
O pensamento de Heidegger como abertura para uma ecofenomenologia

Heidegger's thought as an opening to an Ecophenomenology

DOI: 10.12957/ek.2022.57619

Gabriel de Almeida de Barros¹

Universidade Federal do Piauí
gabrieldealmeida@gmail.com

RESUMO

A filosofia de Martin Heidegger permitiu repensar e fundamentar assuntos que já eram, até então, largamente discutidos. Não só a mudança de foco da questão filosófica, a qual ele trouxe de volta para a discussão do ser, assim como o aperfeiçoamento do método fenomenológico, serviram de base para que diversos assuntos pudessem ser discutidos por novas perspectivas. Dentre essas discussões, seu pensamento tem possibilitado um novo fôlego para o desenvolvimento da temática ambiental, uma discussão que não parte da natureza como objeto de estudo, mas sim de sua relação intrínseca com o ser humano. Discuto, nesse artigo, a urgência de uma nova perspectiva para o debate ambiental e a partir de quais aspectos da obra do filósofo podemos aprofundá-lo dando base para o que chamamos de ecofenomenologia. Verifico então o sentido originário de natureza que Heidegger busca no grego *physis*, sua crítica ao enquadramento da natureza pela técnica moderna, e também como essa ecofenomenologia se manifesta na reflexão ambiental de forma diversa.

Palavras-chave: *Physis*. Fenomenologia. Natureza. Ecologia poética. Filosofia ambiental.

¹ Engenheiro Ambiental pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2011) e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (2020). Pesquisa Heidegger e suas contribuições para o pensamento ambiental no cenário tecnológico contemporâneo no contexto latino-americano.

ABSTRACT

Martin Heidegger's philosophy made possible to rethink and substantiate issues that where, until then, widely discussed. Not only did the change of focus of the philosophical question, which he brought back to the discussion of being, as well as the improvement of phenomenological method, served as a basis for various subjects to be discussed by new points of view. Among these, his thinking has enabled a new breath for the development of the environmental theme, a discussion that does not start from nature as an object of study, but from its intrinsic relationship with the human being. In this article, I discuss the urgency of a new perspective for the environmental debate and from which aspects of the philosopher's work we can deepen it, giving basis to what we call Ecophenomenology. I then verify the original sense of nature that Heidegger seeks in Greek *physis*, his criticism of the framing of nature by modern technique, and also how this Ecophenomenology manifests itself in environmental reflection in a different way.

Keywords: *Physis*. Phenomenology. Nature. Poetic Ecology. Environmental Philosophy.

Natureza em crise

Algumas observações ao nosso entorno e breve reflexão nos possibilitam constatar que atravessamos um período no qual se encara uma crise ambiental. O caso mais recente, o da pandemia do novo coronavírus (COVID-19), possui impactos que ainda não mensuramos e fez com que precisássemos mudar diversos hábitos para reduzir nossa exposição ao risco. Essa situação de alerta mundial mostra o quanto a humanidade é vulnerável ao meio em que vive e aprofunda a necessidade de uma discussão sobre nossa relação com o meio ambiente. A natureza já vem, nas últimas décadas, clamando repetitivamente pela urgência dessa discussão. Outra maneira a partir da qual ela evidencia que esse assunto não deve ser negligenciado é pelo manifesto problema das mudanças climáticas. Esse processo vem se intensificando de forma que afeta a vida, principalmente, das populações dos países do sul que, graças a condições climáticas extremas, ora recebem chuvas torrenciais as quais inundam suas casas e suas plantações, ora passam longos períodos de seca, que por sua vez, também

compromete as plantações culminando numa crise alimentar para esses povos. Segundo o relatório do IPCC (NAÇÕES UNIDAS BRASIL, 2019), grupo de cientistas da ONU responsáveis pelo estudo dos impactos das mudanças climáticas, esse processo que ocorreria naturalmente tem tido um aumento da frequência de eventos extremos, o que se deve ao impacto direto da poluição do ar. Os seres humanos têm acelerado não apenas o processo das mudanças climáticas, mas também alguns recursos naturais têm se mostrado escassos por não conseguirem acompanhar o ritmo intenso de exploração que nosso sistema econômico demanda. A extinção de espécies, que faz parte do ciclo evolutivo da natureza, segundo estudo da ONU (ONU BRASIL, 2018) foi acelerado em 1000 vezes devido à intervenção humana do que quando comparado com um cenário sem intervenção.

O que se expõe, dessa forma, é uma relação de domínio na qual há um agente dominador e um dominado, formas nas quais se apresentam, respectivamente, o ser humano e a natureza. E por que nos colocamos como soberanos sobre a natureza? Por alguns séculos, o ser humano se fundamentou na teoria geocêntrica para se enxergar como o centro do universo. Nessa concepção, os demais planetas conhecidos, assim como o sol, girariam em torno da Terra, trazendo papel de destaque ao planeta que habitamos. Contudo, esse destaque é muito mais que astronômico, mas sobretudo um destaque moral sustentado pela religião, uma ideia de que o universo estaria disposto de uma forma que seguisse uma ordem hierárquica. Por essa hierarquia os humanos, que se representam como a imagem e semelhança de Deus, ocupam então o lugar de destaque. A cosmologia copernicana consegue através do estudo das coisas da natureza, a física, comprovar incoerências da concepção geocêntrica com a ciência e, por sua vez, propõe a concepção heliocêntrica. Já não somos mais o centro do universo, mas enxergamos que existe um corpo celeste maior e do qual nosso planeta gira em torno devido à gravitação universal. Dessa forma há uma cisão entre a ciência e a religião, que por um lado resulta em perseguição e custa a vida de vários cientistas, por outro dessacraliza o cosmo. Para a filósofa Nancy Unger (2001, p. 23), “um mundo dessacralizado torna-se um mundo passível de cálculo e manipulação pelo sujeito humano, visto daí em diante como centro ontológico do universo”. O ser humano perde, assim, a possibilidade de se colocar como um cosmopolita, ou seja “um ser que tem no Cosmo a sua *pólis*, a sua morada.” (UNGER, 2001, p. 23). Ainda assim, isso não faz com que ele assuma uma

posição de humildade perante aos demais seres, pelo contrário, a partir do momento em que o ser humano se enxerga fora desse cosmo, ele se põe como superior aos demais. Ele passa a não se enxergar mais como parte da natureza, se coloca em um auto-exílio. “[A] tentativa de suprir esta falta se expressa como um anseio insaciável de poder e controle” (UNGER, 2001, p. 23).

Controlando a natureza, o ser humano a objetifica, considerando aqui o “objetificar” no sentido defendido por Heidegger de ser o ato de transformar qualquer coisa em objeto (DUBOIS, 2000, p. 192). Quando a natureza passa a ser objetificada, caem no esquecimento diversas relações orgânicas que ela mantém. A objetificação a violenta, a abstrai de seu sentido mais amplo, a abstrai de sua essência. Ou seja, é a relação de controle de um objeto de domínio. O filósofo francês Félix Guattari (2012, p. 8) acrescenta ainda que essa é uma “relação da subjetividade com sua exterioridade - seja ela social, animal, vegetal, cósmica - que se encontra assim comprometida numa espécie de movimento geral de implosão e infantilização regressiva”. Encontramos então uma natureza objetificada, implodida, depreciada de seu sentido ontológico. A dicotomia ser humano-natureza, passa por sujeito-objeto, chegando a uma tirania-serventia. Peter Singer (2002, p. 283) mostra que, na civilização ocidental, essa relação de tirania encontrava respaldo nas religiões judaico-cristãs desde antes de sua ruptura com a ciência.

De acordo com a tradição ocidental dominante, o mundo natural existe para o benefício dos seres humanos. Deus deu a eles o domínio sobre o mundo natural e não se importa com a maneira como o tratamos. Os seres humanos são os únicos membros moralmente importantes desse mundo. Em si, a natureza não tem nenhum valor intrínseco, e a destruição de plantas e animais não pode configurar um pecado, a menos que, através dessa destruição, façamos mal aos seres humanos.

Ao nos isolarmos, assim como aconteceu a partir do momento em que perdemos a noção de pertencimento da natureza, existencialmente criamos um mundo dissonante do real devido à ausência de trocas com outros seres. Nosso entorno perdeu, então, seu sentido ontológico. Caminhamos assim em direção à catástrofe, em direção ao “ecocídio”, palavra que designa violações contra a natureza (REGO, 2019). O termo tem por base princípios do genocídio, porém aplicados à destruição ambiental, que por sua vez possuem efeitos que impactam a saúde e a vida humana. Quando nos questionamos sobre nosso papel de tiranos, existencialmente estamos refletindo sobre

nossa identidade e o papel que ocupamos no mundo. A própria divisão de duas estruturas, a dos humanos e a dos não-humanos, acaba concedendo aos humanos um papel de primazia ontológica que se apropria dos não-humanos ao relativizá-los com esse “não-” (VALENTIM, 2018). Estruturas como essa não respeitam a alteridade, mas reforçam uma relação de dependência e é concedida uma “afirmação da sua não-essência” (HEIDEGGER, 1998, p. 161 *apud.* VALENTIM, 2018, p. 157).

Essa forma de relação de domínio dos humanos sobre os demais entes é reforçada pela metafísica que estrutura as separações entre o ser e o ente realizada por Platão, e posteriormente entre sujeito e objeto por Descartes. De que forma isso ocorre? A filosofia manteve a questão pelo “ser” “*como pergunta temática de uma investigação efetivamente real*” (HEIDEGGER, 2012, p. 33) até o advento da metafísica de Aristóteles e Platão (HEIDEGGER, 2017) quando a questão norteadora da filosofia passou a ser focada sobre o ente. Ao se colocar a atenção estrita no ente, conseqüentemente ocorre o que se chama “esquecimento do ser” ou “ocultação do ser”. Conforme explica o filósofo mexicano Enrique Leff (2010, p. 191), a metafísica “ao pensar o ser como ente, abriu o caminho para a racionalidade científica e instrumental que produziu a modernidade como uma ordem coisificada e fragmentada” (LEFF, 2010, p. 191). Por conseguinte, a natureza que dominamos é uma natureza objetificada pela metafísica, é uma natureza que teve seu ser ocultado. “O mundo natural se transforma, assim, em ‘objetividade pura’, o que na realidade significa paradoxalmente a mais radical subjetificação da natureza e da sociedade, pois por detrás de seu caráter objetivo está a ação humana” (OLIVEIRA, 2013, p. 134).

A crise ambiental se manifesta primeiramente como uma crise do pensamento ocidental o qual se fundamentou na determinação metafísica (LEFF, 2010). A palavra “crise” possui sua origem no grego *krínen*, cuja semântica remete a “diferenciar”, “separar para distinguir”. Dessa forma, podemos pensar etimologicamente a crise ambiental como uma forma diferente de enxergar a natureza. Ou ainda, uma mudança de perspectiva, experimentar a natureza por outras formas de interação. Tais interações com o meio, a partir do momento que são provindas de um *cogito*, não devem ser encaradas como acontecimentos acidentais. Por *cogito*, não falo aqui do cartesiano, mas sim do ricoueriano que atribui essa ação a uma questão hermenêutica. Para o filósofo Paul Ricoeur (1977, p. 30), as coisas só são atingidas quando se atribui a elas um

sentido. Dessa forma, quando um ambiente é impactado devido à ação antrópica, isso ocorre devido a uma questão do sentido que a eles atribuímos, devido à forma como enxergamos a natureza.

O pensamento da natureza

Qual seria então o significado da natureza? Uma das grandes contribuições da filosofia heideggeriana que nos permite refletir sobre essa questão foi a chamada “virada ontológica”. Heidegger fundamenta sua ontologia na busca pela verdade que se funda na investigação do ser, e defende que “*toda ontologia aponta para o âmbito da questão fundamental: como o ser se essencializa? Qual a verdade do ser?*” (HEIDEGGER, 2015, p. 201). Essa seria a forma de então desocultar o ser, e, desta forma, possibilidade de superação da metafísica clássica. Por causa da tradição metafísica, assim como pelo fato do sentido das palavras se perderem por traduções de um idioma para outro e também devido ao desgaste pelo uso cotidiano que podem propagar fundamentos mal compreendidos, Heidegger propõe um processo de dois movimentos. O primeiro deles é buscar na origem dos idiomas da cultura ocidental, ou seja, no grego antigo, qual era o sentido de tais palavras antes destas tomarem os sentidos que possuem hoje. Heidegger (2017), considera que reside na Grécia anterior à Aristóteles a origem do pensamento filosófico, por isso, residem aí os sentidos originários. O segundo movimento é o de, após fundamentar o passo anterior de busca no idioma originário, avançar em direção ao pensamento, interpretando a intenção expressa pela palavra.

O pensar romano assume as palavras gregas, traduzidas sem a experiência igualmente originária que corresponda ao que elas dizem, sem a experiencial palavra grega. [itálico no original] Com este traduzir começa a carência de chão firme do pensamento ocidental. (HEIDEGGER, 2010, p. 53)

De que forma se daria esse processo para a compreensão da natureza? Neste caso, o primeiro passo dado, o de encontro ao equivalente grego, é encontrar a palavra que expressa o que equivale à natureza, o que se dá pela *physis* (φύσις). Essa palavra, contudo, não se restringe ao meramente físico, ao ente natural (DIAS, 2017), mas remete ao sentido mais original de ser (ZARADER, 1986). Como segundo passo busca-se entender qual a ideia passada pela *physis*. A palavra tem sua origem em *phuyen*

(φύειν), que quer dizer “crescer” ou “fazer crescer”. Para Heidegger, “crescer” no sentido de “emergir” pode ser vivenciado em qualquer lugar, por exemplo: “em processos no céu (o nascer do sol), no surgimento do mar, no crescimento de plantas, no surgimento de animais e seres humanos desde o ventre” (HEIDEGGER, 2014, p. 16)². “Crescer”, neste caso, não se definiria por “aumentar” ou “evoluir”, mas sim como algo que “aparece”, que “emerge”. O sentido da *physis* vigora a partir das palavras emergir (*Hervorgehen*), desabrochar (*Aufgehen*) e abertura (*Sichöffnen*) (ZARADER, 1986)³. Com relação ao “emergir”, Heidegger direciona sua atenção para um caso especial relacionado à *physis*, o do auto-emergir, a característica de “brotar a partir de si mesmo”. Conforme o alemão descreve em “A Origem da Obra de Arte” (1950): “[a] árvore e a grama, a águia e o touro, a serpente e o grilo aparecem no realce de sua figura e se apresentam assim no que eles são. Este surgir e desabrochar em-si e no todo, os gregos denominaram, há muito tempo, a *physis*.” (HEIDEGGER, 2010, p. 103). O desvelamento da *physis* se mostra em uma rosa que, ao desabrochar, “emerge em sua abertura, ela dura nessa abertura, se mantém e se implementa, e assim se oferece ao olhar” (ZARADER, 1986, p. 36)⁴

A *physis*, contudo, não deve se restringir aos elementos do reino dos vegetais, tampouco ela se ocupa apenas dos seres naturais. Apesar de ser uma característica presente na natureza, ela é mais ampla, e é fundamental a todo ente que vem a ser. Fazer uma correlação de identificar *physis* pura e diretamente como a natureza da qual falamos no sentido moderno incorre em uma análise simplista e equivocada, é necessário chegar a uma noção através do contexto e do modo que ela se aplica. Heidegger (2014, p. 16) declara que a *physis*, então, “significa originalmente ambos céu e terra, ambos a pedra e a planta, ambos o animal e o humano, e a história humana como trabalho dos humanos e deuses; e finalmente e antes de tudo, significa os deuses que estão sob o destino”⁵.

² Tradução livre do original: “in processes in the heavens (the rising of the sun), in the surging of the sea, in the growth of plants, in the coming forth of animals and human beings from the womb”.

³ Apesar das palavras em português usadas não serem o correspondente mais imediato das palavras em alemão, foi feita uma adequação de acordo com o contexto e com a derivação utilizada do francês (*avancée, épanouissement e ouverture*)

⁴ Tradução livre do original: “la rose s’épanouit en ce que, avancée dans l’ouvert, elle dure dans cet ouvert, s’y maintient en se déployant, et ainsi s’offre au regard”.

⁵ Tradução livre do original: “*physis* originally means both heaven and earth, both the stone and the plant, both the animal and the human, and human history as the work of humans and gods; and finally and first of all, it means the gods who themselves stand under destiny”

De uma forma mais abrangente, a *physis* pode ser entendida como “o reino do que, desabrocha para fora, ao mesmo tempo em que permanece em si-mesmo” (ZARADER, 1986, p. 38). Ressalto que esse “desabrochar” não diz respeito a um estado ou momento lançado, como pode passar a impressão ao usar o exemplo da rosa, mas é algo em movimento de constante desabrochar. Heidegger declara por fim em “Introdução à Metafísica” (1953), que

Physis é a maneira de ser apresentada pelas entidades em geral, pela qual elas podem emergir e desdobrar-se por sua vontade própria para fora de si mesmas – ressaindo sem serem compelidas da desocultação, tornando-se por esse meio manifestas, entrando na aparência numa soberania duradoura e durável – e ao mesmo tempo permanecendo enraizadas na ocultação a partir da qual esta emergência que se desdobra a si própria teve sua origem, e por esse meio recuando para si próprias tanto simultânea como finalmente. (HEIDEGGER (1966) apud. FOLTZ, 1995, p. 155-6)

O caráter de auto-emergência da *physis* se evidencia quando surge nas formas mais imediatas, o que ocorre justamente nas coisas da natureza. Além de um evidente gosto pessoal, Foltz (1995) considera que seja por esse motivo que o filósofo alemão buscava exemplos para ilustrar esta característica da *physis* em seu sentido mais estrito, o da natureza.

Atingir o sentido fundamental da natureza é uma das questões básicas para que se possa, a partir dessa compreensão, discutir formas de superar a mudança de paradigma ou crise ambiental. Um ramo da ciência que se propõem a fomentar discussões e buscar soluções para tal crise é o das ciências naturais. Para essa pesquisa, tendem a serem formadas equipes multidisciplinares compostas não apenas por biólogos, engenheiros, meteorologistas, entre outros técnicos que buscam soluções técnico-científicas, mas também por filósofos, que se encarregam em estabelecer o direcionamento da discussão científica. A origem da razão e a razão como destino histórico para as ciências é uma questão que vai ganhando a atenção ao longo da obra de Heidegger. Para o filósofo, antes de incorrer nas ciências positivas, é necessário determinar a questão do ser, o que só é possível através da primazia ontológica estabelecida pela ontologia fundamental (HEIDEGGER, 2016). Por isso o termo “fundamental”, pois toda a discussão começaria nela. Determinado o sentido de “ser”, pode-se partir em direção à fundação das “ontologias regionais”, que, desta forma, antecipam ou liberam determinado setor do ente em sua constituição ontológica que, por

sua vez, orientam o trabalho das pesquisas ônticas das ciências positivas, cada qual em sua área de investigação. Por exemplo, é a partir dos eventos históricos que a ontologia histórica se ocupa de compreender a historicidade. A ontologia da física, palavra que deriva de *physis* e, originariamente é uma ciência da natureza, se ocupa de compreender o que é naturalidade para determinar o “ser natural” que é seu objeto de estudo. Para que as ciências atinjam seu objetivo, é necessário, antes de tudo, entender seus conceitos mais fundamentais. Nesse esforço, se direcionam pelo apoio das ontologias regionais, que, por sua vez, permanecerão cegas caso não sejam orientadas por uma ontologia fundamental, que se pergunta pelo sentido do ser em geral.

Devido ao esquecimento do ser também pelas ciências, Heidegger (2016) aponta no § 3 de “Ser e Tempo” (1927) uma crise de fundamentos na ciência, que se daria seja na matemática, física, biologia, ciências humanas, teologia ou outras disciplinas. Como exemplo, o esquecimento do ser se evidencia na física, a partir da então recente teoria da relatividade a partir da forma como essa teoria apresenta a natureza. No caso da biologia, questiona-se a forma como a ciência se relaciona com o seu objeto de estudo, o ser vivente, que tencionaria a um mecanicismo. Em “Contribuições à Filosofia: do Acontecimento Apropriador” (1989), Heidegger desenvolve seu questionamento à essa maneira como a ciência biológica se apresenta:

Pode haver ‘biologia’, enquanto faltar a ligação fundamental com o vivente, enquanto o vivente não tiver se transformado na outra ressonância do ser-aí? Mas, afinal, precisa haver ‘biologia’ lá onde ela só deriva o seu direito e a sua necessidade do domínio da ciência no interior da maquinação moderna? Toda biologia não destruirá necessariamente o ‘vivente’ e impedirá a relação fundamental com ele? A ligação com o ‘vivente’ não precisa ser buscada completamente fora da ‘ciência’? E em que espaço deve se manter essa ligação? (HEIDEGGER, 2015, p. 271)

Na obra “Introdução à Filosofia” (1920), o filósofo já se referia a essa crise como se ela fosse, na verdade, uma crise tripla da ciência e enumera três aspectos a ela referentes. O primeiro é a crise que ocorre na relação do indivíduo com a ciência. Tal evento decorre do fato de a ciência não ser uma estrutura que permita relações pessoais, relações que permitam que o indivíduo tenha livre arbítrio para dar o direcionamento que pessoalmente melhor o convém, o que, em outras palavras, seria sobrepor sua opinião à ciência. A segunda é "a crise da ciência em vista de sua posição no todo do ser-aí histórico-social" (HEIDEGGER, 2009, p. 33), ou seja, uma popularização da

ciência. Apesar de parecer um argumento que vá contra a democratização da informação e da pesquisa, para Heidegger (2009), a popularização da ciência é a responsável por provocar uma desvalorização interna da ciência, que, por sua vez, pode propagar uma essência de ciência mal compreendida em seus fundamentos. Por fim, a terceira é a "crise na estrutura interna da própria ciência" (HEIDEGGER, 2009, p. 37) que, em outros termos, é o popular bordão de indica-la como uma crise de fundamentos. Como o caráter auto-fundante não é o suficiente para que as ciências respondam às necessidades ônticas das quais tratam, Heidegger (2012) defende que haja uma "ontologia filosófica" para orientar as ciências de forma geral fornecendo seus conceitos fundamentais a serem investigados. É necessário "determinar o ser do ente, objeto da ciência, em vista de determinar esse objeto, de colocar um fundamento em vista e para o fundado" (DUBOIS, 2000, p. 184).

Essa é a forma de conseguir, por fim, superar a crise das ciências, esclarecendo-as, permitindo um fundamento filosófico. A única forma de concebê-las se dá a partir de uma fenomenologia do ente que a ciência conheça, e que conheça de certa forma o seu ser antes que este tenha se tornado objeto de conhecimento científico. No caso da discussão sobre a natureza, é necessário determinar a naturalidade da natureza, o que não ocorre a partir das ciências naturais, as quais passam por sua crise de fundamentos, mas pelo contrário, é a partir de uma ontologia da natureza, a qual permite compreender a natureza antes de compreender seu sentido que poderemos fundamentar as ciências naturais. Isso ocorre na direção de um projeto de fundação anterior a um projeto de conhecimento, sendo, então, um projeto pré-teórico. A partir da determinação do ser da natureza pré-teoricamente que poderemos compreender o sentido e o desenrolar das ciências naturais. "Na tarefa de fundação é então incluída a tarefa da compreensão fenomenológica do comportamento conhecedor próprio, o qual deve estar instalado em seu direito próprio - e limitado" (DUBOIS, 2000, p.187).

O enquadramento da natureza

Para a compreensão da natureza é necessário que seu conhecimento se dê pela sua compreensão a partir do ser-no-mundo, e não em seu sentido contrário, de forma que seu significado seja atribuído ao ser-no-mundo para que assim ele atinja o conhecimento de natureza. Conforme Heidegger (2007, p. 380) discute na conferência

“A Questão da Técnica” (1953) o conhecimento é uma forma de desabrigar. A palavra “desabrigar” se aplica no sentido de “perder o abrigo”, de sair de onde se recolhia e despertar de si próprio, despertar daquilo que é ou simplesmente se transforma em algo. Com relação à palavra “conhecimento”, no grego antigo havia dois termos correspondentes a ela: a *episteme* (ἐπιστήμη) e a *techné* (τέχνη). Acrescento à discussão uma terceira palavra grega muito recorrente nas obras do filósofo e que possui relação com as anteriores: *aletheia* (αλήθεια). Essa palavra, que pode ser traduzida por “verdade”, aparece também como “abertura” (HEIDEGGER, 2016, p. 291) ou “clareira para o encobrir-se” (HEIDEGGER, 2015, p. 337). Em “Contribuições à Filosofia: do Acontecimento Apropriador” (1989), a verdade se assume como a forma primária na qual o ser se apresenta e a partir deste assume uma dinâmica de se clarear e ocultar. Desvela-se dessa forma a essência da verdade, essencializar o verdadeiro do ser e assim se tornar “origem para o abrigo do verdadeiro no ente, por meio do que esse ente se torna pela primeira vez presente” (HEIDEGGER, 2015, p. 339). É partir desta que atingimos o sentido de “encobrimento”, pois é a verdade que encobre e desencobre o “ser”. “Encobrimento” e “desencobrimento” não se apresentam como dois movimentos separados, “mas a essenciação do uno, da própria verdade” (HEIDEGGER, 2015, p. 340).

A verdade, conforme Heidegger discute em “A Origem da Obra de Arte” (1950), também se essencializa a partir da obra de arte, a qual possui como essência o “pôr-se-em-obra da verdade do ente” (HEIDEGGER, 2010, p. 87). Ou seja, a verdade se estabelece a partir da obra de arte e esta, em retorno, possibilita a abertura para que a verdade seja pensada. Conforme diz Heidegger (2010, p. 159), “[a] verdade encaminha-se para a obra”, esse encaminhamento da verdade através da obra de arte ocorre a partir de um produzir (ποιησις). O “produzir”, que para o filósofo alemão tem o sentido de “fazer vir a ser”, ou “fazer emergir no aberto” (HEIDEGGER, 2010, p. 60), ocorre tanto na criação de uma obra de arte quanto na confecção de um utensílio, como uma ferramenta. Apesar de serem duas formas de produção diferentes, visto que uma é uma produção artística e a outra uma produção mecânica, ambas foram frutos de “trabalho manual” (*Handwerk*). Como ambas as atividades se misturavam, os gregos faziam uso de uma mesma palavra a *τέχνίτης*, para se referir tanto a artesão (como trabalhador manual)

quanto a artista (HEIDEGGER, 2010). Ainda pela mesma lógica, a palavra *technè* (τέχνη) servia para “trabalho manual” e “arte”.

Apesar da questão sobre o “produzir” já ter sido abordada em “A origem da Obra de Arte”, é quando ela é retomada no ensaio “A Questão da Técnica” que Heidegger traz nuances que muito viriam a contribuir para a discussão ambiental. Nesse texto, são argumentadas novas atribuições ao sentido de produzir. Esta palavra já não encerra seu sentido na confecção manual e da manifestação do poético-artístico, mas a *physis* é também um “produzir” (ποιησις) (HEIDEGGER, 2007, p.379) pois proporciona a irrupção do produzir a partir de si mesma, a sua auto-emergência. Devido a essa característica, Heidegger (2007, p. 379) afirma que “φύσις [*physis*] é inclusive ποιησις [*poiesis*] no mais alto sentido”. Contudo, o foco principal de seu ensaio é sobre o produzir a partir da técnica, mais precisamente o da técnica moderna que é a que se apoia na “moderna ciência exata da natureza” (HEIDEGGER, 2007, p. 381), a qual, conforme apresentei anteriormente, passa por uma crise de fundamentos. O filósofo discorre então sobre a questão “de que essência é a técnica moderna para que incorra no emprego da ciência exata na natureza?” (HEIDEGGER, 2007, p. 381).

Como a discussão sobre a técnica contribui para a temática ambiental? Primeiramente, discorrendo sobre o conceito de técnica, existe uma similaridade entre o sentido da palavra *technè* e a palavra *episteme* (ἐπιστήμη), ambas remetendo a um modo de saber. Para Heidegger (2010, p. 151), “saber” tem o significado de perceber algo presentificado tal qual da forma que foi visto. No pensamento grego, a essência do saber repousa na *aletheia* (ἀλήθεια), ou seja, no desencobrimento do ente. Por sua vez, o “produzir”, ao qual pertence a *technè*, quando pensado da forma grega não assume o sentido de fabricar, de manufaturar, mas o sentido de “pôr aqui”, de trazer “para o manifesto aquilo que anteriormente não era dado como presente” (HEIDEGGER, 1999, p. 22). A *technè* está ligada então não ao âmbito do fazer, mas ao do saber, ao do desencobrimento de um ente que estava encoberto, permitindo que ele agora possa ser visto. Há uma íntima relação entre essas palavras: a *poiesis* é uma forma de *aletheia*, e, ao afirmar que a *technè* pertence à *poiesis*, é possível concluir que a “τέχνη [*technè*] é um modo da ἀλήθειαν [*aletheia*]” (HEIDEGGER, 2007, p. 380), assim como a *physis* também o é. Contudo, essa correlação é válida apenas quando estamos falando da

técnica no pensamento grego que é a técnica como *technè*, mas não se aplica à “moderna técnica das máquinas de força” (HEIDEGGER, 2007, p. 381).

A técnica moderna teve seu início na velha técnica artesanal, foi se aperfeiçoando pelas possibilidades fornecidas pela civilização moderna até se tornar um domínio particular no interior dessa civilização. A técnica moderna é um meio inventado e criado pelo ser humano para atender seus fins e exige, “enquanto instrumento humano assim definido, ser igualmente colocada sob o controle do homem - e que o homem se assegure do domínio sobre ela assim como da sua própria fabricação” (HEIDEGGER, 1999, p. 16). Ou seja, ela já é em si um meio para o fim de dominar, e é justamente essa característica que motivou tantas discussões relacionadas à problemática ambiental, pois a técnica moderna tem o fim de dominar, principalmente, a natureza. Para Heidegger, “[o] querer-dominar se torna tão mais iminente quanto mais a técnica ameaça escapar do domínio dos homens” (HEIDEGGER, 2007, p. 376). A técnica moderna é também um desabrigar, mas um desabrigar diferente do sentido da *poiesis* (ποίησις), “é um desabrigar como desafiar (*Herausfordern*) que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal” (HEIDEGGER, 2007, p. 381). O desafiar não é uma forma de desabrigar o ente de forma que ele se mostra como ele é, mas de forma que o seu dominador o põe a seu dispor. A técnica moderna, ao desabrigar a natureza a partir do desafiar, se caracteriza por “pôr” (*Stellen*) a natureza a sua disposição, para poder extrair o máximo em seu proveito. No exemplo que o filósofo se utiliza para ilustrar, temos o Rio Reno que, a partir do momento em que tem instalada nele uma central hidrelétrica, deixa de ser o Rio Reno conforme cantado nos hinos de Hölderlin, e passa a ter outro sentido, o sentido de um recurso energético. O Rio se transforma em um rio, um corpo hídrico cujo movimento de sua água serve para girar um maquinário que o converterá em energia elétrica. Após o conjunto moto-gerador “pôr” o rio como energia elétrica, ele se encontra à disposição da técnica moderna, para ser distribuído, armazenado, e usado como for necessário. Todas essas etapas, inclusive, são modos de desabrigar, são diferentes formas do rio, posto como energia, se mostrar. Contudo, o que há de comum é que todos esses modos - “[e]xplorar, transformar, armazenar e distribuir” (HEIDEGGER, 2007, p. 382) – tem em comum desabrigar a natureza em “posição de subsistência (*Bestand*)” (HEIDEGGER, 2007, p. 383). O Rio Reno passou a ser apenas

um rio cujo caudal é energia, a riqueza do solo passou a ser uma “reserva mineral de carvão” (HEIDEGGER, 2007, p. 381), e o bosque, conforme reflete o escritor Liev Tolstói, há pessoas que nele só enxergam lenha para sua fogueira (TOLSTOI, 2011).

A forma de pensamento na qual se apoia a técnica moderna é o que, em discurso realizado em 1955 e publicado em obra chamada de “Serenidade” (1959)⁶, Heidegger chama de “pensamento calculador” ou “pensamento calculativo”. Esse pensamento se caracteriza por ser uma forma objetiva de enxergar a natureza e por isso utilizada por cientistas e economistas. Esta abordagem serve para cálculos matemáticos, e tende a ser superficial, traduzindo o mundo a números que possam ser introduzidos em equações matemáticas garantindo a previsibilidade que a técnica moderna precisa. Dessa forma, caímos novamente na ocultação do ser, pois, novamente, a natureza perde sua essência e é posta em posição de subsistência. É posta como números que possibilitarão planejar metas e atingir objetivos de lucro de empresas, é a “capitalização da natureza” (LEFF, 2001, p. 11). Por outro lado, há o “pensamento meditativo” ou “pensamento contemplativo”. Neste, é possível refletir sobre o sentido do que existe, observando nosso entorno, nos envolvendo intrinsecamente com ele, renunciando nosso “querer” para poder contemplar o que nos é posto da forma como é. É a forma como o Pequeno Príncipe do clássico de Antoine de Saint-Exupéry pensa ao descrever a bela casa que encontrou “de tijolos cor-de-rosa, gerânios na janela, pombas no telhado” (SAINT-EXUPÉRY, 1999, p. 24) e questiona o pensamento calculativo dos adultos pelo fato de essas informações nada significarem para eles, sendo necessário converter para números e dizer ser uma casa de cem mil francos, informação que seria indispensável para eles poderem concluir que realmente se trata de uma bela casa.

Para Henry David Thoreau, a contemplação ocorre a cada manhã, o que o motiva a acordar cedo e admirar a aurora, atividade já exercida pelos gregos (THOREAU, 2018). No livro onde conta sua experiência quando foi morar em contato com a floresta, na qual construiu sua casa, Thoreau tira seu sustento do que cultivava no solo, colocando este em seu proveito. Assim como um camponês, ele também desabrigava o solo, porém de uma forma diferente do desabrigar como desafiar da técnica moderna. Conforme diz Heidegger (2007, p. 381), “[a]o semear a semente, ele entrega a semente às forças do crescimento e protege seu desenvolvimento”.

⁶ A edição em português da Editora Piaget utilizada não apresenta data.

A forma de explorar e desafiar a natureza é um comportamento definido pela técnica moderna ao pensarmos esta como um modo de ser-no-mundo. A partir deste modo-de-ser no mundo, o comportamento que invoca o ser humano a desafiar a natureza como subsistência, Heidegger (2007, p. 384) chama de “enquadramento” (*Gestell*). Esse é o modo de desencobrimento a partir do qual a técnica moderna põe (*stell*) o “real enquanto subsistência” (HEIDEGGER, 2007, p. 385-6), em outras palavras, pega o que é real e impõe suas limitações para que possa dele se servir. Exemplo de diversas instâncias de “enquadramento” são evidenciadas pelo francês Michel Foucault no livro “Vigiar e Punir” (1975), que, neste livro, o mostra como um fim de um processo que tem início em instituições disciplinares, dentre as quais escolas, hospitais, quartéis e outras. A disciplina faz o elo de ligação entre esses dois extremos, com o objetivo de padronizar comportamento dos indivíduos de uma sociedade enquadrando-os para que se sujeitem à disposição de determinada cultura ou valores morais. Dessa mesma forma, a ciência moderna da natureza disciplina, ou enquadra, a natureza de forma objetiva para que a técnica moderna possa dela se dispor. O enquadramento é a forma como o ser humano põe a realidade desafiando-a. Dessa forma, Heidegger atinge seu questionamento sobre a essência da técnica moderna. A essência da técnica não é técnica, ela é precisamente o enquadramento. O enquadramento, por sua vez, pertence ao desabrigar, pois, enquanto o desafio for requerido, o enquadramento remeterá a um modo de desabrigar.

Heidegger não intenciona criticar a técnica moderna, mas infere, além da reflexão sobre o enquadramento da natureza que será uma rica contribuição, nos atentar sobre o perigo de, enquanto estivermos no âmbito do enquadramento, ficarmos presos nessa única possibilidade de desabrigar. “Desse modo, amplia-se a ilusão de que tudo o que vem ao encontro subsiste somente na medida em que é algo feito pelo homem” (HEIDEGGER, 2007, p. 390). Isso faz com que o ser humano encontre cada vez mais a si mesmo em tudo o que encontra. É necessário, então, nos desprendermos dessa possibilidade única e nos abirmos a outros caminhos, a outras formas de desabrigar. O desabrigar, por exemplo, a partir da *poiesis* (ποίησις), “deixa surgir-à-frente no aparecer aquilo que se apresenta” (HEIDEGGER, 2015, p. 390), ao passo que, por sua vez, o desabrigar pelo enquadramento oculta. A essência da técnica atrai o ser humano por nos proporcionar o que não encontraríamos, ou mesmo não existe de forma real, o que nos

permite acreditar na ilusão de que algo existe na natureza porque desabrigamos de nossa forma dependendo de nós, conseqüentemente poderíamos dominá-la de acordo com nossa vontade.

A abertura da ecofenomenologia

A discussão proporcionada pelo ensaio “A questão da técnica” sobre enquadramento (*Gestell*) e a natureza como subsistência (*Bestand*) possibilita uma reflexão sobre como esses aspectos acabaram conduzindo para uma crise da natureza. Tal problemática não poderia ser superada através do naturalismo pois, conforme o mestre de Heidegger, Edmundo Husserl, criticaria, o naturalismo desconsidera o aspecto subjetivo na atribuição do Bem, removendo questões de valor do discurso racional. “Ao reduzir toda a realidade à extensão e à causalidade, o naturalismo separa o Bem do Real, tornando a filosofia moral impossível” (BROWN, p. 4)⁷

Se por um lado a metafísica clássica suprimiu o sentido da natureza ao ter provocado o esquecimento do ser, conforme discutido anteriormente, por outro, o naturalismo se mostra limitado por atribuir valoração moral o que favorecer experiências de natureza sobrepondo umas sobre as demais. Com relação à metafísica, Heidegger responde buscando retomar seu sentido fundamental se apoiando na ontologia. Sobre o naturalismo, a obra de Heidegger, ao se apoiar na fenomenologia, possibilita que não sejam levados em consideração imperativos morais, mas que o estudo se estruture partindo de pontos de vista originários ou intuitivos, dando possibilidade a uma forma de fazer filosofia “casual, ‘imediata’ e impensada” (HEIDEGGER, 2016, p. 67). Enquanto que a realidade metafísica se coloca como algo já dado, estático, a fenomenologia favorece o campo das possibilidades, ao que Heidegger afirma que “[a] compreensão da fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade” (2016, p. 69-70). Dessa forma, para evidenciar as experiências, a base da abordagem fenomenológica é construída nunca sobre tentativa de explicar fenômenos, mas sobre suas descrições. Interroga-se as coisas da forma como elas se apresentam como uma maneira de retorno a elas mesmas (LIMA, 2014, p. 12),

⁷ In reducing all reality to extension and causality, naturalism separates the Good from the Real, ultimately making moral philosophy impossible.

como na filosofia husserliana, ao contrário de absorver conceitos idealizados passando por descobertas metafísicas atemporais (BROWN, 2003, p. 5), como no naturalismo.

O caminho trilhado por Heidegger nos possibilita usar a abordagem fenomenológica para pensar a natureza de forma a superar as limitações das abordagens anteriores. A perspectiva fenomenológica da natureza atuando na tentativa de sua desobjetificação e permitindo que ela se evidencie através das múltiplas possibilidades de descrição da experiência proporciona, por fim, a estrutura para uma ecofenomenologia.

Com base na ecofenomenologia, o primeiro passo para a superação da crise ambiental é realizado em direção a um empenho de entender o sentido fundamental da natureza. Conforme citei anteriormente, na cultura ocidental moderna que, devido à tradição metafísica, o sentido da natureza foi perdido, Heidegger o busca na palavra grega *physis*, pelo fato da língua e cultura gregas terem sido o berço da cultura ocidental. Contudo, essa busca, para cada cultura, deve seguir seu caminho próprio, havendo a necessidade de se presentificar este mesmo movimento em cada uma onde tal sentido é buscado. A ecofenomenologia visa explicitar os significados da experiência vivida de meio ambiente (HESS, 2018) respeitando cada um deles.

O segundo passo é a reconstrução das relações entre organismos nos mais diversos níveis ecológicos na tentativa de aproximar tais relações, uma “ecologia filosófica” (BROWN; TOADVINE, 2003, p. xii). Assim como na fenomenologia heideggeriana que foge da habitual polaridade sujeito x objeto dos modelos de investigação científicas, a ecofenomenologia não busca responder à dualidade ser humano x natureza, mas desenvolver uma condição fundamental de pertencimento, uma co-relação.

Sua preocupação volta-se para o antes da polaridade, melhor, para o meio da co-relação sujeito–objeto. Colocam-se, então, perguntas como: o que significa fazer uma descrição "da experiência que se dá já sempre", quer dizer, antes da e na co-relação sujeito–objeto, subjetivo–objetivo? (KIRCHNER, 2016, p. 118)

Essa relação se constrói a partir de sua totalidade, onde o sujeito deixa de exercer o papel de um mero observador da natureza, ele passa a viver uma experiência na qual ele interfere nisso que por ele é observado, assim como a rosa de Clarice Lispector (2009) em “Água Viva” (1973) que ela admira e tem a percepção de que a flor

se sente admirada. A título de exemplo, José Paulo Paes, descreve essa relação de interação bilateral em sua poesia ou provocar a seguinte reflexão

É o beija-flor que beija a flor
Ou é a flor que beija
O beija-flor? (PAES, 2008)

Ao mesmo tempo, a natureza que é por nós observada, também em nós interfere. Provocado pelo poema anterior, me questiono inclusive sobre uma atividade cotidiana: quando passeamos com nossos cachorros, por essa perspectiva, somos nós que estamos levando-os para passear, ou eles que levam seus humanos para dar um passeio? O meio ambiente não é apenas o meio o qual possui a função de ocupar vazios, mas toda a infinidade de vidas e não-vidas existente nele, assim como os cachorros, convidam o observador a participar dessa experiência.

Dentre os movimentos da corrente ambientalista que se fundamentam nessa ideia de experiência sensível dos fenômenos proporcionada pela filosofia heideggeriana, existe a Ecologia Profunda (*Deep Ecology*) que parte, conforme explica a arquiteta e urbanista Gabriela Brandão (2017, p. 78), “do mundo-vivido e da consciência ecológica”. A Ecologia Profunda se destaca, inclusive, como movimento político que defende, como solução para superar a crise ambiental, uma reorganização radical da sociedade, e isso só pode ocorrer através de uma mudança de perspectiva da humanidade sobre si mesma no mundo, se identificando com a natureza, fora dos moldes da metafísica clássica. “O entendimento da ecologia profunda amplia-se na medida em que ela é entendida como ontológica, e não como um conjunto de princípios de ética ambiental ou ambientalismo” (BRANDÃO, 2017, p. 77). Para tal entendimento, prioriza-se, para a validação das formulações teóricas, noções de vivência, ou seja, de experiência sensível desenvolvida por meio dos sentidos, algumas vezes induzidas por facilitadores, conforme cunhado pelo termo *ecovivência* proposto pela educadora ambiental Kadydja Chagas (2007). A importância da experiência se dá pelo seu papel ambivalente de ser tanto uma ação, quanto um conhecimento. Conforme explica sobre a experiência o ecofenomenólogo suíço Gérald Hess (2018, p. 100), ela

é uma ação, porque a experiência de perceber um objeto, por exemplo, é de fato o exercício de uma atividade que mobiliza não apenas a mente, mas também os órgãos sensoriais do corpo. Ela é, ao mesmo tempo, um conhecimento porque a atividade de perceber permite à mente processar as informações provenientes do mundo circundante e reagir com elas.

No livro “Naturalizing Heidegger” (2015), onde escreve sobre a interpretação ambiental da obra de Heidegger, David Storey (2015, p. 16), aponta que na plataforma onde o criador da ecologia profunda, Arne Næss, define os oito pontos nos quais se baseiam seu movimento, se destaca a ideia de valor intrínseco de “vida humana e não humana, assim como coletivos humanos e não humanos, incluindo espécies, habitats naturais, e culturas humanas”. A ideia de valor intrínseco da natureza, como no biocentrismo, surge como mais uma alternativa do discurso ambiental ao antropocentrismo, onde o valor da natureza seria dado pelas necessidades humanas. Para o aluno de Heidegger, Hans Jonas (2006), a natureza já possui, ela própria, uma finalidade imanente.

Fazendo o movimento de retorno à linguagem, ecofenomenologia é ainda a fenomenologia da casa, considerando que é este o sentido do “eco”, cuja origem se dá no grego *óikos*. Mais uma vez a obra de Heidegger contribui para a discussão ecofenomenológica ao discutir o “habitar” e fazer um apelo para que o homem poeticamente habite essa casa, a terra, a qual também aparece pelo sentido de “natureza”⁸. Conforme o filósofo aponta em seu ensaio “...poeticamente o homem habita...” (1951), a essência do “habitar” está na poética, e é nela que se encontra a capacidade fundamental do habitar. “Se o poético acontece com propriedade, o homem habita esta terra humanamente” (HEIDEGGER, 2008a, p. 180). Sendo assim, para salvá-la, é necessário habitá-la poeticamente. “Habitar” não é exatamente residir, mas, possui um caráter existencial, “é um traço fundamental do ser-homem” (HEIDEGGER, 2008a, p. 128). Conforme se destaca a influência de Heidegger na geografia humanista, o fenomenólogo Marandola Jr. (2012, p. 86) explica que “[h]abitar é o próprio Dasein, implicando num conjunto fenomênico de elementos que são mediados pelas ações intencionais e do querer do homem”.

Habitar poeticamente a natureza equivale intencionalmente a salvá-la. Com esse sentido, no ensaio “Construir, habitar, pensar”, Heidegger (2008b, p. 130) afirma que

Os mortais habitam à medida que salvam a terra [...]. Salvar não significa erradicar um perigo. Significa, na verdade: deixar alguma coisa livre em seu próprio vigor. Salvar a terra não é assenhorar-se da terra nem tampouco submeter-se à terra, o que constitui um passo quase imediato para a exploração ilimitada

⁸ Conforme os filósofos Foltz (1995) e Costa (2014), o sentido de natureza se evidencia ao longo da obra de Heidegger por algumas palavras, entre as quais alguns usos de “terra”.

Outra contribuição ao debate ambiental que a obra de Heidegger possibilitou que fosse pensada por novos pontos de vista é com relação ao nosso envolvimento, como animais humanos, com outros animais, que, é reflexo do que busca a ecofenomenologia: as relacionais intramundanas ocorridas seja entre humanos, seja com outros organismos (WOOD, 2015, p.213). Storey (2015) aponta ainda que a obra do alemão, no que se refere a questão dos animais não-humanos, pode ser dividida em três fases. A primeira é anterior a “Ser e Tempo” (1927) e, sob forte influência de Aristóteles e do biólogo Uexküll, o filósofo se apoia em argumentos biológicos para desenvolver uma ontologia da vida, traz conceitos de revelação” (*Offenbarung*), “ser-no-mundo” (*in der Welt sein*), “ser-com” (*mitsein*), e permite a significação para animais não-humanos assumindo que eles possuem mundo. Na segunda fase, que vai desde o período de escrita de “Ser e Tempo” até a realização de seu curso de 1929/30, que acabou sendo publicado como “Conceitos fundamentais da metafísica” (1983), Heidegger sustenta a posição de que animais são dotados de mundo, mas, conforme escreve nesse último livro, eles seriam “pobres de mundo”. Na terceira, que vai de “Introdução à Metafísica” (1953) em diante, Heidegger por fim, nega que animais não-humanos tenham mundo não retomando mais o assunto, provavelmente por falta de fôlego filosófico por dar ênfase a diversos outros assuntos. Contudo, o alemão deixa aberta a fundamentação para que outros pensadores pudessem discorrer sobre o assunto. Um deles, Maurice Merleau-Ponty (2006), que devido ao seu trabalho sobre experiência sensível também é uma importante referência para a ecofenomenologia, considera que animais não-humanos são dotados de mundo, mas que possuem percepções diferentes da nossa.

Merleau-Ponty, assim como Uexküll, distingue os animais não-humanos em duas categorias: a dos inferiores e a dos superiores. Os inferiores, como os ouriços, possuem *Umwelt*, mas são adaptados inteiramente para viver apenas naquele meio. Os superiores, por sua vez, são dotados de um “mundo em contrapeso” (*Gegenwelt*), possuem sistema nervoso e podem viver em um mundo exterior que seja cópia do mundo ao qual estão acostumados.

Discorri ao longo desse artigo sobre algumas das contribuições que a obra de Martin Heidegger, a quem considero um “proto-ecofenomenólogo”, deixou como abertura na clareira da discussão ambiental. Por mais que ele não tenha conseguido abordar toda a complexidade da temática ambiental, sua obra permitiu trazer os meios

fundantes para que se desenvolvesse uma ecofenomenologia. Essa ecofenomenologia, não se encerra em valores rígidos como uma disciplina, mas como uma perspectiva de experimentar a natureza em sua totalidade, levando em consideração toda a sua complexidade de relações existentes nos diversos níveis existentes entre os seres vivos e não vivos, entre humanos, não humanos, coisas. Conforme citei, ela se evidencia, não só a partir da ecovivência e da ecologia profunda, citados anteriormente, mas também influencia na geografia humanista, hidropoética, geopoética, ecologia cosmocena e ecofeminismo, para citar alguns exemplos. Vale lembrar ainda que, devido à profundidade de sua obra, assim como pelo fato de sua fenomenologia lidar com possibilidades, muitos outros caminhos para uma interpretação ecofenomenológica podem ainda ser percorridos, além dos aqui citados.

Em última instância, mesmo que Heidegger se exima de afirmar preceitos morais e juízos de valor, devido ao fato de sua fenomenologia manter a singularidade do sentido de todas as coisas, podemos falar até de uma ética ambiental influenciada por uma ecofenomenologia (HESS, 2018), uma discussão ética sobre a natureza embasada no processo descritivo e em experiência vivida complementando justificativas racionais para a ação moral.

Referências bibliográficas

- BRANDÃO, Gabriela G. Investigações sobre a experiência em ecologia profunda. *REVISTA DO NUFEN*, v. 9, p. 75-90, 2017.
- CHAGAS, Kadydja Karla Nascimento. *Por uma educação ambiental corporalizada: a emoção em trilhas interpretativas*. 2007. 170 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.
- COSTA, Solange. *Arte e Verdade: Poesia e Linguagem em Hölderlin e Heidegger*. Teresópolis: Daimon Editora, 2014.
- DIAS, José Ricardo B. *Hermenêutica na Ontologia Fundamental: Filosofia e interpretação em Heidegger*. Curitiba: Editora CRV, 2017.
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introduction à une lecture*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

FOLTZ, Bruce. V. *Habitar a Terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*. Tradução Raquel Ramallete. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. 19. ed. Campinas: Papirus, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. A questão da técnica. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 375-398.

_____. *As Questões Fundamentais da Filosofia*. Tradução Marco Antonio Casanova. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

_____. Construir, habitar, pensar. Tradução Márcia Sá Cavalcante. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008b, p. 125-141.

_____. *Introdução à Filosofia*. Tradução Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Petrópolis: Vozes, 2012.

"...poeticamente o homem habita..." Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. 5. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008a. p. 165-181.

_____. *Serenidade*. Tradução Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

HESS, Gérald. De l'éthique environnementale à l'écophénoménologie et retour. *Cités*, v. 76, 2018, p. 97-108.

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma Ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: ed. PUC-RJ, 2006.

LEFF, Enrique. *Epistemologia Ambiental*. Tradução Sandra Valenzuela. 5. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

LIMA, Antonio Balbino Marçal. Apresentação. In: LIMA, A. B. M. (Org.) *Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty*. Ilhéus: Editora da UESC, 2014. p. 9-14.

LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2009.

MARANDOLA JR., Eduardo. Heidegger e o pensamento fenomenológico em Geografia: sobre os modos geográficos de existência. *Geografia* (Rio Claro. Impresso), v. 37, p. 81-94, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. 1. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.

ONU. ONU esclarece vínculos entre poluição do ar e mudanças climáticas. *Nações Unidas Brasil*, 2019. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/onu-esclarece-vinculos-entre-poluicao-do-ar-e-mudancas-climaticas/>. Acesso em: 16/07/2020.

ONU BRASIL. Biodiversidade desaparece a velocidade mil vezes mais rápida por causa do homem, alerta ONU. *ONUBR*, [s. l.] 02 mar 2018. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/biodiversidade-desaparece-a-velocidade-mil-vezes-mais-rapida-por-causa-do-homem-alerta-onu/>. Acesso em: 1 dez 2018.

OLIVEIRA, Manfredo. Crise ecológica e sustentabilidade. In: RUY DE CASTRO, G. C. T. M. *Nietzsche-Schopenhauer: ecologia cinza, natureza agônica*. Fortaleza: EdUECE, 2013. p. 117-153.

PAES, José Paulo. Mistério de amor. In: *Olha o bicho*. São Paulo: Ed. Ática, 2008.

REGO, Rachel Pires. Pode a Natureza falar? A violência a partir de uma perspectiva não antropocêntrica. *Cadernos de Relações Internacionais/PUC-Rio*. Edição especial “Violência” Vol. 1 Abr 2019, p. 69-89.

RICOEUR, Paul. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Tradução Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine. *Le Petit Prince*. Paris: Gallimard, 1999.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

STOREY, David. E. *Naturalizing Heidegger: His confrontation with Nietzsche, his contributions to environmental philosophy*. Nova Iorque: Suny Press, 2015.

THOREAU, Henry. D. *Walden: ou a vida nos bosques*. Tradução de Alexandre Barbosa de Souza. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2018.

TOLSTÓI, Leon. *Guerra e Paz*. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

UNGER, Nancy. M. *Da foz à nascente: o recado do rio*. Campinas: Cortez Editora, 2001.

VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza: Ensaio de ontologia infundamental*. Cultura e Barbárie Editora: Florianópolis, 2018.

WOOD, David. What is Eco-Phenomenology? In: BROWN, C.; TOADVINE, T. (Eds.) *Eco-phenomenology: back to the earth itself*. Nova Iorque: SUNY, 2003. p. 211-233.

ZARADER, Marlène. *Heidegger et les paroles de l'origine*. Paris: Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 1986

ZIMMERMAN, Michael. Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism. In: BROWN, C.; TOADVINE, T. (Eds.) *Eco-phenomenology: back to the earth itself*. Nova Iorque: SUNY, 2003. p. 73-101.

Recebido em: 15/03/2021 | Aprovado em: 06/03/2022

