.

Introdução

Na obra *Teologia ecofeminista*, Ivone Gebara, ao abordar a constituição do ecofeminismo, afirma:

Seres humanos, animais e natureza em geral tanto podem ser fonte de destruição quanto de criação; neles morte e vida se entrelaçam, inseparáveis, no interior da complexa estrutura da Vida. Fazemos parte de um destino comum: a luta ecológica, das mulheres e de outros grupos alternativos, tem a ver com o conjunto da preservação da vida.¹

Este excerto tonaliza o trabalho que aqui será desenvolvido: ele pertence a esse «destino comum» que é a luta ecológica. Neste artigo, tal luta aparecerá matizada por meio do termo «mística da Terra», utilizado pela filósofa argentina Mónica Giardina em seu texto «Un fenómeno paradigmático de la crisis ecológica actual: catástrofes que invitan a pensar», que, em «La pregunta por la Tierra»², aponta para as «profundas mudanças qualitativas e quantitativas que transformaram radicalmente a natureza e o mundo humano e abriram a possibilidade do fim da vida no planeta»³. Assim, embora este artigo não pertença à teologia feminista crítica e à teologia ecofeminista, ele aborda um tema que não lhes é indiferente e o faz a partir da perspectiva epistemológica da filósofa supracitada, que, por sua vez, para sustentar e justificar sua concepção de mística da Terra, convoca o «pensar meditativo», tal como propõe o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976).

¹ Ivone Gebara, *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião* (São Paulo: Olho d'Água, 1997), 17.

² Cf. Mónica Giardina, «La pregunta por la Tierra,» in Gianni Vattimo, Mónica Giardina, e Ricardo P. Pobierzym, *Heidegger y la cuestión ecológica* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015).

³ Dina Picotti, «Introducción,» in Gianni Vattimo, Mónica Giardina, e Ricardo P. Pobierzym, *Heidegger y la cuestión ecológica*, 10-11, tradução nossa; no original: «*profundos cambios cualitativos y cuantitativos que han transformado radicalmente a la naturaleza y al mundo humano y abierto la posibilidad del fin de la vida en el planeta.*»

Há, então, uma relação entre o «pensar meditativo» e a «mística da Terra». Compreendê-la é, pois, o objetivo aqui proposto. Para tanto, realizar-se-á, primeiramente, uma breve incursão à concepção de «pensar meditativo» em Heidegger, presente, sobretudo, em seu texto *Serenidade*⁴, o que possibilitará entender o ponto de partida, isto é, o pressuposto da «mística da Terra», proposta por Giardina, como sendo um novo modo de pensar/habitar a Terra e, conseqüentemente, responsabilizar-se por ela. Ao adentrar à concepção de mística da Terra, contudo, perceber-se-á que ela não está assentada tão-somente no pensar meditativo, mas no paradigma do cuidado – em um *ethos* do cuidado, de maneira propriamente dita –, de tal modo que, para Giardina, o que aí está em jogo não é somente um problema epistêmico-conceitual, mas a constituição de uma nova ética, a ética do cuidado.

1. O pensar meditativo ante o computador

Em 1969, num discurso pelos seus 80 anos, que depois se tornaria célebre, Heidegger apontava para uma grave e preocupante crise humanitária que, se de um lado, era indício de um constante e desenfreado desenraizamento ou apatridade (*Unheimlichkeit*), por outro, também era expressão de uma posição de paz e de serenidade (*Gelassenheit*), que a humanidade precisava sempre de novo aprender e reaprender a cultivar, uma esperança num porvir melhor⁵. Passado mais de meio século, as palavras aí ditas ainda muito dizem respeito à nossa condição:

A apatridade é um destino mundial na forma da civilização planetária. É como se a civilização planetária, que o ser humano moderno não criou, mas em que foi «destinado», trouxesse consigo o obscurecimento da existência humana. De fato, é o que parece. Mas seria um erro pensar somente até aí e não ver nada mais, a saber, a possibilidade de uma virada. Mas nós não sabemos nada do futuro.

⁴ Cf. Martin Heidegger, *Serenidade* (Lisboa: Instituto Piaget, 2000).

⁵ Cf. Francisco Rüdiger, *Martin Heidegger e a questão da técnica: Prospectos acerca do futuro do homem* (Porto Alegre: Sulina, 2006), 217-227.

Talvez tudo finde numa grande desolação. Talvez aconteça que algum dia o ser humano se enfastie dos produtos de suas pretensas produções e, de repente, comece a questionar. Talvez também possa ocorrer que a desolação atinja tal nível que as necessidades se nivelem a ponto de o ser humano já nem sentir a decadência interior e o vazio de sua existência. Talvez possa também acontecer outra coisa. Em qualquer caso, como quer que seja ou aconteça: *nós não nos devemos queixar, temos é de nos questionar!*⁶

Embora seja evidente, é preciso dizer que se vive em um mundo onde o domínio humano sobre a natureza, por exemplo, atingiu patamares jamais antes vistos por qualquer outra geração. O poder de dominação tecnocientífico sobre elementos tanto de natureza humana quanto extra-humana tornou-se tão comum no cotidiano das pessoas que elas, em geral, sequer sabem – ou percebem – o tamanho das implicações que tal domínio exerce sobre suas vidas. Habitou-se a chamar essa época de tecnológica, uma época em que o ser humano acabou tendo um poder inimaginável em suas mãos, vale dizer, a capacidade de controlar meios que antes lhe eram simplesmente inacessíveis.

De fato, as transformações ocorridas por meio do agir humano não afetaram apenas uma esfera extra-humana, mas também a humana em seus domínios mais íntimos e secretos, como é o caso das investigações típicas e específicas das áreas de genética e biogenética. Com o advento da ciência moderna, associada ao desenvolvimento tecnológico, sobretudo, do último século, o ser humano viu-se diante da problemática de como melhor exercer sua responsabilidade sobre essa sua natureza e sobre a natureza extra-humana, que anteriormente zelava de si própria, uma vez que, até então, garantia para si um equilíbrio.

⁶ Martin Heidegger, «O discurso dos 80 anos (1969),» *Cultura Vozes*, n.º 4, ano 71 (1977): 332-333, itálico do autor; cf. Martin Heidegger, «A questão da técnica,» in *Ensaio e conferências*. 2.ª ed. (Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2002), 11-38.

Nesse cenário de contínuo desenvolvimento tecnocientífico, então, continua válido o prognóstico apresentado por Heidegger: «ninguém poderá prever revoluções que se aproximam e, entretanto, a evolução da técnica decorrerá cada vez mais rapidamente e não será possível detê-la em parte alguma»⁷. As perguntas de se o ser humano detém as mínimas condições para lidar com esse contínuo desenvolvimento e se é capaz de ponderar suficientemente a respeito dos riscos que estão aí implicados parecem ter-se tornado, aos poucos, evidentes. As respostas a elas nem tanto, porém. Se a proposta heideggeriana é correta – «*não devemos nos queixar, temos é de nos questionar!*»⁸ –, tem de colocar-se uma nova pergunta: questionar o quê, de maneira propriamente dita? A tecnologia? A ação do ser humano? A possibilidade de uma virada? Se esta última for o caso, como também indica o texto heideggeriano, virada de que em direção a quê? Um indício também é apresentado pelo autor:

[...] o pensamento que calcula (*das rechnende Denken*) faz cálculos. Faz cálculos com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais econômicas. O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca para, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), não é um pensamento que reflete (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe. Existem, portanto, dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão (*Nachdenken*) que medita.⁹

Como se percebe, o «pensamento que calcula» não é o mesmo que «medita» ou que «reflete» sobre o sentido de tudo quanto é e existe. Isso serve como premissa para a afirmação vinda logo à sequência: «qualquer pessoa pode seguir o caminho da reflexão à sua maneira e dentro dos seus

⁷ Heidegger, *Serenidade*, 20.

⁸ Heidegger, *Serenidade*, 33.

⁹ Heidegger, *Serenidade*, 13.

limites»¹⁰. E isso pelo simples fato de ser o ser humano quem medita, reflete e quem também calcula. O pensar meditativo está diretamente ligado à reflexão que o ser humano faz em relação a si mesmo e às coisas, enfim, sobre o sentido de tudo o que é e existe. Entretanto, o pensamento calculador faz cálculos com possibilidades sempre novas e é este o pensamento responsável pelo desenvolvimento tecnológico, considerando o constante desenvolvimento na produção realizado pelo ser humano. Este cálculo caracteriza todo o pensamento planejador e investigador, pois, através dele, novos planos, métodos e fins são projetados. Para Heidegger, ambos os modos de pensar são legítimos.

Porém, o que se tem notado é uma supervalorização do pensamento calculador face ao meditativo: cada vez mais se busca uma maior celeridade no fluxo de informações, de conhecimentos, de problemas e, conseqüentemente, de resoluções, pois do pensamento calculador nada escapa. Conseqüentemente, onde só se calcula já não há espaço, sequer tempo, para outro modo de pensar. O que importa é a resolução de problemas de maneira cada vez mais rápida e eficaz. É inegável, no entanto, que o pensamento calculador obtém resultados eficazes, haja vista a crescente descoberta de novas tecnologias que facilitam a vida cotidiana e que permitem, por exemplo, ultrapassar as barreiras do próprio espaço-tempo, afinal, um sistema computacional/operacional deve estar – como está, na maioria das vezes – sempre *on-line*.

Se já não há espaço e tempo para outro modo de pensar, alijou-se por completo o pensar meditativo como modo legítimo de pensar? O ser humano já não mais reflete? Já não é mais necessário pensar, mas tão-somente calcular? Não, embora isso não seja tão evidente. A pergunta, por isso, torna-se precisamente essa: como evidenciar a possibilidade de outro modo de pensar, tão legítimo quanto o calculador? Será que, no interior do pensamento que calcula, haverá uma (re)flexão que, como destaca Hans Jonas, permitirá ao ser humano ponderar a respeito do

¹⁰ Heidegger, *Serenidade*, 14.

risco às futuras gerações, assumindo para si um «princípio responsabilidade»¹¹? A resposta não parece ser tão promissora. Nesse sentido, uma primeira tarefa aparece como urgente: a de dominar a técnica produzida pelo próprio ser humano com o intuito de assegurar a existência; «este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do ser humano»¹². E Heidegger prossegue:

No entanto, aquilo que é verdadeiramente inquietante não é o fato de o mundo se tornar cada vez mais técnico. Muito mais inquietante é o fato de o ser humano não estar preparado para esta transformação do mundo, é o fato de nós ainda não conseguirmos, através do pensamento que medita, lidar adequadamente com aquilo que, nesta era, está realmente a emergir.¹³

Com as mudanças provenientes dos avanços tecnológicos, com a grande sublimação ocorrida sobre o pensamento calculador frente ao meditativo, o ser humano conquistou um gigantesco poder de controle sobre as diversas naturezas. Porém, o que é preocupante não é a (r)evolução tecnológica, mas o fato de não estarmos preparados para lidar com tal poder, uma vez que o pensar meditativo foi como que subjugado. Se, por um lado, concorda-se com Heidegger acerca da impossibilidade de se prever o acontecimento de revoluções, por outro, deve-se constatar que dificilmente se pode ver um fim para o progresso tecnocientífico, que, por sua vez, deve ocorrer de forma cada vez mais célere¹⁴.

¹¹ Cf. Hans Jonas, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006).

¹² Heidegger, «A questão da técnica», 12.

¹³ Heidegger, *Serenidade*, 21.

¹⁴ Uma das alusões feitas por Heidegger para explicitar de que forma o ser humano não está preparado para usar tamanho poder que tem em suas mãos é a energia atômica, que, quando explorada e dominada plenamente, pode solucionar novos problemas que surgiram para a humanidade, como a falta de energia, por exemplo. Percebeu-se que ela é capaz de produzir uma quantidade gigantesca de energia. Porém, sua utilização foi trágica – a bomba atômica, que ocasionou a morte de milhões ao final da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), bem como diversos desastres com usinas nucleares. Seu uso acabou por destruir inúmeros seres vivos e, diga-se, não apenas seres humanos!

Outra pergunta a ser feita, portanto, é: como usar tal poder? E mais: como controlá-lo sem que este coloque em jogo a vida no e do planeta?

A questão decisiva agora é a seguinte: de que modo podemos domar e controlar as inimaginavelmente grandes energias atômicas e, assim, assegurar à humanidade que tais energias colossais, subitamente, em qualquer parte – mesmo sem ações bélicas –, não fujam ao nosso controle, «não tomam o freio nos dentes» e aniquilem tudo?¹⁵

Consequentemente, também é posta outra pergunta: frente a outro legítimo modo de pensar – o meditativo –, como suscitar um novo modo de pensar/habitar a Terra?

2. O *ethos* do cuidado, ou a mística da Terra

Em suas pesquisas mais recentes, a filósofa argentina Mónica Giardina, muito em diálogo com Heidegger, pensa a ecologia, como, por exemplo, em «La pregunta por la Tierra», e o faz propondo que a questão ambiental avance para uma discussão ecológica que não se restrinja às discussões das ciências duras, mas que esteja aberta à contribuição filosófica. A filosofia também deve pensar a ecologia e o deve fazer problematizando o avanço da técnica e o domínio da natureza frente ao cuidado do ser humano. Assim, seu pensamento crítico à tecnociência busca, em primeiro lugar, uma nova antropologia, na qual se afirma que «o ser humano é o animal que deve se reconhecer como humano para sê-lo»¹⁶. Em outras palavras, é necessário transformar o referencial de compreensão do humano, condicionando-o à pertença à Terra e pondo-o numa relação direta com os outros animais não-humanos; afinal, o que definiria a nossa pertença à Terra seria nossa animalidade. É desde aqui que se deve pensar a centralidade de uma reflexão ética contemporânea,

¹⁵ Heidegger, *Serenidade*, 19-20.

¹⁶ Giardina, «La pregunta por la Tierra», 28, tradução nossa; no original: «el ser humano es el animal que debe reconocerse como humano para serlo».

ou melhor, pensar a proposta de uma nova ética, não só capaz de nortear as ações humanas, mas uma ética proveniente de uma nova antropologia e do pensar meditativo.

Uma nova antropologia, portanto, deve estar ancorada não no antropocentrismo, mas no ecocentrismo, para o qual toda forma de vida possui um valor intrínseco a ser respeitado. Isso converte a antropologia em cosmologia, tal como pensa Leonardo Boff¹⁷ e como sintetiza Giardina, o que conduz a um desafio pedagógico que faz «aprender que somos filhos e filhas da Terra, que somos a Terra mesma que se faz autoconsciente, e pensa e vive em nós»¹⁸. Essa mudança de referencial resulta também numa virada ética operada pela ecologia. Se a Terra «pensa» e «vive» em nós, devemos ter em perspectiva o cuidado com o meio ambiente em sua totalidade. Se assim for, a relação que temos com a natureza não pode ser aquela proporcionada pelo pensamento calculador, isto é, pelo domínio e controle. Giardina prossegue:

Ocupar-se hoje de questões que preocupam à ecologia significa pensar as relações e interconexões dos seres entre si num momento em que a natureza se revelou vulnerável e finita. Por isso, hoje, nos desafia a missão de projetar a perspectiva ética frente à natureza; trata-se dos direitos que são inerentes a ela bem como das gerações futuras dos seres humanos aos quais devemos entregar a Terra.¹⁹

Respeitar os direitos inerentes à Terra e às gerações futuras que ainda irão habitá-la é propor que se compreenda a Terra e aqueles que ainda não são como se fossem agentes de direito, o que não é compreendido

¹⁷ Cf. Leonardo Boff, *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres. Dignidade e direitos da Mãe Terra* (Petrópolis: Vozes, 2015).

¹⁸ Giardina, «La pregunta por la Tierra», 33, tradução nossa; no original: «*aprender que somos hijos e hijas de la tierra, que somos la Tierra misma que se hace autoconsciente, y piensa y vive en nosotros*».

¹⁹ Giardina, «La pregunta por la Tierra», 28, tradução nossa; no original: «*Ocuparse hoy de las cuestiones que preocupan a la ecología significa pensar las relaciones e interconexiones de los seres entre sí en un momento en que la naturaleza se ha revelado vulnerable y finita. Por eso, hoy nos desafia la misión de proyectar la perspectiva ética hacia la naturaleza; se trata de los derechos que le son inherentes a ella como los de las generaciones futuras de hombres a quienes debemos entregar la tierra.*»

pelas perspectivas da ética tradicional. Por isso, «a nova ética deverá se estender a toda biosfera»²⁰ e deve ter «a necessidade de salvar a Terra como condição necessária para assegurarmos a existência futura»²¹. Ou seja: é necessário estender a alteridade para além dos laços humanos, situando-a numa preocupação ecológica que entende o outro não como uma condição metafísica do discurso, mas como alguém com quem estamos dispostos numa conversação.

Em «El silencio animal y el sentido de la historia», o filósofo italiano Gianni Vattimo apresenta a seguinte percepção, sendo acompanhado em sua afirmação por Giardina:

[...] nesta época, o único princípio que permanece é o outro com quem estamos em conversação. Mais uma vez, damos-nos conta de que à luz do fim da metafísica, restou-nos unicamente o outro que nos faz perceber o silêncio dos animais. Se buscamos vida em nós e ao nosso redor, encontramos também e antes de tudo a animalidade, o vivente que se impõe, mas que se retrai à lógica do calculável.²²

Na esteira de Heidegger, Vattimo pensa o outro como o ser que foi esquecido pela metafísica e que precisa ser escutado. Por pensar a história da metafísica como a história dos vencedores, ele compreende a necessidade de buscar ouvir o clamor do ser entre aqueles que jamais tiveram voz, por isso:

²⁰ Giardina, «La pregunta por la Tierra», 67, tradução nossa; no original: «*la nueva ética deberá extenderse a toda la biosfera*».

²¹ Giardina, «La pregunta por la Tierra», 67, tradução nossa; no original: «*la necesidad de salvar la tierra como condición necesaria para asegurarnos la existencia futura*».

²² Gianni Vattimo, «El silencio animal y el sentido de la historia,» in Gianni Vattimo, Mónica Giardina, e Ricardo P. Pobierzym, *Heidegger y la cuestión ecológica* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015), 23, tradução nossa; no original: «*[...] en esta época el único principio que queda es el otro con quien estamos en conversación. Una vez más, nos damos cuenta que a la luz de la finalización de la metafísica nos quedó únicamente el otro que nos hace perceptible el silencio del animal. Si buscamos vida en nosotros y alrededor de nosotros encontramos también y ante todo la animalidad, el viviente que se impone pero que se sustrae a la lógica de lo calculable*».

[...] o esforço de rememorar, escutar o ser esquecido e silencioso e o princípio ético do outro como o que nos resta [levará a] pensar a história como processo no qual se escuta o silêncio daqueles que até agora estavam mudos e permaneceram calados. Se há de haver um progresso, este é medido a partir da escuta do silêncio, deste silêncio, e no dar voz a quem jamais teve.²³

A preocupação com a animalidade que atravessa a discussão ética de Vattimo e de Giardina considera a virada ético-ecocêntrica como uma necessidade do tempo presente, a partir de onde a proposta feita à filosofia de pensar «uma ética que inclua o não-humano e, no caso dos animais, começar a pensar os modos em que eles vivem e morrem nas sociedades contemporâneas»²⁴. Com essa perspectiva, Giardina corrobora para a constituição e afirmação de um pensamento não especista, isto é, um pensamento que não advoga ao ser humano o caráter de dominador da Terra e de tudo o que nela existe. Pelo contrário, o não especismo inclui toda a vida da Terra no mesmo centro de dignidade em que está o ser humano. Assim, a contribuição de Giardina consiste em entender que a ecologia, em seu trato filosófico, deve se desenvolver partindo da questão do eminente perigo de o ser humano desestabilizar a vida na Terra, fato ocasionado pelo avanço da técnica e pelo desenvolvimento de uma sociedade tecnológica como etapa tardia do capitalismo e, em termos heideggerianos, como a última etapa da metafísica.

²³ Vattimo, «El silencio animal y el sentido de la historia», 23-24, tradução nossa; no original: «[...] el esfuerzo de rememorar, escuchar al ser olvidado y silencioso y el principio ético del otro como lo único que nos queda [...] pensar la historia como proceso en el cual se escucha el silencio de aquello que hasta ahora había enmudecido y permanecido callado. Si ha de haber un progreso, este va medido a partir de la escucha del silencio, de este silencio, y en el dar voz a quien jamás la tuvo».

²⁴ Giardina, «La pregunta por la Tierra», 37, tradução nossa; no original: «una ética que incluya lo no-humano, y en el caso del animal, comenzar a pensar los modos en los que viven y mueren en las sociedades actuales».

Preocupada com a dominação da Terra por meio da técnica, por meio da qual o ser humano busca não mais compreender e explicar a Terra e os entes, mas manipulá-los, Giardina afirma:

O ser humano termina por desgastar ou destruir o que ele mesmo não poderá criar e, como se quisesse suprimir toda experiência imemorial do ocultamento, lança-se contra tudo aquilo que permanece não atuante e oculto. «Sem mistério não há sentido: há fatos, mas não acontecimentos; funcionamento, mas não vida». Com a técnica termina o período telúrico da história da humanidade, no qual o ser humano se definia pela Terra e não apenas no sentido físico da palavra, mas também em sentido metafísico. *Na medida em que a sua essência está em oposição a toda estância passiva e oculta, a técnica elimina toda mística da Terra.*²⁵

A «mística da Terra» que Giardina evoca deve ser compreendida em consonância com a dimensão mais fundamental do ser humano: o cuidado (*Sorge*)²⁶, que «está na origem de sua existência»²⁷. Considerando

²⁵ Giardina, «La pregunta por la Tierra», 28-29, grifo nosso, tradução nossa; no original: «*El hombre termina por agotar o destruir lo que él mismo no podría crear y, como si quiera suprimir toda experiencia inmemorial de ocultamiento, se lanza contra todo aquello que permanece no actuante y oculto. "Sin misterio no hay sentido: hay hechos, pero no acontecimientos; funcionamiento, pero no vida." Con la técnica concluye el período telúrico de la historia de la humanidad, en el que el hombre se definía por la Tierra y no solo en el sentido físico de la palabra, sino también en el metafísico. En la medida en que en su esencia está el oponerse a toda estancia pasiva y oculta, la técnica elimina toda mística de la Tierra.*»

²⁶ O principal autor reivindicado tanto por Giardina quanto por Boff para corroborar a afirmação de que o cuidado seja o sentido de ser mais próprio da existência humana é, novamente, Heidegger, que, em *Ser e tempo*, mais precisamente, ao final do § 41, afirma que «a explicação do ser do ser-aí [*sic*] como cuidado não força o ser do ser-aí [*sic*] a se enquadrar numa ideia inventada, mas nos permite conceituar existencialmente o que já se abriu de modo ôntico-existenciário»: Martin Heidegger, *Ser e tempo*, 10.^a ed. (Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2015), 264. A respeito do cuidado em Heidegger, cf. Irene Borges-Duarte, «A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo,» *Ex aequo*, n.º 21 (2010): 115-131; Jesús Escudero Adrián, «Heidegger: *Being and Time* and the care for the self,» *Open Journal of Philosophy*, vol. 3, n.º 2 (2013): 302-307; Roberto Kahlmeyer-Mertens, «Do cuidado em sua tríplice estruturação e sua conexão com a decisão por um sentido próprio à existência,» *Sophia*, vol. 10, n.º 1 (2021): 74-95.

²⁷ Leonardo Boff, «O cuidado essencial: princípio de um novo *ethos*,» *Inclusão Social*, vol. 1, n.º 1, 28-35 (2005): 24.

que o cuidado é o constitutivo ontológico mais próprio e originário do ser humano, Giardina, em «Un fenómeno paradigmático de la crisis ecológica actual: catástrofes que invitan a pensar», afirma:

Parafraseando Martin Heidegger – cuja filosofia deveria ser consultada com mais frequência quando se quer pensar mais a fundo a crise ecológica global – diríamos que «há algo de grave em nossa época grave»; e não estamos pensando o suficiente sobre o arrepiante fenômeno do desenraizamento, produzido quando os homens são completamente expulsos pelo clima às vezes de regiões inteiras.²⁸

E continua:

Se seremos capazes ou não de semelhante reviravolta histórica, não poderemos prever, mas se compartilharmos aquilo que Martin Heidegger depreende dos versos de Hölderlin, ou seja, que «onde está o perigo, cresce também o que salva», então devemos nos dispor, independentemente de todo pessimismo ou otimismo, a entabular um diálogo essencial com os sinais de nosso tempo, um diálogo que nos conduza a selar uma nova aliança com a Terra.²⁹

A mística da Terra está, portanto, conectada ao cuidado como aquela organização da nossa casa, de uma *casa comum*.

²⁸ Mónica Giardina, «Un fenómeno paradigmático de la crisis ecológica actual: Catástrofes que invitan a pensar», in *Ecofilosofia*, org. Adrián Monjeu (Curitiba: Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, 2008), 103, tradução nossa; no original: «Parafraseando a Martín Heidegger – a cuya filosofía habría que acudir con más decisión si se quiere pensar a fondo la crisis ecológica global – diríamos que hay algo grave en nuestra época grave, y esto es que aún no estamos pensando lo suficiente en el escalofriante fenómeno del desarraigo que se produce cuando los hombres son expulsados del clima en regiones completas.»

²⁹ Giardina, «Un fenómeno paradigmático de la crisis ecológica actual: Catástrofes que invitan a pensar», tradução nossa; no original: «Si seremos o no capaces de semejante torsión histórica no lo podemos anticipar, pero si compartimos aquello que Martin Heidegger toma de los versos de Hölderlin, es decir, que “donde está el peligro, crece también lo que salva”, entonces, debemos disponernos, más allá de todo pesimismo y de todo optimismo, a entrar en un diálogo esencial con los signos de nuestro tiempo, un diálogo que nos conduzca a sellar una nueva alianza con la Tierra.»

[S]e não tomarmos o cuidado por base, não conseguiremos compreender o ser humano. Ele [o cuidado] funda um novo *ethos*, no sentido originário da palavra *ethos* na filosofia grega: a forma como organizamos nossa casa, o mundo que habitamos com os seres humanos e com a natureza.³⁰

Por isso, do ponto de vista ontológico, e em vista da sobrevivência física e espiritual não só da humanidade, mas de tudo quando é e existe, torna-se imprescindível a busca de uma ética para a civilização tecnológica e planetária, pois, enquanto habitantes do mundo, somos também a ele pertencentes, visto que encontramos no mundo a dimensão fundamental do que é ser humano. A exploração técnica destrói a casa-mundo, pois não é capaz de compreender o ser humano como integrado e dependente dela³¹. A ruptura provocada pela razão técnica tira do ser humano a dimensão do cuidado e lhe advoga a necessidade da manipulação. Para o ser humano, a Terra não é mais *ethos*, mas um ambiente a ser dominado³². Aqui, ao contrário do cuidado, há o domínio. É neste sentido que, para Giardina, «a ecologia aparece como tentativa de preservação da casa essencial e, por isso, liga-se à essência da existência humana e, mais ainda, liga-se também ao ser num sentido fundamental»³³.

3. A responsabilidade humana pela vida

Com isso, a responsabilidade do ser humano em relação a essa casa comum ganha novos aspectos, pois, se antes cuidava apenas de si próprio,

³⁰ Boff, «O cuidado essencial: princípio de um novo *ethos*», 29.

³¹ Cf. Bruce V. Foltz, *Habitar a Terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza* (Lisboa: Instituto Piaget, 2000).

³² Cf. Leonardo Boff, *Saber cuidar: Ética do humano – compaixão pela Terra*, 2.^a ed. (Petrópolis: Vozes, 1999), 78, considera a Terra como «a dimensão material e terrenal da existência»: «O ser humano precisa refazer essa experiência espiritual de fusão orgânica com a Terra, a fim de recuperar suas raízes e experimentar sua própria identidade radical. Ele precisa ressuscitar também a memória política do feminino para que a dimensão da *anima* entre na elaboração de políticas com mais equidade entre os sexos e com maior capacidade de integração.»

³³ Giardina, «La pregunta por la Tierra», 55, tradução nossa; no original: «*la ecología aparece como intento por preservar a la casa esencial, y por eso atañe a la esencia de la existencia humana, y más aún, atañe también al ser, y en un sentido fundamental*».

agora a natureza passou a ser responsabilidade sua. Todavia, também a preservação da vida no planeta e da vida das futuras gerações é responsabilidade humana, de onde a possibilidade de retomar *O princípio responsabilidade*, de Hans Jonas, no qual o autor reconhece que «o caráter de vulnerabilidade existente em todos os seres vivos torna-os objeto de proteção»³⁴. Proteção essa que só pode ser exercida pelo ser humano, pois ele é o único ser capaz de exercer responsabilidade, isto é, o ser humano é o único ser capaz de garantir fins aos demais seres. Por isso, a responsabilidade de garantir a vida do e no planeta é cabível somente ao ser humano e à sua capacidade de agir. Somente exercendo uma responsabilidade, ou melhor, usufruindo de uma ética da responsabilidade, o ser humano poderá garantir a sobrevivência das gerações futuras e da vida do e no planeta³⁵.

Sem sombra de dúvidas, a técnica transformou o mundo de uma forma incomparável, determinando e ocasionando mudanças nas condições reais e no modo de vida do ser humano. Nesse sentido, a sociedade é afetada de uma maneira geral por todos aqueles efeitos que são liberados pela técnica no mundo e pela incansável busca de progresso por resultados da investida do *homo faber* em busca de sua vocação³⁶. Porém, o planeta Terra tem um limite e sua exploração pelo ser humano pode fazer com que chegue facilmente a tal limite. Contudo, é exatamente isto que se pretende – deve-se – evitar, pois, como novamente afirma Jonas, «no momento, não sabemos dizer onde está esse limite, mas deveríamos evitar alcançá-lo»³⁷.

Não sabemos ao certo quais os limites do planeta; todavia, sabemos que a busca por progresso realizada pelo ser humano vem explorando a Terra de uma forma avassaladora e tal exploração pode levá-la ao seu

³⁴ Jonas, *O princípio responsabilidade*, 175.

³⁵ Cf. Giardina, «Un fenómeno paradigmático de la crisis ecológica actual: Catástrofes que invitan a pensar», 105.

³⁶ Cf. Battista Mondin, *O homem, quem é ele? Elementos de antropologia filosófica*, 14.^a ed. (São Paulo: Paulus, 2011), 205-211.

³⁷ Jonas, *O princípio responsabilidade*, 294.

limite, e isto deve ser evitado para que possa existir a possibilidade de vida no planeta para as futuras gerações.

Há, por isso, uma nova dimensão da responsabilidade para a qual é preciso que a ética contemporânea se dirija. O *novum* ético inclui, pelo menos, três elementos indissociáveis: [1] a natureza como objeto de responsabilidade; [2] um novo papel para a moral, amparado na ideia de prevenção e atento à nova escala da ação humana por meio da tecnologia; [3] o reconhecimento de um novo direito, próprio da natureza, da qual o homem é parte integrante e com a qual ele partilha um apelo contido no próprio ser de todas as coisas (isso significa que a natureza não é apenas um *meio*, como ocorre no âmbito da exploração tecnológica, mas um *fim* em si mesmo).³⁸

Por si só, o desenvolvimento tecnológico não deve diminuir, pois o ser humano já não tem controle sobre este desenvolvimento e a cada dia há um aumento gradativo da técnica de forma paulatina e rigorosa. Por isso, novamente segue-se Jonas quando afirma: «no momento, tudo que podemos dizer é que, na zona onde penetramos com nossa técnica, e onde de agora em diante devemos nos movimentar, a senha é prudência, e não exagero»³⁹. Há, portanto, a necessidade de prudência perante o desenvolvimento tecnológico, bem como é necessário estar ciente dos efeitos que tal desenvolvimento acarreta/impõe à natureza, ou seja, o ser humano deve saber que as novas faculdades autoadquiridas, através do poder de dominação que hoje possui, ocasionam profundas – e, de certa forma, irreparáveis – transformações na natureza. Também deve saber que é de sua responsabilidade fazer com que essas mudanças não influenciem negativamente a sobrevivência das futuras gerações no planeta, bem como a sobrevivência do próprio planeta.

³⁸ Jelson Oliveira, *Negação e poder: do desafio do nihilismo ao perigo da tecnologia* (Caxias do Sul: Educus, 2018), 447, grifo do autor.

³⁹ Jonas, *O princípio responsabilidade*, 395.

Com os avanços da técnica moderna ao longo da história, surge a necessidade de alterações da ética tradicional, de tipo antropocêntrica, tendo a preocupação de voltar o olhar para um horizonte de caráter extra-humano e, assim, usar como intuito uma vida digna no futuro. Uma «nova ética» deverá conter os exageros da tecnociência que podem, porventura, prejudicar a natureza, a existência como um todo e o sentido de ser das coisas. Esse produto e essa separação entre avanço científico e ético fazem com que Jonas proponha uma dimensão de responsabilidade que as éticas tradicionais não podem conter. Sendo assim, quando o resultado científico-tecnológico, que antes era tratado como um meio, passa a se tornar um fim em si, é preciso dedicar-lhe uma atenção especial, que não deve dizer respeito só a uma discussão epistemológica ou ontológica, mas também ética, pois mesmo as epistemologias não podem estar desassociadas da ética, dado que, conforme propõe Gebara, «o conhecimento é uma ação com consequências sobre o sujeito e a comunidade. Portanto, as questões éticas estão no bojo das epistemológicas, embora isto nem sempre seja claro»⁴⁰.

Considerações finais

Pois bem, se a filosofia ajuda a pensar a ecologia, então, também a ecologia ajuda a pensar a filosofia, já que nesta relação entre filosofia e ecologia subjaz a essência do «pensar meditativo» e, conseqüentemente, da mística da Terra: o cuidado que é próprio ao e do ser humano. Desse modo, em que medida as provocações de Giardina permitem pensar uma ecofilosofia? Em primeiro lugar, a autora evidencia em seus textos que a busca por uma virada ecológica no pensamento filosófico tende a uma saída ética⁴¹. Afirmar a constituição de um pensamento cosmocentrado refere-se à crítica direta ao modelo autorreferenciado da modernidade que põe o ser humano como *subjectum* da metafísica, isto é, o ser humano como sendo substrato da ontologia que pensa a si mesmo.

⁴⁰ Gebara, *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*, 31.

⁴¹ Cf. Giardina, «La pregunta por la Tierra,» 66-68.

Assim, o ser humano é aquele que, em relação a uma determinada região ôntica (a natureza, por exemplo), pode organizá-la em referência a si mesmo, limitando o discurso acerca da natureza àquilo que ele concebe/projeta a respeito dela. De acordo com o que acima se afirmou, esse projeto se consolidou na modernidade como sendo um «pensar calculador», de tal modo que «o destino da Terra está intimamente ligado ao poder tecnológico, para o bem e para o mal [...]»⁴². Dessa prerrogativa, surge a técnica como um modo brutal de relação do ser humano com a Terra e com tudo o que nela há, com tudo o que nela habita, já que não deixa essa Terra e o que nela há e vive ser aquilo que são. Em outras palavras, o ser humano, de uma forma ou outra, sempre delimita a Terra e o que nela há e vive como se tudo fosse o «ente na totalidade». Repensar a ecologia pelo viés da filosofia é, por isso, repensar um outro lugar para o ser humano que, enquanto junto aos entes, não deve tomá-los como algo meramente objetificável, mas como princípio de uma relação de cuidado.

Com efeito, a responsabilidade do ser humano ganhou novos âmbitos, pois, se antes ele cuidava apenas de si próprio, agora a natureza passou a ser responsabilidade sua. A responsabilidade (*Verantwortung*) surge – deveria surgir –, pois, como resposta (*Antwort*) aos desafios impostos pelos avanços tecnocientíficos, dado que «a responsabilidade é uma função do poder [...]». A responsabilidade é comensurável ao poder: mensurável, portanto»⁴³. Mensurável também é, então, a resposta oferecida, donde a necessidade de rever, redimensionar e repensar o modo de habitar a Terra. Nesses termos, o *cuidado* pela vida do e no planeta e pela vida das futuras gerações, por ser algo de responsabilidade humana, não aparece como mera resposta, mas como *a* resposta, pois antes de ser ação, o cuidado é *postural attitude* (*Haltung*) que se caracteriza pela «procura daquilo que é bem, ou seja, daquilo que torna possível dar forma a uma *beata vita*»⁴⁴, não só para o outro igual a mim (ser humano), mas

⁴² Giardina, «La pregunta por la tierra,» 66, tradução nossa; no original: «el destino de la tierra está íntimamente ligado al poder tecnológico, para bien y para mal».

⁴³ Jonas, *O princípio responsabilidade*, 281.

⁴⁴ Luigina Mortari, *Filosofia do cuidado* (S. Paulo: Paulus, 2018), 134.

para o outro diferente de mim (não-humano). Esse reconhecimento do outro se exprime, etimologicamente, pela palavra *ethos*, de tal modo que a resposta assim reivindicada deve constituir para si uma ética – a ética do cuidado – e um princípio – a responsabilidade. Uma ética do cuidado que, por fim, deve ser assumida pelo ser humano, pois ele é o único ser capaz de exercer a responsabilidade e demorar-se sobre a própria condição, ou seja, o único capaz de pôr em prática um «pensar meditativo».

Bibliografia

- Adrián, Jesús Escudero. «Heidegger: *Being and Time* and the care for the self.» *Open Journal of Philosophy*, vol. 3, n.º 2 (2013): 302-307. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4236/ojpp.2013.32047>
- Boff, Leonardo. «O cuidado essencial: princípio de um novo *ethos*.» *Inclusão Social*, vol. 1, n.º 1 (2005): 28-35.
- Boff, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres. Dignidade e direitos da Mãe Terra*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- Boff, Leonardo. *Saber cuidar: Ética do humano – compaixão pela terra*. 2.^a ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Borges-Duarte, Irene. «A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo.» *Ex aequo*, n.º 21 (2010): 115-131.
- Foltz, Bruce V. *Habitar a Terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- Gebara, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
- Giardina, Mónica. «La pregunta por la Tierra.» In Gianni Vattimo, Mónica Giardina, e Ricardo P. Pobierzym, *Heidegger y la cuestión ecológica*, 25-68. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.
- Giardina, Mónica. «Un fenómeno paradigmático de la crisis ecológica actual: Catástrofes que invitan a pensar.» In *Ecofilosofia*. Organizado por Adrián Monjeu, 111-126. Curitiba: Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, 2008.
- Heidegger, Martin. «O discurso dos 80 anos (1969).» *Cultura Vozes*, n.º 4, ano 71 (1977): 332-333.

- Heidegger, Martin. «A questão da técnica.» In *Ensaio e conferências*. 2.^a ed. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2002, 11-38.
- Heidegger, Martin. *Ser e tempo*. 10.^a ed. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2015.
- Heidegger, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- Jonas, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- Kahlmeyer-Mertens, Roberto. «Do cuidado em sua tríplice estruturação e sua conexão com a decisão por um sentido próprio à existência.» *Sophia*, vol. 10, n.º 1 (2021): 74-95. Disponível em: <https://doi.org/10.47456/sofia.v10i1.35613>
- Mondin, Battista. *O homem, quem é ele? Elementos de antropologia filosófica*. 14.^a ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- Mortari, Luigina. *Filosofia do cuidado*. S. Paulo: Paulus, 2018.
- Oliveira, Jelson. *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*. Caxias do Sul: Educus, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.16.p275>
- Picotti, Dina. «Introducción.» In Gianni Vattimo, Mónica Gardina, e Ricardo P. Pobierzym, *Heidegger y la cuestión ecológica*, 9-18. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.
- Rüdiger, Francisco. *Martin Heidegger e a questão da técnica: Prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- Vattimo, Gianni. «El silencio animal y el sentido de la historia.» In Gianni Vattimo, Mónica Gardina, e Ricardo P. Pobierzym, *Heidegger y la cuestión ecológica*, 19-24. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.

Artigo submetido a 03.04.2022 e aprovado a 04.05.2022.



