

Por uma ética radical: ensaio sobre os fundamentos ontológicos da relação ser humano-natureza

Marcus Gabriel Miranda Santos¹

Resumo: Este escrito tem como objetivo geral ensaiar a resposta à pergunta pelos fundamentos da relação Ser humano- Natureza. Partimos, assim, da análise de dois grandes momentos de referência na história do pensamento ocidental no tocante a esta questão, pensada aí em toda sua radicalidade ontológica, a saber: o pensamento grego pré-socrático e o pensamento medieval de Mestre Eckhart. Isto, entretanto, sem perder de vista a questão que desde um princípio nos interpela e urge uma decisão: a dos percalços de nossa própria relação com a totalidade do real (Natureza) e daquilo que exige a fundamentação de uma ética para os nossos tempos.

Palavras-chave: Ética. Ecologia. Heráclito de Éfeso. Mestre Eckhart. Ser humano. Natureza.

ζῆν χαί ὀρᾶν φάος ἡλίοιο

(“viver, isto é, abrir-se e ver a luz do sol”) - Homero

I

Se atentarmos, nos dias de hoje, para os usos que se fazem do termo *ética*, seja nos empregos corriqueiros da linguagem, seja nos ditos usos técnicos dos manuais ou dicionários – de filosofia ou gerais – que por aí circulam, ou mesmo nas costumeiras disciplinas obrigatórias de ética dos cursos superiores de filosofia, veremos que a concepção atual de o que venha a ser uma *Ética*, limita-se, no mais das vezes, ao âmbito da conduta humana intersubjetiva.²

1. Graduando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

2. É verdade que, já desde um tempo, começam a surgir novas propostas de ética pautadas na sensibilidade, que buscam, portanto, ao menos superficialmente, englobar dentro de suas preocupações toda a vida animal. Entretanto, mesmo deixando de lado o fato de que, na prática, muitas dessas propostas são motivadas por sentimentos tão “especistas” e autocentrados quanto suas contrapartidas, este dado, diante do sentido fundamentalmente ontológico que, como

Há, entretanto, uma grande inadequação desse pressuposto – de que aquilo que merece ser objeto interlocutor das nossas considerações acerca da forma como agimos resume-se apenas ao universo social, político, cultural, profissional, humano – em relação para com as atuais condições da existência humana em sua dimensão planetária. Isso significa que, se queremos estar de fato conscientes das proporções civilizacionais da nossa atual crise ecológica e de como nossa conduta diária a sustenta e reforça, temos, pois, que estar dispostas a expandir nossa preocupação ética para além do gênero humano. E isso depende, para atingir a radicalidade da questão, de um repensar aquilo que é próprio do humano, seu modo de ser e sua relação com a totalidade do real.

Explicamos melhor: sem dúvida, se consideramos que uma Ética deve servir de orientação à conduta humana, ela deve buscar os princípios que possam funcionar como referenciais para o discernimento de cada um de nós relativamente aos hábitos – sejam eles de pensamento, sejam eles de ação – que deveríamos conservar e aqueles outros que nos viria bem abandonar. Entretanto, pressupor que tais princípios residam confortavelmente no âmbito da comunidade humana, ou seja, que bastaria encontrar aquela característica distintiva substancial própria do humano (por exemplo, para muitos, a racionalidade) para então ter nas mãos a fonte de qualquer ação ética, é coisa que demanda já uma compreensão bastante restrita, ou invertida, da relação que temos com o todo. Que a busca por um tal princípio exija uma delimitação, uma circunscrição do modo de ser próprio do humano, estamos de acordo. O que queremos contrapor é que essa delimitação se faça em detrimento de nossa inserção no todo. E assim, uma ética radical, que se pergunte renovadamente “que significa ser humano?” precisa encontrar e situar a diferença, a delimitação que conforma a singularidade,

veremos mais adiante, queremos dar aos questionamentos aqui expostos, é irrelevante.

sempre no seio da unidade fundamental de todas as coisas, e tem, portanto, que dar vez às perguntas “qual a dinâmica do real?” e “qual o lugar do humano, seu modo próprio de mover-se, nesta realidade em realização?”

Assim, nestes termos, qualquer ética deve mais que nada tratar de abrir-se à compreensão da dimensão ontológica da existência humana, e não, pelo contrário, como temos feito ultimamente, partir de uma definição muitas vezes rasa, já dada e petrificadora de o que venha a ser a “natureza humana”, para então estabelecer de imediato as condutas que nos levarão à desenvolvê-la plenamente (*virtudes*), assim como as que nos desviarão de um tal caminho (*vícios*).

Uma tal distinção, que se perdeu com a tradução latina, entre morada ontológica do ente e seus hábitos e costumes, se apresentava ainda de forma explícita na língua grega clássica expressa pelos termos ἦθος (*éthos*) e ἔθος (*êthos*). O primeiro deles, de radical conformado pela vogal inicial longa η (eta), buscava significar o lugar ou morada, no sentido ontológico, de um ser (animal, planta, pedra, humano, etc) em sua relação com a totalidade do real, a φύσις (*physis*) no caso da expressão dos pensadores pré-socráticos. Já o outro, de radical conformado pela vogal inicial curta ε (épsilon), apresentava o sentido de uma prática reiterada, costume ou hábito³. Uma clara ressonância tardia, já deformada pelo tônus característico das ciências biológicas modernas, dessa distinção originária é a permanência ainda em nossa língua hodierna das palavras de mesmo radical *habitat* e *habito*.

Apesar de tudo, o esquecimento da noção, extremamente mais ampla e acolhedora, de ἦθος (*éthos*) que se deu ao longo do percurso histórico do ocidente não nos legou desde sempre uma compreensão

3. As análises das raízes etimológicas da palavra *ética* empreendidas aqui, assim como todas as outras que se seguirão no corpo do trabalho, estão apoiadas na consulta direta de alguns dicionários da língua grega antiga, principalmente em Liddell, Henry George; Scott, Robert; *A Greek-English Lexicon*, revista e aumentada por Jones, Sir Henry Stuart, com a ajuda de McKenzie, Roderick; Oxford, Clarendon Press, 1940.

completamente niilista da conduta humana, pautada no mero habituar-se, acostumar-se, contingente e sem critérios. O movimento, desde a Grécia Clássica, foi o de buscar alguma “natureza” humana substancial que fosse critério balizador da conduta humana. A razão, *humana*, não mais uma razão *Cósmica* (*λόγος*), foi para a grande maioria (apesar de que em acepções muito distintas e com conotações cada vez mais encolhidas ao longo do percurso) um tal critério de justificação e julgamento das diversas condutas.

Queremos, portanto, neste trabalho, optar por um resgate da primeira destas duas noções de ética, tratando de vislumbrar no decorrer do texto, como uma ampliação aprofundadora e radical daquilo que enxergamos como o sentido da ética nos nossos dias pode ajudar-nos a fundamentar uma ética que repense, fora (na medida do possível) das prisões habituais de nossas categorias de pensamento, a relação que viemos (os seres humanos) entabulando, ao longo do percurso histórico do ocidente, com a Natureza⁴.

Isto justifica-se pois, se o momento é de crise ecológica (e disso já quase ninguém parece duvidar), e toda crise (do grego κρίσις, substantivo correlato do verbo grego κρίνω, distinguir, discernir, decidir, julgar) configura-se num momento de decisão, é prudente começar por repensar aquelas categorias de pensamento através das quais acostumamo-nos a ler o livro do real, e mediante as quais, em conformidade com práticas correlatas, chegamos até aqui. Neste sentido, os momentos de crise são aqueles onde torna-se explícita a falência das nossas categorias de pensamento e deixamos de colher sentido do mundo em que vivemos. Sem embargo, estes momentos são também aqueles em que mais precisamos de referências mediante das quais decidir e julgar, como

4. ~~Optamos no corpo deste escrito por usar a palavra “Natureza”, com a inicial maiúscula, para significar a totalidade dinâmica do real, de forma a marcar sua oposição àquilo que nos acostumamos a chamar por “natureza”. Mantêm-se ainda, no entanto, certa ambiguidade deste último devido ao fato de poder ser usado também com o sentido de “essência de algo”.~~

nos indica a própria etimologia da palavra. As preocupantes tendências diante de um tal dilema acabam sendo ou bem o cego apegar-se às referências já colapsadas do passado, ou bem o entregar-se niilista ao desespero da falta de sentido. De qualquer uma destas duas tendências podem brotar perigosas “soluções” de ordenação social, como é p. ex. o caso dos diversos totalitarismos.

A proposta de discernir e distinguir, mais condizente a princípio com a atividade do pensamento que com o julgar, e presente também na própria ambiência etimológica da palavra *crise*, é à qual nos devemos dedicar num primeiro momento, antes de, afoitamente, lançar mão de “soluções” imediatas. Para um tal ampliar da compreensão, precisamos, portanto, de exemplos que nos façam repensar e questionar de forma mais consistente os moldes aos quais historicamente nos engessamos, que expressem então uma outra forma de experiência do modo de ser próprio do humano e de sua relação com aquilo que viríamos a chamar natureza. Estes exemplos serão aqui: a experiência grega arcaica⁵ de mundo expressa por aqueles pensadores que a aurora da filosofia relegou à alcunha de pré-socráticos – em particular Heráclito de Éfeso; e a profunda experiência religiosa medieval de mundo expressa pelo pensamento teológico, filosófico e místico cristão de Mestre Eckhart.

Uma advertência faz-se ainda necessária. Não se trata aqui de estudar o passado para informarmo-nos ingenuamente sobre como pensavam tais pensadores. Se assim o fosse, o esforço espiritual depreendido na constituição de um escrito como este perderia todo o sentido. O que propõe-se aqui é, portanto, também para o leitor, a experiência de um verdadeiro exercício espiritual. Um pensar junto, abrindo-se ao estranhamento que tais configurações de mundo trazem consigo quando as permitimos interpelar-nos pondo em xeque nossas certezas mais

5. “Arcaico” tem o caráter aqui de fundante e imperante, e portanto criador e originário, advindo de seu antepassado etimológico *ἀρχή* (arkhé), e não o estabelecimento de um “primitivismo” preconceituoso.

crystalizadas e “inquestionáveis”. Abrindo-se, neste sentido, à possibilidade renovada de um “reencantamento do mundo”⁶.

II

Nas colônias da Grécia, entre os séculos VI e V a.C., viveram aqueles que hoje tomam lugar na história da filosofia como os primeiros filósofos. O filósofo alemão Martin Heidegger, entretanto, em conferência em torno do ser da filosofia proferida na Normandia em agosto de 1955, nos afirma, usando como exemplo dois destaques entre tais pensadores, que

Heráclito e Parmênides ainda não eram “filósofos” Porque não? Porque eram os *maiores* pensadores. “Maiores” não designa aqui o cálculo de um rendimento, porém aponta para uma outra dimensão do pensamento. Heráclito e Parmênides eram “maiores” no sentido de que ainda se situavam no acordo com o *Lógos*, quer dizer, com *Hén Pánta*. (HEIDEGGER, 2009, p. 23)

Para Heidegger, portanto, situar-se no acordo com o *Lógos*, que ao recolher e reunir de maneira ordenada a dinâmica inesgotável da *Physis*, pode afirmar a unidade fundamental de todas as coisas, *Hén Pánta (tudo é um)*, é o que permite a tais pensadores distinguirem-se da tradição filosófica que viria a seguir com a escola socrática de Atenas, é o que lhes permite serem os “maiores” e estarem pois numa outra dimensão do pensamento. Mas que significa, porém, dizer da existência de dimensões do pensamento? E porque estes e não outros seriam os pensadores que se situariam em uma tal dimensão, “maior”, do pensamento?

6. Refiro-me aqui à uma das questões centrais do livro da professora Nancy Mangabeira Unger *O Encantamento do Humano; Ecologia e Espiritualidade*. Obra que, se não aparece aqui citada em cada uma destas páginas, é, entretanto, por ser pano de fundo, pedra de toque instigadora, de toda e cada uma das reflexões que aqui buscamos aprofundar. Neste sentido, “reencantar o mundo é, na verdade, reencantar o nosso olhar.”. Para um maior aprofundamento na questão Cf. Nancy Mangabeira Unger, *Ecologia e Espiritualidade (O Re-encantamento do Mundo)*, In op. cit., p. 56.

O fato é que “maior” aqui tem um significado ontológico. Significa dizer que tais pensadores ao perguntarem-se pela *arkhé* da *phýsis*, e ao ansiarem por dizer junto com o *Logos* (homologar), em comum acordo, afinados com a unidade dinâmica de brotar e surgir inesgotável em que consiste a realidade fundamental das coisas, situavam ainda seu questionamento em um âmbito ontológico de amplitude máxima.

Assim, enquanto os filósofos da escola socrática tratavam de perguntar-se insistentemente pelo ser do ente ou, dito de outra forma, pela entidade ou essência dos entes, dando início aí ao percurso histórico de distinções características do pensamento filosófico, em contrapartida, os escritos daqueles outros pensadores, dentre os quais Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eléia, eram *perí physeos* – seu questionamento dirigia-se, unicamente num movimento de contorno, sem pretensões de esgotamento, mas de assinalação, à *phýsis* como um todo ordenado. Dirigiam-se, portanto, estes pensadores, diretamente ao ser, procurando expressá-lo em sua linguagem oracular.

Para mostrar mais consistentemente a amplitude em que reside tal pensamento podemos recorrer às análises de dois grandes estudiosos brasileiros do tema: Gerd A. Bornheim e Emmanuel Carneiro Leão.

O primeiro, numa introdução ao livro *Os filósofos pré-socráticos*, por ele organizado, nos dá grande contribuição para compreender a dimensão que tem neste pensamento a palavra *phýsis*. Ele nos diz:

A palavra *phýsis* indica aquilo que por si brota, se abre, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto. Trata-se, pois, de um conceito que nada tem de estático, que se caracteriza por uma dinamicidade profunda, genética.. (BORNHEIM, 1998, p. 12)

Não podemos, portanto, entender a *phýsis*, por mais ampla que a pensemos, como um amontoado ao qual pertencem todas as coisas de forma estática, morta. Pelo contrário, ela manifesta a própria vivacidade

de genética do desabrochar dinâmico e conectado de todas as coisas, dos fenômenos que ao mostrarem-se guardam todo um outro acervo criativo de ser e surgir.

Carneiro Leão, por sua vez, ao buscar em seu texto *Leitura órfica de uma sentença grega* uma tradução ao português da sentença grega que diz do modo de ser próprio do humano, mantendo a fidelidade ao sentido oracular e amplo que tal dizer tinha para o ouvido grego, analisa uma por uma as três palavras contidas na sentença (*ζῶον λόγον ἔχον*). A primeira destas três palavras, *ζῶον*, é o que nos acostumamos a traduzir por “*animal*” ou “*ser vivo*”, e se aceitássemos sem mais a simplicidade dessa tradução, perder-se-ia já, senão toda, grande parte da possibilidade de uma compreensão real da experiência que os gregos faziam do modo de ser próprio do humano.

Isso acontece, pois, entre o que os gregos experienciavam e entendiam por “vida” e “viver” e aquilo que nós hoje por isso compreendemos, há um abismo. E um tal abismo tem os contornos e tonalidades terrosas das muitas rupturas e reduções dicotômicas pelas quais passamos ao longo do percurso histórico do Ocidente. De forma que, nós hoje podemos, sem mais, sem nunca perguntarmo-nos sobre qual o fundamento que sustenta este muro fronteiroço, dividir o seres entre vivos e não vivos, entre *animados e inanimados*.

Para o ouvido grego, uma tal distinção não faria sentido algum, uma vez que, como vimos nas palavras de Bornheim, é à *physis* como um todo uno que pertence a força anímica da vida. Assim como aos seres humanos, aos Deuses, às pedras e a todas as coisas enquanto são parte integrante da *physis* pertencem uma tal dimensão de ser. É, portanto, à gênese dinâmica de surgir e desabrochar própria da realidade em sua totalidade – *physis* – que ligamos o modo de ser do humano quando o chamamos *ζῶον*.

Tal como nos confirma o professor Emmanuel Carneiro Leão:

Para e na experiência dos gregos, portanto, ζά-ω diz a pura explosão da realidade numa variedade de modos de surgir e formas de aparecer das realizações do real, por exemplo, no desabrochar dos brotos na primavera. (LEÃO, 2000, p. 134)

Da mesma forma, a segunda palavra da sentença, *λόγος* (*Logos*), perfaz ao modo grego de experienciá-la um outro sentido que aquele pelo qual a tradição optou ao traduzi-la por palavra, discurso, pensamento, conhecimento ou razão.

Aqui, o que está em jogo para a tradição filosófica é a possibilidade de distinguir o humano de todas as outras coisas pela sua característica essencial. Esta seria, pois, a racionalidade, o discurso lógico, que não só lhe distingue de tudo o mais, mas o permite também distinguir todas as coisas entre si para conhecê-las naquilo que seria sua entidade própria, sua essência.

Novamente, um abismo se levanta entre uma compreensão tal e a experiência que as comunidades gregas do período clássico faziam do *λόγος*. Pois para tais comunidades jamais poderia ser o *λόγος* algo como uma característica ou capacidade do humano ou de qualquer ente específico, porque é algo muito “maior”, ontologicamente falando, é a própria força de reunião, coesão e ordenação do real. Assim, não é o *λόγος* que se faz pelo humano, mas o humano que concentra no *λόγος* todas suas possibilidades de porvir.

Os seres humanos, se auscultam ao *λόγος*, dão-se conta, não de seu próprio poder racional cognoscente, mas, pelo contrário, como nos indica o fragmento 50 de Heráclito, da unidade dinâmica fundamental de todas as coisas: “Auscultando não a mim, mas o Logos, é sábio concordar que tudo é um”.

E então, dizer que os seres humano têm ou são *λόγος* é afirmar, por um lado, novamente, que são parte de uma realidade em movimento

coesa e ordenada, e por outro, que são capazes auscultar e homologar, dizer junto, em harmonia, com ο λόγος.

Dessa forma é que se configura, portanto, entre os gregos clássicos, e expressa no pensamento dos pensadores que Carneiro Leão chamou originários, a experiência da Natureza e do lugar do humano perante ela. Donde fica patente o pertencimento de todas as coisas à esfera viva da *physis* e o horizonte das possibilidades humanas delineado pela esfera de sentido do λόγος. E assim, a questão da humanidade do humano, refere-se aqui, íntima e profundamente, à força de sua relação com a Natureza.

III

No pensamento místico cristão de Mestre Eckhart (1260 – 1327), mais especificamente em seus sermões, obras características por serem mais dialógicas e, como afirma Jacques Le Goff (grande medievalista da escola dos Annales), a expressão mais livre da *disputatio* das universidades escolásticas, encontramos outro exemplo de experiência da Natureza enquanto totalidade do real no qual gostaríamos de nos deter.

A questão que se apresenta é compreender, como, no pensamento místico de Eckhart, uma “ontologia da relação” em oposição à tradicional “ontologia da substancialidade” permite a este pensador formular um conceito de “Criação” que liberta a relação entre Criador (Deus) e criaturas da prisão da permanência estática do essencialismo substancial, abrindo-a para a possibilidade de um pertencimento dinâmico em que as criaturas estão em constante autorrealização e a Criação se dá, pois, de forma continuada.

No *Sermão 10* Eckhart considera, com base numa citação bíblica (Eclo 50, 6-7) e nas interpretações de outros mestres, “o que é “Deus” e o que é “templo de Deus””. Inicia então por considerar a palavra de

outros três mestres sobre a natureza divina. Dentre os três escolhe aquela que julga mais apropriada: “Deus é algo que necessariamente é e está além do ser, não carecendo em si mesmo de ninguém mas de que todas as coisas carecem.”. (ECKHART. Sermão 10, 2000, p. 310)

Assim, Deus é em todas as coisas pois todas as coisas recebem de Deus seu ser. Deus, porém, é sempre *em* e *além* do ser pois opera, desde antes de dar-se ser, no não-ser. O que quer dizer que no nível ontológico de Deus guardam-se todas as possibilidades vindouras de ser.

No segundo capítulo – Dos lugares – de seu livro *Para ler os medievais*, Marcia Schuback (SCHUBACK, 2000) ao analisar o sermão em questão mostra a importância para a escolha de Eckhart das ideias de *lugar* que implicam os advérbios envolvidos. Uma vez que Deus, para o espírito religioso do medieval, é o lugar de todos lugares (de onde advém o sentido de sua onipresença), dizer que Deus é “em e além”, em oposição ao “diante de” e “aí” (que eram as opções rejeitadas dos outros dois mestres) expressa para a autora algo muito mais importante que um advérbio de lugar. Tais *lugares* é que são adverbiais e não o contrário, pois circunscrevem o modo de ser e existir de algo, no caso Deus.

Dizer, portanto, que Deus é sempre *em* e *além* do ser, é circunscrever o modo próprio do Criador, afirmando que ele é inteiramente em todas as coisas (assim como “a alma é inteira e plenamente indivisa tanto no pé como também no olho e em cada membro”), doando-lhes de si ser, mas que, ainda assim, transcende todas as coisas, está *além*, ultrapassando o ser.

Para Schuback, a analogia de Mestre Eckhart com a relação entre a alma e os órgãos do corpo já indica a característica primordial do pertencimento entre criaturas e Deus: sua dinamicidade.

Deus, o todo, fora do qual não há nada, uno e indiviso, se doa sempre integralmente a todas as coisas que são, sendo por isso o funda-

mento da unidade integradora e coesa do real. Todas as coisas se identificam, portanto, em Deus. Qualquer diferença entre as criaturas se dá dentro do seio desta identidade; e qualquer diferença entre Criador e criaturas é uma diferença modal, de nível de ser.

As criaturas porém, partes finitas dessa totalidade, recebem de Deus o seu ser mas estabelecem com ele um pertencimento dinâmico. Estão limitadas enquanto criaturas finitas pelos modos de ser doados por Deus, pois “cada coisa opera em (seu) ser”, mas uma vez que Deus é “um modo sem modo” permite a mobilidade de cada coisa em suas possibilidades. Schuback nos confirma:

O pertencimento dinâmico entre deus e as criaturas é um pertencimento que encontra sempre modos próprios e singulares, vários modos de acordo com o que se pode. (...) Longe de um mero existir-aí, de mera parte individualizada, as coisas são concebidas como “criaturas”, ou seja, como ser num pertencimento dinâmico a deus (ser num modo sem modo). Esse “sentido de ser” como pertencimento pouco tem do caráter de substância que, de imediato, se atribui a todo ser. (SCHUBACK, 2000, p. 59)

Ainda na sequência do sermão 10 podemos ver como Eckhart apresenta o fundamento de sua “ontologia relacional” quando trata dos “modos de ser” perfilados pela tradição antiga e vigentes ainda na escolástica medieval. Nesta passagem Eckhart nos mostra que, consideradas como se deve, em seu pertencimento dinâmico a Deus, o modo de ser que mais possui ser, é a relação (e não a substância), considerado comumente o último dos modos em quantidade de ser.

(...) O último modo, que possui menos ser, é a relação. Em Deus, esse modo é igual ao maior de todos os modos, ao que possui mais ser: em Deus, esses modos possuem um igual modelo. Pois, em Deus, os modelos de todas as coisas são iguais, embora sejam modelos de coisas desiguais. O anjo mais elevado, a alma e o mosquito possuem um igual modelo em Deus.(ECKHART, 2000, p. 312)

O exemplo com que nos brinda é formidável. As rosas são flores de sol pleno, o que quer dizer que precisam bastante do sol para bem florescer. Num inverno rigoroso, como era provavelmente o caso da Europa medieval de Mestre Eckhart, sua existência torna-se extremamente limitada. Passam, portanto, ao campo do não-ser, para onde apenas o pensamento, graças a sua “gotinha de *compreensão*”, pode acompanhá-la.

Pensar e *compreender*, ultrapassando assim o átrio da moradia divina em direção a seu templo, é aproximar-se de Deus, “como uma estrela d’alva”, um advérbio de divino. É dessa forma que a apreensão humana opera, elevando em Deus o ser de cada criatura com que entra em contato. Pois cada coisa, como nos mostra Schuback, é “coisa-sinal, coisa-palavra, coisa-indicação”, ultrapassando qualquer rigidez de formato e modo, indicando, sinalizando e significando o “modo sem modo” integral e infinito que é Deus. Assim, “o medieval entende, por conseguinte, que a substancialidade de uma pedra não se funda nela mesma, mas na doação integral de deus.” (SCHUBACK, 2000, p. 62).

Gostaria ainda de destacar o caráter próprio de um tal *compreender*, completamente distinto da atitude típica do conhecer que distingue e especifica. Vão de fato em direções opostas. A compreensão participa e dirige-se ao todo, enquanto este conhecer trata de buscar a especificidade íntima e inalienável da parte em si mesma. Ora, poder-se-ia objetar, mas conhecendo cada parte propriamente, em si mesma, e depois tratando de sintetizá-las é que se chega ao todo. Grande engano, pois o todo, nunca foi – e nunca será – a mera soma de suas partes. E ademais, se queremos seguir no escopo do pensamento medieval e em particular das concepções de Eckhart, precisamos considerar que ser aqui se diz sempre numa relação de pertencimento dinâmico com Deus.

Assim, em suma, torna-se também patente a grande distância – ontológica – que nos separa da compreensão de mundo religiosa do espírito medieval, de seu sentido de pertencimento dinâmico integrador e de sua profunda atenção ao modo de ser próprio de cada coisa porquanto cada uma delas assinala a integralidade divina.

IV

Hoje a natureza é claramente entendida e manipulada enquanto o outro do humano. Este, tido como sujeito por excelência, dizem os tempos modernos, em contraposição por exemplo a noção medieval de mundo, onde cada criatura era considerada *subjectum* (todas lançadas em seu vir-a-ser desde um fundo comum sempre imperante), sustenta-se enquanto tirano do real⁷ devido a que sua constituição própria é de “outra natureza” (e tal duplicidade natural só é possível como vimos após um longo percurso de redução da compreensão ontológica una que um dia se teve da φύσις (*physis*) ou da relação de pertencimento dinâmico Criador-criaturas). O humano é, portanto, para o olhar e os ouvidos modernos (“cheios de ciência”), coisa pensante, espírito racional que dá forma e conhece mediante introspecção e experimento.

Mesmo nosso corpo, aquela parte do “mundo-objeto” que talvez mais nos pareça própria já que desde que despontou em nosso percurso ontogenético (termo já marcado pela redução do sentido de ser) algo como uma consciência de nós mesmos estava já ele lá, é tido como máquina complexa. Suas “peças componentes” são cada dia mais substituíveis e sinteticamente produzíveis. Logo, anseiam alguns, poderemos predeterminá-lo por completo, através da cadeia de genes, com base nas características que queremos ver expressas. É, pois,

7. Refiro-me aqui à noção de “tiranização do real” posta pela professora Nancy Mangabeira Unger em *A Tiranização do Real na Civilização Contemporânea*. In: op. cit.

parte da natureza extensa, coisa-objeto, e estranho ao humano seu próprio corpo.

Em meio ao ocaso de um tal percurso histórico, diante do que parece ser o apagar-se do “Dia do ocidente”, do qual somos expressão “Vespertina”, como belamente enunciou o professor Emmanuel Carneiro Leão, aquilo que aos olhos já de muitos salta como terrível e temível consequência são as muitas agressões àquilo que seria o “mundo natural”, “patrimônio da humanidade”. Para esta lógica, o fim dos “recursos naturais”, a possibilidade de uma nova guerra mundial por commodities e a extinção em massa de seres humanos costumam ser os móveis de uma tal preocupação ecológica. E quando, ademais, trata-se de encontrar o principal culpado, seja por excessos individuais, seja pela própria lógica inerente a seu *modus operandi*, as acusações recaem repetidamente sobre o modelo econômico capitalista de produção global.

Não é nosso objetivo aqui negar em absoluto as contribuições do sistema capitalista de produção e consumo, com sua economia baseada, por uma lado, em acúmulo desenfreado para uns, e por outro, em escassez e penúria controlada para muitos, para a devastação crescente da natureza. Nem tampouco queremos rechaçar, considerando-as tolas, as preocupações ecológicas do senso comum. Pelo contrário, é justamente por delas compartilharmos, e por considerá-las de importante sensibilidade, que buscamos aqui aprofundá-las reflexivamente, radicalizá-las, “destruindo” as categorias de pensamento que as aprisionam na superfície e os julgamentos rasos e imediatos.

Esse “refinamento do olhar”, que vê o uno no múltiplo, a identidade na diferença, que se volta novamente à experiência do humano e do Real, é que é capaz de dar-se conta, por exemplo, de que as problemáticas que nos exigem enfrentamento vão muito além do sistema econômico vigente, e que, de fato, a grande alternativa frequentemente con-

traposta a tal sistema, assume como pressupostos as mesmas instâncias e princípios civilizacionais que nutrem o sistema atual, e podem por isso, como a história tem mostrado, reproduzir, na prática, as mesmas estruturas opressivas e destruidoras.

É em oposição a isso que, após a escuta atenta dos modos grego originário e medieval místico cristão de experienciar esta relação entre o humano e a Natureza, abre-se, esperamos, para nós uma nova possibilidade de percebermos onde se situa o eixo da questão ética de nosso tempo.

Se nos propusemos a resgatar uma ética fundamental e acabamos, não obstante, percorrendo os caminhos que nos permitem radicalizar o pensamento ecológico, tratando sobretudo dos pressupostos e pormenores ontológicos de nossa – humana – compreensão de mundo não é porque nos perdemos em meio a algum labirinto de conceitos vazios. Muito pelo contrário, foram os próprios tuneis formados pelas raízes dos conceitos que buscamos compreender que nos levaram a uma tal ampliação, mostrando-nos sobretudo a interconexão profunda que tais campos têm entre si. Um tal entrelaçamento subterrâneo só é possível porque assim se dá, como vimos, na própria dinâmica de ser e desabrochar, viva e coesa, que une todas as coisas. O caminho que nos propusemos percorrer, sempre com o fio de Ariadne nas mãos, foi o da experiência comunitária concreta por trás de cada pensamento concentrado nos escritos em meio aos quais nos detivemos. Temos, pois, no problema que nos interpela aqui e agora – *como repensar a relação que estabelecemos hoje com a Natureza?* – o caminho de retorno.

Referências:

BORNHEIM, Gerd A. (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar vol. II*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ECKHART, Meister. *Sermão 10*. In: *Para ler os Medievais; Ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek–English Lexicon*. Revista e aumentada por JONES, Sir Henry Stuart, com a ajuda de MCKENZIE, Roderick. Oxford: Clarendon Press, 1940.

SCHUBACK, M. S. C. *Para ler os Medievais. Ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

UNGER, N. M. *O Encantamento do Humano. Ecologia e Espiritualidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.