

Ler a natureza como texto: fundamentos de uma Hermenêutica Ambiental e implicações éticas

Martinho Tomé Martins Soares

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. E-mail: martinhosoaes@gmail.com. Artigo redigido ao abrigo do contrato FCT de Estímulo ao Emprego Científico 2017, no âmbito do projeto "Reading nature as text: towards an environmental hermeneutics and space identity awareness in Portuguese eco-culture".

Resumo: O que é a hermenêutica ambiental, qual o seu objeto de estudo e razão de ser? Como evoluiu de método filológico até à interpretação da natureza e a que ponto é legítima e fundamentada essa extensão? O que aproxima e o que distingue as várias formas de interpretação da natureza? De que modo hermenêutica ambiental e ética se aproximam e complementam? Estas são as questões fundamentais a que neste estudo procuramos responder.

Palavras-chave: hermenêutica, natureza, ética.

Title: Reading nature as text: fundamentals of an environmental hermeneutics and ethical implications

Abstract: What is environmental hermeneutics, what is its object of study and reason for being? How did it evolve from philological method to the interpretation of nature and to what extent is this extension legitimate and grounded? What brings together and what distinguishes the various forms of interpretation of nature? How do environmental hermeneutics and ethics approach and complement each other? These are the fundamental questions that we seek to answer in this study.

Keywords: hermeneutics, nature, ethics.

Título: Leer la naturaleza como texto: fundamentos de una hermenéutica ambiental e implicaciones éticas

Resumen: Qué es la hermenéutica ambiental, cuál es su objeto de estudio y razón de ser? Cómo evolucionó del método filológico a la interpretación de la naturaleza y en qué medida esta extensión es legítima y fundamentada? Qué une y qué distingue las diversas formas de interpretación de la naturaleza? Cómo se acercan y complementan la hermenéutica ambiental y la ética? Estas son las preguntas fundamentales que buscamos responder en este estudio.

Palabras clave: hermenéutica, naturaleza, ética.

1. Introdução

Preocupações ambientais e uma forte consciência da condição espacial do ser humano levaram nos últimos anos ao aparecimento de uma nova disciplina filosófica. O “campo emergente da hermenêutica ambiental” (Clingerman, Treanor, Drenthen & Utsler, 2014) pretende interpretar e compreender as complexas interações entre os seres humanos e o meio natural envolvente. No seu sentido mais robusto, a hermenêutica ambiental procura saber de que modo a nossa consciência hermenêutica, na aceção de Gadamer, contribui para tornar mais clara e responsável a nossa relação com o ambiente. Não há dúvida de que, como seres que somos dotados de corpo, a nossa condição física implica a nossa colocação num espaço. Ou, como disse Heidegger, “ser é morar”, mas morar implica mudar o ambiente e a paisagem em que vivemos para melhor e para pior. Por sua vez, os lugares em que habitamos influenciam a nossa identidade – quem somos, o que fazemos e como nos concebemos em relação a outros seres humanos, animais não humanos e o ambiente natural mais abrangente. Compreender essas influências e interações complexas é essencial para determinar como interpretamos quem e o que somos e como nos situamos no mundo. Ora, essas interações com o meio natural não se apreendem de modo direto ou imediato, antes mediato ou mediado. É pelo conceito de mediação que a hermenêutica é chamada a este processo de compreensão. Estas são as questões nucleares da ainda jovem disciplina reivindicada por alguns sob os nomes de hermenêutica ambiental, eco-hermenêutica ou hermenêutica ecológica. Entretanto, outras variantes da *interpretatio naturae* apareceram nas últimas décadas. Assim, uma parte da nossa exposição visará fazer a história da hermenêutica e da sua evolução filosófica até se tornar numa ferramenta passível de se aplicar à natureza e a legitimidade dessa extensão; outra parte dará conta das diversas formas de interpretação da natureza, definindo suas especificidades e diferenças.

2. A história de um conceito¹

O termo ‘hermenêutica’ deriva etimologicamente de Hermes, o deus grego encarregado de fazer a ponte comunicacional entre os deuses e os homens. Para além de mensageiro dos deuses, incumbia-lhe ainda a tarefa de interpretar as ordens divinas, tornando-as compreensíveis para os humanos. O verbo grego *hermeneuo* designa, pois, por um lado, o processo de elocução (dar a conhecer, indicar, expor) e, por outro, o de interpretação (ou de tradução), englobando tanto o processo que vai do pensamento ao discurso como o inverso: do discurso ao pensamento originário. Mas é nesta segunda aceção que, no séc. XVII, e daí para a frente, a hermenêutica conhece um grande impulso. Deve-se ao teólogo protestante Conrad Dannhauer a introdução do conceito para designar a arte de interpretação de passagens ainda obscuras da Sagrada Escritura. O termo surge no título de um livro seu de 1654, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, como definição de um método para interpretar (*exponere*: expor, explicar) textos sagrados. Longe de uma determinada conceção pós-moderna, marcadamente relativista e subjetivista, que entende a hermenêutica como um espaço intelectual e cultural onde a verdade não existe, porque tudo se reduz a uma questão de interpretação, esta hermenêutica clássica procurava, pelo contrário, ser uma doutrina da verdade, propondo uma série de preceitos para combater a arbitrariedade e o subjetivismo presente em disciplinas afetas à interpretação textual. Com efeito, como

¹ Para uma história mais completa da hermenêutica, sugerimos a leitura de Grondin, 2006; Laks, 2008; Gadamer, 1996, p. 281-772.

vimos, a hermenêutica começa por ser a arte da interpretação correta dos textos, mormente de textos sagrados ou canónicos: a Teologia elaborou uma *hermeneutica sacra*; o Direito, uma *hermeneutica juris*; e a Filologia, uma *hermeneutica profana*. De carácter essencialmente auxiliar e normativo, esta hermenêutica clássica consistia essencialmente num conjunto de regras importadas da Retórica latina e cristã (Santo Agostinho, *De doctrina christiana*) que visavam auxiliar na clarificação de passagens ambíguas e na harmonização de textos contraditórios que deveriam estar em acordo. A Retórica ensinava os tropos, úteis para distinguir na Bíblia o sentido figurado do sentido literal. Este tipo de hermenêutica, de origem medieval, manteve-se até Schleiermacher (1768-1834), teólogo que vai fazer a ponte entre a tradição e uma hermenêutica mais universal.

O insigne filólogo, teólogo e filósofo alemão é o responsável por uma das maiores evoluções na história do método hermenêutico. Inspirando-se ainda abundantemente na tradição retórica, define como tarefa hermenêutica a compreensão do sentido do discurso a partir da língua, invertendo a própria lógica discursiva analisada pela Retórica (do pensamento para o discurso). Para Schleiermacher, a hermenêutica não só procura estudar o discurso pelo seu lado gramatical, como visa encontrar no discurso a expressão de uma alma individual, ou uma suposta interpretação psicológica, uma vez que os homens não pensam todos o mesmo quando usam as mesmas palavras. O seu objetivo passará, depois, por alargar a todos os domínios que impliquem uma forma de compreensão esta arte geral da compreensão, com o intuito de constituir uma hermenêutica universal que abranja não só os textos sagrados, canónicos e literários como todos os textos escritos. Partindo do pressuposto de que é a má compreensão e não a compreensão que se produz natural e espontaneamente, Schleiermacher vai propor um método hermenêutico para combater a má compreensão produzida por qualquer discurso, escrito ou oral, antigo ou atual. A hermenêutica deixa de ter uma função auxiliar para se tornar uma operação fundamental de toda a compreensão que se queira válida. Esta operação consiste na reconstrução do discurso, a partir dos seus elementos, de molde a compreender esse discurso, de preferência, ainda melhor que o seu autor. Toda a significação exige, assim, um processo ativo de compreensão, o qual não se resume à mera receção, mas implica um trabalho de procura de coerência, de contextualização, e de correção de erros. Esta aceção marcadamente psicologizante e genética (compreender significa refazer até à génese) vai bem com o Romantismo e o Idealismo alemão da época, para o qual compreender é perceber a génese, chegar à ideia ou intenção primordial, reproduzir o melhor possível todo o processo de composição de um texto. É ainda de Schleiermacher a ideia de “círculo hermenêutico” como princípio interpretativo fundamental, sendo este uma evolução (mas com balizas objetivas e subjetivas, de modo a evitar a sua extensão ao infinito) da regra clássica do todo e das partes: um elemento só pode ser percebido a partir do seu todo, do qual forma uma parte. Para o filósofo alemão, do ponto de vista objetivo, a obra deve ser compreendida a partir do género literário onde se insere, mas, do ponto de vista subjetivo, uma obra é também um feito do seu autor, forma uma parte do todo da sua vida, pelo que é útil conhecer a sua vida para compreender melhor a obra.

Com o filósofo, historiador e psicólogo alemão, Wilhelm Dilthey (1833-1911), a arte hermenêutica de Schleiermacher vai transformar-se numa verdadeira ciência. Vai deixar de estar acantonada no campo da filologia para se constituir como método específico das ciências humanas (*Introdução às ciências humanas*, 1883 e *A origem da hermenêutica*,

1900), contra aqueles que achavam que as ciências humanas não possuíam método próprio e que deveriam adotar o das ciências naturais, caso do positivismo empiricista, ou contra aqueles que achavam que a história assentava num processo metafísico apriorístico, caso do idealismo de timbre hegeliano. Dilthey começa por se inspirar na distinção proposta pelo historiador Droysen (1808-1884) entre explicar (*Erklären*) e compreender (*Verstehen*). Ao passo que as ciências puras procuram *explicar* os fenómenos mediante a formulação de hipóteses e leis gerais, as ciências humanas procuram *compreender* uma individualidade histórica a partir das suas manifestações exteriores. Por conseguinte, a metodologia das ciências humanas é uma metodologia da compreensão, oferecendo a hermenêutica o quadro metodológico e epistémico apropriado para compreender tudo o que provém do mundo humano. A compreensão passa por recriar dentro de si o sentimento vivido pelo autor, ao qual só se pode aceder pela via indireta das suas expressões externas. Deste modo, a hermenêutica devém uma reflexão metodológica sobre a pretensão de verdade e o estatuto científico das ciências humanas. Dilthey define a interpretação como o processo de elucidação do sentido de determinado objeto, seja ele um texto, um artefacto, mas também um renque de árvores ou um espaço histórico, até elementos de contextos mais vastos, que podem ser de ordem histórica, ambiental ou outro. Nos últimos escritos, o filósofo explora uma nova faceta da universalidade hermenêutica, a ontológica: a compreensão e a interpretação não apenas como métodos científicos, mas como mecanismos reveladores da busca de sentido e de expressão da própria vida. O carácter hermenêutico da vida induz uma filosofia universal da interpretação. Por sua vez, esta passa a ser entendida como uma característica fundamental do nosso ser no mundo. Já não é só o texto, mas a própria existência que importa aclarar e compreender.

Começou por ser uma arte de interpretação de textos, depois uma metodologia das ciências humanas e, no século XX, a hermenêutica torna-se uma filosofia. Martin Heidegger (1889-1976), sem ter sido o único, foi o principal responsável por esta transformação filosófica da hermenêutica. Com este filósofo alemão, a hermenêutica mudará o seu objeto, vocação e estatuto. Não se orientará mais para os textos, mas para a própria existência, no que podemos considerar uma viragem existencial da hermenêutica. A sua vocação deixará de ser técnica, normativa ou metodológica para passar a ser fenomenológica. E quanto ao estatuto, ela deixará de ser apenas uma reflexão sobre a interpretação ou os seus métodos para devir uma verdadeira filosofia. A hermenêutica da facticidade (designando este termo o carácter de ser-aí ou *Dasein*), ensinada por Heidegger num dos seus cursos de 1923, refere-se à existência humana, concreta e individual, não enquanto objeto, mas enquanto aventura para a qual somos projetados e para a qual podemos despertar de forma consciente ou não. Por um lado, cada ser na sua singularidade é um *ens hermeneuticum* (um ser hermenêutico), o que equivale a dizer, na esteira de Dilthey, que a vida é ela própria intrinsecamente hermenêutica. Por outro lado, uma hermenêutica da facticidade sugere que esta interpretação deve ser efetuada pela própria existência, e não, por exemplo, pelo filósofo. É à própria existência que incumbe a tarefa de elaborar uma hermenêutica da sua própria facticidade, tarefa esta que, em certo sentido, ela pratica de um modo mais ou menos inconsciente ao viver desde logo no meio de certas interpretações prévias, que pode aceitar ou rejeitar. A facticidade, sublinha Heidegger, é simultaneamente capaz de interpretação, necessitada de interpretação e vivida desde o início no meio de uma certa interpretação do seu ser. A função da hermenêutica, para este filósofo alemão, consiste

em tornar cada *Dasein* atento ao seu ser; trata-se, por outras palavras, de acordar a existência para si própria, abaná-la para a sua inquietude radical, destruindo, com esse fito, as interpretações vulgares (o diz-se da opinião pública) e as distrações que a mantêm adormecida e acomodada.

Na sua *opus magnum*, *Ser e Tempo* (1927), o autor fala de uma hermenêutica da existência, acentuando a tónica ontológica que domina toda a obra, decorrente da questão emergente do ser. É pela porta da hermenêutica que se pode aceder ao ser, uma vez que ele, por não se mostrar, de exime a uma abordagem fenomenológica pura. *Ipso facto*, a fenomenologia torna-se hermenêutica. Cabe à hermenêutica fazer emergir as estruturas fundamentais do ser, os chamados existenciais, entre eles, a compreensão (preocupação) de si. No entanto, para Heidegger, compreender é menos uma operação intelectual de conhecimento ou aprendizagem e mais uma capacidade, um saber-fazer ou uma habilidade, na qual o próprio sujeito está envolvido (“entender-se com”). Doravante, o que se pretende tirar a claro não é mais o texto ou a intenção do autor, mas a intenção que habita a própria existência, o sentido do seu projeto; além do mais, a interpretação não é, como na hermenêutica clássica, o procedimento que permite aceder à compreensão, mas antes o esclarecimento crítico de uma compreensão que a precede. É que o nosso acesso ao mundo é interpretativo antes de ser factual. As nossas interpretações dos objetos do mundo são pré-determinadas por pressupostos e ideias prévias que conferem já um significado aos factos antes de eles nos aparecerem. Assim, em primeiro lugar, há compreensão, depois a sua interpretação, através da qual a compreensão vem a compreender-se a si mesma e a dar-se conta destas antecipações. Toda a compreensão se processa a partir de um horizonte, de uma pré-visão (de uma certa intenção ou direccionamento) e de uma pré-compreensão. Enquanto seres sociais, partilhando uma cultura e uma língua, somos dotados de pré-estruturas para captar as coisas que nos surgem no quotidiano. Os significados que atribuímos às coisas dependem quer das nossas experiências passadas quer das práticas culturais a que pertencemos. É a reactualização do círculo hermenêutico antes referido, desta feita aplicado à vida quotidiana: entre um objeto particular e o todo representado pelo conjunto das práticas sociais, hábitos e outros pressupostos culturais. Em suma, se toda a compreensão se eleva sobre o fundo de certas antecipações ditadas pela preocupação da existência, não há *tabula rasa* da compreensão, estando a interpretação desde o início contaminada pelo subjetivismo. Para haver objetividade, a hermenêutica deve começar por eliminar esse subjetivismo e obrigar a interpretação a ser autocrítica. A tarefa primeira da interpretação não é, pois, ceder a preconceitos arbitrários, mas a de elaborar a estrutura de antecipação da compreensão a partir dos próprios objetos. Já nos seus últimos escritos e entrevistas, Heidegger redireciona a hermenêutica para o fenómeno da linguagem, particularmente da linguagem poética, retomando a herança de Schleiermacher e Dilthey. Pois que o homem é um ser em linguagem e que a linguagem é a “morada do ser”, é esta que anuncia o mistério do ser à existência; é a palavra que dá voz à relação hermenêutica fundamental entre o ser e o homem.

Apesar de aparentemente heréticas, as revolucionárias reflexões de Heidegger a propósito da hermenêutica vão deixar uma marca profunda nos estudos hermenêuticos e influenciar muitos dos seus seguidores, onde se encontram Bultmann, Gadamer, Ricœur, entre outros. Cada um destes procurará, à sua maneira, aplicar as lições da hermenêutica existencial às questões mais tradicionais da hermenêutica: a interpretação de textos e a pretensão à verdade das ciências humanas. Com efeito, no sentido mais restrito e mais

usual do termo, a hermenêutica serve hoje para caracterizar o pensamento de filósofos como Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e Paul Ricœur (1913-2005), autores de uma filosofia universal da interpretação e das ciências humanas, que põe a tónica sobre a natureza histórica e linguística da nossa experiência do mundo.

Hans-George Gadamer, discípulo de Heidegger, aplica-se a desenvolver particularmente esta ideia do carácter social e partilhado do círculo hermenêutico. Segundo ele, toda a interpretação se desenrola num contexto intersubjetivo que é social, mas também histórico, ao qual chama tradição. São, pois, as tradições e a sua evolução a fonte da significação e não o sujeito individual. Num regresso às origens da hermenêutica, o mesmo vai explicar como é que a compreensão de um determinado texto é mediatizada pelo chamado horizonte histórico do seu leitor. Todavia, este horizonte está ele próprio em constante evolução, e é assim que a própria ideia de consciência histórica evolui ao longo do tempo.

Já Paul Ricœur, por seu turno, acentua o carácter dialético e mediador da hermenêutica para a compreensão do homem e dos grandes temas (existenciais) que o afetam, como o mal, a verdade, a justiça. Sob o adágio “explicar mais para compreender melhor”, empreende o filósofo francês uma dialética da compreensão e da explicação, aplicada quer ao texto ficcional quer ao histórico – as grandes narrativas que configuram a experiência humana e o tempo vivido e funcionam como resposta poética à aporia do tempo. Em ambos os casos, a explicação de carácter universal e científico é entendida como um auxílio para uma melhor compreensão e seguimento da narrativa. Contrariamente ao teorizado pelos estruturalistas franceses, Ricœur defende uma hermenêutica que contemple o texto literário não apenas como uma estrutura ou objeto abstrato isolado e reduzido às suas leis internas, mas como um objeto situado, com o campo real ou ético da *praxis* a montante (mimese I) e o campo da receção a jusante (mimese III), já que só construindo uma relação entre os três modos miméticos se pode constituir a ponte entre a vida, a ação, o sofrimento e a narrativa: “é tarefa da hermenêutica reconstruir o conjunto das operações através das quais uma obra se eleva sobre o fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor a um leitor que a recebe e assim muda o seu agir” (Ricœur, 1983, p. 106-107)².

Assim sendo, só se pode perceber profundamente o homem e o sentido da vida pela via indireta das manifestações simbólico-culturais do próprio sujeito; o mesmo é dizer que só através daquilo a que chamamos cultura, e que se nos apresenta de modo codificado e poliédrico, exigindo de nós a decifração do seu carácter simbólico e plurívoco, podemos atingir o lado mais labiríntico e opaco da realidade humana. Nesse processo de decifração entra a interpretação ou hermenêutica, processo dialógico e inesgotável, à medida da complexidade e opacidade da própria matéria que estuda. A hermenêutica como instrumento privilegiado desponta em *Symbolique du mal*, segundo volume de *Finitude et culpabilité* (1960). No quadro de toda uma reflexão acerca da consciência do mal, Paul Ricœur formula o famoso adágio: o “símbolo dá que pensar”. Aceitando a mediação dos símbolos e dos mitos e recusando terminantemente um acesso imediato, direto ou apodítico ao cogito, o autor propõe um conhecimento do ser humano através dos signos depostos na sua memória e no seu imaginário pelas grandes culturas, processo a

² C'est, en revanche, la tâche de l'herméneutique de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une œuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et ainsi change son agir.

que dá o nome de via longa da hermenêutica³. Por fim, a hermenêutica Ricœuriana retoma criticamente e de forma alargada, por um lado, a herança de Schleiermacher e Dilthey, ao estabelecer o texto como paradigma e a hermenêutica como aparato teórico-metodológico para as ciências humanas e, por outro, o legado de Heidegger ao dar-nos conta quer do caráter hermenêutico da própria existência quer das pré-compreensões subjacentes a todo o processo de interpretação que exigem da mesma uma série de procedimentos críticos. E ainda o recurso da fenomenologia à hermenêutica, como forma de aceder a um objeto que se esquia a um aparecer fenomenológico puro, como é o caso do tempo.

3. Hermenêuticas ambientais

Pese embora a hermenêutica tenha sido utilizada em múltiplos sentidos, abrangências e em função de objetivos diversos – como acabámos de ver – nunca foi aplicada ao mundo natural. Os filósofos acima referidos nunca ousaram colocar a natureza sob a mira da hermenêutica, deixando-a ao cuidado das ciências naturais. Mas nem sempre foi assim. Como bem no-lo relembra Federau (2017, p.344): “antes de se tornar um tabu, houve um tempo em que a *interpretatio naturae* era uma prática regular, e em que não havia ainda vergonha de ler no *livro da natureza*”. Refere-se Federau à metáfora do livro da natureza⁴, usada pelos pregadores medievais como forma de transmitir e ilustrar verbalmente o ato bíblico da criação a um público iletrado. Esta imagem da natureza como segundo livro da criação ganhou força na cultura cristã ao longo da Idade Média e vigora até ao apogeu da racionalidade científica moderna. De estratégia retórica o tema passa depressa a argumento teológico usado para demonstrar como a perfeição da natureza revela as qualidades e excelência do seu divino Autor. A natureza, enquanto obra de Deus, é considerada um verdadeiro segundo livro, ao lado do Livro da Revelação. A partir do séc. XII, é a própria filosofia que começa a apropriar-se desta metáfora. Filósofos e teólogos como Hughes de Saint-Victor, São Boaventura, Raymon Sebond (autor de uma *Teologia Natural*) convergem todos na ideia de que a criação, onde se inclui o homem, é um livro de Deus. Nicolau de Cusa considera-o mesmo superior à Bíblia, já que foi escrito diretamente por Deus, tornando o profano superior ao escolástico e abrindo caminho à secularização. Michel de Montaigne no Renascimento e René Descartes no século XVII valorizam o grande livro do mundo como escola de vida e fonte de conhecimento. Francis Bacon tenta separar o método científico da doutrina religiosa, mas continua a ver uma grande interação entre a verdade religiosa e o conhecimento científico; além do mais, advoga que para conhecer o mundo natural é preciso saber decifrar o livro da natureza. O mesmo já não se passará com a ciência moderna de Kepler e Galileu. Kepler ainda reconhece o livro da natureza como uma criação única de Deus, mas os sacerdotes são agora os cientistas. Galileu vai mais longe, atribuindo um estatuto autónomo ao livro do universo: este fala por si e não carece de interpretação, uma vez que está escrito em linguagem matemática e geométrica, logo, unívoca. A partir daqui o texto bíblico e o texto da natureza separam-se para serem tratados de forma independente. Com Newton, Descartes e Malebranche a natureza é conotada com uma nova metáfora, a da máquina, e Deus é o grande Relojoeiro deste mecanismo. Goethe e a Filosofia Alemã da Natureza do séc. XVIII ainda defenderá que os

³ Vide Portocarrero, 2005, p. 71-86 (cap. 4: “A via longa da hermenêutica”).

⁴ Uma retrospectiva histórica do tema pode ser lida em Clingerman, 2009.

trabalhos da natureza devem ser entendidos como reveladores de um sentido profundo do mundo espiritual, mas foi uma ideia sem continuidade.

Foi preciso esperar pelo séc. XXI para ver ressurgir o interesse pelo livro da natureza. O teólogo americano Forrest Clingerman é um dos mais representativos defensores da necessidade de reabrir as capas deste livro, como vários propósitos (nem sempre claros) em mente: 1) oferecer uma abordagem espiritual e metafórica, que se imponha como alternativa multivalente ao modelo científico e a uma visão estritamente materialista e passiva da natureza; 2) reconciliar e combinar, por via da hermenêutica, as várias narrativas e modelos sobre a natureza, incluindo os científicos, com vista a uma metáfora “hermeneuticamente complexa e potencialmente unificadora” (2009, p. 78). O regresso a uma metáfora teológica não implica como condição *sine qua non*, segundo o autor, a crença num Deus criador, podendo coadunar-se com uma perspetiva secular. Por conseguinte, pensa Clingerman, se existe livro, existe texto; e, se existe texto, há sentido (texto e textualidade), à procura de leitura e interpretação. Deitando mão ao pensamento hermenêutico de Paul Ricoeur, o teólogo empenha-se em demonstrar de que modo podemos considerar a natureza como texto. É que, embora a natureza não seja um texto no sentido técnico do termo, permite uma distanciação e veicula uma semiótica que nos permite encará-la *como* tal, ainda que apenas analogicamente. Assim, podemos apropriar-nos da natureza *como* um leitor se apropria de e deixa refigurar por um texto.

Forrest Clingerman, a quem haveremos de voltar adiante, tenta aqui superar a velha dicotomia entre ciências humanas e ciências naturais ficando-se pela analogia, o que está longe de ser uma efetiva e convincente vitória sobre um dos principais obstáculos que se coloca a uma abordagem hermenêutica do mundo natural: a aplicação. É que o mundo natural nunca fez parte dos objetos da hermenêutica. Gadamer restringia perentoriamente a hermenêutica ao campo do humano e das suas produções simbólicas. O dualismo kantiano entre razão teórica e razão prática reflete-se na separação inconciliável entre ciências da natureza e ciências do espírito. Dilthey via como inconciliáveis a explicação (por causas e leis, própria das ciências naturais) com a compreensão (motivos e intenções particulares, própria das ciências humanas) e fundamentava esta separação com o argumento de que só podemos conhecer o que o ser humano fabricou, caso das instituições. O mundo natural não é uma criação humana, não possui vida psicológica nem interioridade; então, só por analogia ou alegoria com a realidade humana se pode compreender. Por conseguinte, Dilthey (1995, citado por Federau, 2017, p. 351) afirma que “compreender a natureza – *interpretatio naturae* – é uma figura de estilo”. E deixa aos poetas essa prerrogativa. No entanto, mesmo insistindo na impossibilidade de interpretar a natureza, pelo motivo de que, por exemplo, uma árvore nunca poderá veicular um significado, Dilthey abre uma exceção: no caso em que a natureza é influenciada por um processo histórico, como a distribuição das árvores num parque ou o ordenamento das casas numa rua. Quando os seres naturais são produtos da história, tornam-se passíveis de compreensão, ainda que desprovidos de interioridade. Este critério da interioridade para distinguir assuntos da natureza de assuntos humanos vai vigorar até inícios do século XX. A própria historiografia o tomará como critério diferenciador, até que a escola francesa dos Annales instaure um outro tipo de história, estrutural e de longa duração, que vai pôr fim ao paradigma exclusivo da história individual, política e factual e ampliar o leque de objetos de investigação, do qual podem fazer parte tanto o Mar Mediterrâneo como o clima ou a paisagem de determinada região. Também Hannah Arendt, na primeira parte de *A Vida do Espírito*, virá contestar a tese de Dilthey, propondo uma reabilitação

surpreendente das aparências, logo, da exterioridade, como forma de aceder aos seres. É que se as aparências gozam por vezes de má fama, porque consideradas ilusórias e enganadoras, é por seu intermédio que os seres se apresentam aos outros. Todo o animal tem necessidade de se mostrar e o homem não é exceção. Assim, a modalidade principal do ser no mundo é a aparição ou a apresentação.

Ainda assim, vamos ter de esperar até inícios do século XXI para que surjam as primeiras tentativas de aplicação efetiva da hermenêutica ao mundo natural. Um apanhado geral das variantes da *interpretatio naturae* leva Federau (2017, 339-384) à identificação de duas grandes categorias. Na primeira, integram-se as que entendem existir na natureza significados intrínsecos e não antropocentrados (não gerados pelo homem), sendo a tarefa da hermenêutica da natureza explicitá-los e interpretá-los; na segunda, coloca as que, não comungando da mesma visão, voltam a sua atenção para as interpretações que os homens fazem do significado que tem para eles a natureza. Esta segunda categoria, de cariz antropocêntrica, na qual se situa o autor deste artigo, tem as suas grandes linhas de inspiração em Heidegger e Gadamer, mas, sobretudo, em Paul Ricœur.

Das que postulam a existência de significados intrínsecos à natureza, ou seja, não produzidos pelo homem, duas merecem a nossa atenção. Uma primeira parte do princípio de que os seres dotados de órgãos sensitivos interpretam sempre o mundo à sua volta e que este mundo é, por consequência, regido por sentidos ou significados. Uma segunda defende a existência de um valor intrínseco, que é uma forma de significação, para certas entidades naturais.

A hermenêutica do vivente, proposta pelo filósofo Jean-Claude Gens, a partir da biologia dita compreensiva, apoia-se, por um lado, nos trabalhos do zoólogo e biólogo suíço Adolf Portmann e do biólogo e psicólogo holandês Frederick Buytendijk e, por outro, na hermenêutica de Dilthey, mas invertendo-a, valorizando o exterior, a aparência. Na esteira das reflexões supramencionadas de Hannah Arendt em *A Vida do Espírito*, que, por sua vez, já se apoiava em Portmann, Gens fundamenta a sua teoria com o exemplo dos animais, cujos órgãos internos são repugnantes, mas os externos extremamente sedutores, pela beleza das suas cores, variedades, simetria, atraindo a vista, mas também outros sentidos, como a audição. Se assim é, é porque existe uma ligação entre a exuberância da aparência e as faculdades de perceção. A explicação para esta beleza do mundo natural não se funda na competitividade, como propõe a teoria da evolução de Darwin, mas sim numa espécie de hermenêutica animal. Para a biossemiótica, que estuda os signos biológicos, o animal, consoante a forma como se apresenta, exprime uma série de significados, dirigidos principalmente, mas não só, aos membros da sua espécie. Ele fá-lo porque percebe significados e interpreta a aparência e a atitude dos outros seres que habitam no seu ambiente. O animal percebe à sua volta um ambiente (o ambiente construído e percebido pelo próprio; um todo coerente, o seu mundo próprio) que não corresponde ao meio-ambiente envolvente. O seu mundo ou ambiente próprio depende do equipamento sensorial de que está provido. Num mesmo local, os animais podem ter mundos próprios muito diferentes. Esta biologia compreensiva fornece um quadro conceptual muito interessante para recuperar e repensar a metáfora do livro da natureza numa perspetiva não antropocêntrica.

A procura de uma norma natural, como a saúde (o médico visto como intérprete do estado de saúde do paciente), é o ponto de partida das éticas ambientais que surgem a partir da década de 70 do século passado. Estas, embora nunca se tenham associado ao

grupo da hermenêutica, descrevem um percurso contíguo que nos permite aproximá-las. A noção de valor (moral) intrínseco, estruturante das éticas ambientais, é uma tentativa explícita de atribuir uma forma de significação não antropocentrada ao mundo natural, afastando-se das éticas clássicas focadas exclusivamente no homem e na regulação das interações humanas. Este tipo de ética deixa a natureza completamente indefesa perante as ações humanas, daí a necessidade de encontrar nos seres não humanos um valor moral próprio que permita constituir uma ética autónoma. Numerosos autores das éticas ambientais vão bater-se pela valorização da natureza formulando conceitos como biocentrismo e ecocentrismo⁵.

A segunda categoria de hermenêuticas da natureza tem – como bem reconhece Federau (2017, 361) – «um objetivo mais modesto». O seu ponto de partida não é a busca do valor intrínseco, mas a constatação de que a nossa ligação à natureza não é nunca imediata e depende sempre de um contexto histórico e cultural que importa explicitar. Esta abordagem antropocentrada, que mobiliza mais precisamente o círculo hermenêutico, recorre voluntariamente à metáfora textual falando de legibilidade da paisagem, de mediação, de identidade ambiental, etc. A sua abordagem é antes de mais de ordem espacial, o que a aproxima da geografia, na tematização dos lugares, dos meios e dos espaços.

Uma das críticas mais frequentes às éticas ambientais é a de alimentar uma discussão abstrata (desconectada do contexto histórico e cultural), técnica e filosófica sobre o valor intrínseco e com pouca aplicabilidade prática. A necessidade de superar esta visão fechada da ética, considerada como um sistema de valores autónomos, desgarrados de valores sociais e políticos, tornou possível a aproximação da ética ambiental à hermenêutica. O significado, conceito nuclear da hermenêutica ambiental, tem no valor uma das suas modalidades. A ética ambiental torna-se assim uma subcategoria da hermenêutica do ambiente.

A expressão hermenêutica ambiental é reivindicada por um grupo de autores, dos quais destacamos o americano Forrest Clingerman e o europeu Martin Drenthen. O primeiro é autor de uma série de artigos e livros pioneiros nesta área da também chamada eco-hermenêutica e hermenêutica ecológica. Para além do estudo antes mencionado, publica em 2011, com Mark Dixon o livro *Placing Nature on the Borders of Religion, Philosophy and Ethics*. Sob os conceitos estruturantes de recriar, recolocar e restaurar, os editores reúnem um conjunto de abordagens interdisciplinares (religião, filosofia, ética) ao tema do ambiente. Os textos procuram averiguar a forma como os humanos (se) interpretam e interagem sobre o meio-ambiente, questionando, ao mesmo tempo, nocivas divisões conceptuais como natureza e cultura, ser humano e meio-ambiente, explicação científica e compreensão ético-religiosa. O livro tem o propósito assumido de explorar este entrecruzamento entre filosofia ambiental, teologia e ecologia, investigando a forma como interpretamos os lugares e a importância dessa interpretação para a nossa própria autointerpretação. Clingerman assina um texto paradigmático nesse sentido, “Reading ourselves through the land: landscape hermeneutics and ethics of place”, que se articula bem com o texto de Martin Drenthen (2011) “Who am I, who are these people, and what is this place? A hermeneutic account of the self, others, and environments”. Ambos se concentram em torno do tema filosófico da identidade humana e pressupõem como matriz de pensamento as teorias de Ricœur sobre identidade narrativa, desenvolvidas em *Temps*

⁵ Para um conhecimento mais detalhado desta corrente ética vide Hess, 2013; Afeissa, 2007; Jamieson, 2001.

et Récit III (1985) e, sobretudo, em *Soi-même comme un autre* (1990). O exercício consiste em transpor para a relação do homem com o ambiente o que Ricoeur pensa acerca da relação do homem leitor com o paradigma do texto narrativo e a forma como essa relação ajuda a configurar a identidade do indivíduo. Se o espaço, enquanto mediador entre o homem e a natureza, for lido como texto, então, será possível que o mesmo contribua para a configuração da identidade do indivíduo. A proposta de Clingerman passa por tornar o termo *emplacement* correlativo do conceito ricœuriano de *mise en intrigue*.

O holandês Martin Drenthen, professor de filosofia na Universidade de Radboud, tinha vindo a desenvolver estudos de ética ambiental, explorando o impacto que sobre esta tem a crítica de Nietzsche à moral ou levando o pensamento hermenêutico de P. Ricoeur a debates sobre restauração ecológica e éticas do lugar. Em 2009 publicara com Jozef Keulartz e Jim Proctor *New Visions of Nature: Complexity and Authenticity*. No mesmo ano assina também um artigo emblemático, “Ecological Restoration and Place Attachment: Emplacing Non-Places?” (2009), no qual analisa hermenêuticamente o debate público suscitado pela política ambiental holandesa de conter os riscos de cheias com a criação de vastas áreas pantanosas ao longo dos rios. Tomando como ponto de partida a teoria ricœuriana da hermenêutica textual, o autor sustenta três possíveis interpretações alternativas sobre o significado dos lugares e da ligação ao lugar (*place attachment*) que estão em causa nestes novos projetos de natureza, e demonstra como as três implicam uma visão diferente sobre história e identidade humana. No entanto, é no artigo de 2011 atrás citado que o projeto de uma hermenêutica ambiental ganha maior robustez teórica e clareza. Parte do conceito de *paisagem legível* ou *legibilidade da paisagem*, introduzido na cultura holandesa pelo poeta e ativista ambiental Willem van Toorn, a propósito do tema da conservação paisagística, para chegar à teoria ricœuriana do ato de leitura como forma de alargamento do horizonte de compreensão do texto e, concomitantemente, de si próprio. O conceito de *paisagem legível* visa traduzir como antigas paisagens que fazem parte do património cultural de um povo contêm signos que podem ser lidos como textos preñhes de semanticidade, veículos de uma narrativa sobre os seus habitantes e a sua história coletiva, tal como outros textos do mesmo património cultural. A leitura das paisagens surge assim como uma chave para compreender – e aumentar – a ligação identitária, afetiva e ética das pessoas a determinadas paisagens e espaços, sendo que a qualidade paisagística e a qualidade do espaço aumentam em razão da sua legibilidade. Para o efeito, esta leitura não pode ser apenas semiótica ou estruturalista, descartando a dimensão moral. Deve antes obedecer a uma leitura multiestratificada, articulando análises mais científicas e objetivo-explicativas com outras mais compreensivas, de teor histórico-cultural, subjetivo e psicológico. Com efeito, se as paisagens têm um significado subjetivo e pessoal para os seus habitantes, é porque estes desenvolvem uma relação afetiva com o espaço, associando a história objetiva da paisagem às suas experiências pessoais⁶. Não obstante, o conhecimento de um lugar não

⁶ Drenthen mostra-se aqui alinhado com as mais recentes reflexões epistemológicas saídas do campo da Geografia sobre este conceito nuclear de paisagem, que põem a tónica no seu carácter subjetivo e hermenêutico. A paisagem é resultado de uma interação sensitiva, afetiva e estética do homem com o meio envolvente. A sua legibilidade (passível de múltiplas leituras e interpretações, tantas quantas as perspetivas e sensibilidades), a necessidade de ultrapassar a cisão entre sujeito e objeto, ecológico e simbólico, factual e sensível (Berque, 1995) ou ainda como fator de identidade e de identificação coletiva, contribuindo para a consolidação espaço-narrativa da memória dos seus habitantes fazem da paisagem um conceito crucial e ponto de encontro da hermenêutica ambiental com a Geografia. Para um conhecimento desenvolvido e aprofundado destas questões remetemos para a leitura de Sgard (2011).

é por si só suficiente para aumentar a ligação do indivíduo a esse lugar. Se queremos tomar a sério o significado de um lugar, temos de tomar consciência da importância dos lugares para a compreensão de nós próprios, como espaços de referência que podem fortalecer a nossa ligação à terra e um compromisso moral com o ambiente, que vai muito além do mero reconhecimento do valor intrínseco de um lugar, logo – podemos dizer – de uma hermenêutica ambiental antropocentrada. Para aumentar o nosso horizonte de compreensão (e vínculo afetivo-moral) de um lugar e de nós próprios, há que ler a paisagem como quem lê um texto e se deixa (re)conhecer e transformar por ele, formando a identidade ambiental, parente da identidade narrativa de que fala Ricoeur.

Em 2014, Clingerman, Drenthen, Brian Treanor e David Utsler, todos notoriamente influenciados pela filosofia de Paul Ricoeur, juntam esforços e publicam uma obra axial na ainda curta história da emergente hermenêutica ambiental: *Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*. Pela primeira vez, o conceito de hermenêutica ambiental, cuja definição já havia estado na mira de Drenthen⁷, é elevado a título de obra, com sentido fundador e propulsor de uma nova via de análise da relação do homem com a natureza e consigo próprio. Tendo como ponto de partida o congresso realizado na Ohio Northern University em abril de 2009, sob o tema *Recreate, Replace, Restore: Exploring the Intersections Between Meanings and Environments*, a obra reúne um conjunto de estudos interdisciplinares que versam sobre elementos variados, mas afins, como natureza, identidade, narrativa, memória e paisagem.

Num preâmbulo epistemológico, os autores procuram delimitar, de forma relativamente flexível e permeável, o escopo desta nova disciplina, enumerando múltiplas possibilidades de conectar a interpretação com a natureza. Como resultado, a hermenêutica ambiental surge com um campo aberto, interdisciplinar e ainda em construção. Menos lato e abstrato do que a simples extensão dos princípios da interpretação ao ambiente, o foco da hermenêutica ambiental tanto pode incidir sobre a interpretação de espaços naturais e históricos, de que os centros de interpretação ambiental são um bom exemplo, como sobre um tipo específico de literatura ambiental ou textos sobre a natureza, tomando como caso arquetípico o *Walden ou a vida nos bosques* de Henry David Thoreau, em que o autor já é ele próprio um intérprete da natureza e o leitor um intérprete em segunda mão. A interpretação associa-se aqui aos vários modos de representação e ficcionalização literária do mundo natural. No campo da hermenêutica ambiental há também espaço para a interdisciplinaridade, uma vez que pode ser o seu fito expor, confrontar, explicitar e mediar criticamente a abordagem (amiúde conflituosa) de diversas disciplinas ao tema do ambiente. Cada disciplina interpreta o ambiente de acordo com a sua lógica interna, sendo normal encontrar interpretações de ordem geológica, económica, tecnológica, agrícola, e assim por diante. Contudo, no seu sentido mais robusto e sobressaliente, a hermenêutica ambiental constitui-se como “uma posição filosófica que procura compreender o modo como a inevitabilidade da nossa ‘consciência hermenêutica’, tal como Gadamer a definiu, transmite informações acerca da nossa relação com o ambiente” (Clingerman, Treanor, Drenthen & Utsler, 2014, 4). Nesta aceção, a hermenêutica ambiental vai além de um conjunto de técnicas de interpretação

⁷ *Environmental hermeneuticists explore what it means to interpret environments, how environments can become meaningful to us, and how certain interpretations of the environment support certain self-interpretations. It is particularly interested in how specific places and landscapes present themselves to us as being significant and meaningful. We do not always already fully know what they have to say to us; but we feel their appeal on us: these places present themselves as significant and beckon to be understood and interpreted – ‘what is it about this place?’ (Drenthen, 2011, p.1-2).*

da paisagem para alcançar a estrutura ontológica que está por trás desta mesma necessidade de interpretar. É deste alcance que aparece como novidade e especificidade da disciplina o caráter de mediação do encontro do sujeito com a natureza. Não há acesso direto ou imediato ao mundo natural, reafirmam os autores. Em boa medida, podemos dizer que o seu ponto de partida é heideggeriano, no sentido em que a nossa compreensão do mundo não é *primo loco* factual, mas interpretativa. As significações não existem num céu platónico separado, mas incarnam-se sempre no que Gadamer chamou de horizonte cultural e histórico cujo acesso se faz por intermédio de interpretações. Do mesmo modo, os laços entretecidos com o ambiente não são em primeiro lugar de ordem factual, mas são histórica e geograficamente situados, relembrando o círculo hermenêutico. Não estabelecemos uma relação com a natureza com N, como se se tratasse de um conceito ou assunto, mas estabelecemos ligações no seio da natureza, isto é, num determinado lugar. É assim que um dos temas mais importantes desta filosofia é o estudo da paisagem, ou, dito de modo mais vulgar, do sítio ou lugar. O sítio é a condição de possibilidade, ou antes, o meio através do qual uma experiência de natureza pode ter lugar e a partir do qual signos podem ser lidos e interpretados. O conceito de mediação impõe-se assim como conceito operatório e imagem de marca da hermenêutica ambiental, salientando o facto de a significação da natureza nunca ser direta, mas passar sempre por um suporte intermédio, pois é interpretada por uma linguagem num horizonte histórico e cultural já significador.

4. Concluindo e abrindo caminho(s)

Não descartando o sujeito humano como agente e catalisador no processo interpretativo, esta segunda linha de hermenêuticas do ambiente procura analisar os vários modos como a interpretação ocorre na relação de sentido estabelecida entre o ser humano e o meio que o rodeia. Bem apoiada na tradição filosófica hermenêutica, estabelece como pedra angular o conceito de mediação, reconhecendo o hiato que existe entre nós e as coisas, de que o mundo natural é uma das dimensões mais significativas. Saliente-se, em segundo lugar, a ligação entre território e identidade, a ideia de que a leitura da natureza, tal como de uma história ou da história, permite a receção refiguradora do espaço natural pelo homem que nele habita, do qual faz parte, enquanto personagem integrante de uma história que ele próprio tenta ler e, nesse processo, lendo-se a si próprio. Isto significa que o ser humano não consegue ler-se e compreender-se, sem, ao mesmo tempo, ler e compreender o meio que habita, o qual influencia indelevelmente a sua identidade e o seu modo de vida. Nesta ótica, a hermenêutica ambiental abre um vasto campo de possibilidades exploratórias. Aqui cabem certamente, desde logo, as representações literárias, pictóricas e, de um modo geral, culturais que o ser humano tem feito do próprio espaço, território ou meio natural em que se move, vive e existe. Mas nem só os artistas produzem interpretações sobre o espaço natural. Cada um de nós lê e interpreta o espaço à sua volta e interpreta-se, por meio dos órgãos dos sentidos, do pensamento e da memória, a partir desse espaço. A própria Geografia, só para dar um exemplo ainda pouco explorado no âmbito da hermenêutica ambiental, é pródiga em interpretações sobre o território. Atente-se nas múltiplas leituras da paisagem propostas por diversas correntes da Geografia, como resultado de distintos posicionamentos epistemológicos: leituras de timbre materialista-naturalista, leituras quantitativas de inspiração económica, umas de inspiração estruturalista, outras semiológicas, outras de matriz geopolítica, e, mais recentemente, derivadas de uma

geografia das representações, com forte cunho construtivista e cultural. Em contexto nacional, são verdadeiramente notáveis as leituras de geógrafos como Álvaro Domingues, e já antes dele as de Orlando Ribeiro, ou de escritores como Aquilino Ribeiro e Fernando Namora, verdadeiros hermeneutas da paisagem, que nos permitem cruzar duas dimensões fundamentais da hermenêutica ambiental, a da natureza como texto e da natureza em texto.

Se paisagens e lugares podem ser lidos como textos, então o ato de ler e interpretar as paisagens como textos e as paisagens nos textos pode ser enformador de identidades pessoais e coletivas, tal como o são os textos literários. As histórias que contamos sobre o significado de um lugar, e o que significa estar naquele lugar, não apenas refletem e suportam a nossa identidade, mas também podem transformá-la. Nesse sentido, a hermenêutica ambiental torna-se uma chave para entender e fortalecer a ligação das pessoas a lugares e paisagens específicas, e também para reforçar e promover valores ético-ambientais e avanços na sustentabilidade ecológica, biodiversidade e no sentido histórico-regional de pertença a um lugar marcador de identidade. Por outro lado, e essa é a questão que nos mobiliza, se os lugares que habitamos influenciam a nossa identidade, o que é que acontece quando esses lugares da memória sofrem alterações profundas de descaracterização paisagística, seja por via da mudança massiva do paradigma florestal, seja por um apagamento de referências naturais e materiais causado por incêndios ou outro cataclismo, abandono das terras, construção e destruição de edifícios, estradas, etc.? Um estudo de hermenêutica ambiental aplicado ao contexto nacional deverá começar por uma reflexão hermenêutico-filosófica centrada na relação entre espaço e identidade, para depois se poder concentrar no estudo da forma como as alterações paisagísticas em Portugal estão ou não a afetar a identidade territorial dos seus habitantes, a sua ligação afetiva ao território e até os seus padrões de vida. Será interessante, por exemplo, expor e analisar criticamente o conflito de interpretações suscitado nos últimos anos em torno da monocultura intensiva e extensiva do eucalipto *globulus*, o seu impacto negativo na biodiversidade (Becerra, Catford, Inderjit, et al. 2018) e na relação dos indivíduos com a paisagem. Na sequência, a ligação causal com os incêndios florestais altamente destrutivos e mortais, o abandono de vastas áreas do território nacional, e a forma como tudo isto afeta e degrada a relação com os lugares, pelo facto de se erodirem características e especificidades das paisagens locais e pontos de referência compartilhados, que ajudaram a sustentar identidades coletivas e pessoais e proporcionaram aos habitantes humanos, animais e vegetais meios de identificação pessoal e coletiva, de bem-estar social e ambiental e de orientação geográfica.

Dentre as mais valias da hermenêutica ambiental, havemos de considerar, é certo, o caráter interdisciplinar, mas não menos relevante é a tentativa de pôr em diálogo ciências do espírito com ciências da natureza, subjetividade com objetividade ou, para usar termos da tradição hermenêutica, a dialética explicação/compreensão. Não menor é o mérito de tentar estender ao campo das Humanidades um objeto de estudo tradicionalmente confinado no campo das ciências naturais.

Entre as carências que identificamos, há que considerar a falta de reconhecimento e aplicação crítica do conceito de paisagem, tal como teorizado pela Geografia. Muito utilizado, mas de forma geralmente pouco crítica e rigorosa, a paisagem precisa de ser reconhecida e analisada como um suporte intermédio da mediação estética, afetiva e sensitiva entre sujeito/intérprete e meio envolvente. Não obstante, não se pode confundir paisagem com natureza, embora os campos se toquem, nem tão pouco entender a

paisagem como equivalente de espaço ou lugar, termos mais abstratos e abrangentes. Ainda assim, o conceito de paisagem não esgota o objeto de estudo da hermenêutica ambiental, pela razão de que há espaços e lugares, como, por exemplo, o espaço doméstico, o local de trabalho, ou espaços disfóricos, que a paisagem não abrange. Mas este é um tema que terá, necessariamente, de ficar para outra ocasião.

Referências Bibliográficas:

- Afeissa, H.-S. (dir.) (2007). *Textes clés d'éthique de l'environnement*. Paris: Vrin
- Berque, A. (1995). *Les raisons du paysage – de la Chine antique aux environnements de synthèse*. Hazan.
- Becerra, P. I., Catford, J. A., Inderjit, et al. (2018), Inhibitory effects of Eucalyptus globulus on understorey plant growth and species richness are greater in non-native regions, *Global Ecology and Biogeography* 27: 68–76.
- Clingerman, F. (2009). Reading the Book of Nature: A Hermeneutical Account of Nature for Philosophical Theology, *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 13, 72-91.
- Clingerman, F. & Dixon, M. H (eds.) (2011). *Placing nature on the borders of Religion, Philosophy and Ethics*. Farnham/Burlington: Ashgate.
- Clingerman, F., Treanor, B., Drenthen, M., Utsler, D. (eds.) (2014). *Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*. New York: Fordham University Press.
- Drenthen, M. (2009). Ecological Restoration and Place Attachment: Emplacing Non-Places?, *Environmental Values* 18, 285-312.
- Drenthen, M. (2011). Reading ourselves through the land: landscape hermeneutics and ethics of place. In F. Clingerman & M. Dixon (eds.), *Placing Nature on the Borders of Religion, Philosophy, and Ethics*. Farnham: Ashgate, 123-138.
- Federau, A. (2017). *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, Paris : Puf.
- Gadamer, H.-G. (1996). *Vérité et méthode*. Paris : Ed. du Seuil.
- Grondin, J. (2006). *L'Herméneutique*. Paris: Puf.
- Hess, G. (2013). *Éthiques da la Nature*. Paris: Presses Universitaires de France;
- Jamieson, D. (ed.) (2001). *A Companion to Environmental Philosophy*. Malden: Blackwell.
- Laks, A. (ed.) (2008). *La naissance du paradigme herméneutique. De Kant et Schleiermacher à Dilthey*. Coll. «Cahiers de Philologie». Villeneuve-d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- Portocarrero, M. L. (2005). *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricoeur*. Coimbra: Ariadne Editora.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et Récit I*. Paris : Ed. du Seuil.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et Récit III*. Paris : Ed. du Seuil.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Ed. du Seuil.
- Sgard, A. (2011). *Le partage du paysage*. Géographie. Université de Grenoble. Grenoble. Available in : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00686995>