
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

A CONTENDA ENTRE TERRA E MUNDO: CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER À ECOLOGIA HISTÓRICA

The Struggle Between Earth and World: Heidegger's Contributions to Historical Ecology

Nathalia Claro Moreira*

 <https://orcid.org/0000-0001-5968-373X>

Resumo: O artigo desterritorializa a fenomenologia de Heidegger, de modo a permutar seu pensamento com demandas da ecologia histórica, ramo interdisciplinar que destaca o fator inter-relacional e antropogênico das estratégias de manejo ambiental utilizadas pelas sociedades antigas, contrapondo-se à visão moderna de separação e oposição entre humanos e natureza. Argumenta-se que a abordagem do conceito de Terra (Erde) como condição ôntico-ontológica de surgimento do ser-no-mundo na quadratura (geviert) de Heidegger oferece contribuições dignas de reflexão à visão antropogênica da ecologia histórica. Conclui-se que no jogo especular entre Terra e céu, deuses e mortais, os ambientes físicos são em contínua beligerância, gerenciadores (e gerenciados) da coisidade do mundo. Considera-se, ainda, que apesar da ordem de grandeza destrutiva instaurada pela era da máquina, a relação entre o mundo e a Terra nunca se reduzirá a uma unidade vazia de opostos desconsiderados entre si, pois é no repouso na Terra que o mundo se esforça sempre para superá-lo.

Palavras-chave: Heidegger Tardio; Fenomenologia; Ecologia Histórica; Quadratura; Terra.

Abstract: *The article deterritorializes Heidegger's phenomenology, exchanging its concepts with the demands of Historical Ecology, an interdisciplinary branch emphasizing the interrelational and anthropogenic aspects of environmental management strategies employed by ancient societies. This contrasts with the modern view of separation and opposition between humans and nature. The argument posits that the approach to the concept of Earth (Erde) as the ontic-ontological condition for the emergence of being-in-the-world*

* Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGFIL/UERJ). E-mail: nath.arierom@gmail.com.

within Heidegger's quadrature (Geviert) offers contributions worthy of reflection to the anthropogenic perspective of historical ecology. It is concluded that in the specular interplay between Earth and sky, gods and mortals, physical environments are in continuous contention, acting as managers (and managed entities) of the world's thingness. Furthermore, despite the destructive magnitude imposed by the age of mechanization, the relationship between the world and the Earth will never reduce to an empty unity of mutually disregarded opposites, as it is in repose on Earth that the world continually strives to transcend itself.

Keywords: *Late Heidegger; Phenomenology; Historical Ecology; Fourfold. Earth.*

Introdução

O deserto cresce: ai daquele que abriga desertos!
 Pedra range na pedra, o deserto engole e estrangula.
 A imensa morte observa, parda e incandescente,
 e mastiga — seu mastigar é sua vida...
 Não esqueças, ó homem totalmente curtido pela volúpia:
 tu és — a pedra, o deserto, és a morte...¹

Muito tem a Filosofia a oferecer ao debate ecológico. Afinal, a reflexão sobre a desertificação do homem moderno, um dos grandes temas da filosofia contemporânea, não se limita a uma perspectiva existencial centrada no ente humano, mas igualmente engloba a desmesura, a *hybris*, da era da maquinação que assola as moradas do homem.²

De fato, as interseções entre a filosofia e a ecologia não são propriamente inéditas: desde os primórdios da filosofia grega, a *physis* esteve subjacente na discussão sobre o ente e o ser. Na contemporaneidade, no entanto, em vista do acelerado processo de degradação ambiental e da desertificação de biotas ao redor do planeta, a necessidade de refletirmos sobre a interação entre o homem e a Terra tornou-se uma questão de primeira ordem. Contrariamente ao que se poderia supor, a reflexão sobre a Terra não demanda análises exclusivamente ônticas, mas requer, sobretudo, uma reflexão genuinamente ontológica que nos propicie um “outro” pensar sobre nossas constituições de mundo.³

¹ NIETZSCHE, F. *Dionysos-Dithyramben*. (KSA VI). Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Eds). Berlim/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-78/ Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 82.

² BORGES-DUARTE, I. “Mesura e desmesura em Heidegger: O ponto de vista ético”. *Studia Heideggeriana*, v. 6, p. 65-102, 9 ago. 2017.

³ HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. (GA 65). Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

Nesse estudo, considerou-se que o filósofo alemão Martin Heidegger ofereceu possibilidades não-niilistas de apreensão do real, sensíveis ao conceito de ser, que contribuem verticalmente para uma compreensão ontológica e poética da Terra como habitação (*Heimat*), e não como mero recurso disponível (*Bestand*).⁴ Na crítica de Heidegger, o acontecimento da técnica moderna, com seu enquadramento e aparelhamento do real (*Ge-stell*), transformou nosso planeta em uma reserva de recursos controlados pela humanidade, obscurecendo a dinâmica de contínua contenda e reciprocidade entre Terra e mundo. Na contramão dessa perspectiva, Heidegger desenvolveu uma compreensão sobre a Terra (*Erde*) a partir do complexo conceito de quadratura (*Geviert*), no qual Terra e céu, deuses e mortais, estão reunidos no acontecimento apropriador (*Ereignis*). Desse modo, defende-se que a perspectiva de Heidegger fornece possibilidades de aprofundamento acerca da relação entre o homem e o meio ambiente.

Em conformidade com os estudos de Sofya Gevorkyan & Carlos A. Segovia, este artigo desterritorializa a fenomenologia de Heidegger de modo a permutar seu pensamento com demandas da ecologia histórica, ramo ecológico recente que investiga as interações humanas com diferentes ecossistemas ao longo da história. Clark Erickson⁵ explica que as análises da ecologia histórica destacam o fator antropogênico das estratégias de manejo ambiental utilizadas pelas sociedades antigas. Em linhas gerais, a perspectiva tradicional de interação entre humanos e o meio ambiente costumou separar e opor as pessoas à natureza, como se a humanidade fosse sempre uma presença *non grata* e predatória da superfície terrestre. Em contraste com essa visão, os ecologistas históricos sustentam que os seres humanos são agentes significativos de mudança no mundo natural, em vez de simplesmente se adaptarem a ele. Além disso, argumentam que as perturbações promovidas pela ação antrópica não apenas eram comuns, mas também foram necessárias para a saúde do ecossistema e da biodiversidade da Terra⁶.

Ao longo deste artigo, busca-se argumentar que a filosofia de Heidegger contribui para a perspectiva antropogênica ao ressaltar o caráter correlacional entre Terra e mundo na

⁴ HEIDEGGER, M. “Die Frage nach der Technik”. In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

⁵ ERICKSON, C. “Amazonia: The Historical Ecology of a Domesticated Landscape”. In: SILVERMAN, H., ISBELL, W.H. (eds) *The Handbook of South American Archaeology*. Springer, New York, NY, p. 157-183, 2008.

⁶ *Ibidem*, p. 182.

quadratura. Apesar de arriscado, uma vez que trazemos Heidegger para o debate ôntico do Antropoceno, algo não realizado e, em certa medida, evitado pelo próprio filósofo, acreditamos que o exercício é válido enquanto uma mera possibilidade de reflexão interdisciplinar. O pensador da floresta negra foi um grande questionador da metafísica tradicional e dos encobrimentos resultantes da transição da verdade como *aletheia* para *adaequatio*, os quais fundamentaram o dualismo metafísico sujeito/objeto e desnaturalizaram a própria Terra. Como destacado por Enrique Leff⁷, ao destruir a tradição e romper com o idealismo transcendental, Heidegger desenvolveu uma forma única de ontologia que é, para Leff, um eixo fundamental na crítica do ambientalismo à história da metafísica e à compreensão estritamente científica da crise ecológica. Portanto, conforme mencionado por Leff “passar por Heidegger” torna-se inevitável para uma compreensão mais profunda das questões ambientais.

Para acedermos a possibilidade de contribuição do pensamento de Heidegger à ecologia histórica, o artigo busca compreender o significado da Terra na filosofia tardia do filósofo. O conceito de Terra (*Erde*) não é mencionado na obra magna *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*), nem nos cursos ministrados em Marburg entre as décadas de 20 e 30. Em verdade, a temática foi esboçada primeiramente no texto *A Origem da Obra de Arte* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*), desempenhando o papel de contraponto não-histórico ao conceito de mundo. Destarte, o conceito foi reanimado na década de 50, emergindo no ensaio *A Coisa* (*Das Ding*), no bojo dos estudos sobre o *Ereignis*, ou seja, o caráter reunido da situação no acontecimento apropriador. A pertença do *dasein* ao mundo passou a ser concebida por Heidegger como um pertencimento (*Er-eignen*) que envolve a compreensão de diferentes topologias onde corpo, tempo, linguagem e lugar se encontram e constituem o relevo histórico-ontológico do mundo⁸.

A abordagem sobre a Terra condiz, ao nosso ver, à um dos mais importantes paradoxos da fenomenologia heideggeriana: se a Terra existe, então ela só pode existir na medida em que os seres humanos a compreendem e a revelam através da clareira, ou seja, o mundo como o experimentamos. No entanto, a Terra, em termos geofísicos, é anterior ao

⁷ LEFF, E. *El Fuego de la vida: Heidegger ante la cuestión ambiental*. Siglo XXI Editores. México, 2018.

⁸ LYRA, E. “Superação da metafísica, realidade técnica e espanto”. *Natureza Humana*. v. 5. n. 1, p. 95-127, 2003.

homem e, portanto, não depende do espaço de abertura no qual as coisas se tornam visíveis e compreensíveis para nós.⁹ Não obstante, ao afirmarmos que a Terra existe antes dos seres humanos, estaríamos contradizendo a filosofia heideggeriana que afirma que o *dasein* é sempre contextual e dependente do mundo. Afinal, no que consiste então a Terra? Qual seu estatuto ontológico? Como a abordagem da Terra na quadratura fornece ensejos para a ecologia histórica? Para responder a tais questões, buscaremos analisar duas obras do filósofo alemão: *A origem da Obra de Arte* e *A Coisa* em consonância com intérpretes e ecologistas históricos.

Considerações preliminares sobre a ecologia histórica

Consolidada como disciplina científica no final do século XIX e início do século XX, a ecologia carece de uma definição precisa, porém, compartilha questões fundamentais propostas pelos pioneiros dessa ciência. Em 1866, o biólogo alemão Ernst Haeckel, sob a influência direta dos estudos de Charles Darwin, formalizou a Ecologia como “(...) a ciência das inter-relações externas entre organismos”¹⁰, concebendo-a como a ciência que estuda as relações entre os organismos e o ambiente na intrincada interconexão presente na biosfera. A etimologia do termo “ecologia”, proposta por Haeckel na obra *Morfologia geral dos organismos* (*Generelle Morphologie der Organismen*), de 1866, envolveu a fusão de duas palavras gregas: *Ökologie* derivado de *oikos*, que significa “casa”, e *logos*, corresponde a “estudo” ou “conhecimento”¹¹. Portanto, o conceito de “estudo da casa” aproxima-se da ideia de “administração da casa” ou “gestão da casa”, cujo *nomos* do *oikos* é a economia. Nesse sentido, a ecologia refere-se a uma forma de compreensão do ambiente, bem como de uma reflexão acerca das infinitas possibilidades de seu gerenciamento.

O desenvolvimento da ecologia esteve em consonância com seu fundador e com os movimentos das ideias darwinianas de modificação das espécies. Destaca-se entre as obras de Ernst Haeckel o livro *História Natural da Criação* (*Natürliche Schöpfungsgeschichte*). Nessa obra, encontram-se algumas das ideias fundamentais do pensamento de Haeckel,

⁹ HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe* (GA 89). Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

¹⁰ HAECKEL, E. *Generelle Morphologie der Organismen*. 2º Volume. Berlin: G. Reimer, 1866, p. 08.

¹¹ *Ibidem*.

incluindo a Lei Biogenética Fundamental e suas ilustrações sobre os processos evolutivos de embriões de vertebrados. Segundo Marcelo Viktor Gilge¹², o impacto significativo dessa e de outras obras solidificou a posição de Haeckel como uma das figuras mais proeminentes na defesa do darwinismo, levando-o a ser chamado de “Darwin alemão”.

Pode-se afirmar, portanto, que a perspectiva evolucionista, em especial a darwinista, orientou a visão de mundo subjacente ao desenvolvimento inicial da Ecologia, ressaltando a noção de seleção natural na interação entre seres vivos e não-vivos na complexa teia biosférica. A ecologia, tal como foi concebida por Haeckel, apresentou características essenciais que incluíam uma espécie de naturalismo regulador de todos os organismos por leis universais, opondo a ecologia a qualquer tipo de análise que enfatizasse a agência humana. Em outras palavras, a abordagem tradicional da ecologia fundamentou-se numa perspectiva essencialmente determinista da natureza, baseada em princípios de sistema e evolução. Nesse contexto, o sistema referia-se a processos interligados que conferem uma identidade holística, enquanto a evolução decorria da geração de variedades que promovem mudanças e moldam os sistemas ecológicos.

Na contramão da ecologia tradicional ou evolutiva, a ecologia histórica surgiu em meados da década de 1990 e buscou enfatizar a relação holística, contínua e histórica da antropogenização de todas as paisagens da Terra. A ecologia histórica busca sublinhar o componente humano em relação a Terra, ao contrário de outras abordagens humano-ambientais que tendem a reificar fenômenos extra-humanos e não-culturais, como seleção natural, seleção de parentesco, auto-organização, mudanças climáticas, mudanças ecossistêmicas e aleatoriedade contínua de padrões e eventos no ambiente. Em geral, tratou-se de um movimento essencialmente interdisciplinar que combinou estudos da biologia e da geografia com áreas humanísticas e sociais como antropologia, arqueologia, história e, mais recentemente, filosofia, com a emergência da ecofenomenologia¹³.

¹² GILGE, M. V. *História da Biologia e ensino: contribuições de Ernst Haeckel (1834-1919) e sua utilização nos livros didáticos aprovados pelo PNLD 2012 - Ensino Médio*. 2013. Dissertação (Mestrado em Biologia (Genética)) - Instituto de Biociências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

¹³ ERICKSON & BALEÉ, 2008. Op. Cit.

David Wood define a ecofenomenologia como um meio-termo entre fenomenologia e naturalismo, e um caminho entre os estudos sobre a “intencionalidade” e “causalidade” da natureza. Para o autor, esse ramo reconfigura a compreensão da natureza ao explorar a complexidade temporal, incluindo a invisibilidade do tempo, a celebração da finitude, a coordenação de ritmos e a interrupção de horizontes temporais Cf. WOOD, D. What is Ecophenomenology? *Research in Phenomenology*, v. 31, 2001, p. 78-95.

Clark Erickson & William Baleé defendem que a ecologia histórica é uma abordagem que se concentra na paisagem histórica, uma entidade física multidimensional com características espaciais e temporais, modificada pela atividade humana a ponto de as intenções e ações humanas poderem ser inferidas e lidas pelos pesquisadores como cultura material. A paisagem, nessa perspectiva, é como um texto que, no entanto, não é facilmente acessível aos métodos de historiadores ou arqueólogos porque não está escrito em um *script* decifrável, mas sim inscrito de maneira sutil no plano físico, por comportamentos e ações que são aprendidos e padronizados, o que os antropólogos tradicionalmente denominam como “cultura”. A cultura, segundo Erickson & Balée, está fisicamente incorporada e inscrita na paisagem em um padrão não-aleatório, muitas vezes um palimpsesto de habitação contínua e descontínua realizado por povos do passado e povos presentes. Nesse sentido, as análises da ecologia histórica incluem ao período da história que antecede a invenção da escrita, e buscam ressaltar uma dinâmica de longa duração das intervenções humanas sobre as paisagens que não se baseia no tradicional dualismo sujeito/objeto, mas sim na interrelação sujeito/sujeito, conferindo à Terra e ao homem um estatuto eminentemente agenciador, porém não hierarquizante, dos habitats humanos.

Em oposição, o que os pesquisadores da ecologia histórica propuseram é uma noção “antropogênica” que diverge da assimetria sujeito/objeto fundamentada na autoridade e na dominação humana sobre a natureza. Essa dicotomia foi levada às últimas consequências com a emergência do pensamento moderno, através da distinção entre um “estado social” e um “estado da natureza” que resultou em pares mutuamente exclusivos.¹⁴ No paradigma ocidental, governado pelo pensamento lógico e pelo princípio de não-contradição, as diferenças são percebidas como externas e extensivas, servindo para categorizar os indivíduos em essências ou identidades fixas, como classe, gênero ou espécie. A abordagem antropogênica reflete, por outro lado, uma perspectiva teórica contemporânea que reconhece a existência de diferentes modos de vida e perspectivas desvinculadas de hierarquias fixas.

É importante frisar que os estudos da ecologia histórica partem de uma noção ampla de coevolução integrativa entre o homem e o ambiente, moldada na segunda metade do

¹⁴ WOOD, D. "What is Ecophenomenology?" *Research in Phenomenology*, v. 31, 2001, 78-95. p. 80.

século XX pela chamada “virada ontológica na antropologia”¹⁵, que foi impulsionada pelo amadurecimento de estudos estruturalistas, pós-estruturalistas e multinaturalistas,¹⁶ como os de Bruno Latour, Eduardo Viveiro de Castro e Philippe Descola. Tais estudos enfatizaram uma abordagem analítica baseada nas linguagens dos mundos ameríndios que sintetizam elementos como corpo, alma, pessoa, natureza, cultura, predação, troca, afinidade potencial e perspectiva.¹⁷

Nesse sentido, conforme Erickson & Balée (2008), cada grande ambiente da Terra possui uma história humana única e, frequentemente, complexa, incorporada na paisagem local e regional, de modo que compreender o papel humano na criação e manutenção dessa singularidade é o objetivo central da ecologia histórica. Essa abordagem envolve o estudo dos efeitos contínuos da ação humana sobre determinado lugar que aumentaram a complexidade e a heterogeneidade da paisagem por meio de fenômenos como aprimoramento do solo, criação de canais, domesticação de espécies vegetais, dentre outros. Como exemplo empírico, citaremos, na última seção, os estudos conduzidos na biota amazônica, os quais revelam um amplo quadro de antropogenização histórica:

As Terras Pretas da Amazônia, a agrofloresta, a agricultura em campos elevados, as redes de transporte e comunicação, os assentamentos urbanos, montes, ilhas artificiais florestais, interrupções de rios, controle de água e manejo de pesca são exemplos evidentes de criação, transformação e gestão da paisagem por povos nativos pré-colombianos na Amazônia.¹⁸

Ou seja, trata-se de uma faceta do conhecimento relacionada à biosfera que revela os meios pelos quais as mudanças no ambiente, induzidas pelos seres humanos, realmente

¹⁵ A “*Ontological Turn*” se tornou célebre a partir da publicação do livro homônimo de Martin Holbraad & Morten Pedersen, porém tratou-se de um movimento mais antigo, que remonta as preocupações pós-estruturalistas em torno das questões ontológicas que emergem do material etnográfico coletado por diferentes antropólogos. Em geral, esse movimento buscou intercalar as “ontologias não-ocidentais” presentes em variadas culturas junto à análise antropológica. Ao ver de Felipe Puga, trata-se de um “(...) deslocamento dos autores ao enfatizarem que o problema principal da antropologia não está em como se pode ver coisas (epistemologia), mas em refletir sobre aquilo que há para ser visto (ontologia)”. Cf. PUGA, Felipe. “Refletindo diferenças: virada ontológica e questões etnográficas”. *Cadernos de Campo* (São Paulo, online), v. 30, n. 2, p.1-24, 2021.

¹⁶ Apesar da notável contradição entre esses segmentos, há um ponto que os conecta: a busca pelo rompimento do dualismo que apartou as noções de cultura e natureza. Ao ver de Luiz César de Sá Júnior, a virada ontológica se funda numa antropologia assimétrica, expressão que designa “o esforço de direcionar a antropologia para a indagação dos próprios modernos naquilo que eles têm de central” (DE SÁ JÚNIOR, 2014, p. 07).

¹⁷ DE SÁ JÚNIOR, L. C. “Philippe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia”. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 007-036, 2014.

¹⁸ ERICKSON, Op. Cit., p. 177. Trad. nossa.

condicionam as gerações subseqüentes em termos de linguagem, tecnologia e cultura. Como destacou Philippe Descola¹⁹, cada repertório de conhecimento humano sobre as mais diversas paisagens da Terra instaurou uma episteme ecológica, uma maneira distintiva e historicamente definida de conhecer o ambiente. Ou seja, cada paisagem da Terra tem suas origens em uma relação específica que determinada biota teve ao longo do tempo em meio as metamorfoses produzidas pelas mãos humanas. Esse conhecimento não é resultado apenas do determinismo ambiental ou do determinismo humano, mas decorre da conjunção de tempo e da complexidade da interação natureza/humanos, uma dinâmica fundamentalmente recíproca e não-hierarquizante.

Em última análise, a abordagem da ecologia história, baseada no reconhecimento da antropogenização da Terra e da relação mútua entre homem e ambiente, ao ver desse estudo, se aproxima da concepção heideggeriana da Terra (*Erde*) enquanto condição ôntico-ontológica de abertura para o ser-no-mundo (*In-der-welt-sein*). Se como *dasein*, o homem é o abandono errante no aberto, cuja abertura e clareira é o mundo, a Terra é a abertura e a clareira desse mundo, a possibilidade de surgimento de habitats e lidas cotidianas nos quais “ser” e “pensar” estão correlacionados. Nesse sentido, o mundo também é a condição ôntico-ontológica para que a Terra seja a Terra: não apenas um planeta dentre bilhões de planetas, mas a Terra como um lar correlacionado ao *dasein*, ponto cardeal da quadratura de Heidegger, como veremos a seguir.

O martelo de Heidegger: a crítica à desnaturalização da Terra

Desde suas preleções de 1920, Heidegger observou que a metafísica moderna fundou uma reinterpretação ontológica que identificou a verdade dos entes com a certeza da representação (*Vorstellung*), na qual o *cogito* e a certeza indubitável se tornaram o espelho antropológico da modernidade. Diante da requisição da ciência moderna, a natureza se converteu na objetividade da constância da disponibilidade determinada pela armação (*Gestell*). Não ao acaso, a cientificidade foi alvo de uma crítica permanente em Heidegger, compreendida por ele como uma forma de imposição universal. Assim ele escreveu na

¹⁹ DESCOLA, P. “Constructing natures: Symbolic ecology and social practice”. In: *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, 82–102. New York: Routledge, 1996.

preleção de 1924 intitulada *Introdução à Investigação Fenomenológica (Einführung in die phänomenologische Forschung)*:

Cientificidade quer dizer imposição para todas as inteligências; a preocupação por ela é a preocupação por uma evidente imposição universal. O característico nessa autointerpretação reside no fato de que o que deve ser conhecido nesse conhecimento, é, desde o princípio, secundário. Primariamente, a preocupação visa criar de alguma forma um tipo de conhecimento absolutamente impositivo (...).²⁰

Crítica mais refinada surgiu em 1927, com a publicação de *Ser e Tempo (Sein und Zeit)*, onde o filósofo enfatizou, que na Era Moderna, o cerne do ser de um ente reside na representação feita pelo sujeito. Ao contrastar com a famosa frase de René Descartes “penso, logo existo” (“*Cogito, ergo sum*”), Heidegger²¹ destacou a regular dominância da interpretação entitativa do ser, destacando a influência da concepção grega de *ousia* que transferiu a significação de realidade para os entes intramundanos. Nessa perspectiva, o filósofo ressaltou que, muito ao contrário do que se estipulou na tradição metafísica, com ápice no cartesianismo, o ser não se reduz aos modos de afirmação categorial, uma vez que o conhecimento teórico é justamente uma modificação da experiência antepredicativa.

Em sua fase pós-*viragem (Kehre)*, o autor buscou radicalizar a desconstrução da tradição filosófica acentuando o caráter epocal do domínio do ôntico que predomina na tradição desde o advento da Morte de Deus anunciada pela filosofia de Friedrich Nietzsche.²² Para tanto, Heidegger buscou construir o que ele chamou de pensamento onto-historial, consistindo no retorno às origens (*Anfang*) do pensamento filosófico retido no primeiro início grego a fim de fundar “outra história” alheia ao paradigma do ocidente. Ao ver de Heidegger, o esquecimento do ser na metafísica tradicional acarretou, dentre outras coisas, a

²⁰ HEIDEGGER, M. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Winter semester 1923/24). (GA17). Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2. ed. 2006. p. 101. Trad. nossa.

²¹ HEIDEGGER, 1977, Op. cit. GA 2.

²² A significância histórico-ontológica de Nietzsche foi minuciosamente discutida e desenvolvida por Heidegger em seus escritos entre 1936 e 1938. Os estudos sobre Nietzsche revelaram ao filósofo da floresta negra os sinais do esgotamento da metafísica a partir da sentença da Morte de Deus proferida no aforismo §125 de *A Gaia Ciência*. Esse anúncio, em absoluto, nada tem a ver com uma vontade meramente ateísta de Nietzsche, mas implicou a derrocada da metafísica e de seus conceitos elevados como ser, bondade incondicional, verdade e perfeição, os quais sintetizam o universo metaempírico fundado da relação do platonismo com o cristianismo. Cf. NIETZSCHE, F. *Die Fröhliche Wissenschaft* (KSA 2). Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Eds). Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-78/ Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

desnaturalização da Terra ao reduzir a natureza à ordenação matemática do mundo, sobretudo na ciência moderna.

Embora a discussão sobre a fundamentação da realidade a partir da matemática tenha percorrido toda a tradição metafísica ocidental, ela teve seu ápice derradeiro na modernidade. Como destacou Edmund Husserl em *A crise das Ciências Europeias (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie)*, foi com Galileu Galileu que a matematização das entidades naturais e a experiência da *mathesis universalis* foram plenamente desenvolvidas, a partir da substituição dos objetos do mundo por idealizações matemáticas, subordinados pela dedução lógica.

É interessante mencionarmos a famosa passagem sobre o movimento relativo presente no *Diálogo sobre os Dois Máximos Sistemas do Mundo (Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo)* de Galileu Galilei. No referido trecho, Galileu²³ argumentou que, ao soltar uma pedra do topo de um mastro de um barco em movimento, a rocha cairia em uma trajetória retilínea, atingindo a base do mastro. Simplício, personagem do excerto, indaga em certo momento ao colega Salviati se ele realizou experimentos para chegar a essa conclusão. Salviati responde que “sem experimentos estou certo de que o efeito ocorrerá como relato para você, pois deve ocorrer dessa forma”. Nesse sentido, como destacou Tomazella Ferreira²⁴, ao argumentar que o movimento também é sujeito à representação matemática, Galileu descartou o posicionamento aristotélico de que a natureza não se adequa à precisão matemática. Ou seja, tudo poderia ser deduzido pela matemática.

Destarte, René Descartes retomou a discussão e advogou pela generalização dos métodos da matemática a todos os domínios do conhecimento na busca por uma verdade objetiva. Em *Regras*, escreveu o filósofo: “(...) acabou por se me tornar claro que só as coisas e todas as coisas nas quais se observa a ordem e a medida, se reportam à matemática (...)”.²⁵ Com Descartes, a *mathesis universalis*, implicada como base da ciência ocidental,

²³ GALILEU, G. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo*. Tradução de Pablo Mariconda. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 223-226.

²⁴ FERREIRA, Ciro Thadeu Tomazella. *Linguagem da natureza, linguagem do homem: a matematização do movimento por Galileu em contexto*. 2022. Dissertação (Mestrado em Física Aplicada) - Instituto de Física de São Carlos, Universidade de São Paulo, São Carlos, 2022.

²⁵ DESCARTES, R. *Oeuvres*, vol. X. Paris: Vrin, 1986. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 335.

categorizou a realidade a partir de possibilidades, que, quando reunidas, constituíram um “novo mundo”. Como escreveu Husserl:

A substituição sub-reptícia do mundo matematicamente subestruturado de idealidades pelo único mundo real”. Na matematização do mistério gnosiológico, a Natureza tornou-se refém da decantação cognitiva cartesiana qual solidificou a edificação da ciência (*unbedürftig*) que ocupou furtivamente o lugar de lisonja do ser no seio da filosofia ocidental.²⁶

No rastro da crítica husserliana, Heidegger destacou que a concepção metafísica vê o ente como uma re-presentação (*Vorstellung*), o que leva a uma destituição da dimensão da facticidade, ou seja, da realidade concreta e da experiência vivida. Ao criticar Descartes, Heidegger destacou que a maquinação derivada do cartesianismo poderia ser definida nos seguintes termos: “(...) a verdade transformada em saber e certeza”, uma espécie de pensamento claro e distinto, que alcançou o predomínio sobre o ente: o *ens certum*. Predomínio aqui quer dizer: o matemático, o sistema e, basicamente, a técnica”.²⁷ Ou seja, mente e corpo, alma e mundo, espírito e natureza, tudo faz parte do esquema em que tudo pode ser calculado, mas domina-se o corpo, a natureza e o mundo porque há uma razão que calcula, uma mente que opera a certeza e a correção: a vivência. A esse respeito, ele escreveu na obra *Contribuições à Filosofia*: “A maquinação tem a ‘vivência’ por correspondente há muito tempo encoberta e só ultimamente surgida”.²⁸

Sob tais considerações, o projeto filosófico de Heidegger desenvolvido após *Ser e Tempo*, subsidiou, dentre outros objetivos, a busca por esquivar a filosofia da *mathesis universalis*, a fim de direcionar o pensamento para uma outra história. Duas preocupações específicas e diretamente relacionadas ressoaram neste segundo Heidegger, atreladas aos horizontes históricos do ser. A primeira, e mais evidente preocupação foi com a era da maquinação e a maneira como o mundo histórico do niilismo é, ainda, figurado pela indecisão do acontecimento apropriador da técnica moderna. A segunda preocupação e a solução para a superação da primeira é o próprio filosofar. Para Heidegger, no berço da técnica moderna, a filosofia perdeu o seu caráter de indigência, isto é, o espanto, a *thauma*. O filósofo ocupou-

²⁶ HUSSERL, E. *The crisis of european sciences and transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970. p. 48-49.

²⁷ HEIDEGGER, M. “Die Frage nach der Technik”. In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), p.131.

²⁸ *Ibidem*, p.132.

se, portanto, a criticar as visões de mundo na filosofia que condicionam o filosofar e a própria natureza, acenando para uma forma de um pensar mais autêntico, o qual demandaria um retorno às origens do próprio pensamento histórico e uma reconciliação entre dois componentes ontológicos indispensáveis ao *dasein*: Terra e mundo. Esquivando-se da noção moderna, que tornou a natureza o principal reservatório (*Hauptspeicher*) de estoque de energia (*Energiebestandes*), e da noção cristã, que a tornou *creaturae divinae*, Heidegger desenvolveu seu próprio conceito de Terra, como veremos na próxima sessão.

A Terra: o campo de possibilidade para o surgimento do mundo da prática

Para compreendermos a abordagem de Heidegger sobre a Terra, é necessário recuarmos às preleções da década de 1930, mais especificamente ao ensaio *A Origem da Obra de Arte*. Nesse ensaio, Heidegger rejeitou o conceito metafísico de Terra como “matéria que pode ser impregnada com uma forma”. Desse modo, para abordar a Terra não como mera forma/matéria, Heidegger perfez a distinção metafísica entre matéria e forma através do conceito de utilidade (*Dienlichkeit*), denotando que o significado específico de matéria e forma depende de sua utilidade no mundo da prática.

No referido ensaio, Heidegger apropriou-se da tela do pintor Vicent Van Gogh, *O par de sapatos de camponês*, como um exemplo de que a matéria não é apenas “materialidade” e a forma não é apenas uma “forma geral” impregnada nessa materialidade. Para serem o que são - sapatos de dança ou botas de trabalho – a matéria e a forma devem ser distribuídas de uma maneira específica, isto é, a matéria deve ser flexível e/ou impermeável, enquanto a forma deve ser semelhante aos pés humanos. Desse modo, a utilidade (*Dienlichkeit*) é o caráter originário pelo qual as botas se apresentam ao camponês ou as sapatilhas ao bailarino. Tanto o design quanto a escolha do material, pré-determinados por esse design - e, portanto, a dominância da estrutura matéria-forma - estão fundamentados nessa utilidade. Um ser que se enquadra na utilidade é sempre o produto de um processo de fabricação, é o deixar-emergir (*Das Hervorgehenlassen*) em um produto (*Das Hervorgebrachtes*). Portanto, matéria e forma são determinações dos agentes que encontram morada na natureza essencial da ferramenta.²⁹

²⁹ HEIDEGGER, M. “Der Ursprung des Kunstwerkes”. In: *Holzwege* (GA 5). Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977/ Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2007.

De acordo com Heidegger, o mundo da prática inclui toda a natureza, ou seja, a Terra como um todo. Isso significa que a Terra faz parte do mundo da prática em que sempre já estamos envolvidos intencionalmente e no qual confiamos nossas interações práticas com o mundo. Em virtude dessa confiabilidade, por exemplo, a mulher camponesa é admitida naquilo que Heidegger nomeou como “chamado silencioso da Terra” (*Den Schweigenden Zuruf der Erde*). Em última análise, devido à confiabilidade do equipamento, a camponesa tem certeza de seu mundo, no qual tanto o mundo quanto a Terra existem não apenas para ela, mas também para aqueles que compartilham seu modo de ser no trabalho nos campos, junto ao cesto da colheita, aos grãos de trigo e à debulha dos cereais:

Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a humidade e a fertilidade do solo.³⁰

O que reúne os sapatos da camponesa ao chamado da Terra é o que Heidegger chamou de “solidez” (*Verlässlichkeit*), representada pela confiabilidade e estabilidade da camponesa em relação ao apetrecho. A solidez do apetrecho proporciona à camponesa uma sensação de segurança e confiança, pois ao tirar e voltar a calçar os sapatos, seja durante a noite alta, ao amanhecer ou em ocasiões festivas, ela realiza essas ações com um cansaço forte, porém saudável. A solidez, neste contexto, não é apenas uma característica do apetrecho, mas uma qualidade que se origina da essência fundamental dele, estabelecendo uma ligação confiável entre o *dasein* e seu ambiente. A estabilidade garante ao mundo do *dasein* a solidez necessária e, simultaneamente, permite à Terra manter sua liberdade ininterrupta.

Isso significaria que a Terra é apenas uma coisa útil ou uma ferramenta para o *dasein*? A resposta é não. Heidegger não sobrepuja o mundo à Terra, ou seja, ele não ignora a *physis*. Em *A Origem da Obra de Arte*, a Terra não é compreendida como mera matéria carente de forma, nem como um mero horizonte de nossa compreensão de ser-no-mundo. A Terra é a próprio evento da clareira: é o campo de possibilidade de surgimento do mundo no qual estamos em casa em nossa lida cotidiana, determinando sua durabilidade. É da Terra de onde surge a disposição de velamento e desvelamento a partir da qual o mundo se manifesta.

³⁰ *Ibidem*, p. 25.

Embora a Terra seja a origem de todo surgimento de um mundo, ela mesma não é um mundo - pelo contrário, a Terra é a região (*Gegend*) do fechado, ou seja, um “espaço aberto” que estabelece um horizonte livre para nossa compreensão de ser-no-mundo, permitindo-o surgir e, no final, também o traz de volta e o abriga novamente. Afinal, mesmo em sua lida experiente, a camponesa precisa continuamente domesticar a Terra e enfrentar os desafios de sua imprevisibilidade.

Dito de outro modo, Heidegger argumentou que a Terra não se refere à matéria em si, mas sim ao esforço de preservar a falta de medida e indefinição que a caracteriza. Isso significa que a Terra não é apenas um conjunto de elementos materiais, como pedra, madeira ou cores, mas algo mais profundo: é a condição limite que possibilita o mundo surgir com suas medidas e decisões, sendo a base para a emergência do mundo em toda a sua significância. Heidegger enfatiza que a Terra e todas as coisas que dela emergem fluem em harmonia recíproca, mas essa harmonia não se traduz em uma mistura confusa. Pelo contrário, ele descreve a Terra como um fluxo autossustentável de estabelecimento de limites, o que significa que a Terra é responsável por estabelecer limites e fronteiras que definem tudo o que está presente nela.

Segundo Vicent Blok³¹, a falta de medida da Terra não entra em contraste com sua característica como condição limite. Ao contrário, as condições limites da Terra não devem ser vistas como uma restrição ao mundo, como frequentemente são interpretadas em discussões sobre desenvolvimento sustentável. Em vez disso, as condições limites da Terra são o que permitem e liberam o mundo em sua existência. Ou seja, a Terra, como a origem do surgimento de um mundo, não é compreendida no sentido tradicional, mas é uma indicação da existência de ser que é correlata e, ao mesmo tempo, não é correlata ao homem. Portanto, a Terra é algo que não está inteiramente sob o controle humano e não pode ser completamente compreendido em termos humanos, mas está *sempre* em relação aos humanos, pois é o campo de possibilidade do mundo. Desse modo, a Terra e o mundo são concebidos não apenas a partir da perspectiva da *physis*, mas também a partir da perspectiva da essência da *physis* que permaneceu não pensada no pensamento grego, ou seja, como

³¹ BLOK, V. Thinking the Earth. *Environmental Ethics*. V. 38, n. 4, p. 441-462, 2016.

aletheia. Isso significa que a Terra se revela de uma maneira que não é imediatamente acessível para a compreensão humana.

Heidegger³² descreve dois tipos de ocultamento relacionados à Terra em sua filosofia: o ocultamento pela recusa dos seres e o ocultamento pela obstrução dos seres. O primeiro tipo de ocultamento ocorre quando os seres se recusam a se revelar completamente para nós. Em vez de se mostrarem em sua totalidade, eles permanecem em certa medida misteriosos e inacessíveis. Isso é exemplificado pela imagem da pedra que, apesar de manifestar sua pesantez, não permite que penetremos em seu interior. Se tentarmos quebrar a pedra para explorá-la, ela se revela apenas em fragmentos, nunca revelando plenamente o que está em seu interior. Nesse sentido, a pedra e outros seres recusam nossa tentativa de desvelá-los completamente.

O segundo tipo de ocultamento ocorre quando os seres se apresentam de maneira enganosa, mostrando-se como algo diferente do que realmente são. Por exemplo, uma árvore pode parecer como se fosse um velho mal-humorado em uma floresta escura, o que evidencia que os limites e características dos seres nem sempre são evidentes, produzindo o ocultamento da verdadeira natureza da Terra. Neste caso, o mundo que percebemos pode ser moldado por aparências enganosas, dissimulações próprias da noção de velamento e desvelamento. Esses tipos de ocultamento da Terra, segundo Heidegger, só se manifestam no contexto do mundo que já compreendemos, ou seja, no horizonte de significado em que os seres se revelam.

Em contínua contenda, a relação entre o mundo e a Terra é de completa interdependência, pois se o mundo tem sua base na Terra, a Terra também se eleva através do mundo. A Terra é marcada por sua propensão ao ocultamento, enquanto o mundo é caracterizado por sua inclinação ao desvelamento. No entanto, a luta entre essas tendências opostas não resulta na completa prevalência de uma sobre a outra, mas em vez disso, é uma luta constante e mútua que mantém o equilíbrio: “O mundo e a terra são essencialmente diferentes (*Verschieden*) e, no entanto, nunca separados (*Getrennt*) um do outro”.³³

³² HEIDEGGER, op. Cit. GA 5, 1977.

³³ *Ibidem*, p. 32.

A Terra e suas contendidas: a quaternidade e uma possível relação com a antropogenia

Segundo Heidegger, a essência da técnica moderna, a armação (*Ge-stell*), possui uma abertura inessencial do ser que pode ser representada de forma quadripartida: 1. A perda das forças históricas pela fuga dos deuses, 2. A destruição da terra, 3. A massificação do homem, e 4. A mediocridade do que é elevado.³⁴ Nessa quadratura “negativa”, a maquinação regula e gerencia o nascimento e a morte dos homens (Mortais), a resistência e a ruína (Céu), a vitória e a derrota (deuses), a infelicidade e a prosperidade (Terra), elementos que adquirem, para o *dasein*, a configuração de seu destino.

Essa perspectiva sombria de Heidegger, onde a Terra é um deserto desolado e palco de homens rasos e medíocres é confrontada pela outra semântica do conceito de quadratura (*Geviert*): Terra e céu, deuses e mortais. Nessa perspectiva, a Terra reage defensivamente contra as atividades humanas, cobrindo-se de vegetação e reivindicando suas características se não for preservada. Terra e mundo se entrelaçam, cada um dependendo do outro: o mundo repousa sobre a terra e utiliza seus recursos, enquanto a fissura entre Terra e mundo delinea os contornos do projetar-se do *dasein* e estabelece um plano fundamental para a existência humana. Já o Céu se refere à força “indomável” da Terra, àquela que está acima dos homens e, portanto, acima da possibilidade de seu manejo.

Em relação ao par antitético “deuses e homens”, é preciso destacar que o componente sagrado da quadratura surge sob a influência da poesia de Friedrich Hölderlin. A partir das leituras do poeta, Heidegger introduziu a dualidade entre homens e deuses, que se relacionam através da resposta (*Entgegnung*) do silêncio do Último Deus (*Der Letzt Gott*). Os deuses remetem, segundo Michael Inwood, à admiração de Heidegger pela Grécia antiga e pela natureza, esta última que já foi a morada dos deuses, mas que agora está sendo destruída pela maquinação.³⁵ A partir de tal diagnóstico, o sagrado tornou-se, em Heidegger, parte de um projeto filosófico de refundação global na elaboração de uma radical meditação que teria o poder de romper com a normatividade da cristandade. O filósofo caracterizou o Último Deus como uma figura completamente diferente do deus cristão e, portanto, não presentificável, baseada em um real transcendentalismo.

³⁴ HEIDEGGER, op. Cit. GA 5, 1977.

³⁵ INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001. p. 188.

Na quaternidade, portanto, Terra e céu, deuses e mortais, são quatro componentes ontológicos que se movem em um “jogo especular” (*Spiegel-spiel*) a fim de testemunhar a simplicidade da natureza que está alheia à maquinação e à todas as modernas teorias científicas que buscam enquadrá-la matematicamente:

A terra abaixo é densa; o céu acima é claro e ilumina a terra. As estrelas no firmamento são as luzes orientadoras para a navegação nos mares da Terra, e os céus são o lar de muitos deuses legisladores em diferentes culturas. No entanto, a terra e o céu competem e giram entre si numa espécie de desequilíbrio dinâmico, pois não só as suas qualidades, mas também os seus movimentos se opõem: as camadas da terra movem-se lentamente através dos tempos, enquanto os ventos rápidos erodem a superfície da terra, e se tudo na terra vive e morre, os céus aparentemente permanecem imóveis. (...) Quanto aos mortais e aos imortais, suas qualidades são semelhantes às da terra e do céu: colocados abaixo/acima, sendo denso (corpóreo)/leve (incorpóreo), transitório/permanente, guiado/orientador.³⁶

O uso da expressão “jogo especular” para descrever a relação entre os elementos da quaternidade evoca a ideia de que o que se observa num espelho é precisamente o reflexo invertido de algo, destacando a relação de oposição, de abertura e de retração entre os pares da quaternidade. Irene Borge-Duarte³⁷ destaca que é desse jogo que se origina a ideia de uma “medida” que regula e funda o “aí” (*da*) de todo fenômeno: a quaternidade é, portanto, a medida das coisas no mundo e, simultaneamente, sua própria desmesura. Ao ver de Gevorkyan & Segovia (2021), mesmo na era da maquinação, a quaternidade se sobrepõe, pois não há existência de um mundo humano sem a interação dinâmica da Terra (o que existe), céus (o que está acima do que há, aquilo que poderá vir/ser), mortais (a inevitabilidade da mortalidade), e deuses (o mistério da constante renovação da vida). Todos esses elementos estão intercalados na natureza e, mesmo o “homem tecnocrata”, com seus modernos aparelhos científicos, está sujeito a dinâmica da quadratura. Afinal, é a quadratura que fornece a coisidade ao mundo do ser.

No ensaio *A Coisa*, Heidegger utilizou um jarro como exemplo de coisidade. Diferentemente da compreensão moderna de objeto “que se opõe e contrapõe a um sujeito”, Heidegger descreve a jarra como um receptáculo em direta sintonia com o artesão, mesmo quando não está sendo representada. Sua subsistência é alcançada através da produção, na

³⁶ GEVORKYAN, S. & SEGOVIA, C. A. Earth and World(s): From Heidegger’s Fourfold to Contemporary Anthropology. *Open Philosophy*, v. 4, n. 1, 2021, p. 63. Trad. nossa.

³⁷ BORGES-DUARTE, I. Op. Cit. 2017.

qual o oleiro molda a jarra com uma argila específica, preparada para esse fim. E, mesmo quando consideramos a jarra como um objeto produzido, sua subsistência é pensada a partir da objetividade da produção, o que demonstra a influência do processo de produção na percepção da jarra como uma coisa e não como um mero objeto.

A quaternidade, segundo Heidegger, vigora na coisidade do ser-jarra que é o vazio da jarra que acolherá um líquido (água/vinho/álcool) e o fornecerá em doação. A doação do ser-jarra mantém a vigência da jarra como um elemento que mantém a conexão entre céu e terra, deuses e homens. Na coisidade da coisa, portanto, prevalece a continuidade e a interconexão da quaternidade. Dito de outra forma, o que Heidegger buscou com esse exemplo é que devemos considerar as coisas do mundo por sua coisidade e não por sua representação como objeto.

Ademais, a “coisidade das coisas” produzidas pelos homens não advém de uma conjunção harmônica da quaternidade, do contrário, advém do cerne de uma torção, de um anel (*Der Ring*) de luta “que se torce e retorce e contorce no jogo do espelho”.³⁸ É assim que a Terra é mundanizada e coisificada, numa apropriação apropriadora dos quatro elementos da quaternidade: “Pelo nó do jogo de espelho, que se concentra em pouco, os quatro se dobram e ajustam à sua vigência unificante, mas própria de cada um. Nesta flexibilidade, eles se juntam dóceis, mundanizando mundo”.³⁹ A abordagem sobre a tensão que origina a coisidade nos permite migrar para os estudos da ecologia histórica. Usaremos aqui breves exemplos de pesquisas conduzidas na Amazônia para exemplificarmos como a “antropogenização” dessa biota parece-nos ser um exemplo do “nó” que se funda na dança beligerante da quaternidade de Heidegger.

Na Amazônia boliviana, região conhecida como Llanos de Moxos, onde coexistem cerca de 32 povos indígenas divididos em cerca de 16 grupos linguísticos⁴⁰, houve um longo

³⁸ HEIDEGGER, GA 7, op. Cit. 2000/2002, p. 158.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ O estudo conduzido por Vilalba *et al*, em 2011, apontou que a população indígena atual da região é composta principalmente pelos Mojeños, os quais se dividem em Ignacianos e Trinitários, pertencentes a família etnolinguística Arawak. As outras etnias contemporâneas de Moxos incluem os Yuracarés, da família etnolinguística Chapacura; os Chimanés, da família Tacana; os Sirionó, da família Tupí-guaraní; os Canichana, os Cayubaba, os Movima e os Itomamas, cuja língua não tem parentesco conhecido. Cf. VILLALBA, M. J., Alesán, A., COMAS, M; TRESSERRAS, J. J., et al. “Investigaciones arqueológicas en los Llanos de Moxos (Amazonía boliviana) - Una aproximación al estudio de los sistemas de producción precolombinos”. *Revista Bienes Culturales*. Instituto del Patrimonio Cultural de España. nº 3, p. 201–215, 2004.

processo de antropização das florestas, lagos e rios.⁴¹ A região, que sofre um ciclo severo de inundações sazonais, foi considerada “improdutível” e “empobrecida” pelos primeiros diagnósticos da ecologia evolutiva na década de 1950.⁴² No entanto, as pesquisas arqueológicas conduzidas desde o século XX⁴³, indicaram que a relação das nações indígenas de Moxos com habitat foi, do contrário, extremamente exitosa, a ponto desses povos terem criado um grande sistema de urbanismo de baixa densidade no meio da selva há cerca de mil anos. Essas cidades foram desenvolvidas por técnicas adequadas e sustentáveis de manejo da floresta. Suas construções eram motivadas por estruturas cosmológicas e pela própria necessidade de sobrevivência prática, esta última fundamentada em técnicas equilibradas com o ciclo de cheias da região que resultaram no desenvolvimento de uma “cultura hidráulica”.

A cultura hidráulica de Moxos não se limitava apenas ao manejo da natureza em benefício humano, mas também envolvia uma gama de emoções, interações sociais e comunicações. Isso incluía terminologias aquáticas incorporadas ao vocabulário dos indígenas Mojo e Baure, além de narrativas míticas que consideravam as florestas e rios como “parentes”.⁴⁴ Dessa forma, Llanos de Moxos não era apenas um ambiente de atuação para os grupos indígenas locais, mas era percebido como uma “entidade” com agência própria, sinalizando a profunda conexão e significado cultural atribuídos a essa região.

⁴¹ Cf. ERICKSON, C. “Amazonia: The Historical Ecology of a Domesticated Landscape”. In: SILVERMAN, H., ISBELL, W.H. (eds) *The Handbook of South American Archaeology*. Springer, New York, NY, p. 157-183, 2008.

⁴² MEGGERS, Betty. “Environmental Limitation on the Development of Culture”. *American Anthropologist*, New Series, v. 56, n. 5, 1954, p. 801-824.

⁴³ Cf. PRÜMERS, H., BETANCOURT, C.J., IRIARTE, J. et al. “Lidar reveals pre-Hispanic low-density urbanism in the Bolivian Amazon”. *Nature*, v. 606, p. 325–328, 2022. DENEVAN, William. *The Aboriginal Cultural Geography Of The Llanos De Mojos Of Bolivia*. California Press, 1966.

⁴⁴ Parte desse vocabulário foi registrado pelo jesuíta Pe. Pedro Marbán no século XVII na obra *Arte de la lengua moxa, con su vocabulario, y catechismo*. Cf. MARBÁN, Pedro [1702]. *Arte de la lengua moxa, con su vocabulario, y catechismo* [digitalizado]. Disponível em: <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8667.html>. Acessado em 08 de janeiro de 2024. As mitologias presentes entre as etnias de Moxo, registradas em uma carta do jesuíta Antônio de Orellana ([1687] 1906), destacam que aquelas nações tinham “nascido” no interior dos rios e lagos da região, de modo que os remos eram uma extensão do corpo daqueles homens e as tecnologias empregadas nos rios, como a criação de canais, eram como caçar uma onça - “domar uma fera”. Cf. ORELLANA, Antonio de. [1687] 1906. Carta del P Antonio de Orellana al P. Provincial Martín de Jáuregui sobre el origen de las misiones de Moxos. In: MAURTÚA, Víctor. *Juicio de Límites entre Bolivia y Perú*. Tomo 10. Madrid: Imp. de Henrich and Company, pp. 254-258.

Como exemplo dessas intervenções, citamos canais, terraplenagens, montículos piramidais, *camellones*, dentre outras tecnologias que, segundo Moreira⁴⁵ “(...) emolduram um cenário antropogênico, onde havia na paisagem um fundo de continuidade objetiva e subjetiva”. Ao intervir na paisagem, aquelas nações não instrumentalizavam a natureza como mero recurso, “(...) pois atendiam a apelos subjetivos que percebiam a paisagem como sujeito; por outro lado, não deixavam de obter da paisagem seu proveito, pois a entendiam como um “igual” que lhes poderia prover e ser domesticado”⁴⁶.

Em última análise, a apreciação dos estudos sobre a antropogenização da Amazônia, bem como de outros conduzidos pela ecologia histórica, enseja uma transformação epistêmica sobre o entendimento da relação homem e Terra – o que, ao nosso ver, é verticalmente contribuído pelas análises fenomenológicas de Heidegger. Assim como obra e artista são partes integrantes do que denominamos arte, o homem e o mundo são condições necessárias para que a Terra exista. Existir aqui não tem a ver com a noção físico-química de planeta enquanto massa geológica, mas sim o existir condiz com o habitar e com a dinâmica da *physis* de velamento e desvelamento (*aletheia*). A Terra, enquanto morada do *dasein*, só existe a medida em que o homem a habita e a desvela em meios aos seus projetos de mundo. Por outro lado, o mundo, enquanto abertura da totalidade, se move e se constitui a partir da medida e da desmedida da Terra: terremotos, maremotos, ventanias, tempestades e uma gentil primavera moldam o homem tanto quanto o homem, em sua jornada coletiva, gerencia e confronta as fissuras da Terra.

Considerações finais

Na perspectiva de Heidegger, o que impulsiona a medida histórica dos acontecimentos é o imediatamente experienciável, e, portanto, não faz sentido refletir sobre os bilhões de anos em que a espécie humana não existia na Terra. Em vez disso, devemos concentrar nossa atenção nos milhares de anos em que estamos aqui, imersos na contenda entre a Terra e o mundo. Para Heidegger, a Terra é o som fundamental (*Grundton*) de onde

⁴⁵ MOREIRA, N. C. “A Engenharia Indígena dos Llanos de Moxos (Bolívia): evidências de uma Amazônia Antropogênica”. *Revista Vozes dos Vales*. UFVJM (MG) n. 22, Ano XI, p. 02-17, 2022.

⁴⁶ *Ibidem*.

todos os seres ressoam, enquanto a abertura do mundo é o acontecer do ser (*Sich-ereignis*) que irrompe na clareira da Terra.

Em outras palavras, Terra e mundo são condições de afirmação mútua: o mundo repousa sobre a Terra e utiliza seus recursos, revelando a Terra como Terra por meio do mundo. Afinal, um templo revela a rocha sobre a qual está construído, e a tempestade que o atinge revela a pedra da qual é feito. Na contenda entre Terra e mundo, conforme expresso por Heráclito⁴⁷, a guerra é a progenitora e senhora de todas as coisas: revelando deuses a alguns, homens a outros, escravizando alguns e libertando outros.

Ao ver de Heidegger, o mundo está fundamentado (*Gründet*) na Terra, e a Terra sobe através do mundo. Essa perspectiva, de acordo com o presente artigo, coincide com o argumento subjacente às pesquisas da ecologia histórica, as quais enfatizam que as sociedades humanas, ao invés de adaptarem suas atividades de subsistência às restrições preexistentes no ambiente, domesticam a intemperividade terrestre. Em outras palavras, os ambientes são, em contínua beligerância, gerenciados aos projetos de mundo dos *daseins* coletivos que coexistem com eles por longos períodos. Apesar da ordem de grandeza destrutiva instaurada pela era da maquinação, a relação entre o mundo e a Terra nunca se reduzirá a uma unidade vazia de opostos desconsiderados entre si, pois do contrário, é no seu repouso na Terra que o mundo se esforça sempre para superá-lo.

Referências bibliográficas

BALÉE, W. & ERICKSON, C. (Eds). *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia University Press, 2006.

BORGES-DUARTE, I. “Medida e desmedida em Heidegger: O ponto de vista ético”. *Studia Heideggeriana*, v. 6, p. 65-102, 9 ago. 2017.

BLOK, V. “Thinking the Earth”. *Environmental Ethics*, v. 38, n. 4, p. 441-462, 2016.

DE SÁ JÚNIOR, L. C. “Philippe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia”. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 007-036, 2014.

DENEVAN, William. *The Aboriginal Cultural Geography Of The Llanos de Mojos of Bolivia*. California Press, 1966.

⁴⁷ HERÁCLITO. “Fragments”. In: *Heraclitus – Greek text with a short commentary*. Tradução de M. Marcovich. Merida: The Los Andes University Press, 1967.

DESCARTES, R. *Oeuvres*, vol. X. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris:Vrin, 1986/Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DESCOLA, Philip. “Constructing natures: Symbolic ecology and social practice”. In: *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, 82–102. New York: Routledge, 1996.

ERICKSON, C. “Amazonia: The Historical Ecology of a Domesticated Landscape”. In: SILVERMAN, H., ISBELL, W.H. (eds) *The Handbook of South American Archaeology*. Springer, New York, NY, p. 157-183, 2008.

FERREIRA, C. T. T. *Linguagem da natureza, linguagem do homem: a matematização do movimento por Galileu em contexto*. 2022. Dissertação (Mestrado em Física Aplicada) - Instituto de Física de São Carlos, Universidade de São Paulo, São Carlos, 2022.

GALILEU, G. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo*. Tradução de Pablo Mariconda. São Paulo: Discurso Editorial, p. 223-226, 2001.

GARRIDO-MATURANO, A. E. *Meditacion de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofia*. Madrid: Alianza, 1991

GEVORKYAN, S. & SEGOVIA, C. A. “Earth and World(s): From Heidegger’s Fourfold to Contemporary Anthropology”. *Open Philosophy*, v. 4, n. 1, 2021, p. 58-82.

GILGE, M. V. *História da Biologia e ensino: contribuições de Ernst Haeckel (1834-1919) e sua utilização nos livros didáticos aprovados pelo PNLD 2012 - Ensino Médio*. 2013. Dissertação (Mestrado em Biologia (Genética)) - Instituto de Biociências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

HAECKEL, Ernst. *Generelle Morphologie der Organismen*. 2º Vol. Berlin: G. Reimer, 1866.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit (GA 2)*. Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, M. *Das Ding*. In: *Vorträge und Aufsätze (GA 7)*. Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In: *Holzwege (GA 5)*. Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977/ Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2007.

HEIDEGGER, M. *Die Frage nach der Technik*. In: *Vorträge und Aufsätze (GA 7)*. Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe (GA 89)*. Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

HEIDEGGER, M. *Einführung in die phänomenologische Forschung (Winter semester 1923/24)*. (GA17). Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2. ed. 2006.

HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. (GA 65). Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003/ Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HERÁCLITO. “Fragments”. In: *Heraclitus – Greek text with a short commentary*. Trad.: M. Marcovich. Merida: The Los Andes University Press, 1967.

HUSSERL, E. *The crisis of european sciences and transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.

LEFF, E. *El Fuego de la vida: Heidegger ante la cuestión ambiental*. Siglo XXI Editores. México, 2018.

LYRA, E. “Superação da metafísica, realidade técnica e espanto”. *Natureza Humana*. v. 5. n. 1, p. 95-127, 2003.

MEGGERS, Betty. “Environmental Limitation on the Development of Culture”. *American Anthropologist*, New Series, v. 56, n. 5, p. 801-824, 1954.

MOREIRA, N. C. “A Engenharia Indígena dos Llanos de Moxos (Bolívia): evidências de uma Amazônia Antropogênica”. *Revista Vozes dos Vales*. UFVJM (MG) n. 22, Ano XI, p. 02-17, 2022.

NIETZSCHE, F. *Die fröhliche Wissenschaft*. (KSA II). Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Eds). Berlim/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-78/ Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. *Dionysos-Dithyramben*. (KSA VI). Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Eds). Berlim/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-78/ Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ODUM, E.P & BARRET, G.W. *Fundamentos de Ecologia*. 5. ed., Editora Thomson Pioneira, 2007

PUGA, F. “Refletindo diferenças: virada ontológica e questões etnográficas”. *Cadernos de Campo* (São Paulo, online), v. 30, n. 2, p.1-24, 2021.

PRÜMERS, H., BETANCOURT, C.J., IRIARTE, J. et al. “Lidar reveals pre-Hispanic low-density urbanism in the Bolivian Amazon”. *Nature*, v. 606, p. 325–328, 2022.

WOOD, D. "What is Ecophenomenology?" *Research in Phenomenology*, v. 31, 2001, 78-95.

Recebido em: fevereiro de 2024.

Aprovado em: abril de 2024.