

## DAR UM “ROSTO” À NATUREZA: RESPOSTA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL A UMA CRISE

GIVING A “FACE” TO NATURE:  
PHENOMENOLOGICAL-EXISTENTIAL RESPONSE TO A CRISIS

Marcelo Fabri<sup>1</sup>

### RESUMO

O artigo parte da pergunta: há algum aspecto positivo advindo das calamidades climáticas atuais? A resposta é positiva, uma vez que tais calamidades podem nos despertar para a nossa (des)humanidade. Somos chamados à responsabilidade diante da crise ambiental na medida em que nos envergonhamos de nossa arbitrariedade e de nossa cumplicidade com tantos assassinatos à luz do dia. Assassinato de pessoas (entre elas, as que fazem parte dos povos originários, cuja situação faz chorar e desesperar os mais sensíveis ao problema) e da própria natureza. Estamos, de algum modo, despertando para o fato de que, por mais dependentes da natureza que sejamos, ela se nos apresenta como radical alteridade. Além das contribuições de Levinas, a filosofia existencial de Jaspers ajuda a elucidar essa tese. A natureza é tão enigmática quanto o nosso existir. Ela é uma espécie de cifra da transcendência, provocando em nós temor, inquietação e amor pela vida.

**Palavras-chave:** Fenomenologia; natureza; rosto; existência; transcendência.

### ABSTRACT

*The article starts with the question: is there any positive aspect arising from the current climate calamities? The answer is positive, since such calamities can awaken us to our (in)humanity. We are called to responsibility in the face of the environmental crisis to the extent that we are ashamed of our arbitrariness and our complicity in so many murders in broad daylight. Murder of people (among them, those who are part of the original peoples, whose situation makes those most sensitive to the problem cry and despair) and of nature itself. We are, in some way, waking up to the fact that, no matter how dependent we are on nature, it presents itself to us as radical otherness. In addition to Levinas' contributions, Jaspers' existential philosophy helps to elucidate this thesis. Nature is as enigmatic as our existence. She is a kind of cipher of transcendence, provoking in us fear, restlessness and love for life.*

**Keywords:** phenomenology, nature, face, existence, transcendence.

---

<sup>1</sup> Professor aposentado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: fabri.ufsm@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4712-8207>

Experimentar a desordem climática atual é como entrar abruptamente numa peça de Shakespeare. Ao sofrer com os desastros da humanidade, a natureza se transmuta em desordem ou caos, numa dura resposta às atitudes e ações humanas inconsequentes. É forçoso reconhecer que o caos climático pode ser fatal para toda a humanidade (estamos experimentando a aproximação do fim a cada dia). Daí a pergunta: há algum aspecto positivo advindo das calamidades climáticas? Cremos que sim: trata-se da possibilidade de um despertar para nossa (des)humanidade. Somos chamados à responsabilidade, como se estivéssemos diante de um rosto solicitando justiça (Levinas). Pois a crise climática nos deixa envergonhados de nossa arbitrariedade e de nossa cumplicidade com tantos assassinatos à luz do dia. Assassinato de pessoas (entre elas, as que fazem parte dos povos originários, cuja situação faz chorar e desesperar os mais sensíveis ao problema) e da própria natureza. Estamos, de algum modo, despertando para o fato de que, por mais dependentes da natureza que sejamos, ela se nos apresenta como radical alteridade. Ela nos encanta ou amedronta, fazendo-nos atentar para os limites do conhecimento humano, bem como para a violência que podemos causar a todas as formas de vida. Teria a natureza um “rosto” (no sentido que Levinas atribui a essa palavra)? Para responder, é fundamental compreender o que seja uma cifra da transcendência. A filosofia existencial de Jaspers contribui, a nosso ver, para conferirmos um “rosto” à natureza. Por quê? Porque a natureza é tão enigmática quanto o nosso existir. Ela é um enigma que causa temor e inquietação, convocando-nos à responsabilidade. Ao mesmo tempo, ela nos convida e incentiva a amar e defender a vida.

## 1. OS ELEMENTOS EM FÚRIA E O (DES)HUMANO EM NÓS

Começemos com a pergunta: em que medida a crise ambiental pode nos despertar para a nossa (des)humanidade? Numa das obras mais perturbadoras e fascinantes de Shakespeare, vemos o desencadeado desencadear dos elementos em fúria. O entrechocar-se das nuvens, raios sobre o campo, ventos assustadores, trovões, chuva torrencial provocando desespero nos homens e agitação nos animais: tudo isto envolve a figura do rei ensandecido, lutando com os elementos em fúria (cf. Shakespeare, Ato 3, cena 1). Numa cena memorável do *Rei Lear*, lemos: “A natureza humana não tem como suportar tanto mal e aflição” (Shakespeare, 2000, Ato 3, cena 2, p. 177). É então que uma simples palhoça pode adquirir enorme valor, em meio à tormenta. A necessidade (física e corporal) faz de coisas sem importância algo precioso. “Vamos a essa palhoça. Pobre Bobo, há um pedaço de meu coração que sofre por ti” (Shakespeare, 2000, Ato 3, cena 2, p. 179).

O mal que se manifesta cosmicamente como desagregação, caos e ausência de forma está diretamente ligado à desestabilidade e à ruptura de algo íntegro, organizado, dotado de forma. Nós, homens, somos desumanos o bastante para provocar tamanha fúria, desencadeando o insuportável. Mas eis que, em meio a essa desordem monstruosa, o velho rei, em plena insanidade, experimenta, talvez pela primeira vez na vida, o sentimento de solidariedade, de preocupação com o outro, bem como o desejo de olhar para fora de si mesmo:

Pobres coitados, nus, onde estiverdes  
Sofrendo o desabar desta tormenta -  
Como vos vão defender de estações  
Assim, cabeças sem teto, estômagos  
Vazios, andrajos esburacados?  
Ah! Como eu fui tão descuidado disso!  
Prova este remédio, Pompa. Expõe-te  
A sentir o que sentem os miseráveis (Shakespeare, 2000, Ato 3, cena 4, p. 187).

A natureza em fúria revela nossa humanidade, mas também nossa desumanidade. Não seria essa uma metáfora a ser considerada por nós, hoje, diante da crise ambiental? O terror que sentimos diante do insuportável, isto é, diante de uma natureza enraivecida e caótica (secas, enchentes, tsunamis, etc.) revela nossa (des)humanidade, e com isso nossa responsabilidade pelo mal desencadeado. Por que somos humanos, então? Porque somos capazes de distinguir o que tem “rosto” daquilo que não tem (Levinas). Nesse sentido, “civilização” não é sinônimo de técnica ou poder econômico, mas necessidade de um recolhimento, abrigo, morada. Um fenomenólogo como Levinas não deixou escapar a verdade intuída por Shakespeare, verdade que é também, de certo modo, a da Bíblia: a natureza é algo inapropriável. Ela frustra nosso desejo de representação e dominação. Fenomenologicamente se pode afirmar: o ser humano vive num “meio” (*milieu*) natural que prescindem da condição de substancialidade, de coisa disponível, de realidade que pode ser envolvida pelo nosso olhar e nosso poder. Eis por que nossa relação com a natureza oscila entre experiência de alegria e de ameaça.

Arriscamo-nos a comparar tal oscilação à ambivalência do sagrado, sublinhada e explicitada por Mircea Eliade, fenomenólogo e hermeneuta das várias modalidades de hierofanias. Para Eliade, a religião não se define pela crença num Deus, deuses ou espíritos, mas pela experiência do sagrado, experiência essa que pressupõe a relação do ser humano com ideias tais como “ser”, “significação” e “verdade” (cf. Eliade, 1971, p. 9). Sem a ideia de que, no mundo, algo de irredutivelmente real exista, não se poderia conceber a consciência humana.

A descoberta de um mundo real e significativo está intimamente ligada à descoberta do sagrado. Pela experiência do sagrado, o espírito humano apreendeu a diferença entre o que se revela como sendo real, poderoso, rico e significativo e aquilo que é desprovido dessas qualidades, isto é, o fluxo caótico e perigoso das coisas, seus aparecimentos casuais e vazios de sentido (Eliade, 1971, p. 10).

Ora, o conceito de hierofania implica a ideia de ambivalência. O sagrado atrai e causa repulsa. Na força que o sagrado manifesta, há sempre algo perigoso, temeroso, e não apenas amabilidade e amistosidade. Eis que aquilo que é “santo” pode ser também “maldito”, maculado, impuro, de mau augúrio. O insólito, o estrangeiro e o extraordinário trazem com eles uma inevitável perturbação. Assim, a tempestade que causa tanta destruição e flagelo, pode ser a manifestação de um poder divino se manifestando aos homens (cf. Eliade, 1977, p. 38 e ss.). Ao mesmo tempo, a tempestade pode significar “o desencadeamento poderoso das forças criadoras” (Eliade, 1977, p. 117). Força fecundante e geradora.

Eis a ambivalência: a força que ameaça, angustia e traz destruição é aquela que pode trazer fecundidade, fertilidade e bem-estar.

Na perspectiva de uma fenomenologia das religiões, a natureza jamais é puramente natural. Para o homem que vive imerso em um mundo de hierofanias, a natureza nunca é objeto de investigação teórica. Ela não se oferece como realidade a ser representada ou dominada pela visão ou por conceitos. O sagrado sempre poderá se manifestar em “objetos”, pessoas, plantas, animais, símbolos, etc. O mundo profano será relacionado ao elemento sagrado, e é desta relação que ele extrai sua “verdade” (alimentação, sexualidade, trabalho, lazer, etc. beneficiam-se desta relação). De nossa parte, afirmamos e enfatizamos o seguinte. Graças à polaridade sagrado/profano, o “homem religioso” tem a chance de experimentar a vida em sua inocência e sua fragilidade. Para Krenak, o mundo de hoje se especializou em produzir a perda de toda inocência ou ingenuidade, comprometendo a possibilidade de fruir a vida, sem medo, culpa ou explicações.

Gozar sem nenhum objetivo. Mamar sem medo, sem culpa, sem nenhum objetivo. Nós vivemos num mundo em que você tem de explicar por que é que está mamando. Ele se transformou numa fábrica de consumir inocência e deve ser potencializado cada vez mais para não deixar nenhum lugar habitado por ela (Krenak, 2020, p. 65).

Podemos, inocentemente e ingenuamente, amar a vida. Na relação com o mundo natural estamos sempre imersos inconscientemente numa ingenuidade ou inocência. Buscamos nos proteger do que nos subjuga, oprime e ameaça, não para dominar e nos impor frente ao mundo, mas por causa do amor mesmo pela vida. Ou seja, na ingenuidade do viver, descolamo-nos das categorias do poder para nos instalar na vida pela alegria, pelo gozo e pela fruição (cf. Levinas, 1974, p. 118 e ss.). Podemos, assim, nos proteger do lado perigoso e ameaçador das forças presentes em nós e na natureza. No amor ingênuo pela vida, descobrimos o valor do que seja trabalhar, descansar e conviver. Suspendemos de algum modo a ameaça trazida pela incerteza de um futuro. Descobrimos nossa indigência e nossa fragilidade graças a uma espécie de relação com o mundo pela fruição dos alimentos, relação sempre rodeada pela insegurança, ameaças e perigos. Tudo isto traz para o ser humano o risco de se apegar exageradamente à terra, tornando-se belicoso, preconceituoso, ganancioso e, sobretudo, fechado para os “outros”.

Há, também, outro risco de violência a ser considerado. A incerteza e a insegurança da vida são a base do existir em sociedade. São a condição de nossa humanidade e solidariedade. O risco está justamente nisto: nossa humanidade pode se converter em orgulho e desumanidade. O mundo deixa de ser alimento e condição para se gerar uma “interioridade” tornando-se mundo de recursos naturais, postos a serviço da ganância, da ambição e da prepotência. A insegurança do futuro, a incerteza sobre a disponibilidade dos alimentos, podem nos transformar em déspotas da natureza. Nós incorporamos o lado obscuro e devastador das hierofanias. Somos, hoje, o resultado catastrófico desta incorporação. E o preço a pagar está sendo alto demais. Assim como Lear, experimentamos, em plena loucura, o dilaceramento diante da fúria elemental. Tomamos consciência de que nossa indigência (precariedade) se transformou em insanidade, arrogância e desejo sem medida de possuir e de ganhar.

## 2. SOBRE UMA “DIFERENÇA” (DÉCALAGE) FUNDAMENTAL

Digamos, portanto, que o ser humano é aquele que se “desnivelou” em relação à vida instintiva. Experimentar a indignidade humana significa já ter se distanciado dessa vida. É o preço a se pagar por nossa individuação ou liberdade. É a condição de nossa ipseidade. Nas outras espécies animais, a luta pela vida implica a dependência total em relação ao mundo exterior, ao passo que nós, humanos, nos “separamos” do mundo de que dependemos para viver. Recolhemo-nos, habitamos, trabalhamos, transformando nossa dependência em necessidade: temos fome, sede, frio; ficamos nus, buscamos vestimenta e abrigo. Em nossas necessidades, nos destacamos do mundo instintivo para nos afirmar como independentes e resistentes às ameaças do mundo natural (cf. Levinas, 1974, p. 89). É, portanto, discutível (para não dizermos equivocados) pensar que a vida “civilizada”, com seus artifícios e criações, nada mais seria que a conspiração do originário e do natural<sup>2</sup>. A questão parece ser muito mais complexa. Aqui, mais uma vez, é Shakespeare que nos ajuda a pensar.

Na celebre peça *A Tempestade*, Shakespeare propõe que o “natural” não é sinônimo de algo que simplesmente foi conspurcado pelas mãos humanas. Seria correto afirmar que o “natural” é o que deve ser completado pelo homem, uma realidade que carece de melhoria e correção? Se a resposta for afirmativa, como não ver nesta tese a corrupção dos “civilizados”, que tantos prejuízos trouxe para a natureza e a humanidade ao longo da história? Reflitamos um pouco a esse respeito. Comentando a peça de Shakespeare, Kermode afirma:

A definição poética da Natureza na peça (*A Tempestade*) realiza-se em grande parte por uma série de antíteses, nas quais Calibã (meio monstro, meio homem) aparece como termo recorrente e constante. Ele representa o homem natural. Essa figura, ao contrário do que geralmente acontece na poesia pastoral, não é um pastor virtuoso, mas um escravo selvático e deformado (Kermode, 2020, p. 51).

Filho de uma bruxa e de um incubo, Calibã retrata o homem que se encontra numa espécie de “entre-dois”: o cultivado e o ermo, o moral e o imoral (cf. Kermode, p. 52). Todos os esforços para educar Calibã foram inúteis. Nele, virtude e cultura não têm efeito. Ele fala, mas tudo o que diz culmina com intemperança, ambição e vileza. Ele representa, portanto, a natureza crua e bruta por oposição ao refinado, à arte e à cultura (cf. Kermode, p. 60). Já o personagem Próspero, amo de Calibã, representa a habilidade da Arte e da magia benéfica, a vida civilizada, que controla a vida do instinto e os apetites, que transforma a natureza pelo estudo e a criação.

2 As sociedades descobertas pelos europeus, no início da modernidade, surpreendem positivamente alguns humanistas. Sobre as sociedades que se aproximam da vida natural, Montaigne afirma que elas estariam próximas da simplicidade original. “As leis naturais ainda as governam, muito pouco abastardadas pelas nossas; mas com tal pureza que por vezes lamento que não tenham sido conhecidas mais cedo” (Montaigne, 2017, p. 66-7). Montaigne se encanta com a possibilidade de que certas sociedades viveriam sem comércio, letras, matemática, riqueza, pobreza, contratos, trabalho penoso, roupas e objetos supérfluos. Sociedades que não conhecem a mentira, o fingimento, a traição, etc. As poucas leis seriam ensinadas ou oferecidas pela própria natureza (cf. Montaigne, 2017, p. 67). De nossa parte, perguntamos: O humanista, que ama viajar, que critica sua própria cultura, não está visceralmente apegado ao mundo das letras e dos livros? Não seria sua desenvolvida sensibilidade estética e humana que lhe permite dar um “rosto” ao mundo “natural”, sensibilidade que os povos originários podem possuir, eles também, de modo notável?

Levinas concordaria com Shakespeare, pois entende que a vida propriamente humana começa quando, às voltas com o fluxo da natureza e da vida, temos o poder de nos descolar daquilo que é naturalmente e aparentemente inocente. Somos capazes de nos desvincular de toda forma de vitalidade que se apresenta como brutalidade e destrutividade. Assim:

A civilização autêntica, quaisquer que sejam os fracassos biológicos ou as derrotas políticas que ela ocasiona, não consiste em reter o sopro da vida ingênua e a permanecer, assim, desperta “para a posteridade e até o fim de todas as gerações”? (Levinas, 1996, p. 25).

Contra uma vida que segue seu curso como uma força que avança, há que se falar de interdito, ética, rosto humano proibindo o assassinato. Levinas denuncia, com isso, não as forças naturais nelas mesmas, mas as atitudes humanas que incorporam a violência inconsciente dessas forças. O que se proíbe é o mal desencadeado por um desejo de poder insaciável, é a brutalidade selvagem de seres humanos que violentam tudo o que é natural e humano. Ou, ainda, o que se questiona é o mal que se concretiza na morte de tantas vidas animais e humanas, vítimas da destruição da natureza pelos próprios homens.

A argumentação de Levinas é sutil: é preciso cuidar para que o natural não seja tomado como puramente inocente e sem perversão. Por quê? Porque está em questão o sentido do humano em nós. Este é justamente o que nasce da proibição da força bruta e da agressividade. O problema não é a brutalidade inconsciente que a natureza pode manifestar, mas a maldade consciente dos homens, incorporando essa brutalidade. O humano em nós depende da resposta que damos ao “natural”. Desta resposta emergem todas as grandes realizações da humanidade, mas também os acontecimentos dilacerantes e trágicos de sua responsividade destrutiva.

Que é a “vida civilizada”? A maneira de existir pela qual os “valores da terra” não significam a simples incorporação da “força que avança”, incorporação que nos prende ao mundo como dominadores e apropriadores. O que é valioso e mesmo imperioso, na perspectiva levinasiana, é o amor à vida traduzido em disposição para proteger nossa fragilidade e nossa vulnerabilidade. Disposição concretizada no trabalho: “Vivo de meu trabalho como vivo de ar, de luz e de pão” (Levinas, 1974, p. 120). Esta vida que se concretiza a partir dos alimentos, da liberdade e da abertura aos outros nunca é apenas “natureza”.

Somos animais que podem viver para outrem, de ser a partir de outrem (Levinas, 1974, p. 123). Podemos viver no calor e na doçura de uma morada, de uma “intimidade”. Podemos fazer do mundo uma casa comum. Da relação com outrem, no recolhimento da casa, há uma doçura que pode se reproduzir por todos os lados e em todos os lugares. Isto nos diferencia das outras formas de vida animal. Trata-se de um desnível (*décalage*), afirma Levinas (cf. 1974, p. 124). Graças a uma ligação profunda à vida pela fruição, a morada e o trabalho, podemos, a partir do recolhimento de um “estar em casa”, lutar para que um futuro auspicioso seja possível. Buscamos prevenir o perigo, retardar a nossa degeneração e, conseqüentemente, proteger-nos da fúria elemental sempre iminente no fluxo da natureza e no interior de nós mesmos. O ser humano pode viver “para outrem”. Do ponto de vista existencial, que significa este amor, tendo em vista nosso inevitável pertencimento ao mundo natural e animal?

Pensamos que a filosofia existencial de Jaspers ajuda a responder a questão. Enquanto existência, devemos realizar a natureza em nós. Como assim? É que, em nós, a natureza nunca é apenas natureza.

Ela é algo muito mais elevado. É fundamental arriscar-se num compromisso que me subtrai ao fluxo da natureza em seu eterno vir-a-ser. Assim, na relação entre dois indivíduos que se amam e que, por isso mesmo, sentem a “natureza” falar dentro deles, há como que a possibilidade de que ambos façam de sua vida erótica uma autêntica comunicação entre existências, vale dizer, ambos se engajam numa construção, numa criação e numa obra que jamais poderiam produzir solitariamente. E isto se dá para além do desejo de se confundir com a natureza (cf. Jaspers, 1989, p. 758). União na qual cada um pode ser único para o outro. Eis que o erotismo se torna cifra do humano encarnando-se no nível dos sentidos, com vistas a uma comunicação incondicional. O outro se torna insubstituível para mim (cf. Jaspers, 1989, p. 759).

### 3. DAR UM “ROSTO” À NATUREZA

Para Jaspers, é em torno da existência que gira tudo o que, no mundo, tem sentido para nós. A existência é o incomunicável em nós, subtraindo-se a todo saber definido. Enquanto tal, a existência é incognoscível. Ora, do mesmo modo que não há consciência sem objeto, não há existência sem transcendência. A existência não criou a si mesma. A existência depende de algo distinto dela, sem o qual ela não poderia se orientar, tornando-se obstinação estéril, uma individualidade sem amor. Na base de todo desejo de conhecimento encontra-se a existência, mas o fim verdadeiro do humano é a busca da transcendência<sup>3</sup> (cf. Jaspers, 1959, p. 56). Mas, perguntamos: o que isto tem que ver com o tema da natureza?

É que, para Jaspers, a natureza deve ser considerada uma cifra da transcendência. O fato de existirmos com outros nos faz aspirarmos a certas respostas sobre nossa orientação no mundo. A existência (o existente humano) é capaz de se voltar para os “objetos” do mundo para além deles mesmos. Queiramos ou não, gostemos ou não, estamos sempre abertos a uma transcendência. Tudo o que é finito se torna um símbolo que, por sua vez, se torna uma cifra. Um símbolo se torna uma cifra no momento em que o existente se pergunta pelo que ele diz. O que é uma cifra? A escrita de um Outro, algo que nunca poderá ser lido objetivamente. Somente a existência pode realizar a decifragem (cf. Jaspers, 1989, p. 26). Tudo se passa como se, através de um objeto qualquer, algo de absoluto se manifestasse à existência. Tão logo isso ocorre, o objeto se torna único e incomparável.

As cifras não são uma simples projeção humana. Elas como que se impõem ao pensamento (cf. Jaspers, 1989, p. 27). Em linguagem fenomenológica, poder-se-ia dizer: as cifras são um verdadeiro acontecimento para a existência. Tudo, em qualquer momento e circunstância, pode se tornar uma cifra.

---

<sup>3</sup> Pode-se, no entanto, perguntar: a ideia de transcendência não conduz inevitavelmente aos impérios da história, tais como colonialismos e globalização? Há críticas pesadas a uma estrutura de poder cuja origem remontaria, segundo Jaspers, à mutação intelectual ocorrida entre os séculos VIII e III a.C., que gerou o profetismo judaico e a filosofia grega. A civilização técnico-capitalista tem raízes nesta mutação (cf. Castro, 2020, p. 82-3). Nas páginas que seguem, propomos um olhar existencial em relação à ideia de transcendência. Fica em aberto saber se tal ideia (que se tornou fundamental sobretudo para o universo bíblico) é essencialmente violenta e arrogante. “O império da transcendência, ao mesmo tempo frágil e agressivo, nunca hesitou em recorrer ao etnocídio, ao genocídio e ao ecocídio para estabelecer sua soberania universal” (Castro, 2020, p. 83). Nada mais distante da consciência ética proposta por Jaspers e Levinas. A transcendência não indica, para eles, violência para com o *outro*, mas responsabilidade ou luta constante contra a arrogância do *mesmo* em relação ao *outro*.

Tudo o que existe possui uma vibração indeterminada, uma linguagem, parece significar alguma coisa, mas sem que se saiba por que nem com respeito a quê (Jaspers, 1989, 742).

Em nossa orientação no mundo, tudo pode se tornar uma cifra: a natureza, a história, a consciência, nós mesmos (cf. Jaspers, 1989, p. 744). Há sempre a possibilidade de encontrarmos algo na existência apresentando-se como cifra. “A realidade, em sua presença impenetrável, pode ser lida como escrita cifrada” (Jaspers, 1989, p. 746). E, na medida em que algo se torna cifra para nós, ocorre uma espécie de milagre: estamos diante de algo que escapa a toda generalização possível. Mas o que é que, neste caso, a natureza nos poderia ensinar ou dizer? Ora, a natureza é a realidade que emerge na exterioridade espaço-temporal. Vejo-me envolvido por ela. Ela se concentra neste ponto em que permaneço empiricamente, mas, em sua interioridade, ela permanece inacessível. Assim:

a) Em si mesma, a natureza é inconcebível, insondável; ela é absolutamente outra. Existe há muito tempo sem nós;

b) A natureza é nosso mundo. É nela que nós agimos, trabalhamos e aplicamos a técnica. De algum modo, ela está próxima de nós, uma vez que nos esforçamos para nos sentirmos em casa em seu interior. Caminhamos, apreciamos a paisagem, viajamos, ultrapassamos limites...

Quanto mais a domino (a natureza) mais continuo a depender dela. Ela parece estar voltada a mim, me sustentar e me servir. Mas, para ela, com toda certeza, não tenho importância alguma; ela pode me destruir sem nenhum constrangimento;

c) Eu sou natureza, mas não totalmente. Ela é, para mim, uma cifra, ou seja, nenhum saber científico poderá traduzir o que experimentamos ao ver um pôr-do-sol, um riacho, o mar... (Jaspers, 1989, p. 747).

Eis que, para cada existência, há como que uma paisagem interior que se traduz numa proximidade com a natureza. É isto que me permite me abrir aos outros. Posso encontrar paisagens estrangeiras, outros mundos e pessoas. Há paisagens sempre novas, imprevisíveis, criadoras. Nenhuma visão totalizante poderia nos oferecer o conjunto dessas possibilidades. Ou seja, nosso lugar e nossa paisagem sempre poderão ser aprofundados. Sempre podemos nos abrir ao que é outro e estrangeiro (cf. Jaspers, 1989, p. 748).

Mas, tomada nela mesma, a natureza é um impulso que não sabe o que quer. Mostra-se como embriaguez do devir, um fluxo sem fim. Ela não nos responde. Ela não tem rosto, diria Levinas. Temos, portanto, dois desvios a evitar.

a) A hostilidade à natureza ocorre na medida em que a tomamos como objeto resistente, matéria de que devo extrair alguma coisa. Quando isto acontece, eu me perco a mim mesmo como existência aberta à transcendência. Compreender a natureza como simples matéria para nós culmina inevitavelmente com o ressecamento da raiz de nosso existir. A brutalidade de nossos atos pode, então, nos aterrorizar.

b) Podemos fazer da natureza o único ser verdadeiro, de tal modo que nós, existentes humanos, nos tornamos seu produto. Isso leva fatalmente ao esquecimento de nossa ipseidade. Ora, pensar que a natureza é o “melhor” em que deveríamos nos transformar é abdicar de nós mesmos, é deixar de lado nossa liberdade e nossa relação com a transcendência. Entregar-se a um insondável é arriscar-se a perder-se a si mesmo. Nas palavras do filósofo:

A ausência de linguagem da natureza é o reino da ausência de comunicação. Desvinculado de toda comunicação, o rei Lear une-se aos elementos; ao ficar louco, tudo se lhe torna linguagem, ele compreende o incompreensível, ele não compreende mais a si mesmo (Jaspers, 1989, p. 752).

O que nos define como existência é a comunicação autêntica, que só se efetiva entre dois existentes separados. Lear experimenta a profundidade indeterminada, mas perde para sempre o milagre da comunicação. Mergulhado na loucura, não sabe mais quem é, nem como dar sentido à obra de existir. Para Jaspers, enquanto humanos, somos o nó de toda realidade empírica. Somos o elo pelo qual tudo se vincula e a partir do qual tudo se torna acessível (Jaspers, 1989, p. 757). O ser humano é relação com a transcendência. Nele, os termos mais distantes uns dos outros irão se encontrar e se entrelaçar. Transcendência e mundo se entrelaçam no homem. Somos ou estamos nesse limiar. Jaspers se aproxima, aqui, de Levinas. O existente humano é o emblema da ruptura da totalidade. Como assim?

Se o Todo for o que mais importa, o indivíduo se torna menosprezado. Se o inverso ocorrer, a totalidade perde seu valor. Daí poder-se dizer que o ser humano é para si mesmo uma cifra. Nenhum saber o abarca. Nenhuma totalidade o explica. O ser humano rompe a totalidade (cf. Jaspers, 1989, p. 757). Curiosamente, enquanto existência, enquanto enigma para si mesmo, o ser humano é o lugar em que termos distantes se entrelaçam, se encontram e se fecundam. Ao romper a totalidade, o existente pode se tornar verdadeiramente humano, isto é, pode se abrir aos outros, ao mundo, à natureza. Pode cuidar de sua própria aventura como ser moral e responsável. A natureza surge, para ele, como uma cifra que o impacta, o desafia, o interpela. O mundo natural se faz apelo, clama por respostas, cobra avaliação crítica das atitudes destrutivas e arrogantes vindas do homem. Ela põe em questão nossa humanidade.

Portanto, quando, hoje, nos estarrecemos diante da crise ambiental, expressando-se como fúria dos elementos, catástrofes que nos angustiam e provocam prejuízos a tantas pessoas vitimadas pela ganância de grandes grupos de exploração dos “recursos naturais”, o que está em jogo é também, e sobretudo, o sentido humano, demasiado humano, de tal crise. Mesmo que se admita que a natureza, que esteve aí bem antes de nós, não pode ser colocada abaixo do nível humano de existência, é preciso reconhecer que as respostas que daremos daqui para frente são decisivas para a continuidade da vida ou, pelo menos, para adiarmos o fim do mundo. A resposta deve vir de nós, existentes capazes de tanta desumanidade, mas também de uma certa dose de humanidade<sup>4</sup>.

4 Papa Francisco é muito claro a esse respeito. O que nos distingue das outras espécies vivas é a responsabilidade que temos para com o mundo e a natureza. Responsabilidade de colaborar com a Terra e proteger a sua fragilidade. Assim: “Não pode ser autêntico um sentimento de união íntima com os outros seres da natureza, se ao mesmo tempo não houver no coração ternura, compaixão e preocupação pelos seres humanos (...). Exige-se uma preocupação pelo meio ambiente unida ao amor sincero pelos seres humanos e um compromisso constante com os problemas da sociedade” (Francisco, 2022, p. 75).

O que a natureza nos pede? Desvinculação cada vez maior da brutalidade que mora em nós. Brutalidade que faz de nós desumanos, destruidores da natureza e de nós mesmos, subjetividades que não respeitam o mandamento ético de não cometer assassinato. O que a natureza pede de nós é que nunca esqueçamos de dar a ela um “rosto”. Ora, é precisamente isso que ensinam os povos originários. Pois eles nunca despersonalizam a natureza. Eles a tomam como um interlocutor que merece respeito e consideração. Um antropólogo americano queria entrevistar uma velha senhora de uma tribo, nos Estados Unidos, mas a mulhar se mantinha calada e desinteressada da entrevista. Ela se mantinha inabalável numa atitude de atenção em relação à pedra e à montanha (cf. Krenak, 2020, p. 17), para surpresa do pesquisador acadêmico, que não via muito sentido numa conversa sem palavras com seres inanimados. Mas o antropólogo deixava passar o fato de que

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos (Krenak, 2020, p. 49-50).

O que significa dar um “rosto” à natureza? Ouvir a voz ou o apelo que diz: “Faça todo o possível para que eu não seja destruída. Não deixe de buscar a inocência e a ingenuidade que vocês, humanos, podem sempre vivenciar, a despeito de tanta desumanidade que vêm praticando ao longo de sua história. Aprendam com os povos que vivem numa estreita relação comigo. Eles estão sendo há muito tempo exterminados e massacrados de modo brutal e desumano. Continuem lutando por um mundo em que vocês possam habitar, trabalhar, caminhar, alimentar-se, fazer visitas, contar histórias e ouvir histórias. Mundo em que seja possível abrir-se aos outros, celebrar a vida e adiar o fim do mundo. Esta é uma tarefa que está em suas mãos. Vocês não se compreendem como humanos? O que isto quer dizer? Que cabe a vocês, e apenas a vocês, manter inabalável o valor da vida”

## REFERÊNCIAS

- CASTRO, E.V. - Posfácio a KRENAK, A.- **Ideias para adiar o fim do mundo** (2ª edição), São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 75-84.
- ELIADE, M.- **La nostalgie des origines**, Paris: Gallimard, 1971.
- ELIADE, M.- **Tratado de história das religiões**. Trad. Natália Nunes e Fernando Tomaz, Lisboa: Edições Cosmos, 1977.
- FRANCISCO (Papa) - **Laudatio Si'. Sobre o cuidado da casa comum**, São Paulo: Paulinas, 2022.
- JASPERS, K.- **Philosophie** (*Orientation dans le monde, Eclaircissement de l'existence, Métaphysique*). Trad. Jeanne Hersch: Paris, Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 1989.
- JASPERS, K.- **Razon y existência. Cinco lecciones**. Trad. Heraldo Kahnemann, Buenos Aires: Editorial Nova, 1959.

KERMODE, F. Introdução a Shakespeare, W.- **A tempestade**, Trad. Jose Francisco Botelho, São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2022 (p. 23-111).

KRENAK, A.- **Ideias para adiar o fim do mundo** (2ª edição), São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LEVINAS, E.- **Totalité et Infini**, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, E.- **Nouvelles lectures talmudiques**, Paris: Minuit, 1996.

MONTAIGNE, M.- **Ensaaios. Da amizade e outros textos**. Trad. Júlia da Rosa Simões, Porto Alegre: L&PM, 2017.

SHAKESPEARE, W.- **Rei Lear**. Trad. Aila de Oliveira Gomes, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2000.

SHAKESPEARE, W.- **A Tempestade**. Trad. Jose Francisco Botelho, São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2022.