



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIOGRANDE
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO AMBIENTAL

JACQUELINE ROGERIO CARRILHO EICHENBERGER

**NATUREZA, LINGUAGEM E RACIONALIDADES:
CONTRIBUIÇÕES PARA UMA HERMENÊUTICA AMBIENTAL**

Rio Grande

2014

JACQUELINE ROGERIO CARRILHO EICHENBERGER

**NATUREZA, RACIONALIDADES E LINGUAGEM: CONTRIBUIÇÕES PARA
UMA HERMENÊUTICA AMBIENTAL.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-graduação em Educação Ambiental, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, da Fundação Universidade Federal do Rio Grande. Linha de Pesquisa: Fundamentos de Educação Ambiental: FEA

Orientação: Professor. Dr. Vilmar Alves
Pereira

Rio Grande – RS

2015

E342n Eichenberger, Jacqueline Rogerio Carrilho
Natureza, linguagem e racionalidades: contribuições para uma
hermenêutica ambiental/ Jacqueline Rogerio Carrilho Eichenberger. - 2014.
130 f.

Dissertação (mestrado em Educação Ambiental) - Universidade Federal
do Rio Grande, Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Rio
Grande / RS, 2014.
Orientador: Dr. Vilmar Alves Pereira.

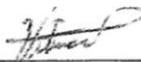
1. Educação Ambiental 2. Hermenêutica 3. Filosofia da Educação. I.
Pereira, Vilmar Alves II. Título.

CDU 504:37

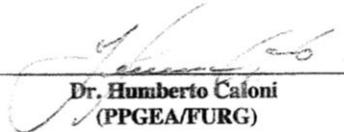
JACQUELINE ROGÉRIO CARRILHO EICHENBERGER

**“Natureza, Linguagem e Racionalidades: Contribuição para uma
Hermenêutica Ambiental”**

Dissertação aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Educação Ambiental no Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental da Universidade Federal do Rio Grande – FURG. Comissão de avaliação formada pelos professores:



Dr. Vilmar Alves Pereira
(PPGEA/FURG)



Dr. Humberto Caloni
(PPGEA/FURG)



Dr. Eldon Henrique Muhi
(UPF)



Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Professor Dr. Vilmar Alves Pereira principalmente por acreditar. Agradeço aos Professores, Doutores, membros da Banca de Dissertação, Elton Muhl e Humberto Calloni pelas sempre generosas contribuições. Agradeço ao meu companheiro, Caio Cavalcanti Dutra Eichenberger, pelo compartilhamento de nossas existências. Agradeço aos meus amigos, por compartilharmos junto à vida, o sentido de amizade. Agradeço à comunidade hermenêutica, pela oportunidade de diálogo com os textos. Agradeço ainda a CAPES pela oportunidade de contribuir pelo bom emprego dos recursos público.

Dedicação

Ao longo de nossas vidas e até este momento, todas as virtudes que temos alcançado, inclusive os méritos gerados por esse trabalho e todos os outros que possam surgir a partir dele, oferecemos para o bem estar dos seres. Possam a doença, a guerra, a fome e o sofrimento diminuir para todos os seres, enquanto sua sabedoria e compaixão aumentam nesta e em vidas futuras. Possamos claramente perceber todas as experiências como sendo tão insubstanciais como o tecido do sonho durante a noite e imediatamente despertar para perceber a manifestação de sabedoria pura no surgir de cada fenômeno. Possamos rapidamente alcançar a iluminação para trabalhar, sem cessar, pela liberação de todos os seres.

Adaptação Chagdud Tulku Rinpoche

RESUMO:

A presente dissertação parte do problema sobre a possibilidade de compreender uma racionalidade não instrumental, em relação à dominação técnica e científica da natureza para pensar a Educação Ambiental. A pesquisa teve como principais objetivos compreender e interpretar a Natureza e a Educação Ambiental para além do sentido historicamente produzido pela ciência sobre a relação homem e natureza em confronto com outras interpretações oriundas de uma visão ampliada de racionalidade. Propõe-se a desconstrução por meio de um exercício hermenêutico da concepção de natureza e forma de agir proposta pela ciência moderna como propósito de desvendar o caráter ideológico da ciência e dos múltiplos usos que carrega o conceito. A investigação permitiu identificar aspectos críticos da racionalidade que se desenvolveu no mundo ocidental e tem causado inúmeros problemas ao meio ambiente e à sobrevivência da natureza e da espécie humana. A presente Dissertação foi pensada na proposta de radicalização da ideia de compreensão como interpretação, de modo a apresentar como método de produção de conhecimento a interpretação narrativo-interpretativa proposta pela hermenêutica.

Palavras Chave: Educação Ambiental. Hermenêutica. Filosofia da Educação.

ABSTRACT:

This dissertation part of the problem on the possibility of understanding a non-instrumental rationality in relation to technical and scientific domination of nature to think environmental education. The research had as main objective to understand and interpret the Nature and Environmental Education beyond the sense historically produced by science about man and nature relationship in comparison with other interpretations derived from a larger view of rationality. It is proposed to deconstruction through a hermeneutic exercise of conception of nature and course of action proposed by modern science the purpose of revealing the ideological character of science and multiple uses that carries the concept. The research identified critical aspects of rationality that has developed in the Western world and has caused numerous problems for the environment and the survival of nature and mankind. This Master is designed in the proposed radicalization of the idea of understanding as interpretation, so as to present as knowledge production method the narrative-interpretative interpretation proposed by hermeneutics.

Keywords : Environmental Education. Hermeneutics. Philosophy of Education.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
NO MEIO DO CAMINHO, A INVESTIGAÇÃO.....	5
Articulação metodológica: O círculo/espiral da compreensão do Ser na busca de sentidos	
PRIMEIRA TESE.....	10
As naturezas da natureza: a busca dos nexos que produzem o conhecimento do conceito	
SEGUNDA TESE.....	43
A compreensão do significado ontológico-existencial da ciência	
TERCEIRA TESE.....	51
A compreensão da linguagem como condição de possibilidade do conhecimento	
QUARTA TESE.....	64
As contribuições da hermenêutica para a Educação Ambiental	
QUINTA TESE.....	77
A possibilidade de interpretação de uma nova modalidade de compreensão e de ação em Educação Ambiental sustentada em outra modalidade de racionalidade.	
.	
CONSIDERAÇÕES COMPLEMENTARES.....	97
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	104

1.0 - Introdução

A presente dissertação decorre da busca de uma compreensão sobre a Educação Ambiental contemporânea, imersa em contradições e carente de uma Ética. A pesquisa sobre alguns dos significados relacionados à palavra natureza no contexto histórico filosófico objetivou desconstruir, por meio de um exercício hermenêutico, a concepção de natureza e forma de agir proposta pela ciência moderna com o propósito de desvendar o caráter ideológico da ciência e dos múltiplos usos que carrega o conceito. A partir destes pressupostos, buscar interpretar uma nova modalidade de compreensão e de ação sustentada em outra modalidade de racionalidade.

Na tentativa de deslocar o olhar de um pensamento pautado pela técnica das ciências naturais para uma que busca desvelar seus sentidos, busca-se valorizar a hermenêutica como interpretação no contexto da Educação Ambiental. Ao abordarmos a questão da linguagem, fez-se necessário compreender o giro linguístico. É sabido que a questão da linguagem sempre foi um problema para os pensadores. Porém, a partir do século XX nova abordagem é dada à relação entre mundo, pensamento e linguagem. Após a virada pragmática, a linguagem não é mais vista como apenas referencia meramente linguístico. A presente Dissertação foi pensada na proposta de radicalização da ideia de compreensão como interpretação, de modo a apresentar como método de produção de conhecimento a interpretação narrativo-interpretativa proposta pela hermenêutica.

1.1 - O problema hermenêutico da Educação Ambiental

Iniciamos com a questão: Qual a possibilidade de compreender uma racionalidade não instrumental, em sujeitos livres e emancipados, em relação à dominação técnica e científica da natureza para pensar a Educação Ambiental? Observa-se, como problema central, que o breve histórico do progresso mantém uma relação com a exploração do homem pelo próprio homem e da natureza pelo homem. Tal modelo começa a mostrar-se insuficiente para o desenvolvimento biológico social, cultural e econômico. Paralelamente a esta análise, observa-se que as questões ambientais são intrínsecas às questões sociais, à pobreza, à escassez de recursos e à expansão populacional e, combinam-se para a degradação e o colapso dos ecossistemas urbanos e sociais a nossa volta. Diante disso, prevalece uma educação ambiental marcada pela tradição explicativa das ciências naturais.

Vale considerar que assim como a Educação, a Educação Ambiental parte das ciências das humanidades. Compreendemos, como ponto de partida, os diferentes significados do conceito de natureza ao longo do pensamento humano, de forma a compreender certos nexos de produção de conhecimento, capazes de clarificar a questão da natureza, de forma que ela possa desvelar-se e, a partir dessa revelação, pensar a Educação Ambiental sob outra abordagem de conhecimento. A partir da modernidade, quando o pensamento começou a se transformar, principalmente com Descartes, em um pensamento pautado pelo sujeito, nada mais se pôde afirmar sobre o objeto do conhecimento, a não ser o conteúdo imanente do sujeito pensante. Rompe-se com a realidade da natureza para fundar a realidade do sujeito. O realismo transforma-se em racionalismo e a “existência passa ser dada na própria dúvida”, já que existo porque penso e isto o faz negar a si mesmo¹. Com a dúvida, nasceram problemas que não existiam em uma realidade que não questionava a permanente existência da relação objetiva entre homem e ser. Rompe-se com o ser. Além de negar a apreensão objetiva do conhecimento, a razão perde sua regulação moral objetiva² e, assim, a modernidade depara-se com a “crise da verdade”. A verdade deveria ser o fundamento e aspiração da existência humana e, no entanto, quantas contestações, negações, falsificações, sofismas, adulterações, controvérsias, contradições³.

A busca por uma nova compreensão do universo fez ressurgir a ciência natural, a ciência da natureza. Esse novo enfoque caminhou rápido, libertando o ser humano de pressupostos metafísicos dogmáticos e de uma forma de conhecimento com resultados pouco práticos e eficazes. Muitos desses resultados moveram a humanidade a buscar outros sentidos, outros significados de viver. Com o avanço da especificidade dos saberes, esse afastamento da relação objetiva com a natureza intensifica-se. Ao conservar e perpetuar, através do tempo, conceitos que não correspondem às essências da realidade fora da mente, o intelecto humano, que em parte se alimenta de si mesmo, passa a embasar suas composições e raciocínios nessas premissas, as quais, a priori, negam o conhecimento objetivo da natureza e, por isso, passa a supor realidades subjetivas. Daí decorre elaborações de cunho ideológico, desarraigadas de vínculo com a ordem da natureza.

¹ JOLIVET, Regis. Metafísica. Tratado de Filosofia. Vol. III. Rio de Janeiro: Agir, 1972a. p. 78.

² PIERPAULI, José Ricardo. Racionalidad práctica y filosofía política – El modelo elaborado por Alberto Magno y su significado en la obra de Tomás de Aquino. México: Folia Universitária, 2004.

³ Ídem.

Inato ou adquirido, essência e existência, mundo criado, mundo natural, o fato é que a definição de natureza passou por uma série de conceitos onde os principais podem ser expressos como: Natureza como princípio do movimento ou substância; Ordem necessária ou nexos causal; exterioridade quando em oposição à interioridade da consciência; e ainda, campo de encontro ou de unificação de certas técnicas de investigação. Ao considerar que o homem encontra-se cada vez mais distanciado e desvinculado da natureza e com isso acaba por perder a percepção da importância das atitudes e do efeito de suas ações sobre o mesmo, observamos a crescente degradação ambiental e o agravamento dos problemas sociais resultantes. Desta forma, busca-se a emergência de uma mudança de olhar e da necessidade de adotarmos uma visão mais abrangente, ecológica da vida.

Sendo assim, é possível considerar também que o surgimento da Educação Ambiental, como prática para a liberdade, constitui-se como terreno fértil para uma pedagogia crítica que busca uma espécie de revolução do pensamento. A necessidade de repensar o ser e a complexidade como uma proposta de reconstrução do mundo e de reapropriação social da natureza para além da globalização que unifica olhares pode ser uma alternativa para recompor um mundo alienado e fragmentado, herdado dessa civilização em crise. Surge, nesse cenário, o desafio para o saber ambiental que esta para além do pensamento sistêmico e da visão do todo para pensar o mundo a partir da ontologia do ser.

Observa-se que, ao longo de duas décadas, o tema do relacionamento do homem com o meio ambiente surgiu como um grande desafio, do qual a pedagogia não pode fugir, sob pena de perder um campo extremamente importante de suas atividades. Ao falar de um desafio pensa-se, em primeira linha, em técnicas educacionais, cujo objetivo é levar os alunos e educadores à consciência da importância fundamental de preservar o seu meio ambiente, a fim de considerar sua própria sobrevivência como seres humanos. Nessa visão, a natureza aparece como campo objetivo, cuja dinâmica implícita, deveria, além de ser respeitada, ser apoiada na medida do possível.

Diante da dinâmica destrutiva de uma sociedade industrial baseada na racionalidade do liberalismo econômico-social, que submete os recursos da natureza a uma lógica de utilitarismo explorador, a questão do respeito ao meio ambiente deveria ser considerada como algo de maior importância. Tal postura está veiculada a pressupostos antropocêntricos caracterizados por uma ética utilitarista disfarçada. Dentro das modernas posições epistemológicas encontra-se uma que, desde o século

passado, tenta argumentar em favor de um procedimento autêntico das ciências humanas, em oposição ao método explicativo, utilizado nas ciências naturais. Parece emergente que, diante dos problemas ambientais, repensar tal orientação em favor de outra que se dispõe a reconhecer a permanente imbricação de diversidades de sentido, nascida da postura que toma o outro, ou seja, o estranho de si mesmo, a sério.

A presente pesquisa, integrada à linha de fundamentos de EA, foi pensada de forma a atender as características de uma dissertação de Mestrado em Educação Ambiental. Considerando, portanto, a densidade das pesquisas bibliográficas e de construção de pensamento, a presente Dissertação se auto-organizou em Cinco Teses, de acordo com os objetivos específicos da pesquisa, para o desenvolvimento de seus resultados e discussões.

A Primeira Tese devesse questionar e compreender as diferentes significações do conceito de natureza, como também da forma de agir proposta pela ciência moderna, por meio de um exercício interpretativo/reflexivo e hermenêutico de forma a contextualizar nexos de produção de conhecimento, que acabam por transformar esse conceito ao longo do pensamento.

A Segunda Tese devesse compor alguns dados na tentativa de compreender o significado ontológico-existencial da ciência, por meio do diálogo com os diferentes autores, principalmente pela filosofia de Heidegger. O estudo focaliza a possibilidade de uma crítica da modernidade centrada na meditação sobre a “metafísica da subjetividade” e sobre a essência da técnica moderna.

Na Terceira Tese, pretendeu-se uma busca por compreender a linguagem como condição de possibilidade do conhecimento, como uma crítica ao distanciamento epistemológico com que opera a ciência moderna, para outra, que movimenta o pesquisador da sua posição de observador externo, transformando a participação em condição para o conhecimento, na convicção de que o mundo que nos é dado a observar é um mundo em movimento.

Na Quarta Tese, buscamos identificar as Contribuições da Hermenêutica para a Educação Ambiental, já que uma concepção baseada somente na explicação científica da natureza não abarca todo o tecido relacionado à complexidade do equilíbrio da vida no planeta. Reafirma-se um pensamento sobre o reconhecimento da existência de uma grande diversidade ecológica, biológica e cultural entre povos.

Na Quinta Tese, o propósito é buscar construir uma interpretação de uma nova modalidade de compreensão e de ação em Educação Ambiental, sustentada em outra

modalidade de racionalidade. A Presente compreensão nos remete à necessidade de uma nova racionalidade na reconstrução crítica do agir e pensar e, ainda, sobre o poder e o papel da educação e do próprio conhecimento.

Cabe aqui destacar o conceito, que se conserva da tradição filosófica, de tese. A tese aqui assumida, diferente de Platão, mas de um Aristóteles tardio, gênese da era das luzes, refere-se à proposição assumida por princípio. Para Kant, tese referia-se ao enunciado afirmativo da antinomia. Para os pós-kantianos, tese refere-se ao momento inicial do desenvolvimento dialético. Com base nestas Cinco Teses, o trabalho tem como principal objetivo: compreender e interpretar a Natureza e a Educação Ambiental para além do sentido historicamente produzido pela ciência sobre a relação homem e natureza em confronto com outras compreensões e interpretações oriundas de uma visão ampliada de racionalidade.

2 - No meio do caminho a investigação - Articulação metodológica.

A Hermenêutica, diferente das tradições racionalistas que pretendem um completo domínio do sentido real de seu objeto, radicaliza a ideia de compreensão como interpretação. Desta forma a Hermenêutica apresenta-se como método de produção de conhecimento baseado na interpretação narrativo-interpretativa⁴. A metodologia requer, como base para o aprofundamento da pesquisa, uma vertente de caráter teórico e propõe uma abordagem histórica, hermenêutica e filosófica, o que permitirá uma interpretação acurada de suas contribuições para uma filosofia da práxis, bem como, elaborar uma posição crítica frente ao debate que se quer instaurar. De posse de uma base de informação, este referencial buscou comparar informações, articular conceitos, avaliar e/ou discutir resultados. Esta etapa consiste na elaboração de uma estrutura de raciocínio, a começar pelo planejamento da dissertação, pela aquisição de conhecimentos, assim como, de uma reflexão filosófica junto à pesquisa realizada. Aprofundar a reflexão acerca da hermenêutica filosófica e a Educação Ambiental subsidiará de forma expressiva a análise da relação entre estas áreas.

⁴Vatimo (1992:157) "La hermenêutica misma es solo interpretación: no funda su pretensión de validez en un supuesto acceso a las cosas mismas sino que, para ser coherente con la crítica heiddegeriana de la idea de verdad como correspondencia, en la cual se inspira, puede concebir-se a si misma solo como la respuesta a un mensaje, como la articulación interpretativa de la propia pertenencia a una tradición".

O enfoque filosófico teve como ponto de partida os pressupostos teóricos já mencionados, tendendo a considerar outros referenciais que porventura venham subsidiar a análise. Neste sentido, a pesquisa proposta esteve atenta às exigências teóricas e práticas para equacionar os problemas relevantes a serem investigados. A mediação teórico-conceitual permeou a pesquisa, operando em todas as fases do desenvolvimento da mesma. A base teórica consistiu na geração de ideias, hipóteses, diretrizes para orientar a pesquisa e as interpretações, levando a uma deliberação acerca dos argumentos a serem levados em conta para estabelecer a conclusão. Conforme Minayo (2001), as técnicas de análise qualitativa utilizadas na investigação de uma determinada pesquisa possuem um limite na percepção e compreensão dos resultados.

Assim como a filosofia, a Educação Ambiental possui objetivos de transformação. A Hermenêutica, diferente das tradições racionalistas que pretendem um completo domínio do sentido real de seu objeto, radicaliza a ideia de compreensão como interpretação. Desta forma, a Hermenêutica apresenta-se como possibilidade de produção de conhecimento baseado na interpretação narrativo-interpretativa. Com base na hermenêutica – abordagem epistemológica para captar o sentido e o significado de nosso ser-no-mundo, já que ela se processa na direção do sentido que significa a própria existência humana no mundo, Gadamer nos desafia quando aborda sobre se tratar de “elucidar o milagre da compreensão”.

Compreender significa primariamente saber a que se ater sobre a coisa, e só secundariamente isolar e compreender a opinião do outro como tal. A primeira de todas as condições hermenêuticas é, pois a compreensão da coisa, o ser enviado na coisa mesma. (ALMEIDA 2000. p.146)

Paralelamente considerar o existencialismo Heideggeriano em não deixar que as intenções prévias sejam suplantadas e, ainda assim, manter o tema científico a partir das coisas mesmas. Uma articulação de compreensão é então posta em prática e, deixando-se guiar pelas coisas mesmas, fixa o olhar no desvio. Ao antecipar um sentido do conjunto aparece um primeiro sentido no texto. Sujeito à revisão, há um aprofundamento do sentido. Cada revisão pode desencadear novo sentido que deve ser verificado e, assim, acabam confluindo-se em círculos concêntricos. A regra da hermenêutica propõe que tudo deve ser entendido do individual e o individual desde o todo. Esta forma de identificar os usos de uma palavra e não o seu significado, não é

nova. Passa pela arte do falar, pela retórica Antiga, pela Hermenêutica Moderna, chegando até o nosso tempo com a arte de compreender.

Na busca quase que desesperada por um método, observa-se que, no que se refere à Hermenêutica, faz-se necessário ao intérprete abandonar o método que se apresenta conforme aquele desenvolvido pelas ciências naturais e migrado posteriormente para as ciências sociais. No encontro com o modo circular de interpretação, entendemos, primeiramente, a necessária antecipação do sentido que envolve o todo e se torna compreensão explícita quando as partes se definem a partir do todo e definem por sua vez este todo. É preciso a construção de uma frase para entender suas partes distintas. O intérprete move-se em um processo de construção orientado por uma expectativa de sentido que se origina no contexto anterior e, ainda assim, caso o texto requeira, tal expectativa de sentido deve ser retificada.

2.1 - O círculo/espiral da compreensão do Ser na busca de sentidos

Podemos compreender como Círculo Hermenêutico uma situação circular, em virtude do qual, no processo interpretativo, o que se deve compreender já está, de algum modo, preliminarmente compreendido. Presente na tradição retórica e hermenêutica, aludia o princípio segundo o qual o entendimento de cada parte de um texto implica a prévia compreensão do todo no qual essas partes se situam. Filosoficamente identificado por Heidegger⁵, parte da percepção de uma estrutura ontológica da compreensão que, não podendo partir de um existente sem sentido, parte de compreensões de “pré-julgamentos” constituídos pelas convicções ordinárias dos homens e do mundo em que vivem. Segundo Heidegger, o círculo hermenêutico não constitui um limite da compreensão, mas a própria condição “heurísticamente eficaz” – relacionado à arte de inventar, de criar coisas novas, da possibilidade de acesso ao mundo e “aos entes por interpretar”, guardião da possibilidade de conhecimento originário.

No Círculo Hermenêutico nada é dado como imediato, mas tudo se encontra inserido junto a conceitos prévios – pressupostos indispensáveis ao esforço cognitivo. A interpretação é movimento da pré-compreensão. Observa-se, com Gadamer, que o Círculo Hermenêutico, ao contrário do fechamento do intérprete em si mesmo, propõe a sua abertura para a alteridade do texto. O *interpretans*, diante do encontro com o

⁵ (parágrafo 32 de Ser e Tempo)

interpretandum, põe à prova a legitimidade de seus pré-julgamentos. Na prática, quem quiser entender um texto terá de estar disposto a deixar que ele nos diga algo e assim subentende-se a impossibilidade de um ponto de vista absoluto do qual se possa olhar o mundo, condicionando-o à compreensão histórica. É possível observar que o caráter finito da razão humana, ao contrário de revelar-se como entidade autocriadora se relaciona a um “projeto lançado” que existe em um determinado horizonte histórico social.

Na busca de uma “explicação procedimental” que se encontra para além do método, trata-se de retificar a expectativa preliminar de sentido e atribuir ao texto à unidade de pensamento que se manterá a partir de outra expectativa de sentido, observando o movimento da compreensão que pondera do todo para a parte e novamente para o todo. Tal movimento acaba por se ampliar em círculos concêntricos ou ainda, em espirais, rumo à unidade do sentido compreendido. Há a necessidade de observância sobre a confluência de todos os detalhes do texto no todo, caso contrário, não há compreensão, pois não há a possibilidade de “captar o núcleo da coisa”. Faz-se ainda necessário perceber certa familiaridade junto a um campo de significado e partir da identificação de nexos de produção de compreensão do todo. Não há uma preocupação com o psiquismo do autor, mas, sim, com a objetividade daquilo que o texto diz. Gadamer, ao recusar em um primeiro momento a interpretação subjetiva de Schleiermacher, insiste que, se quisermos compreender o outro, teremos até mesmo, que reforçar seus argumentos⁶.

Onde reside a compreensão? O objetivo é, segundo Gadamer, “o acordo na coisa”. Ao pensar a educação superior, pensou-a como um espaço de liberdades. Embora, como nos diz Gadamer, a Universidade encontra-se há muito ameaçada pela burocratização a despeito de sua especialização destrutiva e, em muitos casos, em conformidade com o lucro, ainda se apresenta como um espaço de possibilidade humana, mas que nunca é realizada. É possível observar algo próximo do procedimento ao tomar consciência desses espaços de liberdade e aprender a se mover neles. Também, considerar que são espaços onde se encontram as experiências.

Em Martin Heidegger, novo significado será observado, pois o círculo relaciona-se a uma possibilidade mais positiva para o conhecimento, principalmente quando consideramos as intenções prévias, pré-juízos e, ainda, as pré-concepções. Heidegger

⁶ Gadamer propõe que ao interpretar um texto, o entendimento deve acompanhar o raciocínio do outro a ponto de complementarmos suas ideias com nossos próprios argumentos.

argumenta que o intérprete deixa-se guiar pela coisa mesma como a “tarefa primeira, permanente e última” da Hermenêutica Heidegger, na leitura de Gadamer, fala na existência de um projeto de antecipação, procedimento realizado pelo intérprete, necessário ao exercício de antecipar o sentido do conjunto, seguido do aprofundamento do sentido que se pretende delimitar. A questão da Hermenêutica passa então pela tarefa de justificação - reelaboração contínua das interpretações que põe à prova o preconceito no qual está instalada. Trata-se de questionar a origem e a validade de tal interpretação⁷.

Mas eu estimo que o sentido externo do círculo entre o todo e a parte, que esta na base de toda a compreensão, deve ser compreendido como uma determinação ulterior que eu denominaria antecipação da completude. Refiro-me a um pressuposto de toda a compreensão. De acordo com este pressuposto, só é compreensível o que realmente constituiu uma unidade de sentido inacabada. Quando lemos um texto pressupomos sua completude. (ALMEIDA 2000, p. 146).

Segundo Gadamer o Iluminismo atribuiu uma carga negativa ao conceito de pré-juízo. “Há um preconceito contra os preconceitos no Iluminismo” que não deixa espaço a outros modos de certeza, conclusão típica do espírito do racionalismo. Interessante perceber, nas palavras de Gadamer, que “a razão não é dona de si mesma” e que “a história, manifestada através da tradição é anterior a qualquer compreensão”. Somos nós que pertencemos à história e não ela a nós. Gadamer, portanto, qualifica e reabilita os preconceitos. Para Gadamer o intérprete é mediador no círculo que se encontra operando entre o texto e a totalidade do texto. Segundo Gadamer, a hermenêutica é tão antiga quanto a filosofia. É traduzida em vários dicionários como “a arte ou a técnica da interpretação”. Cunhada em uma “origem mitológica no deus Hermes, deus mensageiro que é quem lida com o significado”. Observa-se que, ao longo da história, desenvolveram-se várias hermenêuticas, entre elas a hermenêutica filosófica, abordagem esta que diz respeito ao presente estudo.

Como vimos, a partir do diálogo com a comunidade hermenêutica o intérprete gradualmente deve se mover no espaço hermenêutico do texto. O exercício compreende a retirada de palavras-chaves e, também, dos principais aspectos do texto, além da verificação das interpretações possíveis. Imediatamente e, para além do controle metódico, o intérprete se constitui junto a espiral hermenêutica. Observa-se que a interpretação é a justificada ordenação de elementos aptos a solucionar o problema que

⁷ Gadamer, 2008.

se pretende. Como vimos, há a necessidade de um diálogo entre o intérprete e o texto na transformação dos próprios conceitos. Observa-se que o intérprete deve exercer uma atividade concretizadora, ou seja, a de reconstruir os conceitos a partir de um procedimento argumentativo e racional, a partir de uma dada situação histórica, que é o ambiente em que o problema é posto.

O resultado do diálogo intérprete/texto é uma interpretação densa, adequada, coerente, construída após uma refletida análise do todo e das partes textuais, agregados ao entendimento do intérprete. Por isso, alguns autores entendem que o Círculo Hermenêutico seria, na verdade, uma espiral hermenêutica, que caminha sempre "adiante", permitindo a evolução da compreensão. A atenção é dada para uma introdução clarificadora, em capturar o interesse em um esquema organizador gerador de conceitos capaz de realizar diferentes conexões, elementos, características, reconexão e ideias novas. Como resultado, o desenvolvimento do aprendizado, a apresentação do saber.

3. Resultados e discussões

3.1 - PRIMEIRA TESE

As naturezas da natureza: a busca dos nexos que produzem o conhecimento do conceito

Observa-se que os chamados filósofos pré-socráticos, que viveram por volta do séc. VI a.C, nos mostram-nos uma dimensão do pensamento mais originária dos “fenômenos” e do “mundo” e “dos fenômenos no mundo”. Filósofos originários, já que pensaram a origem de tudo, o princípio, o *arché* – que podemos compreender como a fonte de “tudo que é” e de onde tudo jorra sem cessar: o *arché* da *physis*. Como “totalidade do que é”. A *physis* mostra a experiência do real, dimensão que difere da que carregamos de herança do ocidente e na qual se fundou o pensamento moderno. Compreendemos uma dimensão que se relaciona ao crescimento espontâneo; em outras palavras, algo vem a ser o que é, não por imposição de um fator externo, mas por uma força que lhe é inerente. Observa-se que, nessa dinâmica de surgimento, há uma experiência pelas coisas, por tudo o que existe e passa a ser. Uma experiência do real, do constante vir-a-ser.

Observa-se com Abbagnano (2000) que a filosofia pré-socrática até os sofistas é

dominada pelo problema cosmológico, mas não exclui o homem da sua consideração que vê no homem somente uma parte ou um elemento da natureza. Para os pré-socráticos, os mesmos princípios que explicam a constituição do mundo físico, explicam a construção do homem. Compreende-se que a filosofia pré-socrática relaciona-se ao reconhecimento, para além das aparências múltiplas e continuamente mutáveis da natureza, da unidade que faz da própria natureza um mundo: “a única substância que constitui o seu ser, a única lei que regula o seu devir”. A substância é, para os pré-socráticos, a matéria de que todas as coisas se compõem. Também, é a força que explica a sua composição, do seu nascimento, a sua morte, e a sua perpétua mudança. A substância é então o princípio, não só na explicação da origem mas no sentido que a torna inteligível.

Do carácter ativo e dinâmico que a natureza, a *physis*, tem para os pré-socráticos: ela não é a substância na sua imobilidade, mas a substância como princípio de ação e de inteligibilidade de tudo o que é múltiplo e em devir. Os pré socráticos tinham a convicção implícita de que a substância primordial corpórea tinha em si uma força que a fazia mover e viver. De carácter simplista e especulativo, dotada de um primitivismo materialista de muitas das suas concepções, adquiriu pela primeira vez a possibilidade de conceber a natureza como um mundo e pôs como fundamento desta possibilidade a substância, concebida como princípio do ser e do devir. Observa-se que falamos de um mundo físico, além da ideia de não poder o homem voltar-se para a investigação do mundo como objectividade, sem tornar-se consciente da sua subjetividade. É possível perceber que o reconhecimento do mundo como outro em relação a si é condicionado pelo “reconhecimento de si como eu”. Desta forma “o homem fica impossibilitado de investigar a unidade dos fenômenos externos, se não sentir o valor da unidade na sua vida e nas suas relações com os outros homens.

O homem não pode reconhecer uma substância que constitua o ser e o princípio das coisas externas senão enquanto reconhecer semelhantemente o ser e a substância da sua existência individual ou em sociedade. Percebe-se que a investigação dirigida para o mundo objetivo está sempre unida à investigação dirigida para o mundo próprio do homem (subjetivo). Heráclito (535 – 475 a.C) torna clara essa conexão. O problema do mundo físico é por ele posto em unidade essencial com o problema do eu. "Estudei-me a mim mesmo" diz ele (fr. 101, Diels)⁸. Se o carácter de uma filosofia é determinado

⁸ Abbagnano (2007)

pela natureza do seu problema, observa-se que o problema dominante na filosofia pré-socrática seja o cosmológico.

Ao entrar em contato com esses pensadores, observa-se que, em termos de uma unidade profunda e dinâmica de “tudo que é”, os seres foram pensados como um processo de realização: os seres (dinamismo do real) parecem, perduram no brilho da aparência e se revelam. Interessante observar que a experiência grega da luz e do “brilhar” não será de uma experiência relacionada ao sujeito, mas da beleza da própria realidade em sua manifestação como todo ordenado. Outra particularidade necessária de compreensão refere-se à correspondência entre *physis* e *aletheia*. Observa-se que *aletheia* é o próprio desvelar-se da realidade, e esta realidade se diz *physis* - movimento do manifestar-se de todos os seres. Desta forma, *aletheia* não se trata de uma característica do conhecimento humano, mas do próprio movimento de “desvelamento” e “ocultamento” da *physis*, ou seja, exatamente na tensão entre um e outro, porque é a fonte de todo processo de realização, ficando livre de qualquer tentativa humana de controle, posse e decisão.

Outro conceito importante para compreender a filosofia pré-socrática é o conceito de *ethos*, de onde provém ética, e que significa originariamente morada. Esta morada refere-se ao modo em que este ser realiza sua humanidade, o que se traduz em “força de realização”, um modo de ser e de habitar, de construção do tecido de relações da existência em relação ao tempo, à vida, ao movimento, à morte, a natureza, aos outros seres humanos e, quem sabe ainda, consigo mesmo. Aqui cabe uma reflexão sobre pensar o homem contemporâneo frente ao Universo e no seu lugar neste todo. Observa-se que a sabedoria reside em sintonia com a lei que dá origem, anima e permeia a *physis*, no reconhecer a unidade na multiplicidade. Do refletir sobre o nosso lugar no Universo, da harmonia de tensões opostas (Heráclito), do jogo cósmico do Amor e da Discórdia (Empédocles), na tensão de Ser e Aparecer (Parmênides) pode residir uma possibilidade de outro caminho para o Ocidente contido na origem de nosso pensamento.

A partir de Aristóteles (384 – 322 a.C), a concepção de natureza foi pensada como dotada de uma finalidade, o que irá nos remeter ao conceito de *telos*, considerando o ser humano como parte da natureza, o que significa que assim como todas as coisas ele tem um potencial a ser desenvolvido, deve também realizar-se plenamente em sua existência. Tal processo é imanente, dadas as condições adequadas. Este pensamento em Aristóteles está relacionado à Ética enquanto racionalidade prática

que nos leva à felicidade, mediada pelo equilíbrio de nossas ações, ou à doutrina da justa medida. A filosofia de Aristóteles é de caráter sistemático e analítico e dividiu a experiência humana em três grandes áreas de conhecimento: o saber teórico (que inclui a metafísica, a matemática e as ciências naturais, a física) com o objetivo de conhecer a realidade por meio de suas leis e princípios mais gerais; no saber prático trata-se de estabelecer sob que condições os homens podem agir da melhor forma possível, tendo em vista o objetivo primordial, que é a felicidade (*eudaimonia*), ou a realização plena de nosso potencial, o saber criativo ou produtivo. Nesse contexto, a Ética, juntamente com a Política, pertence ao domínio do saber prático, podendo ser contrastada com o saber teórico. Esse saber prático relaciona-se, ainda, a *phronesis*, ou razão prática, ou capacidade de discernimento.

Observa-se que a integração do homem ao meio natural, embora saibamos que a filosofia não tratou especificamente da questão do meio ambiente, como pensamos hoje, define o ser humano como um microcosmo, que é parte do macrocosmo, que origina um caminho para o equilíbrio necessário entre o ser humano e a natureza e, assim, como uma ponte, a ética é a garantia da possibilidade de equilíbrio e harmonia no âmbito humano, equivalente às Leis do Cosmo. Podemos ter como referência duas características do pensamento de Aristóteles, relevantes para a discussão de uma ética do meio ambiente: A primeira sobre a concepção de que o ser humano deve ser visto como integrado ao mundo natural, como parte da natureza; a segunda, a subordinação do pensamento (*téchne*) ou instrumental, utilizado para a intervenção do homem na natureza e a terceira, a decisão racional e ao saber prudencial⁹.

Em filosofia, por natureza entende-se o conjunto de tudo o que existe, o mundo, o universo, como algo existente, seu princípio ou sua essência. A natureza está então do lado do vivente, do que é susceptível de reprodução e de corrupção: o instável. Ao mesmo tempo, a natureza é o que se mantém, o permanente, o estável, ao lado do ser e da ordem. Para os pré-socráticos, o pensamento tem como objetivo principal a produção do mundo material. Trata-se de interrogar sobre a natureza, sobre a física que, mesmo abstrata, tem como regra a observação. Uma história natural, esta observação das coisas é uma compreensão. Tal estrutura deve ser estendida nos homens, na organização política e na ética. Uma relação entre o que é o que deve ser. É possível perceber uma

⁹ Aristóteles. (1973).

ideia de correspondência entre a ordem cósmica e a ordem da cidade em uma mesma lei universal.

Seria mesmo obscura a idade das trevas?

Veremos como este conceito se desenvolve durante a Idade Média. A princípio, podemos contextualizar esse período do pensamento se estendendo no tempo entre o séc. V e o XV. O período é compreendido por contribuições de filósofos árabes, judeus e cristãos como em nenhum outro momento da história da filosofia, pelo que podemos confirmar a riqueza da diversidade do pensamento excluindo dessa forma uma única posição a respeito da filosofia da natureza na Idade Média. De qualquer forma, podemos acentuar um marco: o conceito teológico, desenvolvido pelos padres da Igreja, entre os que incluímos Santo Agostinho (354 – 430), cujo conceito de natureza parte do pressuposto de uma livre criação de Deus no tempo. Agostinho entendia que, na origem de “todo ser criado” há uma ação livre da vontade divina, o que impede que o universo seja lançado na contingência. Nessa época, nenhuma certeza é possível sobre a natureza, pois, neste caso, nada acontece fora da vontade de Deus.

Agostinho proclama que todos os bens da natureza têm n’Ele a sua origem, mas não são da sua mesma natureza. Se toda natureza é considerada um bem, não pode provir mais do que do supremo e verdadeiro Deus. Dessa forma, todo espírito está sujeito à mudança, e todo corpo provém de Deus; e espírito e matéria se reduzem a toda natureza criada. Portanto segue-se necessariamente que toda a natureza é espírito ou corpo¹⁰. Sabedores da influência de Platão (427 – 347) sobre Agostinho, destacamos alguns elementos distintivos como o de considerar o corpo e a matéria como essencialmente bons mesmo que corruptíveis. Ainda sobre o texto, observa-se que todas as naturezas corruptíveis são naturezas boas enquanto têm recebido de Deus o ser, mas como não foram formadas d’Ele, são corruptíveis. A partir do segundo milênio, por volta do século XIV foram introduzidos os textos de Aristóteles pelos árabes na Europa e estabeleceram-se as universidades, destacando as universidades de Paris, Oxford e Bolonha. Observamos que, apesar de Aristóteles ser considerado um materialista que entendia que a matéria era eterna, isto é, não criada, os cristãos ficam fascinados pela sua clareza e método analítico.

¹⁰ Eichenberger, J. R. C. A Razão do Ser. Universidade Católica de Brasília. UCB: Brasília. 2010.

Observa-se que a leitura que fazem dos textos de Aristóteles é mediada pelas leituras e comentários já realizados pelos árabes Avicena (980 – 1037) e Averrois (1126 – 1198), além de Maimônides. Os teólogos cristãos, pela ciência da natureza, buscam uma integração do pensamento teológico com o saber profano. O paradigma então pode ser caracterizado pela ideia de que há um princípio que é o princípio da razão, ciência das ciências, regra das coisas. Esse princípio é a razão de ser de algo, a sua causa eficiente e final, inteligente e inteligível. A criação não é acidental, aleatória, trata-se de um sentido, uma ordem racional universal uma causa eficiente eterna, natural, necessária e não livre. Conhecer a ordem do todo é conhecer a ordem da parte e conhecer a ordem da parte é conhecer a ordem do todo. Para o homem tudo pode ser conhecido, desde que tenha método. O sentido é holístico; tudo tem uma finalidade.

Para Aquino (1225 – 1274), todo agente tem alguma intenção ou desejo de finalidade. E a todo desejo de finalidade precede algum conhecimento, que coloque diante de si a finalidade e dirija os meios ao fim. Parece que o mundo é eterno, e para isso se pode fornecer argumentos de quatro tipos, a saber: a partir da substância celeste; do tempo; do movimento; do agente ou motor¹¹.

Tomás de Aquino complementa falando que a criação mediada pelo entendimento não é geração espontânea, mas razão. Claro que, para Aquino, a ordem está primeiro na cabeça de Deus e, logo em seguida, como Criador se manifesta nas criaturas. Assim, o que é anterior é a razão do que é posterior. O entendimento divino é a razão da natureza e a natureza é a razão do entendimento humano. Ao contrário de Platão, cujos corpos naturais caracterizam-se como fontes de desvios e corrupção, Tomás dota-os de virtude. Observa-se que esse conceito de razão estava vinculado a uma pré-ciência que se desenvolve na história, mas na modernidade podemos entender a razão como uma preposição de verdade, argumentativa, dialógica e com pretensões de universalidade.

A revolução científica – A idade das luzes

¹¹ Idem. Tomás de Aquino, Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo em: Eichenberger, J. R. C. A Razão do Ser. Universidade Católica de Brasília. UCB: Brasília. 2010.

Em meados de uma transição feudal, pressionada pelo caráter moderno mercantilista, observa-se um conturbado momento histórico oriundo do Iluminismo que se anunciara ainda na época anterior. A natureza física passa a ser a preocupação das investigações. Costuma-se chamar de “revolução científica” o conjunto de transformações na compreensão da natureza e do seu conhecimento, com suas profundas implicações metafísicas, epistemológicas e antropológicas, que tiveram lugar, sobretudo, na primeira metade do Século XVII e que deram origem à moderna ciência da natureza – à física, em particular. Essas transformações deram à moderna ciência da natureza seu caráter próprio e, em seguida, influenciaram uma boa parte da evolução das posições filosóficas assumidas ao longo do período moderno. O momento era de desenvolvimento de uma tendência empírica sistemática na ciência, aliando a matemática ao estudo científico da natureza.

Reafirmamos o período renascentista como tradutor de uma nova consciência da natureza, vista agora como uma unidade autônoma, independente de uma ordem sobrenatural na busca de sentidos. Neste sentido, Bacon (1561 – 1626) torna-se uma das principais referências da nova mentalidade que surgia e que se configurou na modalidade científica do conhecimento, ou seja, na afirmação da ciência considerada a nova revolução cultural ocidental cuja influência vai transformar significativamente sua visão de homem e de mundo. Bacon irá propor um novo sistema de saber, distinto tanto do sistema teológico como do sistema metafísico, que se propõe como capaz de esclarecer a totalidade dos fenômenos do universo apenas com os recursos da razão natural. Observa-se a afirmação do racionalismo e a radical autonomia e poder da razão humana como único instrumento do saber verdadeiro, e a do naturalismo, como afirmação de que a natureza deve conter em si mesma sua própria explicação.

Bacon observou lacunas no método aristotélico, no contexto da cultura escolástica, voltado mais para a discussão retórica do que para a prática útil para a vida humana. Seu interesse por filosofia, por conhecimento científico, e ainda sobre a técnica, legou à posteridade uma produção significativa, literária, jurídica, epistemológicas, da filosofia da ciência e da filosofia política. Para Bacon as razões reais pelas quais devemos conhecer tratam-se da dominação da natureza pelo saber, a fim de converter nosso conhecimento em algo útil e proveitoso para a vida dos homens. Observa-se um distanciamento do pensamento platônico, cujo conhecimento destinava-se à contemplação da verdade. Bacon faz uma crítica aos vários pré-conceitos de nosso conhecimento e propõe procedimentos operacionais, metodológicos, técnicos,

epistemológicos consolidando o método experimental-matemático, apresentando as diretrizes básicas da experiência e do raciocínio indutivo. Também, a importância da técnica, como intervenção do homem sobre a natureza, mantendo uma relação entre saber e poder. Para Bacon a técnica fornece ao homem os instrumentos necessários para dominar o mundo natural, e dessa forma precisava de uma obra sistemática e completa, que desse conta dos novos procedimentos epistêmicos para a produção do conhecimento, ou ainda da verdadeira ciência, destinada a substituir o modelo escolástico do saber, fundado no aristotelismo.

Bacon estrutura sua proposta epistemológica, de um lado, com um caráter negativo, crítico e, de outro, com um caráter construtivo, afirmativo. Traz ainda, diretrizes para bem conduzir os procedimentos adequados para a construção do conhecimento científico, que se caracteriza não só por esclarecer os nexos entre os fenômenos da natureza, mas também para fornecer ao homem o domínio e o controle desses fenômenos, através da possibilidade de construção da técnica.

Bacon focou nos fenômenos naturais, mediante controle de registro de dados e das relações observadas. Sua proposta de procedimentos - fase construtiva do conhecimento respalda-se no raciocínio indutivo. Bacon propõe uma metodologia experimental feita de observação, na indução generalizadora que, de um conjunto limitado de fatos, permite chegar a proposições válidas para todos os fatos daquele universo. Observa-se que o cosmocentrismo naturalista, relaciona-se ao longo domínio do mundo, comprometendo as condições de convivência do homem com a natureza e a sobrevivência do planeta. O autor buscou avaliar a verdade da ciência à capacidade de dominação da natureza, ocasionando um “desencantamento do mundo” que vai se perpetuar, ao longo da modernidade, revolucionando então o paradigma moderno do conhecimento.

Nova consciência da natureza

Paralelamente à nova consciência do homem que se desenvolve no Renascimento, floresce, também nesse período, uma nova consciência da natureza. Há uma rica e diversa filosofia renascentista da natureza, assim como um incipiente movimento científico que legou algumas conclusões e posturas importantes para os séculos seguintes. Observa-se um período de concepções sobre a natureza e paralelamente, concepções sobre o movimento científico que se desenrolou nesse

período. De um lado, o predomínio da teologia como ciência mais alta e, de outro lado, o domínio crescente que a ciência natural vai exercer sobre o pensamento, a partir do Século XVII.

Na perspectiva teológica, o mundo, criado por Deus, estava na completa dependência de seu criador. A natureza não é outra coisa senão a manifestação externa de Deus. Essa perspectiva era reforçada, na filosofia, pela influência das diversas correntes platônicas e neoplatônicas que caracterizaram o período. Tanto a teologia quanto as correntes neoplatônicas punham a ênfase no sobrenatural, direta ou indiretamente, diminuindo a autonomia própria da natureza. Contrariamente a isso, desenvolve-se, no período, uma crescente consciência da natureza como uma unidade autônoma, autossuficiente, animada por um princípio interno – uma “alma do mundo”. Essa visão organicista (que vê o mundo ou a natureza como um grande organismo), associada com uma postura naturalista (que enfatiza a autosuficiência da natureza e sua independência do sobrenatural) evolui, em conflitos com a Igreja. Destaca-se que a filosofia da natureza aliava uma especulação filosófica eclética. De todo modo, o florescimento desse interesse pela natureza, justamente por sua característica de afirmação da autonomia da ordem natural, está, em alguma medida, em sintonia com o espírito científico que, no Século XVII, desabrochará na nova ciência da natureza, proposta por homens como Galileu e Newton.

Nexos fundamentais do pensamento moderno e suas implicações junto ao conceito de natureza

Em certa medida, podemos descrever o impulso que levou à constituição dos sistemas modernos de pensamento e do próprio pensamento moderno como uma espécie de “crise de identidade”. De Tales de Mileto a Galileu, passando por Platão, Aristóteles e todos os sistemas filosóficos da Antiguidade e do Medievo, não havia separação entre filosofia e ciência. O que os sistemas filosóficos pretendiam oferecer era o verdadeiro conhecimento do mundo físico e humano. Física e metafísica andavam juntas. Um dos efeitos dos resultados e dos sucessos obtidos por Galileu foi o início da separação entre ciência e filosofia. Uma parte do antigo *corpus* filosófico se separa: a física passa a se constituir como domínio à parte, com seus métodos e objetos próprios. Surge o cientista, que se apropria de uma parte do que antes cabia ao filósofo. Inevitavelmente,

isso põe para os filósofos a necessidade de se perguntar sobre a parte que lhes cabe nessa nova divisão de trabalho no campo do conhecimento. Agora cabe ao cientista produzir o verdadeiro conhecimento sobre o mundo.

A resposta para essa questão foi sugerida, claramente, pela primeira vez, pelo filósofo francês René Descartes (1596 – 1650) por isso mesmo reconhecido, justamente, como fundador da filosofia moderna. O problema do conhecimento já se impunha diante da necessidade de se pensar o novo papel do homem, como sujeito do conhecimento diante de uma realidade pensada nos termos propostos pela nova ciência (uma realidade escrita em caracteres matemáticos, como anunciou Galileu). Descartes sugere que, com os fundamentos da nova ciência, a “filosofia primeira” deixa de ser a metafísica, tomando o seu lugar a epistemologia. A busca vai se caracterizar, então, pela busca do fundamento. Uma tentativa de colocar a nova ciência, com as grandes promessas que trazia, sobre um alicerce sólido e seguro.

Observa-se que o pensamento, a partir do que chamamos de modernidade, influenciou muito a nossa relação com a Natureza. René Descartes propôs uma física matemática, ou seja, de intervenção na natureza em contraposição àquela meramente explicativa. Alguns autores concordam que a objetividade cartesiana fez com que “perdêssemos” a possibilidade de pensar historicamente e, portanto, coloca o homem europeu e branco na posição de dono e senhor da natureza. A modernidade parte de um esquecimento da tradição e do passado que como vimos, a partir do Iluminismo atacou severamente a tradição. É possível que esse ataque tenha começado com Bacon, a partir do séc. XVII, com o objetivo de descartar a tradição para que chegássemos à ciência nova. Descartes salienta o valor da matemática e busca construir uma fundação sólida e estável para sua tese. Sua preocupação consiste, então, na criação da filosofia “fundacional”. Seu grande argumento relacionava-se à certeza e à evidência de suas razões¹². Observa-se um pensamento onde a natureza configura-se de forma mecânica, cujos mecanismos precisam ser aprendidos com o fim de copiar e utilizar a natureza a nosso favor. Depara-se então com o início da coisificação e mecanização da natureza no pensamento humano. Observa-se que a natureza é algo que existe para servir o homem e esse pensamento perdura até o momento contemporâneo, onde a natureza é vista como um monte de recurso a ser explorado e que o homem tem supremacia sobre ela e pode fazer dela o que bem entender desde que seja para o bem-estar humano.

¹² Descartes (1998)

Com o “Penso, logo existo”, Descartes funda um sujeito da razão como fundamento da verdade. Montaigne já havia proposto que a verdade era relativa e intrinsecamente ligada à cultura em que era produzida. Considerando essa “relatividade” da verdade, devido, segundo Descartes, a diversidade de cultura, o filósofo, na tentativa de eliminar tais suspeitas, busca descobrir um fundamento sólido e verdadeiro sem depender da cultura a que pertencia. A partir desse movimento fundam-se conjuntamente as “metafísicas da modernidade”. Observa-se um “eu” como centro de toda a certeza e verdade. Descartes propõe pela primeira vez o trabalho do indivíduo, na plenitude de sua razão, a despeito de um grupo de indivíduos. Há uma grande suspeita de qualquer ciência que não resulte da “luz natural da razão”.

E assim pensei que as ciências contidas nos livros – pelo menos aquelas cujas razões são apenas prováveis e não oferecem quaisquer demonstrações, pois se compuseram e se avolumaram gradativamente graças às opiniões de diversas pessoas – não se acham, absolutamente, tão próximas da verdade quanto os simples raciocínios que um homem de bom senso pode formular naturalmente, no que concerne às coisas que se lhe apresentam. (DESCARTES, 1998. p.39)

Observa-se um processo de purificação do pensamento, de regras para a direção do espírito. Descartes, preocupado com as incertezas de seu tempo propõe um ataque persistente e completo à tradição. Esse espírito de insatisfação leva-o a um novo método. Formam-se, no horizonte do pensamento, novas regras: a) jamais aceitar alguma coisa como verdadeira que não soubesse ser evidentemente como tal; b) dividir cada uma das dificuldades em tantas partes quantas possíveis e quantas necessárias para melhor resolvê-las; c) conduzir por ordem meus pensamentos, a começar pelos objetos mais simples e mais fáceis de serem conhecidos, gradualmente, até o conhecimento dos mais complexos; d) fazer enumerações até a certeza de nada ter omitido.

O caráter reducionista dessa tese foi, na contemporaneidade, enfocado por alguns pensadores como, por exemplo, Capra. Descartes fundou um conhecimento inteiramente novo que aos poucos apaga e elimina a filosofia escolástica. Não contente com a matematização do pensamento, Descartes dirige-se ao ataque dos sentidos na Parte IV do Discurso do Método. Se na filosofia medieval nada chegava ao intelecto sem antes ser processado pelos sentidos, no pensamento cartesiano observa-se que somos enganados por nossos sentidos. Nesse contexto surge o sujeito moderno, o qual a educação moderna tentará reproduzir. Um sujeito recém-nascido que ainda não pertence a um lugar.

Sabemos que René Descartes foi um importante físico, filósofo e matemático francês que rompeu com a tradição escolástica da filosofia, propôs uma nova concepção do universo. Vimos ainda que reformulou as bases do pensamento científico moderno, criador do racionalismo científico e na produção do conhecimento com base na análise do objeto de estudo. Toda sua filosofia foi constituída como uma alternativa viável à escolástica que, como vimos, ele considera ultrapassada. Descartes acredita ser capaz de produzir conhecimento verdadeiro. Percebe-se que, embora o mesmo não trate explicitamente do tema "natureza", nem que seja esse um dos seus temas principais, a ciência encontra-se intrinsecamente relacionada a ela, seja por extensão, seja por conhecimento. Observa-se que Descartes não nega a existência do mundo, mas a veracidade dos dados obtidos dele pelos sentidos. Mas qual a natureza desse mundo? Descartes, na Sexta Meditação¹³, considera e entende por natureza, Deus, ou a ordem que o próprio deu às coisas criadas. O mundo está contido na natureza e por isso os sentidos buscam dados na natureza, por extensão e, além disso, são as ciências as formas de conhecer o mundo. Por não haver outra entrada de dados para a razão que não sejam os sentidos, tem-se que, para conhecer o mundo, precisa-se dos sentidos.

Dessa forma a parte do mundo que as ciências naturais visam conhecer são as partes relativas à natureza o que corrobora que todas as ciências são naturais para Descartes, e os dados sensíveis coletam dados da natureza. Na Sexta Meditação, na qual o filósofo prova a existência das coisas materiais, ou seja, a existência da natureza, Descartes fala de seu conceito ou de sua concepção de natureza. A natureza para ele relaciona-se a constatação de um mundo externo, percebível pelos sentidos e sobre o qual é o conhecimento. Como algo que existe, a natureza independe de um ser para perceber sua existência. A natureza como Deus e como percepção dos sentidos é uma constante em todas as Meditações e tudo indica que serviu de inspiração para o racionalismo científico pós-Descartes. Sua metafísica é de uma natureza puramente física que transmite a exata correspondência entre sensação e coisa sentida. Para Descartes as verdades matemáticas são os elementos mais simples da natureza. Seria a natureza um fenômeno do *cogito*, ou, antes ainda, o *cogito* um fenômeno da natureza?

Observa-se que vários séculos após o pensamento cartesiano, a filosofia continua sua busca em situar o sujeito e ancorá-lo a um lugar e dessa forma produzir significado. Parece que os discursos ecológicos acabam por estabelecer isso. Exigem que o sujeito

¹³ Descartes, R. Meditações. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

seja localizado em algum lugar e que sua “localização” produza significados. Queremos com isso conferir ao sujeito um senso de localização histórica? A não localização do sujeito constituiria a sua subjetividade? Há uma noção de liberdade desse sujeito, já que existia independentemente de tudo que estava fora dele e isso inclui os ecossistemas e os ambientes associados. Descartes conclui que não há necessidade de um “lugar” para se pertencer: “compreendi que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material”.¹⁴ Neste ponto, a transformação da Natureza num mero “espaço” constitui problemas estruturantes para as teorias educacionais contemporâneas.

Assim como a Natureza, o “lugar” perdeu sua significação e valor. Descartes dedica especial atenção às ciências naturais. Desse modo, num trecho da citação que vem em seguida, caracterizado pelo antropocentrismo:

Elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam úteis à vida, e que, em lugar dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma filosofia prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são adequados, e assim tornar-nos como que senhores e possuidores da natureza. (Descartes 1998, p. 79).

Observa-se que o método científico não permite qualquer noção de intervenção ética nem política. Seu uso em relação à natureza não pode ser mais do que puramente utilitário. Galileu já havia antecipado que os objetos do conhecimento deveriam ser despidos de suas qualidades. Propõe que não se procure a verdade na cultura e na tradição, mas nas ideias que existem “naturalmente” em si próprios. Assim, na contemporaneidade, para Rorty ¹⁵ (1979), a busca pela objetividade representa de fato uma busca por uma matriz neutra, marcada pela separação, demarcação e ordem intelectuais.¹⁶ Observa-se que essa preocupação com a objetividade não existia nos tempos medievais, pois havia uma continuidade entre os mundos físico e humano. Observa-se que o enfoque na clareza e distinção nos leva a uma situação em que se torna invisível nossa relação com a Natureza. As principais preocupações dos críticos do pensamento cartesiano são precisamente a forma como este torna a Natureza

¹⁴ Ibid., p. 56

¹⁵ 1979.

¹⁶ Ibid., p. 77

obscura. Não há uma relação entre Natureza e os seres humanos ao mesmo tempo em que qualquer projeto de “ética ambiental” ou “educação ambiental” consiste, nessa relação. Houve um deslocamento da concepção da natureza. O que podemos interpretar é que o ataque permanente à tradição, feito por Descartes, leva à eliminação da possibilidade de uma Educação Ambiental com uma dimensão histórica e ético-política. O uso dado ao conceito de Natureza é meramente utilitário. Observa-se que a importância do pensamento de Descartes não reside apenas no fato de iniciar explicitamente o questionamento epistemológico do período moderno e contemporâneo, sua influência se faz sentir em nossas concepções metafísicas (dualismo) em especial na questão mente-corpo. Seja em contraste à sua filosofia, seja apoiada nela, a reflexão filosófica e científica contemporânea faz a ele referência constante, implícita ou explicitamente. Sua influência será vista nos pensadores racionalistas que nele se inspiram – dos quais veremos Espinosa e Leibniz.

O Monismo Panteísta da filosofia da natureza

É possível concluir que o problema metafísico da afirmação de existência de dois tipos de substância, proclamado por Descartes, reside na dificuldade de explicar sua inter-relação. Os racionalistas procuraram responder a esse problema, e Espinosa (1632 – 1677) o responde por meio do significado originário do conceito de substância. Nesse contexto, Deus seria o mesmo que natureza? Descartes dizia que não, mas Espinosa dizia que sim¹⁷. Estas duas noções – Deus e Natureza – sempre estiveram presentes, nas preocupações dos pensadores. Alguns filósofos gregos diziam que o universo é tão perfeito que somente uma “Razão Universal” seria capaz de o produzir.

¹⁷ Esse confronto entre os pensadores no Século XVII refere-se às relações entre a existência humana e Deus. Ambos partiram da matemática de Galileu. Para Descartes Deus é Natureza, mas, natureza, também, é ordem universal. Para Descartes a razão tem o poder único de compreender e reproduzir os mesmos cálculos que ordenaram o mundo por Deus, já que Deus ordenou o mundo. Apesar de tratarem dos mesmos temas – Deus, a razão humana e a ordem da natureza – Spinoza e Descartes chegaram a conclusões bastante diferentes a respeito da existência humana. Para Descartes, o ser humano se relaciona de tal modo com um Deus Criador que sua alma racional pode continuar existindo mesmo que sua natureza corpórea desapareça. Já Spinoza chegou a uma conclusão oposta. Para ele, Deus e natureza são uma mesma e única realidade – o que significa que a existência humana pode estar inteiramente ligada ao determinismo natural.

Outros diziam que a vida humana está totalmente presa ao destino, sem que as leis da natureza estejam ao alcance da razão humana. Para Galileu o universo está escrito em números e Newton – também no Séculos XVII – disse que Deus é o grande matemático. Para Espinosa, Deus e Natureza são uma mesma e única realidade e essa afirmação liga inteiramente a existência humana ao determinismo natural. Observa-se que a época em que Espinosa viveu, o controle da natureza era uma aspiração para melhorar a qualidade de vida, diferentemente da problemática ambiental do final do séc. XX.

A preocupação era com a fome provocada pela explosão populacional. E a ciência, uma nova forma de conhecimento que surgia, vinha com a notável promessa de possibilitar o domínio da natureza e a correspondente superação dos limites produtivos por ela impostos ao homem. Espinosa não escreveu sobre ecologia, mas, visionariamente, fez importantes críticas àquele novo conhecimento que nascia, sobretudo à sua maneira dominadora de tratar a natureza, submetendo-a à vontade do homem. Assim, ele combateu o antropocentrismo (que considera o homem como o centro do universo), deixando uma preciosa herança para orientar as reflexões contemporâneas sobre a relação entre homem e natureza, no momento em que a ciência com o correspondente avanço tecnológico e orientada pela lógica capitalista, criou um sistema de depredação e de destruição ambiental, inimaginável no séc. XVII.

Mas Espinosa falava de ética, sobre o homem e sobre a educação. Em uma ética da totalidade, de acordo com a defendida pelos ecologistas, o que significa que, ao maltratar o mundo, você está maltratando a si mesmo. Isso pode querer dizer que, ao invés de conquistar a natureza pelo homem, devíamos libertar homem e natureza. Observa-se certa identidade, explicitada por essa ética, entre Deus e Natureza, exaltando a ideia fundamental para a reivindicação ecológica. A Natureza é o ser que funda todos os seres e a substância que existe no interior de todos eles. Então, cada realidade individual é manifestação do Todo, que se individualiza e se concretiza em unidades autônomas, como os homens, os animais e o meio ambiente. Daí se deduz que todos os seres estão intimamente interligados, embora cada um mantenha sua dignidade de realidade singular na plenitude de sua especificidade. Isto significa que não é correto falar em supremacia do homem sobre o meio ambiente. Ambos constituem uma unidade, de forma que a saúde de um depende da do outro. E mais, “se uma parte do Todo se anulasse, tudo se aniquilaria”.

Desta forma, os valores éticos devem ser pensados globalmente, baseando-se em toda a natureza. Em síntese, o sentido da parte com o Todo é o que torna Espinosa tão

próximo dos problemas ecológicos contemporâneos, explicando por que seu pensamento tem sido usado como um pensamento fundamental da ética ambiental. Na íntima união ao Todo, o homem não é a causa nem o centro do mundo, mas faz parte de uma rede composta de infinitas outras coisas que estabelecem, entre si, necessidades, causalidades e implicações, que o afetam direta ou indiretamente. Dessa integração do homem à Natureza e da correspondente concepção de que ambos são de uma mesma substância decorrem suas ideias: Espinosa concebe o homem como energia e movimento dirigidos à obtenção da felicidade, tendo, portanto, no desejo de liberdade, a essência de sua vida. Além disso, o homem como perfeição não pode conter a destruição de si mesmo, onde nenhum poder negativo entra na sua constituição. Ao contrário, o homem tem em si a potência de se manter no mesmo estado ou elevar-se a uma melhor força de existir.

Observa-se que o homem submete-se à servidão porque é triste, amedrontado e supersticioso, o que anula sua potência de vida, deixando-o vulnerável à tirania do outro. Desta forma, ao interpretar o conceito de Natureza em Espinosa, podemos concluir que o estado de servidão imposto à natureza pelos homens, o que está gerando a degradação de ambos, decorre de nossa própria condição de passividade e de submissão¹⁸. No que se refere à educação, Espinosa afirma a importância das emoções e do desenvolvimento humano e social. Fala de afetividade, da desvalorização das paixões tristes e da denúncia daqueles que a cultuam e delas dependem, no jogo político das relações de poder. Para o filósofo, caracterizado como o filósofo da alegria, não é semeando o medo que se reforçam laços de solidariedade, porque ele destrói o desejo. Embora, compreendemos que, para o filósofo, também não se trata de impor receitas e imperativos para a felicidade.

Para Espinosa a educação não deve formatar ou disciplinar as emoções, como também não deve execrar as paixões tristes. Ela deve se preocupar em fazer os homens aceitarem e entenderem a gênese de suas paixões e a criarem processos de fortalecimento da própria força de resistência às forças opressoras (preconceito, entre outros). Podemos pensar que, embora assombrados pela destruição do planeta, não vamos conseguir detê-la pelo medo ou pela submissão.

[...] o fim último não é dominar os homens nem coagi-los pelo medo, ao contrário, é libertar cada um do medo, [...] a fim de que mantenham, sem prejuízo para si e para os outros, o seu direito natural a existir e a agir [...]. É

¹⁸ ESPINOSA, B. *Ética*. 3 ed. São Paulo: Atenas, 1957. (Texto original, 1677)

fazer com que a sua mente e seu corpo exerçam com segurança as suas respectivas funções [...] e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se deixem arrastar por sentimentos de intolerância”. (TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO, CAP. XVII)¹⁹

Para o filósofo, “a maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parece ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza”. Estaria o homem perturbando a natureza mais que a segue? É fato, conforme Espinosa, que aqueles que escreveram sobre a natureza e sobre o homem procuraram a causa da impotência e da inconstância humana, não na potência comum da Natureza, mas em algum “vício” da natureza humana e, por essa razão, “lamentam-na, riem-se dela, desprezam-na, ou, o que acontece mais frequentemente, detestam-na”. A Natureza, com efeito, é sempre a mesma; isto se aplica também as suas leis e regras. Desta forma, as afecções de ódio, de cólera, de inveja, entre outras, resultam da mesma necessidade e da mesma força da Natureza não só com causas determinadas, mas também propriedades determinadas “tão dignas do nosso conhecimento como as propriedades de todas as outras coisas, cuja mera contemplação nos dá prazer”.

Espinosa tratava da natureza e da força das afecções, e do poder da alma sobre elas, com o mesmo método com que tratava de Deus e da alma²⁰. Observa-se que educar relaciona-se a uma maneira de viver que promove a liberdade e a felicidade individuais, mas que se concretizam nas relações de amor, como um reencontro de si com um estatuto universal, simplesmente porque se descobre o lugar que se ocupa no todo. Desta forma é possível compreender que Espinosa opera um “giro metodológico” que permite colocar a educação e, de certa forma, a Educação Ambiental, de uma maneira nova. Para o filósofo,

Ainda sobre seus estudos no que se refere à Natureza, talvez seja possível perceber a atualidade de Espinosa na orientação que ele oferece à construção de um paradigma ecológico, que conecta todas as coisas, pessoas, objetos, animais e planeta em uma trama, em que cada ser pode se apoderar de outro, ao mesmo tempo em que o conserva e respeita suas relações e seu mundo próprio, sem destruir ou bloquear sua potência de vida.²¹ Observa-se que a ética espinosana é pautada na integração cósmica como solução para a busca da felicidade. Dessa forma, mantém a convicção de que esse

¹⁹ Espinosa. 1988.

²⁰ Espinosa. 2005.

²¹ DELEUZE, 2002, p. 131.

estatuto cósmico dos corpos só se adquire na medida em que as coisas começam a ganhar sentido como partes de um Todo. Como podemos observar, à medida que interpretamos alguns de seus escritos, apesar das dificuldades encontradas pelo pensamento espinosano, suas ideias, influenciaram profundamente o pensamento racionalista em seus conceitos sobre a natureza.

Na natureza tudo deve estar repleto...

A questão da substância continua a ser a questão central dentro do pensamento racionalista de Leibniz (1646 – 1716). Sua resposta às indagações iniciadas por Descartes e continuadas por Espinosa segue uma direção inusitada, que gerará inúmeros reflexos para diversas áreas do conhecimento, como a lógica, a linguagem, a matemática, a física, a teologia, entre outras, que trata da infinitude de substâncias no universo. Como Descartes e Espinosa, admirava o rigor e a clareza da matemática e tomava o modelo dedutivo como paradigma para a filosofia. Também estava convencido de que a ciência para se sustentar, precisava estar apoiada em uma sólida base metafísica, que cabe ao filósofo formular. Leibniz vai propor uma metafísica fundamentalmente pluralista: nem duas nem uma substância, mas uma pluralidade infinita de substâncias.

Leibniz irá desenvolver um instigante pensamento sobre natureza, em sua obra *Os Princípios da Natureza e da graça*²². Para Leibniz a substância é um Ser capaz de ação. A substância simples é aquela que não possui partes. A substância composta é uma reunião de substâncias simples ou Mônadas. Observamos que *Monas* é uma palavra grega que significa unidade ou aquilo que é único. Os compostos ou corpos são multiplicidades e as substâncias simples – os Espíritos, as Almas, as Existências – são unidades. Para o filósofo deve haver substâncias simples por toda a parte, pois sem o simples não haveria compostos e dessa forma a totalidade da natureza está repleta de vida²³. Para o filósofo da pluralidade, as Mônadas, por não possuírem partes, jamais podem ser destruídas. Elas não podem ter formas, e não pode ser diferenciada, uma de outra exceto por suas qualidades e ações internas. As representações dos compostos e do

²² Para maiores informações consultar o site <http://www.leibnizbrasil.pro.br/leibniz-traducoes/principios-da-natureza-e-graca.htm>. O mesmo trás uma tradução confiável do original: LEIBNIZ, G.W. Principles of Nature and Grace. In: Woolhouse, R.S. & Francks, R. (org.) Leibniz: philosophical texts. Oxford: OUP. 1998;

²³ (M.§§ 1; 2)

movimento de uma percepção a outra são, para Leibniz, os princípios da mudança. Pois a simplicidade de uma substância não exclui de modo algum uma multiplicidade das modificações, pois tal multiplicidade encontra-se junta em uma substância simples²⁴.

Conforme Leibniz, na natureza tudo está repleto. Há substâncias simples por toda parte, separadas umas das outras por suas próprias ações, que continuamente alteram suas relações. Observa-se que uma Mônada individual, que forma o centro de uma substância composta, está na concepção do filósofo, rodeada por uma massa constituída por uma infinidade de outras Mônadas que constituem o próprio corpo daquela Mônada central. Com constituição orgânica, a Mônada seria então um tipo de Autônomo ou Máquina da Natureza. Percebe-se que tudo se encontra vinculado e cada corpo atua sobre cada outro corpo como um espelho vivo, dotado de atividade interna, que representa o universo de acordo com seu próprio ponto de vista, ordenando o universo por si mesma.

Há uma perfeita harmonia entre as percepções da Mônada e os movimentos dos corpos, que é pré-estabelecida, inicialmente, entre o sistema de causas eficientes e aquele das causas finais. Portanto, é nessa harmonia que consiste a concordância e união física entre a Alma e o Corpo sem que nenhum deles seja capaz de alterar as leis do outro²⁵. Compreende-se que cada Mônada, com um corpo específico, forma uma substância viva. Há vida em toda parte, mas também há uma infinidade de níveis entre as Mônadas, algumas delas, inclusive, dominando sobre outras. Mas quando os órgãos de uma Mônada estão ajustados de tal modo que, por meio deles destacam-se e distinguem-se das impressões que recebem e das percepções que as representam, na filosofia de Leibniz, isso pode equivaler a um sentimento, uma percepção acompanhada por uma memória.

Observa-se que a filosofia de Leibniz e suas razões fundamentais na explicação sobre a natureza é matéria de discussão até os dias de hoje, não apenas por suas antecipações e possíveis descobertas ainda não reconhecidas, mas como formas de avanço do conhecimento atual. Na física, Leibniz ofereceu grandes contribuições para a estática e para a dinâmica emergentes, muitas vezes em desacordo com [Descartes](#) e com o próprio Newton. Ele desenvolveu uma nova teoria do movimento (dinâmicas) com base na energia cinética e energia potencial, que postulava o espaço como relativo,

²⁴ (M.§§ 3; 4; 5; 9; 11)

²⁵ (M.§§ 15; 17; 56; 61; 63; 78).

enquanto Newton afirmava fortemente o espaço como algo absoluto. Suas regras são, muitas vezes, provas em diversos campos da física e também o princípio da razão suficiente tem sido invocado na cosmologia recente.

Jean Jacques Rousseau: natureza como o fio condutor para empreender uma reforma moral e intelectual da sociedade

Observa-se que, em Rousseau (1712 – 1778), as relações entre natureza e sociedade devem ser fundamentadas na liberdade. Para ele, a liberdade no estado natural é tal que “o homem pode transgredir as leis naturais, mesmo em seu pré-juízo”. Escreve que a natureza deve ser fonte de inspiração para o “estado civil”. Propõe uma nova abordagem da Natureza, entendendo-a não como uma possível serva do homem – obediente à razão instrumental - mas como sua companheira na caminhada da vida. Faz-se necessário conhecer, pois o conceito de natureza no entendimento da época é “que não há nada na natureza que não tenha sido feito para eles e de que não possam dispor”. No Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens²⁶, é possível compreender que Rousseau faz um exercício meditativo ao mostrar o caminho histórico percorrido pelo ser humano, passando do estado de natureza para o estado civilizado e discute as contradições e antagonismos que permearam esse processo. Juntamente com o movimento jus-naturalista, Rousseau desenvolve o conceito de “estado de natureza”, segundo o qual, os indivíduos vivem isolados pelas florestas, sobrevivendo com o que a natureza lhes dá, desconhecendo lutas e comunicando-se pelo gesto, o grito e o canto, numa língua generosa e benevolente. Na concepção do filósofo, esse é o estado de felicidade original, no qual os humanos existem na condição de bom selvagem.

Rousseau indica a natureza como um conceito filosófico estruturante. A natureza é, então, a linha de conexão na busca de uma reforma moral e intelectual da sociedade. Considera que a modernidade fracassou em promover a melhoria das condições morais e materiais. Critica o otimismo iluminista de tal forma que irá influenciar significativamente o nosso tempo. Antecipando as consequências destrutivas que o progresso e a revolução industrial causariam nos recursos naturais do planeta, Rousseau contribuiu com um novo pensamento a respeito de nossas relações com a natureza. O filósofo opõe a natureza ao processo da história que provoca as moléstias do homem, o egoísmo, a

²⁶ Rousseau. 1973.

hipocrisia, a escravidão e as desigualdades sociais, ou seja, critica radicalmente a ideia de que a sociedade é o lugar da verdadeira ciência e de reafirmação política e social. No momento em que a razão iluminista se impõe no cenário intelectual e político do século XVIII, Rousseau atribui mais importância à moral que à razão. Ele aponta para a incompatibilidade entre a ciência e a virtude e abandona o vínculo entre consciência moral e consciência cultural, para dar lugar à relação entre natureza e ética. Contrário à ideia cristã do pecado original, que compreende a causa do mal na natureza corrompida, Rousseau inverte a posição, para identificar a causa dos males na ordem social. Nega o pecado original e afirma a natureza como fundamento da educação.

Para Rousseau o sentido de natureza era o motivo fundamental de toda a sua obra. Compartilhando o conceito de natureza com os pensadores iluministas, difere em sentido. Podemos observar que a ideia de natureza no Iluminismo não se trata do domínio de uma existência física ou a realidade material, da qual cumpre distinguir a intelectual ou a espiritual. Verifica-se que não se trata do ser das coisas, mas da origem e do fundamento das verdades. Pertencem à “natureza”, todas as verdades que não exigem nenhuma revelação transcendente. Tais verdades que se buscam, no mundo físico, se buscam também no intelectual e moral. Para Rousseau a concepção de natureza não é mais um conceito místico, mecânico, mas uma unidade pré-empírica que age autonomamente, uma unidade perfeita, anterior à sociedade. Com a ideia de natureza, Rousseau tenta manter a unidade entre homem e universo, aspira a uma interioridade e a uma espontaneidade proveniente da natureza, pois ela só “oferecia harmonia e proporções”²⁷. Observa-se que o princípio da moral encontra-se na natureza humana boa, que busca ordem e justiça. Seu amor à natureza, constitui-se no ponto central do pensamento de Rousseau, se caracterizando, ao mesmo tempo, em uma continuidade do subjetivismo que caracteriza a filosofia moderna e, ao mesmo tempo, uma mudança. O “subjetivismo” anterior, herdado da tradição cartesiana, prende-se ao intelecto e, ao contrário, em Rousseau, o sentimento tem um caráter superior em relação à razão. Continuando o movimento naturalista já promovido pelo método de Bacon e pelas investigações e concepções físicas de Descartes e da escola de Galileu, passando pela teoria empirista do conhecimento de Locke e, como não poderia deixar de ser, pela física de Newton, a natureza era considerada como objeto central das indagações humanas, a fonte dos conhecimentos, o critério de juízo das concepções e das

²⁷ ROUSSEAU, J.J. Emílio ou da educação, p.. 321

instituições e também, a arma de luta e de crítica da tradição, na concepção de mundo exterior. Para Rousseau a natureza mesma é vida dentro de nós, ou seja, íntimo sentimento de nossa vida. Veremos então que a possibilidade de formação do homem virtuoso, como finalidade da educação, só pode ser compreendida por seu projeto político. Rousseau defende um princípio de cidadania que rompe com as desigualdades sociais e pensa uma nova sociedade, baseada na vontade geral. Dessa forma é possível pensar que o “projeto antropológico-educativo de Emílio”, indica a necessidade da educação para a constituição de uma sociedade de homens verdadeiros. Destaca-se que a volta à natureza não representa uma “experiência da natureza como tal” por meio do contato com o mundo natural, o que se relaciona a situar-se em relação à posição dos astros, manipular objetos - contar, medir, comparar, Emílio aprende e realiza um distanciamento em relação à natureza.

Observamos que no Prefácio do Discurso sobre a Desigualdade, o estado da natureza não é uma situação de fato, ou seja, o estado de natureza não mais existe, quem sabe, nunca tenha existido ou até, provavelmente nunca existirá. Não se trata de uma contemplação da natureza, mas de ter uma referência para consolidar o juízo crítico do mundo social. Rousseau insiste em relacionar o estado da natureza a um estado efetivo, relacionando ainda à espontaneidade e à liberdade interior. Rousseau indica que devemos observar a natureza e o caminho que ela nos indica. No primeiro homem, uma lei firme reafirma o futuro cidadão que irá preocupar-se com as leis do mundo. A partir de sua conservação, a conservação da sociedade, preparando assim, sua liberdade moral. Tal liberdade se adquire quando se obtém domínio de si, quando emerso em contradição, tensões entre as paixões não naturais e as leis naturais na consciência. Observa-se que as paixões não naturais caracterizam-se pela relação com os outros.

Rousseau observa que, na ideia de um homem virtuoso, não cabe uma natureza de um universo mecânico, uma estrutura de matéria e movimento que se transforma em objeto intelectual, visão objetificadora da natureza. É possível considerar que a natureza é movimento inteligente, cujo objetivo é a própria perfeição. Dessa forma percebemos um conceito dinâmico e ordenado e, ainda, um sentimento de respeito à natureza, onde, de sua teoria, não se deduzem saberes e intervenções técnicas, capazes de violá-la, mas na ideia de homem “na” e “junto com” a mesma, preservando-a e distanciando-a de forma a construir sua liberdade.

O projeto de Kant: por uma ciência pura da natureza

Como vimos, nossas interpretações envolvem ainda a época caracterizada como Iluminismo, meados do século XVIII. Kant (1724 – 1804) compreendia que vivíamos numa época em vias de esclarecimento. Para o filósofo, o conhecimento se produz a partir da experiência, entendida como uma conexão de percepções produzida pelo entendimento, cuja objetividade, validade e necessidade consistem em “categorias aprióricas”, em uma razão humana ativa, capaz de gerar conceitos e juízos que são por sua vez transformados em objetos²⁸. Observa-se que Kant já povoava suas reocupações sobre um sistema racional que tem, por objetivo, não a natureza das coisas, dita infinita, mas o entendimento que julga sobre a natureza das coisas. Sua reflexão referia-se a quando uma limitação determina e representa as partes mesmas e quantidades no objeto como um todo, não existe a possibilidade de atribuição de conceitos já que tais conceitos se fundamentariam em uma intuição parcial. Por isso abandona a possibilidade de conhecimento sobre a natureza das coisas em si. Tudo o que podemos conhecer dela é a maneira que temos de percebê-las.

Dessa forma, por mais clara que fosse nossa intuição, só conheceríamos nossa sensibilidade, e isto sempre sob as condições de tempo e espaço originariamente inerentes no sujeito. Kant refere-se à origem e conteúdo de nossos conhecimentos e de uma consciência subjetiva que elimina as propriedades que lhe atribuímos pela intuição, pois, segundo o filósofo, a natureza subjetiva é precisamente a que determina a forma desse objeto como fenômeno. Considerando a natureza como conjunto de todos os fenômenos, quer saber como compreender a natureza, ou seja, o *a priori* da diversidade sem tomá-la da natureza mesma²⁹? Se existem, em geral, princípios é unicamente por obra do entendimento puro, o que não é só a faculdade de conceber regras em relação com o que sucede, mas também a fonte mesma dos princípios pelos quais tudo é submetido a regras, porque sem elas não poderíamos jamais aplicar aos fenômenos os conhecimentos de seu objeto correspondente.

Quando se consideram as mesmas leis da natureza como princípios do uso empírico do entendimento, implicam então um caráter de necessidade e, por conseguinte, de que estão determinadas por princípios que valem *a priori*, anteriores a toda experiência. Mas todas as leis da natureza estão sujeitas a princípios superiores do entendimento. Observa-se que, para Kant, a substância é permanente em todas as mudanças dos fenômenos sem aumentar ou diminuir sua quantidade na Natureza. Kant entende por Natureza (no sentido

²⁸ Crítica da Razão Pura (1980)

²⁹ Crítica da Razão Pura (1980).

empírico) o encadeamento de fenômenos interligados, no que se refere à sua existência, por necessidade, isto é, por leis; e são certas leis e leis “a priori” que possibilitam uma Natureza. Assim, todos os fenômenos residem numa Natureza.

Na sua segunda Crítica, a Crítica da Razão Prática, Kant estabeleceu uma filosofia moral formal fundada em princípios, identificados com o conceito de autonomia como forma universal da vontade e como razão prática, excluindo delas os princípios materiais, identificados com a doutrina da felicidade. Funda a existência da liberdade, como fundamento da lei moral, como consciência de que o homem é livre e responsável por seus atos. O dever é a simples tradução de uma forma racional de querer. É possível observar que toda a III Crítica de Kant está centrada no princípio de vida como ideia articuladora de um organismo. Importante perceber que a experiência estética articula o juízo como um talento que se desenvolve na prática e não na escola quando integra o homem ao mundo e como vimos, pelo desenvolvimento do sentido de gosto, ele aprende a amar a natureza e a vida e, portanto, a cuidar dela.

Sendo o ser humano Ser da natureza na “ideia de fim” representada pela razão, todos os demais fins atribuídos pelo homem à natureza passam a constituir um sistema de fins. Os fins não são entidades naturais, e sim representações de como o homem visa e realiza a natureza em conjunto. Observe que o todo do mundo e da natureza é sempre uma ideia. Representações livres do que o homem quer. Para Kant, o prazer que o ser humano sente pelos outros e pela natureza é sempre um prazer na vida. Por esse prazer, principalmente pelo prazer estético, o ser humano sente-se bem no mundo e passará a cuidar da natureza. A relação moral do homem com a natureza é uma relação que corresponde à humanidade atual e futura. Kant compreende que só a esse nível a natureza poderá ser universalmente assegurada e preservada como condição geral da vida. Partindo do primeiro fim da natureza (a felicidade) e o segundo (a cultura), o primeiro é abstraído pelo homem, dos seus instintos; e o último, caracteriza-se sob condições empíricas, o que para Kant é impossível. O homem projeta para si próprio esta ideia. Kant critica a ideia de pensar que “a natureza tomou o homem como seu preferido e o favoreceu em detrimento dos outros animais”. Se a natureza não o poupou frente às mazelas relacionadas à fome e à peste, ele mesmo trabalha na destruição da sua própria espécie. Dessa forma o homem é somente um membro na cadeia dos fins da natureza como um princípio (que se relaciona com muitos fins), mas também é meio enquanto único ser na terra que possui entendimento. Kant entende que ele (o homem) é corretamente denominado: senhor da natureza.

Por isso, de todos os seus fins na natureza, fica somente a condição formal, subjetiva, que é a aptidão de se colocar a si mesmo fins em geral, independentemente da natureza, na determinação que faz de fins. De resto, a natureza pode orientar-se em direção a este fim terminal, que lhe é exterior, e isso pode ser considerado como seu último fim. Segundo Kant, a aptidão de um ser racional para fins desejados em geral é a cultura. Por isso só a cultura pode ser o último fim. No entanto, para o filósofo, nem toda a cultura se revela suficiente para este último fim da natureza, decerto a cultura da habilidade que é a condição subjetiva preferencial da aptidão para a promoção dos fins em geral, porém não o suficiente para promover a vontade na determinação e escolha dos seus fins. No entanto as misérias crescem paralelamente ao progresso da cultura, quando a tendência para o supérfluo começa a prejudicar o necessário, e ela está ligada todavia ao desenvolvimento das disposições naturais e o fim da própria natureza, mesmo que não seja o nosso fim, é, todavia, atingido deste modo.

Kant irá afirmar então que a condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última, é aquela constituída na relação dos homens entre si, onde, ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito, se opõe um poder, conforme leis, num todo que se chama sociedade civil, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais. Kant irá denunciar a sobrecarga de males oriundos da idealização do gosto e até mesmo a vaidade nas ciências e que nos faz refletir sobre o fim da natureza.

Compreende-se que Kant reconhece a matemática e a física como ciências de fato. Em Kant, a ideia lançada por Descartes – de que caberia à filosofia fundamentar o grande empreendimento científico iniciado pela revolução científica do século XVII – ganha sua expressão máxima. De tudo isso, vale destacar que resulta a ideia de uma ciência especial que pode denominar-se: Crítica da Razão Pura. Pois a razão é a faculdade que fornece os princípios do conhecimento *a priori*. Por isso a razão pura é aquela que contém os princípios para conhecer algo absolutamente *a priori*. Um *organon* da razão pura seria um conjunto daqueles princípios segundo os quais todos os conhecimentos puros *a priori* podem ser adquiridos e efetivamente realizados. Tal ciência deveria denominar-se não uma doutrina, mas somente a Crítica da razão pura, e sua utilidade seria realmente apenas negativa com respeito à especulação, servindo não

para ampliá-la, mas apenas para a purificação da nossa razão e para mantê-la livre de erros, o que já significaria um ganho notável³⁰.

Marx e a ruptura com os antigos padrões: a natureza está para o homem assim como o homem está para a natureza

Marx (1818 – 1883) sem dúvida foi um pensador que literalmente fez uma “reviravolta” em nossos pensamentos; diria, com isto, da nossa forma de enxergar a realidade. Criou uma teoria revolucionária, propondo uma ruptura com os padrões culturais, filosóficos e científicos da época e isso quer dizer um rompimento com o conjunto das relações sociais que se configuravam em uma sociedade capitalista em expansão e consolidação. Observa-se sua concepção de natureza como uma unidade complexa e dinâmica, auto-organizada em seu próprio movimento contraditório, distanciando-se das abordagens que a definem como “substrato” e que conduziam a uma compreensão dicotômica (de um lado, ser humano, de outro, natureza)³¹. Afirma que o concreto é a síntese de múltiplas determinações, a unidade do diverso. Assim, pensa o ser humano em sua atividade transformadora da natureza na história, gerando cultura, na qual a relação “eu mundo” se dá por mediações criadas na vida em sociedade.

A Educação Ambiental, segundo a perspectiva marxiana, pode ser pensada para além da mudança de comportamentos, atitudes, aspectos culturais e formas de organização; significa pensar em transformar o conjunto das relações sociais nas quais estamos inseridos, constituímos e somos constituídos. Mas considerar essa relação significa ainda considerar a ação política coletiva, intervindo na esfera pública. Além disso, faz-se necessário considerar o conhecimento das dinâmicas social e ecológica. Observa-se que sua dialética não vê separação entre sujeito-objeto, ou seja, homem-natureza, já que se complementam e se definem, além de conterem um ao outro, em uma relação de contradição, interpenetração, complementaridade e oposição. Observe que o conceito de objeto é o Outro (exterior), envolvido, mas não reduzido a este, podendo ser a própria objetivação da subjetividade, criação da atividade humana. Observa-se que, por meio de um realismo dialético, avança pelos reducionismos racionalistas, irracionais, subjetivistas, objetivistas, relativistas ou absolutistas para

³⁰ KANT, 1980, p. 32-33

³¹ Nos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844.

uma que possibilita uma compreensão do movimento da realidade em sua concretude histórica.

Para Marx a essência humana da natureza encontra-se no homem social em sua dialética da existência para o outro e do outro para ele, como fundamento da sua própria existência humana. Sua existência natural tornou-se a sua existência humana e a natureza tornou-se para ele o homem, já que o homem é imediatamente ser natural³² munido de forças naturais, vitais, como possibilidades e capacidades. “O homem é ao mesmo tempo, objetivo, natural, sensível portador de carências naturais, assim como, o sol é o objeto da planta”. Um ser natural possui sua natureza fora de si. Se não como objeto para um terceiro ser seu ser não é nenhum ser objetivo, um ser não objetivo é um não-ser. Observe que um ser não objetivo é um ser não efetivo, não sensível, é um ser apenas pensado, imaginado, um ser da abstração. O Ser sensível, efetivo, é ser objeto do sentido. Marx pensa o homem como Ser “padecente”, apaixonado, cuja paixão é força humana essencial “que caminha energicamente em direção ao seu objeto”. Ser existente para si mesmo. Para o filósofo a natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado³³.

Nas Teses sobre Feuerbach, quando situa a educação como produto e produtora das relações sociais, podemos citar:

A doutrina materialista que pretende que os homens sejam produtos das circunstâncias e da educação, e que, conseqüentemente, homens transformados sejam produtos de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador precisa ser educado. É por isso que ela tende inevitavelmente a dividir a sociedade em duas partes, uma das quais está acima da sociedade (por exemplo, em Robert Owen). A coincidência da mudança das circunstâncias e da atividade humana ou automudança só pode ser considerada e compreendida racionalmente como práxis revolucionária (MARX e ENGELS, 2002, p. 100).

Marx declara, na Ideologia Alemã (2009), a contradição da história. Defende uma posição que procura entender os conjuntos de relações que em sua dinâmica definem estruturas e “leis” variáveis no tempo-espaco que não se relacionam a uma totalidade. Marx abandona as concepções que pensam a humanidade a partir de essências prévias e universais e, sendo assim, defende a crítica como revolucionária e não apenas “racionalista especulativa”, cujas ideias ou se traduzem praticamente ou não

³² MARX, 2004, P. 106-107

³³ MARX, 2004, p. 127-128).

se objetivam, pois perdem o sentido transformador. Marx denuncia a forma como idealizamos a nossa espécie. Ao destacar o processo real de produção, partimos da produção material da vida e do homem. À medida que se engendra junto à sociedade civil - fundamento de toda a história, a representa enquanto Estado, somado ao conjunto das diversas produções teóricas e das formas de consciência, religião, filosofia, moral, entre outras, ou seja, trata-se da representação da coisa na sua totalidade. A crítica materialista não explica a prática segundo a ideia; explica a formação das ideias segundo a prática material. A revolução, dessa forma, é a força motriz. Marx entende ainda que uma soma de forças produtivas em uma relação com a natureza e com indivíduos, criados historicamente e transmitidos a cada geração, relacionada ao capital e às circunstâncias, que ditam a elas suas próprias condições de existência.

Essa soma de forças produtivas, de capitais, de formas de relações sociais, que cada indivíduo e cada geração encontram como dados existentes, constitui a base concreta de representação, condições de vida, que as diversas gerações encontram prontas. Compreende-se que as relações entre os homens e a natureza são excluídas da história e, portanto, a oposição entre a natureza e a história³⁴. Em o capital, apresenta os processos de expropriação e dominação que definem as relações do capital e suas implicações na vida humana e sua capacidade destrutiva da base vital planetária, resultando na cisão sociedade-natureza. A obra demonstra o caráter “invertido” do capitalismo ao subordinar a criação humana e a vida à dinâmica geradora de mercadorias, “coisificando-nos” e transformando-nos em “adoradores” de objetos de consumo – o que denomina de fetichismo. A riqueza das sociedades, onde rege a produção capitalista, configura-se em “imensa acumulação de mercadorias”, e a mercadoria, isoladamente considerada, é a forma elementar dessa riqueza. Observa-se que, na agricultura, como na manufatura, a transformação capitalista do processo de produção significa que o instrumental de trabalho converte-se em meio de subjugar, explorar e lançar à miséria o trabalhador; e a combinação social dos processos de trabalho torna-se a opressão organizada contra a vitalidade, a liberdade e a independência do trabalhador individual.

Conforme o filósofo, na agricultura moderna, como na indústria urbana, o aumento da força produtiva e a maior mobilização do trabalho, obtêm-se com a devastação da força de trabalho. Todo progresso da agricultura capitalista significa

³⁴ MARX e ENGELS, 2002, p. 35-37

progresso na arte de despojar não só o trabalhador, mas também o solo e a fertilidade da terra e de seu esgotamento. Quanto mais se apoia na indústria moderna o desenvolvimento de um país, como é o caso dos Estados Unidos, mais rápido é esse processo de destruição. A produção capitalista, portanto, só desenvolve a técnica e a combinação do processo social de produção, exaurindo as fontes originais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador³⁵. Esse diálogo com Marx e com a tradição que daí se desenrola é fundamental para o educador ambiental, na concepção de novos horizontes para as relações, e para a sociedade fundamentar sua prática.

Heidegger e a filosofia existencial da natureza

Chegamos à contemporaneidade com Martin Heidegger (1889-1976) e é possível pensar a questão ambiental a partir de seus fundamentos. Para isso, é necessário compreender a dinâmica de uma civilização que reduziu todos os seres – e finalmente até o próprio ser humano – à condição de objetos para a afirmação do sujeito humano que, tomado por poder e controle, afirma-se como senhor da natureza. Para Heidegger é essa compreensão do Ser como objetividade que possibilitará que a racionalidade tecnológica seja usada para oprimir a natureza e os outros homens. Perdida a vocação existencial de ser “a casa do ser”, o próprio homem pode ser visto então como mero objeto cuja exploração justifica-se na busca de mais poder. Falamos hoje de uma crise da cultura cuja crise ambiental é apenas sintoma. Uma crise necessária sobre repensar a compreensão do Ser. Heidegger irá questionar a base antropocêntrica do humanismo moderno. Propõe um pensar que supere a racionalidade hoje dominante, que pensa o ser humano como sujeito e, dessa forma, fundamento da verdade e da realidade, é historicamente datada e pode ser desconstruída. Heidegger sustenta seu argumento no Mistério que se manifesta em todo “é” de tudo que é, sobre a técnica massificadora atual. Ao resgatar o conceito de Ética como morada, resgata a importância de uma ética que nos permita viver harmoniosamente sobre a terra com base no sentido de respeito não só pelo lugar, mas por seus habitantes. No pensamento de Heidegger, o morar está ligado a um “preservar” que está para além de causar danos, mas a uma dimensão positiva, quando possibilitamos a harmonia da sua própria natureza e de sua força originária.

³⁵ MARX, 2006, p. 570-571

Dessa forma compreendemos que o “salvar” está para além do sentido de resgatar uma coisa do perigo, mas de dar condições para que ela se revele naquilo que lhe é mais próprio, ou seja, “salvar é deixar-ser” na plenitude de sua essência. Neste sentido o poder da dominação refere-se a todo fazer ou pensar, nos quais o homem projete sobre as coisas a sua própria vontade e as transforme em objetos de sua propriedade. Aquilo que chamamos de terra, não deve estar associada com uma massa de matéria, ou de uma ideia meramente astronômica do planeta pois estas reflexões não dizem de fato o que a terra é³⁶. Neste sentido, a terra é o lugar onde tudo que surge, tudo que cresce, volta a encontrar abrigo. Uma pedra não nos mostra, em seus fragmentos, qualquer coisa interior que possa ser descoberta a não ser o cálculo da forma de um peso. Para Heidegger a cor brilha, e quer somente brilhar; e, ao medir suas ondas, aquilo que de fato pode significar já se foi, e isso significa que ela se mostra somente quando se manifesta velada e inexplicada. Dessa forma, a terra reage a toda tentativa de nela penetrar, fazendo com que todo agir inoportuno e meramente calculador sobre ela se torne uma destruição. “Essa destruição pode se apresentar sob a aparência do domínio e do progresso, na forma da objetivação técnico-científica da natureza, mas esse domínio permanece, entretanto, uma impotência da vontade³⁷”.

Isso significa que assim como a terra, a pedra, a cor não podem ser reduzidas ao que o pensamento do cálculo apreende, porque por esses “modos de revelação do ser”, que possibilitam múltiplos sentidos e remetem a diversos níveis de experiência, o homem, submerso na unilateralidade de se relacionar com o real, constitui o afastamento próprio do homem moderno da terra mesma, ao passo que, no morar (preservar e salvar, deixar-ser), há a possibilidade para ele de uma nova ancoragem. Para Heidegger os mortais são aqueles que sabem habitar, morar, no sentido pleno da palavra, isto é, que sabem respeitar a Terra e seus seres, acolher e preservar, deixar o próximo ser próximo e o distante ser distante, reconhecer o sagrado, assumir a morte. Dessa forma, são os seres humanos que são capazes de acolher a morte enquanto morte, isto é, de percorrer todas as transformações e metamorfoses da vida. É possível pensar que a filosofia que fundamenta o desenvolvimento da tecnologia moderna – a filosofia moderna – estabelece uma relação inteiramente nova do homem com o mundo. O mundo doravante aparece como um objeto, e unicamente como um objeto, a ser enquadrado e controlado. Esta relação se dá sob a égide de uma dimensão do pensar que

³⁶ Heidegger, 1971, p. 42

³⁷ Heidegger, 1971, p. 47

Heidegger chama “o pensar que calcula”. O mundo aparece agora como um objeto sobre o qual o pensar que calcula dirige seus ataques, e aos mesmos nada mais deve resistir. A natureza torna-se um único reservatório gigante, uma fonte de energia para a técnica e a indústria modernas³⁸ Para Heidegger, o pensar que calcula é indispensável, mas não se trata de uma dimensão do pensamento.

Isso se refere ao fato de que, quando planejamos e organizamos, operamos com condições já dadas. O pensar que calcula computa sempre novas possibilidades para chegar a resultados definidos. O cálculo, que domina o modo de ser do homem planetário, não designa simplesmente a prática do saber matemático, mas “um modo de comportamento” que determina todo tipo de ação e atitude desse homem. Para Heidegger, a atitude que só reconhece como real a ação prevista, organizada, planejada opõe-se a todo movimento espontâneo daquilo que cresce a partir de si mesmo, daquilo que se move a partir de seu crescimento. Para o filósofo os avanços tecnológicos resultantes da exploração da energia atômica deflagraram um movimento que se desenvolve num ritmo sempre mais acelerado, que já independe da vontade do homem. A “planetarização” de uma sociedade que aboliu fronteiras espaciais e temporais coloca um desafio para o homem contemporâneo enquanto tal: o desafio de aprender a lidar com o poder da técnica. Para que isso aconteça, precisa compreender seu sentido. Heidegger não propõe uma recusa do mundo tecnológico, mas não precisamos e do qual nem dependemos de manter uma relação linear com o tecnológico de forma que esta se torne uma servidão. Heidegger compreende o que podemos fazer é aprender a lidar com o poder que o mundo tecnológico traz, cuidando sempre para que essa relação seja de independência.

Heidegger denuncia, portanto, o perigo da situação vivida pelo homem contemporâneo no limiar de uma próxima revolução tecnológica a ponto de seduzir e absorver o homem, de forma que “o pensamento que calcula” viesse um dia a ser aceito e praticado como o único modo de pensamento³⁹. Bem, mas o homem é um ser que medita, e caso não escute o sentido de tudo, se alienaria. Destacamos essa reflexão sobre um “pensar meditante” que “exige de nós que não nos fixemos sobre um só aspecto das coisas, que não sejamos prisioneiros de apenas uma representação. Heidegger entende que cabe deixar ser os seres e as coisas e a tecnologia. Para isso, é preciso uma atitude de que se dispõe a ‘deixar-ser’ os seres, as coisas assim como os

³⁸ Heidegger, 1980, p. 141

³⁹ Heidegger, 1980, p.147.

aspectos tecnológicos que fazem parte de nosso cotidiano. Ao pensar o mundo da técnica no qual estamos envolvidos, Heidegger apresenta uma “atitude de desapego e de deixar-ser”, como algo que não nos envolve de forma íntima, mas é não permitir o estabelecimento de uma relação de exclusividade com eles – que é a relação na qual o homem contemporâneo termina por ser dominado pelo mundo tecnológico que ele mesmo criou.

Na concepção do filósofo o homem é mais que a experiência de um sujeito substancialmente estabelecido em uma dicotomia e antagonismo com um mundo natural. Em sua existência, o homem seria um “ser-já-sempre-aí”, aberto para as possibilidades em modos que lhe proporcionariam condições para sua realização. O homem seria um ser que, no seu meio, se realiza existindo. Ter um mundo, para este “ser-em-mundo”, não pode estar condicionada a posse, mas uma característica essencial e, portanto, imprescindível⁴⁰. Para Heidegger somente como “ser-no-mundo” a experiência humana é possível, pois somente ao existir em um mundo, este ente pode ser. O homem, como ser de possibilidades, revela-se existencialmente em abertura para o mundo como o revelar das possibilidades de seu próprio ser na qual o ser-aí se funda⁴¹.

Observa-se que o termo “[ecologia](#)” pode ser compreendido como um saber acerca das relações com as quais o homem habita *em* seu mundo, construindo-o. Interessante perceber, uma vez que o ‘eco’ tal qual fala desde o grego *oikos*, indica morada. Do mesmo modo: habitat ou biosfera ao invés do mero espaço ocupado por um organismo vivo, pode ser pensado como a indicação de um modo de “ser-em-mundo” ou “ser-no-meio ambiente”. Assim, no mundo, este homem já sempre existe junto a algo que diz respeito à natureza e ao que se dá na natureza. Observa-se que, na filosofia de Heidegger, o mundo é constitutivo do homem, dando-se, portanto, na existência desse ente, ou seja, o mundo não é uma coisa objetiva e também não é uma *totalidade de campo*, representando um espaço físico delimitado, em cujo interior caberia o homem e suas manifestações mais diversas. Heidegger assegura-nos que mundo não é um “retrato ôntico” dos entes intramundanos nem a mera interpretação desses entes em seu fenômeno. Para Heidegger⁴², o mundo é o caráter do próprio homem, abarcando uma totalidade conjuntural de significância e relações, a partir da qual se dá sua

⁴⁰ Heidegger. 1971

⁴¹ Heidegger, 1998.

⁴² (1993),

proveniência, comportamento e destino. Modo de ser do mundo. Fica claro que o homem, enquanto “ser-no-mundo”, “é” num complexo de relações. Assim, o “ser-no-mundo” é sua circunstância e relações que engendra no mundo. Conceber deste modo já seria superar a compreensão do sujeito cartesiano como outro que não o mundo, podendo, *quem sabe*, inaugurar um modo diverso de atuar no meio. Observa-se que, para Heidegger, as ciências e a filosofia tradicional em seu modo de investigar o mundo, o objetiva, de modo a entendê-lo como o conjunto de objetos ou “coisas-naturais”, ou ainda como natureza possuidora de propriedades física sujeitas à verificação.

(...) mesmo que se lograsse a mais pura explicação do ser da natureza, através das afirmações fundamentais da física matemática, esta ontologia nunca alcançaria o fenômeno ‘mundo’. Em si mesma, a natureza é um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que pode ser descoberto, seguindo-se caminhos e graus diferentes”. (HEIDEGGER, 1993, p.95).

Para Heidegger, essas atitudes de investigação abordam apenas uma representação derivada do fenômeno e, assim, abordam o ente encontrado no mundo: *a natureza*. Observa-se que o meio ambiente, enquanto mundo, é diferente daquilo que se interpreta por natureza. Já que esta é apenas um ente entre tantos outros que, como vimos, é passível de uma apropriação objetiva por um sujeito que, a natureza, enquanto um ente, é:

Entendida em sentido ontológico-categorial, um caso limite do ser de um possível ente intramundano. O ser-aí só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo. Esse conhecimento tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo. (...) Do mesmo modo, o fenômeno ‘natureza’, no sentido do conceito romântico de natureza, só poderá ser apreendido ontologicamente a partir do conceito de mundo, ou seja, através da análise existencial do ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 1993, p. 65)

Ignorar a distinção entre *natureza* e *mundo* trata-se de uma compreensão que desconsidera o mundo como o entrelaçamento do homem, como “seres-no-mundo” para “demundaná-lo”, como mais uma ‘coisa’ capaz de ser objetivamente manuseada, utilizada, consumida, explorada e degradada por um sujeito que se entende apartado e, portanto, descomprometido com este meio ambiente. Para o filósofo, o conhecimento ontológico da natureza só é possível a partir do conceito de mundo. O universo não se resume a uma soma de objetos, conhecidos ou ainda não conhecidos, que estariam a dispor do ser humano. Ao focalizar o mundo da técnica, outros modos de ser foram ofuscados, o que corresponde, no pensamento do filósofo, a um empobrecimento do ser

humano, um estreitamento de suas potencialidades de sensibilidade, percepção e pensamento. Um esquecimento do sentido do Ser, que é o esquecimento de nosso verdadeiro ser, de nossa identidade autêntica. Heidegger propõe um “reencontro” mediante uma mudança radical em nossa postura de vida, no sentido de “deixar-ser” os outros seres. Essa afirmação, sem dúvida, aparece como uma nova forma de pensar a natureza, onde, finalmente há uma compreensão do “deixar-ser”, o que vai na contramão do pensamento científico que domina a temática ambiental. Além disso, compreender a postura de Heidegger sobre a ética no seu sentido grego de “morada”, como modo em que o ser humano realiza sua humanidade, pode contribuir efetivamente para pensar uma Ética do “deixar-ser” para a Educação Ambiental.

3. 2 - SEGUNDA TESE

O significado ontológico-existencial da ciência

Interessante considerar que, na obra Elogio da Teoria, Gadamer fala do princípio do estudo filosófico da teoria, e de sua relação com a prática, já que a primeira deve fornecer meios para a segunda, através do estudo empírico. O nome dado à teoria nos remete ao “amor” e ao *Sophón*, à busca do verdadeiro saber, que vem inevitavelmente de uma união de ambos os elementos, teoria e prática. Segundo Platão só é apto para dominar sobre os outros quem sabe a melhor verdade. Considerando que “todos os homens anseiam, por natureza, saber, e que a mais elevada felicidade do homem reside da “pura teoria”, cujo fundamento (o homem) é um ser teórico”, tem-se a medida da importância para a humanidade do conhecimento, obtido através dela, a teoria. Observa-se que a evolução do pensamento filosófico, assim como suas modificações ocorridas na decadência grega e na dominação romana, e depois com o cristianismo e sua atitude dominadora, fizeram com que o pensamento teórico sofresse alguns reverses, já que a teoria esbarrava, quase sempre, nos dogmas religiosos, como no caso conhecido da condenação de Galileu. O que se pode observar, conforme os textos consultados é que diante de uma prática considerada quase impossível, a teoria parecia poder ser facilmente derrubada. Podemos identificar que a teoria se transforma em objeto de estudo somente daqueles considerados loucos e hereges à sua época.

Ainda sob as considerações de Gadamer, as ciências, no período medieval europeu, progrediram em outros pontos do mundo como no oriente e nos países árabes, considerados desvinculados de preconceitos. O desenvolvimento do pensamento

matemático, já na idade moderna e no Iluminismo, tinha por meta “compreender o livro da natureza, que Deus escreveu com seu dedo”. Mas o que representa de fato a práxis? algo mais do que a mera aplicação da ciência, ou seja, a teoria em seus descobrimentos? Existiria a práxis senão conjugada ao estudo do teórico, do filosófico? É um paradigma que parte da ideia de que um depende do outro, mas não se tem por certo qual deles precisa acontecer primeiro. Já no século XIX, quando o pensamento se liberta da opressão religiosa, e estando a humanidade em frenesi de progresso, foi possível verificar que só é objeto de uma ciência o que preenche as condições da investigação metódica.

É possível considerar ainda que, se a vida humana aspira ao bem, e a ciência, como um todo, como a vida, é a unidade da teoria e da práxis, nos parece que tal questão não cessa de ser discutida. Como é possível existir preponderância entre teoria e prática já que uma não existe sem a outra e ambas possuem sua devida importância dentro da ciência? Teoria e prática convivem lado a lado visando o descobrimento da ciência e garantindo o alcance do interesse filosófico, ou seja, a busca do verdadeiro saber. Vimos que o Iluminismo e o pensamento Kantiano trouxeram a necessidade do estudo da razão, considerada como elemento preponderante do conhecimento. A formação da ciência confronta cada ser humano com os limites do seu saber e da sua capacidade de ajuizar o que lhe é ensinado. Deve-se, portanto, estabelecer e diferenciar o racional, pois a razoabilidade faz parte do universo humano, ou seja, é uma atitude humana, que busca a (re)criação e a conservação em uma ordem ética e humana que deve contemplar regras comuns.

Dessa forma, perante a dificuldade de se habituar a este mundo novo em que vivemos, onde a ciência progride em saltos e no qual o cientista se foca apenas no que é acessível aos seus métodos, a volta ao passado, na reflexão do filósofo, é fundamental. Perdemos a capacidade de ver o todo e enxergar a realidade com olhos críticos, misturando razão com outras formas de análise. Retornar ao passado e aos seus milenares conceitos possibilita compreender que a lei vital da ciência é, sem dúvida, não admitir preconceitos, para que se possa tentar o não tentado, errar até acertar ou localizar o erro, teorizar ao máximo, praticando. Gadamer traz um interessante conceito de razão, que é, pois, saber “a limitação do conhecimento próprio e ser, por isso mesmo, capaz de um discernimento melhor, venha ele donde vier”.

Ainda, para o filósofo, a máxima filosófica do “só sei que nada sei”, vem de encontro mais uma vez à dificuldade de compreender nosso papel dentro de uma

sociedade onde buscar os pormenores é mais importante do que ter uma visão do todo. Compreende, então, conforme Gadamer, que o pensamento adequado, seja o filosófico, seja o científico, é a ciência própria de que virá a ser ultrapassado. Sabemos que o progresso do conhecimento é constante e inquestionável, por não considerar obstáculo de qualquer espécie e complementa: “não se pode chegar só por um caminho a tão grande mistério”. E por certo, não se pode entender razão ou realidade sem a visão e a interpretação do todo.

Heidegger irá indagar sobre o que é a ciência e como ela se relaciona com a filosofia. Seu pensamento desemboca em um amplo diagnóstico crítico da modernidade, centrado na meditação sobre a “metafísica da subjetividade” e sobre a essência da técnica moderna. Mas, o que é ciência? A partir da ciência moderna físico-matemática da natureza e para além da filosofia ter se tornado, desde então, uma mera “teoria do conhecimento” ou uma “epistemologia”. O impacto sobre o conhecimento humano proveniente do surgimento da racionalidade científica vem acompanhado de uma crescente necessidade, por parte da filosofia, de redefinir os próprios conceitos de ser e razão. A racionalidade da ciência inseriu na existência humana uma série de transformações cuja expansão atinge hoje uma dimensão planetária. Ao longo dos séculos, a ciência, para além de um mero “desempenho cultural do homem”, tem sido “um modo decisivo de se apresentar tudo que é e está sendo”.

Observa-se que, para Heidegger, na Antiguidade, a filosofia não recaía no gênero das ciências, mas, ao contrário, eram as ciências que se mostravam como filosofias.

“Deve-se observar que desde a fundação da academia, por Platão, e desde a fundação da ‘escola peripatética’, por Aristóteles, o que hoje recebe o título distintivo de ‘filosofia’ surge numa relação bem cultivada com o que chamamos de ciências. A partir de então, essa imbricação da filosofia com as ciências tornou-se decisiva tanto para a ‘própria filosofia’ como para as ciências” (Heidegger, 2002, p. 39)⁴³

Observa-se que o desenvolvimento crescente das ciências fez o homem moderno passar a proclamar uma independência da racionalidade científica. Heidegger esclarece que “o desenvolvimento das ciências é, ao mesmo tempo, sua independência da Filosofia e a inauguração de sua autonomia. Seu desdobramento está hoje em plena marcha, em todas as esferas do ente. Observa-se que cada vez mais a ciência se

⁴³ Heidegger, M. *Ciência e Pensamento do Sentido*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, trad. Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Cavalcante, 2002, p. 39.

multiplicou e exacerbou o seu rigor na “disciplinaridade” de suas investigações. A especialização, enquanto o asseguramento operativo da objetividade do real, pertence à essência da ciência moderna. Somente a disciplinarização transforma a ciência em processo de objetivação, operacionalização e elaboração do real. Inserida nesse processo, a universidade, enquanto âmbito de organização e transmissão do saber, fragmenta-se em “especialismos” que, por sua vez, “cria outro tipo de homens”, já que “desaparece o sábio” e aparece o investigador que trabalha em algum projeto. Heidegger critica o isolamento e a esclerose das ciências em disciplinas separadas e a compartimentação de matérias, possibilitando uma formação superficial que não visa mais do que desembocar numa profissão⁴⁴.

No momento culminante desse cientificismo, a ciência encontra-se despojada de dignidade teórica, reduzida a instrumento. Toda justificação teórica do conhecimento ficava vinculada à eficácia com que se realiza sua utilidade. Digamos ainda, transformada em modelos econômicos, transplantada em paradigmas políticos, armada de recursos tecnológicos, veiculada por matrizes de conhecimento, a universalidade planetária da Ciência lança-se a construir “um só mundo” e impõe a toda a terra um único padrão de valor: o desenvolvimento. Para Husserl, o cientificismo e o domínio da interpretação tecnológica do conhecimento são o fruto e a expressão máxima da profunda crise das próprias ideias de “ciência” e “razão”. Heidegger se insere no contexto da tarefa hermenêutica e fenomenológica de “desnaturalização” da experiência humana. Trata-se de criticar a naturalização cientificista que reduz a formação do conhecimento humano a um simples processo que se desenvolve no interior do próprio “mundo dos fatos”, isto é, um processo que pressupõe a constituição prévia da realidade objetiva das ciências positivas.

Assim, para Heidegger, o homem moderno carece de orientação quanto à significação da ciência e sua relação com o todo da existência humana. Por isso é preciso recuperar o “mundo vivenciado”, rejeitando a autonomia do método explicativo ou indutivo-causal e buscando descrever os fenômenos em sua aparição imediata na vivência fática. O mundo vivenciado está sempre já manifesto antes de qualquer postura científica teórica que venhamos a fazer dele e seria artificial fazê-lo derivar de um método explicativo. Sem esse ponto de partida fenomenológico, a ciência acaba perdendo a consciência de seu próprio começo. Dessa forma, para o filósofo, as ciências

⁴⁴ Heidegger, M. La época de la imagen del mundo. In: Caminhos de Bosque. Madrid: Alianza, 1998, p. 70

positivas não podem ser um início, visto que a realidade objetiva não é um dado absoluto. Enquanto esclarecimento hermenêutico e fenomenológico do comportamento pré-científico originário do homem em relação ao mundo, a filosofia coloca-se na ordem do conhecimento antes de toda ciência positiva.

Reafirmamos que Heidegger rejeita a concepção naturalista de que o único conhecimento válido é aquele produzido pelas ciências positivas e dessa forma trata-se de reivindicar os direitos de uma experiência prévia ou mais originária dos fenômenos, a partir da qual as ciências se manifestam como posturas derivadas e secundárias, carentes de uma fundamentação filosófica. Heidegger define a posição da filosofia na ordem do conhecimento como “ciência originária”, pois elabora uma “hermenêutica fenomenológica” da vivência como fundamento da compreensibilidade da experiência humana em geral. Trata-se de esclarecer de que modo à objetivação científica promove uma radical negação da vivência fática inicial dos fenômenos sempre já inseridos no mundo circundante daquele que os vivencia.

Observa-se que o comportamento teórico próprio das ciências não pode ser o modelo de toda relação do homem com o ser, pois está fundado nesse acontecer prévio do mundo circundante. A postura cognitiva é sempre tardia em relação ao campo fenomenal de manifestação dos fenômenos que condiciona previamente não só todos os comportamentos humanos, mas também todas as possibilidades de determinação do ser dos entes. A ciência não possui, assim, uma completa autonomia em relação ao mundo “fático” não tematizado, pois já sempre pressupõe esse mundo como instância prévia a partir da qual se constituem as diversas significações dos entes que vêm ao nosso encontro e os diferentes comportamentos assumidos em relação a eles. Heidegger desejava elucidar a essência existencial da ciência, como uma possibilidade essencial da existência humana. Essa tarefa implica, portanto, na concepção do filósofo, na hermenêutica fenomenológica daquilo que torna possível o comportamento cognitivo.

As ciências se dirigem a setores como o ente enquanto natureza, história, vida, linguagem, mas elas se movem sempre já no interior de um projeto ontológico prévio e não questionado que põe diante delas seus diferentes domínios de objetos. Assim, as ciências positivas só têm acesso a seu domínio de objetos pela determinação prévia do ser desses objetos. Para Heidegger, é nessa dimensão por si mesma pré-científica na qual se instauram os “conceitos fundamentais” que as ciências positivas carecem, sobretudo nos seus momentos de crise, da filosofia enquanto ciência ontológica. Todo comportamento científico assenta-se sobre a base de um comportamento já existente em

relação ao ente. Na mudança da compreensão de ser, na transição da apreensão da coisa de uso para a apreensão da natureza, realiza-se um projeto prévio de constituição de ser.

Porém, esse projeto de constituição ontológica do ente como natureza não é expressamente objeto de questão para a ciência, sendo, portanto, não objetivo. Observa-se que o ente em questão torna-se pela primeira vez manifesto como algo que se acha aí defronte para uma investigação concreta, ou seja, como algo dado. Somente se o ente se manifesta dessa maneira se dá o conhecimento científico, isto é, o conhecimento positivo. Como vimos, a essência da verdade na ciência reside na sua positividade. Na ciência, o ente mostra-se puramente como uma coisa apenas presente, o ente se torna natureza. A conversão do ente em natureza nasce de uma determinação do ser que antecede a experiência do ente.

A essência matemática da ciência moderna, entendida aqui em sentido amplo, é aquele conhecimento que temos de modo antecipado sem que o tenhamos adquirido de entes singulares dados na experiência sensível. A física moderna, dessa forma, é matemática porque, de certo modo, ela vem determinada *a priori*⁴⁵. Esse pensamento matemático define-se como um traço fundamental da moderna ciência da natureza e isso não porque esta ciência utilize o cálculo, mas porque nela se estabelece de tal modo uma intervenção antecipadora que, em consequência disso, a matematização dos fenômenos se faz necessária.

A característica matemática da ciência física moderna reside no fato de suas proposições não serem apenas meios para atingir um objeto previamente existente, pois a “natureza” não fala por si mesma; ela responde apenas quando é interrogada segundo questões para as quais e pelas quais esse próprio domínio de objetividade chamado “natureza” foi previamente elaborado. Na projeção matemática, a investigação ultrapassa a simples percepção qualitativa e imediata dos fenômenos. A ciência corresponde a essa regência objetivada do real na objetividade. Desta maneira, o real pode ser previsível e dessa forma, “perseguido”.

Os fatos e os resultados não são imediatamente acessíveis por uma visão direta qualquer, pois, se quero interrogar a natureza acerca do que ela é e como é, tenho primeiro que ter um conceito do que entendo por natureza, isto é, toda investigação de fatos e todo o experimento é precedido por uma delimitação do que se entende por natureza”. Portanto, toda ciência, no pensamento de Heidegger, precisa ter em vista o

⁴⁵ Heidegger, 2008, p. 200.

fato do ente que ela transforma em objeto já precisar estar, de antemão, suficientemente definido em sua essência para que toda a questão concreta possa encontrar um fio condutor que localize o que é objeto nessa ciência.

Na tentativa de uma compreensão, vimos que somente a partir de uma mudança na constituição ontológica do ente algo pode se tornar por fim objeto da ciência. A ciência, como um modo de ser da verdade, transforma o “desvelamento” do ser-aí. Se a ciência é, pois, um tipo de verdade e se ela pressupõe a verdade pré-científica, é preciso que uma transformação da verdade ocorra com ela e através dela. O ser-aí pré-científico tem a sua verdade específica e a verdade científica não é nem a única espécie de verdade nem a mais elevada. Para Heidegger, se a positividade da ciência é um tipo de verdade e se a verdade no sentido originário pertence à constituição ontológica do ser-aí existente, então, a ciência é apenas um modo da existência humana. É por isso que, segundo o filósofo a analítica existencial é o horizonte fundamental para esse conceito de ciência.

O comportamento teórico da ciência só consegue efetuar sua objetivação a partir do transcender no qual o ser-aí se comporta em relação ao ser. A ciência é sempre conhecimento particular do ente previamente aberto pela positividade de um projeto matemático que, por sua vez, está fundado em algo que já não se lhe acha mais acessível com os seus meios. O projeto fundado na transcendência está sempre velado para a ciência. A transcendência nos leva a reconhecer o limite intrínseco da ciência, isto é, algo que, embora tenha sido trazido pela própria ciência, não pode, porém, ser concebido por ela como ciência, ou mesmo questionado como tal. Dessa forma esse limite deixa claro a finitude da ciência em um sentido originário.

É preciso defrontar-se com os limites da ciência, em meio ao esclarecimento de sua essência, a fim de encontrar nessa delimitação algo distinto da própria ciência. Importa buscar reelaborar um conceito existencial de ciência, a fim de encontrar no interior da própria ciência um limite que nos permita ver concretamente que, para a ciência vir a ser o que é, ela precisa ser algo diverso e mais originário. E esse algo diverso revela-se como filosofia. Heidegger define a reflexão filosófica justamente como o esforço por transformar em acontecimento a implicitamente velada transcendência que instaura a compreensão de ser na qual de início e imediatamente sempre estamos.

A filosofia é um despertar da compreensão do ser ou o despertar para o ente enquanto ente. Embora em todos os comportamentos com os entes, o homem seja

atravessado e dominado pela ultrapassagem do ente como fundamento da compreensão do ser, raramente ela se nos apresenta como tal e se abre para um questionamento. Observamos que na filosofia está posto em causa o despertar para o que torna possível o acontecimento do ente enquanto ente. O homem está tão continuamente imerso e inserido nesse acontecimento que o faz pertencer ao ser. Heidegger considera que “existir significa filosofar”.

A transcendência pertence ao ser-aí de tal modo que, embora ele compreenda o ser, não obstante, ele não chega concebê-lo. Por isso “o transcender como um transcender expresso não é outra coisa senão filosofar”, diz Heidegger. Filosofar é transcender, porque consiste em um sempre reiterado indagar pelo ente em seu ser, pelo que possibilita a compreensão de ser. Conceber expressamente o fundamento essencial da compreensão do ser trata-se de um esforço que acontece na essência mesma do ser-aí, uma “ação livre a partir do fundamento do ser-aí”, mas justamente por acontecer aí, carece de muito cultivo e de um processo de libertação. O homem responde imediatamente à requisição dos entes que vêm ao seu encontro a partir de uma forma determinada de se ocupar com eles. No modo de ser com os outros e na ocupação cotidiana do homem com esse ou aquele ente em seu caráter desvelado, ocorre o encobrimento do fenômeno originário da transcendência que o leva à deturpação. É por isso que, conforme Heidegger, somente o esforço de explicitação hermenêutica da transcendência revela que não significa ser um ente presente-subsistente, mas estar inserido numa dinâmica de apropriação de si mesmo, de ter que vir a ser, a cada vez, o poder-ser que se é, precisando sempre e a cada vez liberar as suas próprias possibilidades existenciais.

A projeção ontológica do mundo acontece na dinâmica existencial do ser-aí. Mas isso não quer dizer que o mundo é uma projeção subjetiva do homem. O homem traz consigo o âmbito do “aí” que finitiza o ser e, enquanto ele existe, insiste no interior dele. A ultrapassagem do ente é a mais íntima essência da finitude expressa na relação do homem com o ser. Para Heidegger, é nessa ultrapassagem que acontece a apropriação recíproca entre o homem e a abertura “manifestativa” do ser. Desta forma, despertar para a transcendência como questão consiste em recuperar a existência histórica do homem e para além de depor a ciência, repô-la em seu fundamento de possibilidade. A ciência é possibilitada pelo velado acontecimento da transcendência finita e somente a filosofia pode levar a acontecer à linguagem. A filosofia não é uma

ciência do absoluto, não nos fornece um referencial de certeza e verdade, e não nos dá segurança alguma, pois abarca sempre aquele mesmo que questiona.

3.3 - TERCEIRA TESE

A Compreensão da linguagem como condição de possibilidade do conhecimento

Ao almejar uma alternativa “epistemológica”, observa-se que, tradicionalmente, o conhecimento ambiental vem se formando, considerando autores de diversas origens disciplinares e diferentes concepções. Além disso, esses autores encontram-se presentes no esforço para desconstruir as dualidades que vêm sendo apresentadas, instigando-nos com pistas conceituais que nos permitem novas possibilidades de leitura de mundo. Observamos o sentido de epistemologias e é possível considerar o mesmo ao delimitar um espaço ocupado pelo debate teórico-filosófico contemporâneo no esforço de superação das dualidades modernas. Considerado como plurais cercadas por um horizonte de compreensão, as epistemologias ecológicas contrapõem-se à “perspectiva representacional” e reivindicam a materialidade e a autonomia e, ainda, questionam o “estatuto da realidade”. Ao refletir sobre o conceito de mundo, refletimos sobre um sujeito cognoscente humano que se encontra fora do mundo, da natureza e independente dos “objetos” que o cercam. O processo do conhecimento é compartilhado com outros organismos e seres que habitam o mesmo mundo, e, não apenas, uma prerrogativa da mente humana. Passamos então a compreender o universo como: pensamento. Desta forma, podemos compreender a realidade como “existência material do mundo” que se encontra para além das formas de apreensão humana. Verifica-se o abandono da concepção antropocêntrica do pensamento e da natureza, da dissociação mente e corpo, cultura e natureza, o conhecimento da experiência, da dissociação da mente do corpo, a cultura da natureza. A partir desta perspectiva, o relativismo se estende para além das culturas, de forma a incluir, como sujeitos do conhecimento, aqueles que o dualismo ontológico objetivou, negando-lhes qualquer agência no campo epistemológico. Observa-se o jogo epistemológico ocidental onde, conhecer define-se fundamentalmente como um processo de objetivação em que o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz. Assim “como o xamanismo, as *epistemologias ecológicas* apontam para um ideal epistemológico que, longe de

reduzir o ambiente à condição reificada de objeto, sem vida ou intencionalidade, vai em direção contrária: a da sua subjetivação.

Esta crítica ao distanciamento epistemológico com que opera a ciência moderna movimenta o pesquisador da sua posição de observador externo de um mundo de objetos fixos e o situa na convergência de linhas e fluxos de materiais que o atravessam e o constituem como uma unidade generativa que chamamos mundo ou ambiente, transformando a participação em condição para o conhecimento. O mundo que nos é dado observar é um mundo em movimento. Falamos de um lócus epistemológico, um lugar de produção de conhecimento no sentido de produção de modos de conhecer.

Ao observar o conceito de natureza, observa-se uma interpretação construída na racionalidade sobre uma ideia de que as coisas possuem uma essência própria, podendo o intérprete aprendê-la e transformá-la em outra categoria para a Educação Ambiental. Podemos pensar numa conexão entre o conhecimento e a facilidade de compreensão para a o campo da Educação Ambiental. É possível dizer, assim, que uma das bases do conhecimento ambiental seria discípulo da corrente platônico-aristotélica.

Voltamos para a filosofia subjetivista. Com Descartes o conhecimento é sustentado na capacidade humana de pensar com base na certeza do ser pensante. A possibilidade de possuir um conhecimento verdadeiro e certo resultará na ampliação desse critério para as demais coisas do mundo. Assim, a regra geral é de que as coisas claras são verdadeiras⁴⁶. Leibniz entende o conhecimento nas ciências sociais como um modelo matemático⁴⁷. Dessa forma, a verdade deve ser deduzida a partir de uma premissa que envolve o “acordo entre as partes” sobre determinado assunto. Kant, movia-se para delimitar a possibilidade do conhecimento pela razão, sendo este, no final, o fundamento. Podemos observar que

Kant instaurou as verdadeiras possibilidades de uma filosofia da finitude. Isto aconteceu, principalmente, pela sua redução do campo de conhecimento possível à experiência, e pela explicação do conhecimento pelo esquematismo. (STEIN 2001)

Observa-se em Kant uma ideia de razão em que ele sabe que a razão é importante, mas precisa se fundar em si mesma, chegar à fundamentação e encontrar um

⁴⁶ Cf. DESCARTES, René. *Discurso do método*. In: Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000, p. 42.

⁴⁷ Cf. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*.

fundamento último para si. A questão da natureza e da educação ambiental apresenta-se influenciada por essas doutrinas filosóficas, quando confia demasiadamente na condição racional do pesquisador, quando impulsionado pelo binômio causa e efeito. Na dimensão da Educação Ambiental sob a influência filosófica apresentada, outorgam-se poderes ao educador que a partir de sua consciência, completa, decide livremente ao se deparar com contrastes ou vazios no próprio “sistema ambiental”. Diante disso, a própria linguagem estaria prisioneira em um campo delimitado entre o sujeito e o objeto do conhecimento, com a função de designar a essência das coisas ou, ainda, apontar a consciência racional sobre elas.

A partir do século XX, Wittgenstein (1889 – 1951) irá se apresentar como o precursor de uma virada epistemológica feita pelo campo da filosofia da linguagem, ao mesmo tempo em uma virada linguística onde acabou por se deparar com a linguagem, que ao vibrar junto à vida social, se constitui em “jogos de linguagem”⁴⁸. Dessa forma a linguagem não poderia mais servir apenas como um instrumento à disposição do sujeito, pois transcende a possibilidade de uma construção artificial de seus significados quando desconectados de sua variação temporal e histórica.

Ao abordarmos o problema da linguagem faz-se necessário compreender a “reviravolta linguística”. É sabido que a questão da linguagem sempre foi um problema para os pensadores. Porém, a partir do século XX nova abordagem é dada à relação entre mundo, pensamento e linguagem. A linguagem pode exprimir pensamento? A linguagem determina o pensamento? O estruturalismo irá mostrar a relação entre linguagem, pensamento, personalidade e cultura. Tal “semântica” expandirá seu domínio para o contexto comunicativo, em uma relação entre saber, linguagem e poder. Observe que, após a virada pragmática, a linguagem não é mais vista como apenas referencial, meramente linguístico, caracterizado por uma epistemologia que pensa pelo binômio sujeito/objeto. É possível que os outros entendam e possam agir de acordo com essa compreensão? Percebe-se uma forte relação entre ser e linguagem. Mundos são comunicados por meio de diferentes linguagens: linguagem poética, filosófica, cinematográfica, entre outras. Serão capazes, essas diferentes linguagens, de “dizerem” algo sobre o mundo? Ou, ainda, o mundo se reduz à linguagem lógica? Observa-se que

⁴⁸ STRECK, *Hermenêutica jurídica e(m) crise*, Op. Cit., p. 171: “No jogo de linguagem, o homem age, mas não simplesmente como indivíduo isolado de acordo com o seu próprio arbítrio, e sim de acordo com regras e normas que ele, juntamente com outros indivíduos, estabeleceu.”

a crítica à possibilidade de uma metafísica, substitui o sujeito e suas representações pelas trocas linguísticas que podem ser acessadas publicamente.

Dessa forma, faz-se importante considerar se o problema para a Filosofia da Linguagem estará relacionado ao significado dos nomes, das expressões completas e da referência dos nomes a determinados objetos ou estará relacionado à estrutura lógica das proposições, de como elas podem dizer algo no mundo, na medida em que o mundo é um espaço lógico. Ou serão ambos? Se o problema é estritamente semântico, a questão é “o que significa significar”? Se a questão é estritamente lógica – ou seja, como os signos se articulam uns aos outros – tratar-se-á de um problema filosófico ou apenas lógico-linguístico? No contexto sócio-prático sabemos que esse problema envolve questões éticas, sociais e, sobretudo, políticas. Isto nos levará a refletir sobre os limites da linguagem.

Sem linguagem, não há acesso ao mundo e, sem esse acesso, pode haver pensamento? Para Platão, a *dianóia* é um diálogo da alma consigo mesma que permanece mudo, sem palavras. Segundo o neoplatonista cristão, Pseudo-Dionísio, em Castro (2009), “à medida que nos adentramos naquela obscuridade que o entendimento não pode compreender, ficamos não apenas sem palavras, mas em perfeito silêncio e sem pensar em nada”⁴⁹. Dessa forma, para o autor, o acesso às realidades divinas é feito sem palavras, pois se elas quisessem expressar a grandeza de Deus, não conseguiriam. Sendo assim, a questão da linguagem na Filosofia pode não abarcar apenas a questão dos signos, mas, também, da ausência deles para uma referência ao que se pretende falar. Isso significa que o silêncio, ou a ausência da linguagem, é, nele mesmo, também expressivo e uma forma de linguagem perturbadora, porque diz sobre “os limites do dito e a necessidade do não dito”.

Nesse caso, haveria então uma linguagem ideal ou a linguagem ideal exigiria um “ir para além de si mesma, na expectativa e procura do silêncio”. O problema da linguagem é tratado no Crátilo de Platão. Segundo Platão, o grande problema do conhecimento passa pelo modo como articulamos as ideias. A questão da linguagem é derivada do problema das ideias. Diz-se que uma proposição é correta, é porque tenho o acesso a algo que me diz isso e o que interessa é o que está sendo dito, ou seja: a qual ideia os objetos se referem ao dizer algo. Platão, em seu realismo, pretende apenas utilizar a linguagem como instrumento capaz de fazer ascender à outra realidade.

⁴⁹ Da Teologia Mística III, I. Em: Castro, R.C.G. Negatividade e participação à influência de Pseudo Dionísio na obra de Tomás de Aquino. 2009. São Paulo: USP (pág. 35).

Portanto, linguagem é instrumento do pensamento. O problema da linguagem é resolvido, apenas, por referência às essências eternas. Para Sócrates, o poder de um nome não reside em suas combinações e letras, mas na imagem a qual se liga a palavra. O nome é como uma pintura para Platão.

Esse pensamento será compartilhado por Aristóteles. No entanto, não é possível um pensamento sem a mediação da linguagem. Segundo Platão, a questão fundamental da linguagem é o problema da significação. Contra os argumentos dos sofistas, para os quais tudo pode ser dito de tudo e a linguagem possuiria uma independência, com relação ao próprio ser das coisas, Aristóteles diz que o ser pode ser dito de vários modos, sem que, com isso, uma proposição possa ser combinada de todas as maneiras possíveis. Agostinho também se deparou com algumas questões relativas à linguagem. Segundo ele, há nomes que possuem alguma imagem a se lhes juntar e outros que não possuem. O que importa é o objeto ao qual a linguagem está se referindo. Palavras que não se refiram a nada carecem de significação, porque não possuem um referente no mundo. Essa é, basicamente, a noção referencial da linguagem, em sua versão mais primitiva. Na Idade Média, essa questão dos nomes retorna, principalmente, com a doutrina nominalista e a famosa querela dos universais⁵⁰.

Para um linguista puro, o que interessa são as línguas e não somente as palavras. O problema da referência à realidade é um problema que não ocupa o filósofo também. Entretanto, a língua é mais que o conjunto de referências de termos, pois ela se articula através de uma combinação de signos, uma combinação que obedece a uma determinada lógica e não se faz ao acaso. Ferdinand de Saussure (1857-1913) defende que a linguagem engloba aspectos diacrônicos, relacionados à história, costumes e cultura de um povo. A língua é um produto da linguagem e é adotada por um corpo social para facilitar a própria linguagem. Ela é, por si só, um objeto de estudo, sendo dinâmica e atual, podendo se relacionar a outras línguas. A língua é um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir essa faculdade nos indivíduos. “É um todo por si só e um princípio de classificação”⁵¹. A língua é social, não pode ser criada ou modificada por um indivíduo. Ela requer aprendizado e se fixa pela comunidade que a fala.

⁵⁰ Na escolástica a “querela dos universais” foi uma questão extremamente discutida durante todo esse período, dando origem a três correntes principais: realismo, conceitualismo e nominalismo.

⁵¹ Araújo (2004, p. 33).

Historicamente, a fala precedeu a língua e esta evoluiu com o tempo, conforme modificação do espaço.

A língua é uma estrutura inconsciente, formada por regras que possibilitam a emissão significativa. Assim, linguística propriamente dita é apenas linguística da língua, já que a fala é individual e momentânea. Não há uma relação de correspondência externa entre palavras e coisas. A unidade linguística não é formada por dois termos – signo, no qual um é linguístico e o outro é extralinguístico - significante. Ambos são psíquicos. O que ocorre é a união entre um conceito a uma determinada imagem acústica. A imagem acústica é a impressão do som no psiquismo, tanto que se pode falar consigo mesmo sem se produzir som algum. A essa imagem se une um conceito. A combinação de ambos dá origem a um signo. O conceito é o significado e a imagem acústica é o significante. Sem os signos não há possibilidade de pensamento. As ideias só são ideias pelo signo, ou seja, sem a articulação da linguagem, o pensamento é vazio. A questão da referência – relação entre mundo, pensamento e linguagem, fica então fora do âmbito da linguística, devendo ser estudada pelo filósofo: “a referência às coisas é guiada pela significação e não o inverso”⁵².

O Problema do Sentido e da Referência

Frege, Russell e Wittgenstein buscaram ultrapassar o problema das limitações teóricas da semântica restrita às noções de campo semântico em uma virada pragmática. Como se dá a relação da linguagem com o mundo? Novamente Platão pode nos ajudar em nossa investigação. A questão é: Como podemos dizer algo falso? Ou seja, como podemos dizer algo que não é dado no mundo? Mas a questão vai além. Ela se desdobra sobre a possibilidade de construção de uma linguagem artificial (como é a linguagem matemática, a linguagem lógica e a linguagem do computador), a fim de evitar e acabar com os mal-entendidos da linguagem filosófica. Trata-se de fazer uma depuração daquilo que podemos, certamente, dizer com segurança e daquilo que é da parte da literatura, sendo ficcional, e que não me ensina nada no mundo, ainda que possa me dar um tipo diferenciado de experiência.

Wittgenstein irá refletir sobre o problema do sentido de uma sentença não depender apenas da combinação dos signos. O autor compreende que uma proposição

⁵² Iden. P. 34.

representa “um estado” de coisas. Seguindo a tradição parmenídica, uma pura e simples combinação de signos não me permite falar sobre algo verdadeiro. As proposições devem ser combinadas entre si, mediante conectivos, possibilitando cálculos de seu valor de verdade e, dessa forma, prepararmos a língua para a construção da ciência. Além do primeiro Wittgenstein, Frege e Russell também pertencerão a essa vertente lógico-semântica. Já um segundo Wittgenstein irá considerar, em uma segunda vertente, o circuito da comunicação, os atos ilocucionários, o contexto, a perspectiva na qual o diálogo comunicativo começa e se encerra.

Para Russell, uma proposição, não sendo verificável, é falsa. Trata-se de uma proposição referencial, assim como há casos em que teremos também proposições quantificacionais. Russell resolveu o problema do sentido a partir desse critério de descrições. Frege irá um pouco mais além. Ele pretende mostrar que é possível designar, falar acerca de algo, sem que se precise, necessariamente, “referir-se” a esse algo, ou seja, sem que esse algo exista. O sentido de uma proposição é interno a ela mesma, e não externo. Pode-se transmitir um sentido sem que haja referência externa. Araújo irá dizer que a “língua, assim, torna-se desontologizada, pois podemos afirmar coisas com sentido sem que possuam referência”. E a questão é que a existência de um sentido não assegura sua referência. Um signo contém um significado e um sentido, que é o modo como algo é apresentado pela linguagem, sendo aceito de acordo com as regras públicas da comunidade que fala e participa dessa linguagem.

Para Frege, o valor cognitivo de uma proposição não depende de sua referência e sim de certos modelos linguísticos.⁵³ Como vimos, Wittgenstein faz uma virada de posição quanto à questão da linguagem - passagem do primeiro Wittgenstein exemplificado pelo *Tractatus lógico-philosophicus*, ao segundo, explícito nas *Investigações Filosóficas*. O mundo é, para Wittgenstein, tudo o que é o “caso”. A lógica não determina o que é o “caso”, embora haja certo paralelismo entre mundo e lógica, como diz o autor, que são os “fatos” no espaço lógico que constituem o mundo, porque o mundo é a totalidade dos “fatos” e não das coisas. Isso quer dizer que há um âmbito de possíveis estados de coisas em que os objetos se encaixam. Quais desses estados de coisas são reais não é uma questão de lógica, é uma questão de fato.

“Se piensa que aprender el lenguaje consiste en dar nombres a objetos. A saber: a seres humanos, formas, colores, dolores, estados de ánimo, números,

⁵³ Araujo (2004).

etc. Como se dijo: nombrar es algo similar a fijar un rótulo en una cosa. Se puede llamar a eso una preparación para el uso de una palabra. ¿Pero para qué es una preparación? Nombramos las cosas y podemos entonces hablar de ellas, referirnos a ellas en el discurso. (WITTGENSTEIN, 1995, 26.10)

Frege analisa a questão sobre os fatos no espaço lógico que constituem o mundo, e é isso o que deve ser verificado. O que a forma lógica faz é determinar quais combinações são possíveis no encaixe dos elos, uns com os outros. Se existem elos entre uns e outros, isso diz algo de sua forma lógica, embora esta não seja um fato que os mantenha unidos. Dessa forma, o mundo é, então, a totalidade dos fatos no espaço lógico. A totalidade do estado de coisas composto pelos objetos que se encaixam entre si de um determinado modo.

Wittgenstein ira propor objetos simples, do contrário, não haveria contato entre a linguagem e o mundo e nada poderia ser dito. Para o autor, as proposições da linguagem figuram ou representam o mundo, na famosa comparação entre proposição e figura (sentido). Uma proposição tem de ter um sentido antes que possamos dizer se ela é verdadeira ou não. O significado ou sentido da proposição é interno à proposição assim como a cena retratada por um quadro está no quadro. Haverá, então, algum conjunto de fatos que corresponda à proposição que é ela mesma, um conjunto de fatos, uma ordenação de signos físicos.⁵⁴

Sabemos que somos nós quem dá sentido à proposição. Essa conexão não é meramente psicológica. Isso quer dizer que a atividade psicológica, ainda que necessária para que se dê a correlação, não produz em si mesma a conexão lógica entre o nome e o significado. Esta é produzida pela estrutura lógica em que entra o signo, sendo o processo psicológico inteiramente irrelevante. É só a forma lógica que pode dar sentido a um processo psicológico, e não o oposto. A linguagem, no entanto, não vê a si mesma, é como um olho que não se observa, mas apenas se mostra. Não se percebendo, não sabemos o que ela é em si mesma, mas apenas como usá-la.

Wittgenstein quer então delimitar os limites da linguagem porque ela não é em si mesma capaz de, universalmente, falar daquilo que realmente interessa ao homem. Questões acerca da ética, religião e do sentido da existência humana caem fora do âmbito do dito e só podem ser vivenciadas na esfera do silêncio. Assim, Deus não se revela no mundo, Deus é silêncio. O que nos é mais caro é também indizível; não pode ser dito, tem de ser vivido num âmbito particular, não pode ser comunicado. E o

⁵⁴ Wittgenstein (1995, 4.01).

Tratado termina assim: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”. Ocorre que no segundo Wittgenstein encontramos em sua obra a virada decisiva, pragmática que irá afetar a investigação acerca da linguagem com o papel dos jogos de linguagem e seu papel como os elos semânticos entre linguagem e realidade. O segundo Wittgenstein penderá para a linguagem cotidiana. Nas investigações, Wittgenstein passa a enfocar mais de perto as atividades linguísticas reais, descrevendo-as contra o pano de fundo de nossas práticas não linguísticas. A linguagem se conhece através de seus jogos, de seu caráter performativo, do contexto no qual emerge e que explica toda a sua dinâmica.

Nombrar no es aún en absoluto una jugada en el juego de lenguaje — como tampoco colocar una pieza de ajedrez es una jugada en el ajedrez. Puede decirse: Al nombrar una cosa todavía no se ha hecho nada. Tampoco tiene Ella un nombre, excepto en el juego. Esto fue también lo que Frege quiso decir al decir que una palabra so lo tiene significado en el contexto de laboración. (WITTGENSTEIN, 1999, 49.19)

Observa-se que no âmbito da postura analítica da linguagem, o posicionamento de Kant é deslocado em direção à análise da linguagem. A “consciência em geral”, como meio transcendental, transforma-se a partir da lógica da linguagem. E se não existe sujeito, não há também reflexão possível sobre sua postura. A constituição do significado das palavras está pressuposta no sistema de linguagem, independentemente desse tipo de experiência⁵⁵.

Linguagem como Paradigma Filosófico

Aquilo que a “língua philosophica” verdadeiramente busca é descobrir, por trás da linguagem cotidiana, a linguagem universal que reflete o mundo. Segundo Wittgenstein, o significado não é decidido pela “opinião dos sujeitos empíricos, mas, num certo sentido, pela opinião do sujeito transcendental da linguagem (ideal) em geral, que se manifesta na forma lógica das proposições”⁵⁶. Para Wittgenstein, todos os que fazem uso da linguagem estão “se confrontando com o mesmo mundo que pode ser descrito pela linguagem”⁵⁷. Observa-se que Wittgenstein não discute a pragmática, isto é, a dimensão comunicativa da linguagem, no *Tractatus*, a saber, que nada pode ser dito

⁵⁵ Apel, (2000, vol.2, p.342).

⁵⁶ Apel, (2000, vol.2, p.40)

⁵⁷ Iden. Pag. 342.

sobre a linguagem mesma. A possibilidade de autorreflexão da linguagem não pode ser resolvida no âmbito da semântica transcendental. A ética é um assunto desse contexto.

Já em sua segunda fase, Wittgenstein utiliza a pragmática, ou seja, o critério intersubjetivo do sentido abandona a linguagem ideal, para a linguagem comum, cotidiana, influenciada por diversas formas da vida. A questão do sentido é colocada agora de uma maneira diferente. No segundo Wittgenstein, isso significa que as circunstâncias particulares sob as quais a proposição foi de fato utilizada, dialoga com a seguinte passagem:

Haber entendido la explicación quiere decir tener en mente un concepto de lo explicado, y éste es una muestra o figura. Si se me enseñan ahora diferentes hojas y se dice «Esto se llama 'hoja'» obtengo un concepto de la forma de una hoja, una figura de ella en la mente.— ¿Pero qué aspecto tiene la figura de una hoja que no muestra ninguna forma determinada sino lo que es común a todas las formas de hoja'? ¿Qué tonalidad tiene la 'muestra en mi mente' del color verde — de lo que es común a todas las tonalidades del verde? (WITTGENSTEIN, 1999 73.28)

Wittgenstein supera o solipsismo presente na primeira fase. A questão do sentido é determinada com base no uso da linguagem. A linguagem é a forma prática da vida comunicativa comum das pessoas.

“Cada palabra — quisiéramos decir — puede ciertamente tener un carácter distinto en distintos contextos, pero siempre tiene un único carácter — un único rostro. Este nos mira. — Pero también um rostro pintado nos mira”. (WITTGENSTEIN, 1999, p.145 parte VI)

Pode-se dizer que o segundo Wittgenstein aponta para certos aspectos essenciais da linguagem e das premissas transcendentais do pensamento. A reviravolta linguística implica a necessidade da transformação pragmática. A principal questão nas teorias de Apel e Habermas passa a ser exatamente a reflexão sobre como isso se torna possível. Dessa maneira, a perspectiva da pragmática transcendental da linguagem é especificada pelo *a priori* da linguagem, no sentido da constituição das condições intersubjetivas de possibilidade e validade do conhecimento.

Importante aqui uma síntese do pensamento de Wittgenstein, que, como vimos, em sua segunda fase afasta-se da abordagem logicista, passa a investigar a linguagem natural a partir de elementos pragmáticos. Observa-se que as mudanças nos elementos centrais da reflexão wittgensteiniana são as seguintes: 1) O centro de interesse do filósofo já não é a língua formalizada, mas a língua natural, ordinária, comum. 2) Ele renuncia a busca de uma formulação lógico-matemática da estrutura da linguagem e

dedica-se, pelo contrário, aos aspectos mais fluidos da “gramática” filosófica. A unidade fundamental da obra parece preservada. Porque as elucidações da linguagem propostas pelas Investigações constituem uma tentativa de resposta às questões que ficaram pendentes no *Tractatus*.

Na época das Investigações, e a partir dos anos 1930, Wittgenstein caracteriza o seu método de análise pela noção de “jogo de linguagem”. Criar um jogo de linguagem é imaginar o funcionamento de um sistema simbólico fabricado artificialmente, mas encarado como modo de comunicação completo em si mesmo. Tais jogos não são para Wittgenstein modelos abstratos mais simples, que imitam aspectos da linguagem natural (do modo como os modelos mecânicos do físico simplificam fenômenos complexos). São modos de expressão diferentes que, por comparação, devem esclarecer os fatos da linguagem natural. A linguagem é, com efeito, uma forma de vida; o que, para Wittgenstein, não possui nenhuma conotação existencial: os sentimentos que podem acompanhar um jogo de linguagem devem ser olhados como secundários em relação a ele, como uma interpretação possível.

Mas o jogo de linguagem é forma de vida no sentido em que ele se insere num comportamento total de comunicação e que a significação dos símbolos é relativa a esta totalidade. O problema filosófico não se coloca então já como procura de uma forma geral da proposição dotada de sentido. Wittgenstein insiste na pluralidade dos jogos de linguagem e são as múltiplas condições de significação desses diferentes sistemas que a análise filosófica deverá iluminar. O objetivo da filosofia “não se trata de uma explicação do jogo de linguagem através de nossas vivências, mas da constatação de um jogo de linguagem”.⁵⁸ É apenas nesse sentido que o filósofo “trata uma questão como uma doença”.⁵⁹ A noção de jogo de linguagem fornece, além disso, o exemplo privilegiado daquilo que Wittgenstein entende por conceito filosófico. Por oposição aos conceitos abstratos estritamente definidos por uma classe de propriedades comuns, os conceitos filosóficos possuem a unidade fluida, uma familiaridade. O objetivo da análise filosófica pode então ser definido como a explicitação dessa familiaridade, que dá unidade aos jogos de linguagem, e na qual se baseiam os usos das palavras, fazendo funcionar corretamente as regras (a ‘gramática’) desses usos.

O problema do fundamento transforma-se, portanto, para Wittgenstein, no da iluminação das circunstâncias do jogo de linguagem que conduz a uma contradição.

⁵⁸ (Wittgenstein, 1995, p.488)

⁵⁹ (Wittgenstein, 1995, p.341)

Não cabe ao filósofo resolvê-lo, mas apenas, por meio da análise, estabelecer o seu *status* “na sociedade civil”, ou seja, fora desse jogo particular. Por fim, muito se especula sobre as influências da tradição filosófica no pensamento de Wittgenstein. A filosofia de Wittgenstein é seguramente uma filosofia aberta, uma vez que ela não propõe finalmente qualquer dogma, nem mesmo um método, mas reconhece vários métodos “tal como há diversas terapias”⁶⁰. Das suas relações com as grandes filosofias do passado, sabe-se muito pouco, e parece que Wittgenstein não foi muito íntimo dos filósofos, exceto Schopenhauer e Platão, que leu.

A sua concepção de uma filosofia crítica não deixa de evocar Kant, se bem que em Wittgenstein é a expressão linguística que desempenha o papel reservado por Kant para a percepção. A influência de Frege e Russell foi sem dúvida decisiva para a descoberta dos poderes e dos limites do pensamento lógico rigoroso. A Filosofia de Wittgenstein permanece assim profundamente original. A sua influência exerceu-se pelo ensino oral e pelo contato pessoal. Russell dizia que conhecer Wittgenstein foi uma das aventuras intelectuais mais excitantes da vida. Presentemente, essa influência estende-se e torna-se cada vez mais evidente à medida que se releem as suas duas obras acabadas à luz dos manuscritos postumamente publicados. Parece que os temas mais ativos dessa herança são os seguintes: a distinção entre uma linguagem que descreve os fatos e os discursos destinados a elucidar as suas regras; o atomismo lógico; o método de análise da linguagem vulgar desenvolvido nas Investigações; a ênfase no uso da linguagem.

Parece que filosofia, para Rohden⁶¹, tende cada vez mais a linguagem e com isso nos permite ver com clareza que fora da estrutura da linguagem não fica nada que podemos chamar de problema filosófico. O problema parece ser tão antigo quanto o da essência da origem do ser. Compreendemos linguagem como um meio universal, onde se realiza a compreensão mesma. Dessa forma é possível compreender que o modo de ser da linguagem determina o objeto da hermenêutica. Neste caso, o objeto e o sujeito possuem um caráter linguístico. Observa-se que não se trata de definir o que é a linguagem, mas sim que o caráter linguístico esconde seu verdadeiro ser a partir do diálogo de nós mesmos. A linguagem não pode se resumir mais a objeto, senão, criadora do homem mesmo. A linguagem hermenêutica requer a compreensão, a revisão da linguagem científica e a linguagem filosófica. Observa-se que os fenômenos de entendimento de compreensão, de incompreensão, do comum, do incomum, que

⁶⁰ (Wittgenstein, 1995, aforismo 133)

⁶¹ Almeida, 2000.

formam o objeto hermenêutico que se pretende, constituem-se como fenômeno da linguagem.

Sabemos que em Aristóteles traduzimos como linguagem a palavra *logos*, o que se traduz em uma essência da linguagem a linguagem poderia estar relacionada ao significado dele próprio. Linguagem era o próprio *logos*? Argumento, tema, objeto, diálogo. Tais reflexões são possíveis de serem observadas em Aristóteles, Gadamer, Heidegger, conforme alguns autores. A pessoa caracteriza-se não como o “ente” vivo que possui razão *animal rationale*, mas o ente que possui linguagem. O homem seria então um ser vivo dotado de *logos* onde podemos compreender que o ocidente reduziu à razão. Na relação pensamento e linguagem, esta sintetiza a idealidade dos significados e sua continuidade histórico-existencial. O existir encontra-se intrinsecamente relacionado. Trata-se da materialidade. A finitude encontra-se na determinação da natureza humana, caracterizando, dessa forma, um fenômeno da linguagem. A linguagem não se encontra reduzida ao pensar, mas na manifestação deste. Encontramos conceitos de ação, linguagem e pensamento, interligados e interdependentes.

Dotado de linguagem, o ser humano constitui-se pela e com a linguagem que, por sua vez, não se encontra reduzida a símbolos lógicos; ainda, se mantém sustentado pela compreensão linguística do mundo, condicionado a sua própria finitude. Para Flickinger, a reflexão como uma força limitada pelo modo de ser na linguagem e de nossa pertença no mundo e mediante o reconhecimento da linguagem acontece a reflexão. Reforça-se a compreensão sobre o objeto da interpretação ser de natureza linguística. O modo de ser da linguagem será então a condição de possibilidade de toda a compreensão. O sentido poderá ser observado na vinculação com o acontecer. Uma aproximação com o conceito de jogo revela que o sujeito toma parte do jogo. Dessa forma, perguntamos: qual a linguagem da experiência humana? E a resposta será encontrada no acontecimento consolidando o jogo no acontecer.

Observa-se que o jogar encontra-se subordinado a sua própria dinâmica e finitude. Neste caso, para além da condição de possibilidade da linguagem, ela é, ela mesma, constituidora e constituinte do nosso saber, de nosso conhecer, de nosso agir. Jogar uma linguagem está para além da submissão a regras, mas um conjunto de possibilidades e limites, ou seja, trata-se de um “viver” no mundo da linguagem no sentido de lugar de espaço, de meio ambiente e, assim, estar no modo de ser da linguagem. Compreender uma língua é se viver nela. No horizonte da linguagem o problema hermenêutico encerra-se, não no domínio da língua, mas no acordo sobre um

assunto que ocorre no espaço, no *logos* da linguagem. Observa-se que à falta de uma linguagem comum os entendimentos parecem fracassar. Todo entendimento é então um problema linguístico no modo de ser da linguagem. Assim como o processo mesmo de compreensão ainda que se relacione a algo extralinguístico, como a natureza. Não filosofa quem se prende a apenas uma única forma de conhecer. Além disso, o texto escrito é estático, fechado, perante aquele que interroga/interpreta e permanece em silêncio.

3.4 - QUARTA TESE

As Contribuições da Hermenêutica para a educação ambiental

A hermenêutica até aqui estava ligada à autoridade bíblica. Voltando à experiência fenomenológica, a questão sobre o ser, a ontologia “é possível só com a fenomenologia”, diz Heidegger em “Ser e tempo”.⁶² Como Husserl não aponta as dúvidas sobre o sujeito, Heidegger vê nisso um sério déficit da fenomenologia. Daí ele não poder falar sobre o sujeito, mas sobre o “ser-aí”, o indivíduo concreto, em que pode ou não aparecer algo novo, autêntico no mundo. A fenomenologia, para Heidegger, é a condição para repensar a questão sobre o ser. O ser não está no mundo, ele pode ou não aparecer com a questão sobre o sentido da nossa vida. Heidegger tenta reconstruir a estrutura do ser-aí. O ser-aí não é o sujeito seguro e firme. Não é o sujeito transcendental. Ele está lançado no mundo e tem apenas as condições da pré-compreensão. Não existe nenhuma garantia, onde a pré-compreensão irá transformar-se numa compreensão. Se vamos entender o sentido da própria vida, isso depende das situações que Heidegger chama de existencialistas, que incluem a angústia e a morte, por exemplo.

Para os filósofos analíticos, tal perspectiva é sem sentido, metafísica. A hermenêutica, para Heidegger, não é mais uma relação tradicional entre sujeito e objeto, entre o intérprete e os critérios autoritários da interpretação. A questão principal no livro “Ser e Tempo” não se trata de como o ser pode ser interpretado, mas como a compreensão é o próprio ser.⁶³ A compreensão é a condição da abertura para o ontológico, para o autêntico da própria vida. Assim, a hermenêutica supera a

⁶² Heidegger (2005)

⁶³ Gadamer (1967, p.74).

fenomenologia. Heidegger relaciona também a compreensão à auto-compreensão e fez algo mais: pensou o acontecimento objetivo da linguagem, desligada do sujeito.

Gadamer, pensando a objetividade, confronta-se com a metafísica da subjetividade. A hermenêutica, como Heidegger já falou, não é a relação entre sujeito e objeto, mas é a forma do ser. Gadamer retorna para a relação entre sujeito e objeto para pensá-la novamente. A condição para entender a arte não é o distanciamento do objeto, como na ciência, mas uma aproximação, ou melhor, certa participação. Na experiência científica aparece uma separação rígida entre o sujeito e objeto, diferentemente da hermenêutica, que está ligada à participação. Mas como entender a participação?

Gadamer volta para a experiência da linguagem do segundo Heidegger. Na linguagem, temos que procurar algo que supera o monólogo do sujeito. Em virtude desse argumento, Gadamer tenta a elaboração de uma ideia da linguagem no sentido do diálogo. Assim, a participação é pensada como diálogo, sendo a hermenêutica ligada com o diálogo. Essa é a grande tentativa de Gadamer que, radicalizando os motivos heideggerianos da destruição da metafísica, busca os novos critérios da Filosofia. Ele já pensa uma racionalidade não só individual, mas dialógica. Dessa maneira, o sentido da compreensão (*Verstehen*) não é apenas a auto-compreensão, como diria Heidegger, mas é a compreensão que inclui os outros, é um acordo com os outros (*Verständigung*). No diálogo entramos com todos os preconceitos que temos da nossa cultura. O sentido do diálogo é a superação dos preconceitos. Então, a verdade que aparece é somente uma verdade hermenêutica, pois ela não está dentro da separação entre sujeito e objeto. Gadamer, assim, critica o fantasma da verdade que aparece do ponto de vista de um espectador neutral.

Importante ainda aprofundar a questão da hermenêutica do filósofo Hans Georg-Gadamer na obra *Verdade e Método I*⁶⁴. Seria a linguagem anterior ao mundo? Gadamer observa que toda compreensão de mundo ou toda compreensão em si envolve uma construção de sentido. Trata-se da “apreensão de sentido”, a partir do contato com o outro, do modo como se dá essa compreensão, além de suas condições e pressupostos: interpretar e compreender. Quando falamos de mundo, pensamos em um sentido relacionado a um conjunto de seres do qual nós mesmos fazemos parte, junto com outros seres humanos e dessa forma se compreende tal perspectiva. Apreendemos o mundo de forma cultural, social, por isso o pensamento implica linguagem porque

⁶⁴ 1 GADAMER, 2004. p.164. Que doravante citaremos por VMI.

ocorre por meio de elementos que são coletivos. A compreensão, dessa forma, seria algo mais individual. Eu interpreto o mundo da minha maneira, mesmo que possa haver um direcionamento para isso uma vez que tudo me proveio da cultura e, conseqüentemente da linguagem. Minha compreensão do mundo tem a ver com “meu” mundo, que também é uma criação humana.

Observa-se que na hermenêutica de Gadamer “a compreensão de textos possui lugar de destaque perante as demais formas de compreensão”.⁶⁵ Para o filósofo, tudo gira em torno do texto - figura e objeto principal de toda filosofia hermenêutica. Toda uma dimensão de sentido é produzida por meio da escrita. Gadamer fala sobre ser necessário dar um sentido às coisas para que elas possam pertencer ao “mundo” e a categoria da linguisticidade – caráter ontológico seria imprescindível para tal. Para o filósofo, o texto escrito faz com que o problema hermenêutico fique livre de aspectos psicológicos, ou seja, do estado emocional do autor ao escrever o texto, ou, da influência dos sentimentos provenientes do momento histórico em que o texto foi concebido. Outro aspecto que o filósofo levanta refere-se à questão do “mal-entendido”, a linguagem quando mal utilizada resulta em algo incompreensível ou, ainda, um mal-entendido, por assim dizer, ou a manifestação de uma opinião que não compreendemos. Para compreender é preciso haver uma “concordância” sobre algo, um reconhecimento mínimo, do contrário, não compreendemos.

Para Gadamer a compreensão também é uma forma de arte. Uma arte que tem na história seu elemento principal, algo que, além de pronunciar-se sobre a história, a tem como uma viga de sustentação do edifício interpretativo. O termo “história” deve ser entendido como “consciência histórica”⁶⁶, para, dessa forma, ser diferenciada de outras formas de abordagem tipicamente científicas como a antropologia, a historiografia, ou a história comparada. Dessa forma, a escrita representaria uma janela metodológica específica frente à própria linguagem. Os mal-entendidos da linguagem escrita ou da linguagem verbal podem ser deliberados ou involuntários. Tratamos de involuntário aquele que no sentido da linguagem poder apresentar falhas, inclusive, a linguagem escrita. Tratamos de deliberado no sentido de provocar falhas na comunicação, atendendo a interesses alheios ao processo de diálogo, em sentido amplo. Devemos

⁶⁵ Verdade e método I, p.230.

⁶⁶ No sentido de se referir ao caráter ontológico da linguagem, isto é, sua capacidade de perpassar todas as coisas.

considerar que todas as coisas que nos dizem algo, isto é, que fazem sentido, apenas o fazem porque antes de tudo foram compreendidas de alguma forma.

Ou, dito de outro modo, a compreensão precede todo o “dizer algo” sobre coisas. A compreensão mais original seria aquela que faz parte da constituição ontológica do ser-aí, já no âmbito heideggeriano, pois em muitos pontos percebe-se a influência da filosofia de Heidegger sobre Gadamer. Assim sendo, antes de “dizer algo” sobre as coisas, é preciso compreender esse algo como algo; utiliza-se aqui mais uma vez a terminologia heideggeriana. Por sua vez, haveria uma imediata apreensão cognitiva do conteúdo em toda a mediação do pensamento racional, isto é, antes da ocorrência de qualquer pensamento racional temos uma apreensão cognitiva ou mesmo uma apreensão de sentido da própria coisa enquanto conteúdo. Esta apreensão ocorre concomitantemente à compreensão, pois não se poderia compreender sem antes apreender algo em algum sentido. O próprio sentido ocorreria na linguagem, entendida de forma ampla.

Posto nesses termos, quando nos perguntamos pelo sentido da compreensão⁶⁷ ou pelo sentido do mundo, este já se encontra desde sempre em um universo de significação que deverá tomar a direção que o contexto e a nossa subjetividade determinar. Para Gadamer, a consciência que compreende, compreende segundo sua história e sua tradição. O sentido da compreensão, em última instância é dado pelo intérprete, que toma por base a história e sua própria experiência com a tradição. Já o texto escrito aponta para além de si mesmo, significando um estado de coisas que não está explícita de antemão.

É preciso tomar o texto como um veículo no qual a linguagem se manifesta por meio de sua “linguisticidade”, através das palavras que surgem para dar conta de algo não percebido até então, na estrutura de significado que o próprio texto apresenta. Não excluindo a possibilidade de ela ocorrer em outros âmbitos que não o da escrita. Em última instância entre as diversas camadas que compõem a compreensão hermenêutica uma se torna fundamental, como já mencionado, trata-se da compreensão histórica. A ausência desta camada fundante para a filosofia inviabiliza ou torna equivocada toda a reflexão e todo o processo de apreensão de sentido. (AMARAL, 2011)

Para Gadamer, a compreensão histórica⁶⁸ nasce da própria consciência histórica por intermédio da consideração do contexto tradicional, isto é, dos elementos que

⁶⁷ Verdade e método I, p.478.

⁶⁸ 9 VMI, p. 371

compõem a tradição de onde o intérprete provém. Dizer que toda compreensão parte de uma determinada cultura, de um determinado momento histórico, não significa dizer que, para que algo seja compreendido, é preciso situá-lo historicamente, mas sim que a própria compreensão já parte de uma determinada base independente de termos consciência disso ou não. Apesar de não poder colocar-nos “dentro” do outro, no sentido de passar pelas mesmas experiências que este teve ou mesmo viver sua vida, seu contexto, sua época, ainda assim, estamos retidos por sua escrita, limitados por sua forma de escolher as palavras, embora esteja livre para escolher o sentido que essas palavras tomarão, podendo, inclusive, dar uma forma diversa da que o autor pretendia. Em todo caso, a arte de escrever pode ocupar-se com a aparência das coisas ou com o pensamento verdadeiro, e mesmo com ambos. Pode ir de um extremo a outro ou mesmo empregar esses dois antípodas em um mesmo texto. É importante destacarmos que a compreensão se faz presente nos dois níveis, pois tanto para conseguirmos captar a aparência quanto para expressarmos um pensamento “original” é necessário perpassar algo com a linguagem para uma compreensão mais adequada das coisas.

Tanto a arte de escrever quanto a arte da compreensão está entre as contribuições para o pensamento, a compreensão também deve ser encarada como uma forma de arte no sentido de que é necessário, para que essa ocorra o mais “perfeitamente” possível, que todos os elementos do entendimento estejam em harmonia com o todo interpretativo, uma vez que tudo deve funcionar de modo “justo” para que o processo hermenêutico satisfaça as exigências do entendimento. (AMARAL, 2011)

Assim, reconduzir uma palavra ao seu sentido original é uma tarefa da escrita, Este sentido original pode nunca ser alcançado, mas deve ser sempre almejado pelo intérprete ou pelo leitor ou por qualquer um que se utilize da hermenêutica como ferramenta de compreensão e mesmo a filosofia hermenêutica como “análise da cotidianidade”. Por conseguinte, a compreensão é um acontecimento fundamental para os seres humanos. O animal possui um instinto que lhe permite tomar decisões, e já, o ser humano não age simplesmente por instinto, precisa interpretar apreender e compreender para, a partir de então, decidir. É o que ocorre na maioria dos casos; por isso, o animal pode ser ludibriado mais facilmente que o ser humano em certos aspectos. Correlativamente, a categoria da linguisticidade que aqui mencionamos de passagem é uma categoria antes de tudo humana a partir da qual desenvolvemos linguagem.

No fundo, toda a epistemologia pressupõe uma determinada compreensão em sua base. Todo o conhecimento disso que o humano denomina “mundo” não seria

possível se não fosse a compreensão que precede todas as suas formas. Como seria possível obter conhecimento sem que houvesse antes alguma forma de compreensão? “O conhecimento depende da compreensão que o ser humano faz das coisas. Essa apreensão se encontra no nível básico, o nível mais elementar de qualquer teoria do conhecimento”.⁶⁹ As teorias do conhecimento existentes, a essa altura não importa quais, todas seriam dependentes da linguisticidade. Neste sentido nenhuma teoria pode prescindir da linguagem ou daquilo que se poderia denominar como “linguisticidade da linguagem”. Isso seria impossibilitar sua própria formulação, isto é, seria no mínimo difícil explicitar uma teoria, torná-la pública, sem que houvesse uma linguagem que possibilitasse essa externalização. No mundo da compreensão e o mundo humano, o ser humano é o único ser que necessita compreender, pois é o único ser que possui “mundo”, e compreende porque tem em seu auxílio essa categoria, a linguisticidade, que abarca todas as coisas, produzindo, a partir de então, uma forma de compreender. O horizonte interpretativo deriva da fusão de horizontes no processo hermenêutico⁷⁰.

Ao explorar as possibilidades iniciais da pesquisa, observa-se que a questão da fundamentação da filosofia, no fim do século XVIII e início do século XX, perpassa a Fenomenologia e o existencialismo hermenêutico. A primeira desenvolvendo-se nos diversos tipos da segunda. Um pensamento oriundo da Psicologia pré-científica. Questões de lógica e de teoria do conhecimento, em especial, foram tratadas com o auxílio de noções como sensação, percepção, representação, memória, entre outras. Franz Brentano (1838-1917), um grande conhecedor de Aristóteles e da filosofia medieval, propôs uma reforma da Filosofia. Brentano chamou atenção para a tese de que toda consciência é consciência de alguma coisa. A consciência é intencional, no sentido de estar sempre direcionada para algo.

Edmund Husserl (1859-1938) frequentou cursos de Brentano em Viena e dele recebeu a primeira impressão de que o estudo descritivo e rigoroso da consciência poderia ser um ponto de apoio fecundo para a reflexão filosófica. Husserl preocupou-se com uma investigação que possibilitasse a análise fundamental da experiência cognitiva. Se o racionalismo enfatiza o papel da razão, o empirismo faz sobressair os mecanismos da experiência no conhecimento humano, mas, de qualquer forma, ambos são filosofias da consciência. Para Husserl a Filosofia deveria retornar às coisas, no

⁶⁹ Araújo (2004).

⁷⁰ VMI, p.477.

sentido de um movimento em direção à realidade dada na experiência, isto é, a realidade tal como ela está presente na consciência. Husserl propõe um método que surge como uma alternativa das abordagens psicológicas da consciência, buscando uma nova possibilidade de objetividade.

O método fenomenológico está baseado na presença de um objeto na consciência considerada sem pressupostos teóricos, sem conexões de causa e efeito e também sem o emprego de premissas usualmente tidas como certas pelo senso comum. A *epoché* (em grego, suspensão de juízo) consiste em pôr entre parênteses até mesmo o pressuposto da existência do objeto que está na consciência. A descrição de algo presente à consciência não implica dizer que esse algo exista de fato. É desse processo básico que surge o nome de todo o método: Fenomenologia. Outra espécie de redução é a *eidética* (em grego, *eidos* é figura, conceito ou modo de ser), que consiste numa reflexão para intuir a essência do objeto presente na consciência. Dessa forma a Fenomenologia propõe-se a ser uma ciência que produza conhecimento de essências. Ainda outra redução se faz no sentido dos processos de formação do objeto presente à consciência (distâncias, tempos diferentes).

A Fenomenologia, como foi proposta inicialmente, foi objeto de longa reflexão por parte de Husserl que ainda propôs uma redução transcendental, onde seria apreendido o eu que constitui os fenômenos – aproximação com o idealismo transcendental de Kant, que afirma a articulação do fenômeno, a partir do sujeito cognoscente. Elaborou a noção de “mundo da vida”, que viria a influenciar todo o pensamento contemporâneo. Influenciando a literatura e as artes, essa escola enfrentou críticos que nela viam uma promessa não cumprida. Segundo seus críticos, o método fenomenológico não levou a um melhor entendimento das ciências, sobretudo no que diz respeito à Matemática e à Lógica. Heidegger, em *Ser e tempo*, para além da filosofia como ciência de rigor, formulou uma descrição existencial do homem: *qual é o sentido do ser?* O próprio Husserl havia afirmado que o ser pode ser pensado por meio da fenomenologia e não da ciência. Para Heidegger os filósofos pré-socráticos teriam priorizado a grande questão sobre o ser e, circunstâncias históricas levaram a Metafísica a perder-se em meio a um labirinto de equívocos. Mas, continuamos com a pergunta sobre qual o sentido do ser? A Metafísica deve ser pensada como uma ontologia fundamental, a partir de uma reflexão sobre o homem.

Observa-se que para Heidegger ser um homem é *ser-no-mundo e isto se refere a: o homem existe no mundo, está aí*. No Alemão está relacionado à sua vida, ao seu

modo de existir pessoal. Dessa forma, não cabe perguntar como o homem chegou aí, pois o mundo sempre foi a sua morada. É inútil indagar como o homem conhece as coisas e os outros homens, pois na situação de *ser-no-mundo*, a relação sujeito-objeto perde o seu lugar. Falar em sujeito e objeto é isolar teoricamente aquilo que não se distingue, em termos originais. Existencialmente, pensar não é estabelecer correlações intelectuais, mas sim um ato que envolve todo o homem, com os seus sentimentos, vontade, temores, carências e esperanças. Fica compreendido, de forma preliminar, que todos esses conceitos heideggerianos não devem ser interpretados em termos psicológicos ou mesmo científicos. A própria noção de mundo não se traduz em termos de cosmologia. Mundo é tudo aquilo onde o homem está cercado de coisas, que são seus instrumentos, e também cercado por outros homens. Heidegger parece que entendeu que o homem está imerso nas coisas, mas sem ser por elas absorvido, pois ele continuamente se projeta, ou seja, se joga adiante.

As coisas são tomadas pelo homem como meros instrumentos e apenas de forma secundária como objetos de conhecimento. Ocorre, entretanto, que o homem deixa-se dominar pelas coisas, ao menos temporariamente. Nesse caso, ele neutraliza-se e passa a viver de forma inautêntica. O homem inautêntico perde a sua individualidade e integra-se num “eles” (*Das Man*) sem quaisquer características singulares. Esse homem conversa de modo fútil com os demais, sem verdadeira comunicação. Em particular, o homem de vida inautêntica tende a banalizar a morte. Ele é medíocre, conformista e sujeito a padrões impessoais. Essa estrutura é a angústia, a ser entendida como um desconforto contínuo do homem com as coisas, com a trivialidade do cotidiano e consigo mesmo. A angústia toca todos os pontos da vida, de forma que o homem é levado a sentir-se sempre fora de casa, sempre estrangeiro, sempre no lugar errado. Assim, ele recusa o mundo das coisas instrumentalizadas, recusa o seu próprio modo de ser conformista. Após essa recusa radical, na qual tudo é afastado, resta colocar-se diante do nada. O homem entende, então, a sua finitude, o seu limite temporal, a sua condição de *ser-para-a-morte*.

Esse quadro existencial dá ao homem condições de assumir a existência autêntica, aceitando-se como ser finito, mas cheio de possibilidades, de escolhas, de liberdade. O ser pode ser pensado na vida autêntica e só nela. A fenomenologia existencial do “ser e tempo” não responde à questão do sentido do ser, mas se limita a descrever a forma de existência na qual é possível a verdadeira retomada desse problema. Na existência autêntica, não há lugar para a elaboração de um sistema ético,

dotado de valores e normas, pois a existência autêntica implica uma infinidade de escolhas que o homem livre irá divisar, traçando os seus próprios caminhos. Heidegger descreve o homem em uma ontologia tomada pela angústia, posicionando-se frente ao nada, assumindo-se como *ser-para-a-morte*. Abandonando a análise do homem, pela questão do ser, passou a examinar as relações entre ser e linguagem poética, pois a linguagem científica estaria voltada para a mera manipulação técnica das coisas ou dos entes. Ele afirma, então, que o ser “habita” a linguagem poética, o que faz da poesia, e não da metafísica, a trilha a ser seguida como caminho que conduz ao ser.

Frente à forte predominância do idealismo, na Inglaterra, filósofos como Moore defendeu que a mente tem acesso direto à realidade, os objetos e as relações existentes entre eles são independentes do pensamento. Verdade e falsidade não têm graus, isto é: um enunciado não pode ser “mais verdadeiro” ou “mais falso” do que outro; o conhecimento é independente do conhecido; o mundo é formado por conexões de conceitos inteligíveis, que estão presentes no objeto; ser não é o mesmo que existir, pois existência implica presença no tempo; verdade e falsidade são conceitos fundamentais, indefiníveis. Ao idealismo, que se move em direção à grande totalidade do Absoluto, Moore contrapõe um “método filosófico” que vai à direção oposta. Nasce a filosofia analítica a partir da defesa do senso comum e da linguagem ordinária (comum) - verdade imediatamente evidente, contra o ceticismo das tradições idealistas e empiristas. Para Moore, se as proposições do senso comum não necessitam de justificção, mas de análise, os conceitos filosóficos também precisam de uma clarificação analítica que não se limite à esfera linguística. A análise é sempre a análise de uma ideia, de um conceito, de uma proposição.

Em 1905, no artigo *On denoting* (Da denotação), Russell apresentou a sua tese sobre o assunto e distinguiu dois tipos de conhecimento: a) *Conhecimento de trato*, que seria direto, tal como aquele que cada um de nós tem sobre a casa em que mora. b) *Conhecimento por descrição*, que seria indireto e se daria por meio de frases. Esse aprendizado envolve uma descrição. Para Russell, ela seria mera abreviação de um enunciado quantificacional. Atribui-se ao filósofo franciscano medieval Guilherme de Ockham o famoso lema: “Os entes não devem ser multiplicados sem necessidade”. Esse lema serve de conselho aos metafísicos para a elaboração de sistemas simples, sem que se postule a existência de objetos dispensáveis para as respectivas teorias. Por isso mesmo, o lema é conhecido como *navalha de Ockham*, por cortar o que não for essencial. A teoria das descrições funcionaria como uma espécie de navalha de Ockham,

que nos livraria de entes fantasmagóricos como um “rei que não existe”. Graças a esse expediente, a nossa ontologia tornar-se-ia mais simples, no entender de Russell, e evitaria a afirmação de entidades problemáticas, que Russell percebia ser um problema do idealismo.

A teoria das descrições passou a ser vista como modelo de análise filosófica. Ao formulá-la, Russell deu-se conta da importância da *análise da linguagem*, particularmente com o auxílio de recursos formais. A partir daí, boa parte da filosofia analítica passou a ser *filosofia analítica da linguagem*, com ênfase sobre a linguagem formal e podemos dizer que essa perspectiva foi introduzida por Russell. O sistema sugerido por Russell é fenomenista, por se basear em dados sensíveis que aparecem à consciência do indivíduo. Obviamente, fica em aberto a questão da intersubjetividade, ou seja, o problema de se saber como as construções feitas sobre os dados de um sujeito possam valer para todos. Russell foi idealista, mais tarde tornou-se platônico, em seguida aproximou-se do empirismo. Mas em todas as suas fases, ele sempre defendeu duas proposições: a) A ideia de que a ciência deveria ser um ponto de referência para a reflexão do filósofo, por ser a melhor forma de conhecimento de que dispomos. b) A tese de que nós teríamos trato com universais, ou seja, de que haveria em nós alguma familiaridade com noções como *brancura*, por exemplo, um universal que se realiza singularmente em cada objeto branco.

É possível observar que a sociedade contemporânea busca reverter os problemas causados ao planeta, que afetam diretamente nosso modo de vida, pelos danos ambientais globais, danos às formas de vida existentes. Pode-se pensar que esse paradigma se deve a uma percepção social e ambiental dicotomizada, que mesmo com o surgimento da Educação Ambiental na década de 60, em seus 50 anos de atuação, pouco conseguiu mudar na visão do ser humano sobre si mesmo e sobre o planeta, gerando uma corrida “verde” de desenvolvimento longe do ideal. Dessa forma vimos surgir uma conservação, com vistas apenas a “preservação” e conservação dos recursos naturais. Porém, compreende-se que com a Hermenêutica aliada às questões ambientais, lançou um novo olhar de interpretação sobre os fenômenos relacionados à questão ambiental, que reatam a sensibilização como tomada de consciência necessária às verdadeiras mudanças ao ser humano e de seu modo de agir sobre o planeta, por meio da Educação. Na contemporaneidade, a era da globalização e das novas tecnologias, interferem diretamente no nosso modo de vida e, assim, nos distancia cada vez mais da nossa condição humana no planeta. Por outro lado, a sociedade continua a se desenvolver em

meio à fome, à miséria, às desigualdades sociais, entre outras, traduzindo-se numa contradição junto à crise ambiental que determinará o nosso futuro⁷¹.

Este modelo de desenvolvimento se deve a um modelo de ciência que foi implantado na sociedade, que despreza a visão do todo e trata a vida como uma máquina. Uma filosofia nasce da oposição. Sabemos que essa visão dualista – deixa de compreender e analisar toda a complexidade que compõe as interligações planetárias que dão suporte à vida neste planeta e, como consequência possibilita o desenvolvimento da humanidade através do consumo dos recursos naturais existentes⁷². Há, portanto, uma necessidade eminente de mudança desta concepção e percepção dualista, que acaba desacoplando as ciências da natureza das ciências humanas, e é através dos estudos em ecologia, dos movimentos “ecoambientais” e, sobretudo da Educação Ambiental e Socioambiental que estas mudanças passam a ocorrer na sociedade.

Observa-se, pelos documentos acessados, que a Educação Ambiental, cuja expressão é de origem inglesa (*Environmental Education*) foi elaborada durante a Conferência de Educação, da Universidade de Keele, na Inglaterra, em 1965⁷³, para tratar de sensibilizar o ser humano sobre seu papel na conservação e preservação dos recursos naturais do planeta. A partir desta data, a Educação Ambiental está há 50 anos atuando como uma concepção pedagógica alternativa para as práticas ambientais das sociedades contemporâneas, com vistas à qualidade de vida ambiental dos cidadãos. A Educação Ambiental tem uma conotação mais simples, ainda na opinião de outros autores, “educar para um ambiente saudável” e, apesar de existir em várias definições, sua concepção é mais abrangente do que se imagina, pois trabalha com o consciente e o inconsciente do homem, visando despertá-lo para a proteção do meio ambiente. A Educação Ambiental é o encontro real da fusão entre a razão e a emoção, não distante da educação formal, ensinado a criança a usar sua criatividade e a pensar no amanhã, de forma crítica, para que se torne cidadão consciente, defensor de seus direitos e cumpridor dos seus deveres para com a vida e para com o planeta. Ocorre que a Educação Ambiental por si própria não conseguiu ainda que o ser humano tenha “conhecimentos necessários” ao desenvolvimento das práticas que levam a mudanças de comportamento, já que os problemas ambientais são cada vez mais inerentes. As

⁷¹ (CAPRA, 2006).

⁷² (LOVELOCK, 2006).

⁷³ BRASIL, 1998

mudanças necessárias na população devem surgir de uma mudança de valores e de percepção de si mesmo sobre o planeta e a vida.

Observa-se que a hermenêutica é um termo de origem etimológica grega (*hermeneuein*), cuja epistemologia moderna designa-a como a teoria ou a filosofia da interpretação, que viabiliza a percepção dos fenômenos, indo além de sua simples aparência. Sua significância está na compreensão do mundo à nossa volta. Esta abordagem qualitativa traz a luz da interpretação por uma nova ótica, onde a complexidade sistêmica dos fatos e fenômenos predomina, dando um panorama amplo de percepção ao pesquisador, indo além do exposto e buscando as conexões intrínsecas envolvidas no equilíbrio do planeta. Na Educação Ambiental, observa-se que a hermenêutica une saberes, filosofias e concepções do ser humano sobre si mesmo e sobre seu papel neste planeta. Ao se trabalhar com educação, meio ambiente e sociedade, visando mudanças de atitudes e valores no ser humano, entra a pedagogia que trouxe a luz das experiências os trabalhos desenvolvidos na área comportamental e ambiental. A partir da hermenêutica, houve uma possibilidade de abertura para uma nova forma de pensar a Educação Ambiental como uma educação socioambiental. Mas o que é uma educação socioambiental? Trata-se de uma abordagem mais centrada na entidade humana, nas suas experiências e vivências, deixando de lado o tecnicismo e a tentativa de simplesmente “conscientizar”, para sensibilizar o ser humano, através de seus problemas sociais e ambientais, mostrando as relações sistêmicas envolvidas, onde um afeta diretamente o outro, numa retroalimentação negativa.

Observa-se que há uma tentativa de abandono da visão antropocêntrica; passa-se a considerar a Terra como um ente “vivo”, em virtude de toda a sua dinâmica e, desta forma, consegue-se preservá-la⁷⁴. Compreendem a Terra como parte integrante de partes vivas e não vivas, interligadas, num processo rítmico de fluxo constante de energias vitais ao equilíbrio planetário, em uma reflexão sobre nossas ações consumistas sem consciência, que trazem danos irreversíveis a nível global, à delicada manutenção da vida. Reafirmamos que a Educação Ambiental encontra-se intrinsecamente relacionada à filosofia. Observa-se ainda o paradoxo da chamada sustentabilidade. Mas, temos de perguntar novamente: mas que seria a sustentabilidade? Podemos falar dos processos envolvidos na manutenção do equilíbrio do planeta. Dito isto, a continuidade de vida de todas as espécies, concomitantemente com o desenvolvimento da humanidade, para

⁷⁴ (CAPRA, 2006).

atender as presentes e as futuras gerações. Observa-se que a palavra sustentabilidade se envolve em diferentes contrassensos. Essa concepção provocou um equívoco à percepção, pois gerou uma corrida a chamada “Era Verde”, com foco direto para a conservação das áreas naturais, o que acabou deixando no esquecimento o modo de vida consumista e que leva portanto à geração de resíduos nas sociedades, o que, por um lado, agravou a qualidade de vida do ser humano e, por outro, atingiu diretamente o planeta, pela emissão de poluentes⁷⁵.

Tal concepção não abarca todo o tecido relacionado à complexidade do equilíbrio da vida no planeta. É preciso reflexão para os conceitos de desenvolvimento e crescimento, nesse contexto. Reafirma-se um pensamento sobre: para uma melhor utilização de recursos naturais no planeta, devem se levar em conta o reconhecimento da existência de uma grande diversidade ecológica, biológica e cultural entre povos. Observa-se que esta diversidade de interesse e opiniões está profundamente ligada às diferenças socioeconômicas, políticas e geopolíticas entre grupos sociais, classes, setores empresariais, países e regiões. As questões econômicas têm como base a industrialização que, por sua vez, não está em harmonia com a natureza, pois visa lucro a custos de extração dos recursos naturais. Trata-se de um desenvolvimento com custos muito altos. Contradições que se apropriam e se utilizam do *marketing* “verde” com fins promocionais, associado ao bem-estar e, se comprando produtos ecologicamente corretos, estaremos fazendo nossa parte dentro do modelo sustentável.

É possível compreender e concordar que existe uma tendência para a inércia do sistema em resistir às mudanças, promovendo a aceitação do discurso transformador, precisamente para garantir que nada mude. A mudança de visões e interesses econômicos depende de atitudes a longo prazo. Mas do que a Educação Ambiental precisaria primeiro, senão de um estado articulado e forte o suficiente para promover, incentivar e, quando for o caso, impor diretrizes e normas para atingir essas mudanças?.

⁷⁵ CAPRA, 2006.

3.5 - QUINTA TESE

A possibilidade de interpretação de uma nova modalidade de compreensão e de ação em Educação Ambiental sustentado em outra modalidade de racionalidade.

Com o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, toda a natureza torna-se reino do sujeito humano e objeto da manipulação técnico-científica. Isto significa que também o homem e a vida humana são transformados em objetos de análise, com a finalidade de domínio e manipulação. A razão como faculdade científica entra em conflito com a razão como faculdade da liberdade, como autodeterminação racional. A razão tecnocrática (científica) é a grande vencedora desse conflito e constitui o instrumento privilegiado do capitalismo. Aqui os traços marxistas são marcantes. O nascimento da indústria cultural é a concretização histórica desse processo. Essa indústria, segundo esses autores, elimina a crítica, substituindo-a por entretenimento, promovendo a indiferença e a alienação. A partir de 1955, Adorno se consolida como o principal nome da escola de Frankfurt. Em 1961, Adorno trava um importante confronto com Karl Popper.

O centro do debate é o método nas ciências sociais. Adorno defende o método ‘dialético’; Popper sustenta o racionalismo crítico. Contudo, a questão revela-se mais abrangente do que parecia nesse primeiro momento. Qual é a relação entre a teoria e as experiências? Adorno pressupõe uma distinção entre ciências da natureza e ciências sociais. Para Adorno, a ciência da natureza deixa-nos livres para escolher esquemas, categorias e métodos de indagação, porque seu objeto ainda não está pré-formado e mediado pelo homem. As ciências sociais, ao contrário, devem levar em conta a contaminação subjetiva (política e ideológica) que opera no seu objeto. E, por essa razão, seu método deve fazer emergir as próprias contradições ao lado das contradições da realidade da qual se ocupa. Observa-se que cada campo da ciência possui os seus esquemas teóricos, que devem ser desenvolvidos e aplicados à realidade, de modo que os fatos possam permanecer distintos das normas, assim como deve valer, em cada caso (aplicação), o princípio de não contradição e a coerência lógico-formal da teoria. Entre 1956 e 1961, Jürgen Habermas (1929) foi colaborador e assistente de Adorno, no Instituto para a Pesquisa Social de Frankfurt. Somente a partir de 1963, Habermas começa a desenvolver uma atividade filosófica ao mesmo tempo original e ampla, que o levará ao centro do debate filosófico.

Sabemos que Marx critica enfaticamente a passagem da lógica à natureza e à própria filosofia da natureza já que, para o pensador, a primeira nada mais é do que a passagem da abstração à contemplação, já que o homem alienado de si mesmo é um homem alienado de sua essência natural e humana. Marx critica ainda a exterioridade da natureza que é concebida como negatividade. Marx sobre tais influências entende que a alienação capitalista é complexa, pois parte da alienação das coisas, da alienação de si próprio, da alienação do gênero. Muitos autores falam do local como um novo espaço social de poder que permite orientar e consolidar as condições para o surgimento de relações e ações que atualizem uma racionalidade ambiental. Esta é então construída ao desconstruir as diversas ordens sociais da racionalidade capitalista dominante. Para sabermos escolher as estratégias e instrumentos necessários para solucionar problemas ambientais, é preciso conhecer um pouco dos alicerces, funcionamento e evolução da ciência no mundo real. Em uma educação que se afirme como emancipatória - transformação plena, que engloba as múltiplas esferas da vida planetária e social, inclusive a individual, ou o processo educativo não pode ser dito como transformador (Loureiro, 2004).

Para Adorno e Horkheimer (1985), o pensamento “coisificado” pela matemática, pela máquina, entre outras, abdica de sua própria realização. Ao disciplinar tudo que é único e individual, permite-se que o todo não compreendido se volte enquanto dominação das coisas, contra o ser e a consciência dos homens. O mítico respeito científico pelos dados, que estão continuamente sendo criados por eles, acaba por se tornar – ele próprio, um fato – fortaleza diante do qual a imaginação se transforma em utopia. O esclarecimento, porém, pode ser extremamente destrutivo enquanto algo de semelhante adaptação, mera construção de meios, e somente se reencontrará quando tiver a ousadia de superar o princípio da cega dominação.

No que se refere aos limites do esclarecimento, Adorno e Horkheimer (1985) chamam a atenção para a sociedade atual, onde tudo está à venda no mercado e até mesmo as revoluções, onde chefes fascistas negociam atrás das portas o território e a vida das nações, onde a política não é mais somente um negócio, mas o negócio é a política inteira. A produção passa a ser aceitável na corte e os senhores, transformados em burgueses, vestem um traje mais civil para “empoderarem-se” do trabalho de outrem, e onde eles próprios são os produtores, sem perder a características das rapinas de sempre. A cultura converteu-se em uma mercadoria difundida como uma informação sem penetrar nos indivíduos dela informados. O pensamento reduzido ao saber é

neutralizado e mobilizado para a simples qualificação nos mercados de trabalho específicos e para aumentar o valor mercantil da personalidade. Na fase totalitária da dominação a semicultura chama de volta os charlatões provincianos da política e, com eles, o sistema delirante e o impõe pela grande indústria e pela indústria cultural.

Para Pereira⁷⁶ a crise deste paradigma dominante está diretamente vinculada a uma opção de um modelo que é o das ciências exatas, disseminado e seguido na produção do conhecimento científico, que invadiu e ditou regras de conduta nas mais diferentes esferas do agir cotidiano no contexto da modernidade. Adorno e Horkheimer também identificam essas lacunas da racionalidade ocidental, na Dialética do Esclarecimento, quando afirmam que, desde o mito, que continha em seu bojo a necessidade de domínio da natureza, a racionalidade, após ele implementada, já nasce viciada. Ela prioriza sempre o domínio, de modo que ela, ao invés de atingir a emancipação, converte-se num novo mito. A crise do sujeito moderno está associada à crise de um paradigma que já apresenta várias anomalias e que, a partir das mesmas, as demais consequências seriam a crise e a revolução que preparariam o surgimento de um novo paradigma.

Observa-se que, dentro da escola de Frankfurt, Adorno criticará as estruturas metafísicas em Husserl, uma perspectiva que chegará até Habermas. Mas, qual a relação entre a Filosofia e o pensamento do social? Heidegger e Gadamer posicionaram-se frente à hermenêutica e, depois, Habermas e Derrida farão críticas contra a mesma. Para Heidegger a fenomenologia do ser-aí, é hermenêutica. Conforme Heidegger dos gregos veio à origem do nome, mais a filosofia grega não está muito ligada à hermenêutica. Os cristãos ou, mais precisamente, Santo Agostinho, pensaram as condições da interpretação da Bíblia.

Habermas recombina diferentes pensamentos que partirão desde os representantes da Escola de Frankfurt até os estudos sobre Kant, Marx, Weber, Durkheim, Mead, Lukács, Horkheimer, Adorno, Marcuse e Parsons. De Marx, Habermas herdara o materialismo histórico, a análise do concreto, a crítica à economia política, a crítica à relação entre a economia e os interesses políticos e, ainda, a coisificação do ser humano nas sociedades capitalistas modernas. Habermas irá propor uma nova forma de olhar onde a interação é a energia necessária para o agir comunicativo e essa interação se dá por meio da comunicação que, por meio

⁷⁶ Pereira (2010)

da ação reflexiva, torna-se um agir comunicativo. A epistemologia surge então de uma teoria crítica renovada.

Habermas percebe que nós podemos fundamentar nosso conhecimento no âmbito da linguagem já que a mesma detém elementos cognitivos e intelectuais, apela para a cognição e, livre dos ruídos ideológicos, possa acontecer de maneira livre e em local/espaço ideal – a linguagem se expõe como cognição. Em Habermas o principal desafio da educação reside justamente em compreender a formação simultânea do indivíduo como grupo social e como cidadão de uma comunidade política maior de forma a tratar de uma educação mais abrangente como um processo de formação cultural e científico em todos os espaços onde acontecem. Processos de aprendizagem são concebidos como soluções de problemas o que significa a racionalização do mundo da vida que parte da autonomia individual para a emancipação social.

Conduzindo o pensamento para uma reflexão sobre a razão em interação com a cognição, no que se refere à fala e ação de forma articulada, há a possibilidade de emancipação humana e autonomia política ou a possibilidade de auto-realização do direito de igual participação na formação de uma vontade política e na resolução de problemas. Habermas questiona a ideia postulada de comunidade que não é mediada pela possibilidade de seus participantes tomarem decisões efetivas. Podemos considerar como justa apenas aquela sociedade que estabelece em sua estrutura premissas para o diálogo e que se certifica de que seus membros participam igualmente das eventuais discussões sobre as normas em questão, sem que haja qualquer tipo de coerção. Dessa forma, fica assegurado o grande potencial de emancipação da teoria da linguagem.

Habermas, por meio de sua vasta e densa obra nos traz algumas características como o universalismo, o procedimento ético, a sociedade civil, ênfase nas relações sociais, cooperação, predominância do correto sobre o bom, importância da figura do outro, prioridade do bem comum, democracia, a relevância da pessoa, entre outros que não se encaixam com o modelo de sociedade em que vivemos hoje. Atualmente o modelo predominante instrumental nega o ético e a questão dos juízos de valor. Há uma individualização dos valores, da consciência moral e subjetiva. Há atualmente uma ausência de conexão do público com o privado. Habermas irá propor então transcender o âmbito científico ao pressupor uma comunidade de comunicação. No âmbito público, a argumentação se transforma em fato ético. Algo capaz de “diminuir a violência metafísica dos efeitos de poder”. Habermas, na busca de respostas concretas, pressupõe uma síntese entre ética e moral. Falamos dos valores da vida prática e a principal ideia é

propor uma reflexão, investigar as práticas morais e as tradições culturais. Sabemos que a filosofia é teoria e, ao se tornar prática, corre o risco de se transformar em pedagogia, portanto não se trata aqui de uma pedagogia, mas de uma tentativa filosófica de conduzir o pensamento à ação. Somos, a todo o momento, impelidos a dar respostas, que tipo de razão nos move em nossa linguagem de cada dia?

Falamos de diferentes mundos junto à comunicação linguística. O discurso se move entre o mundo subjetivo, relacionado à veracidade, o mundo objetivo, relacionado à verdade e o mundo social, que requer a retidão moral. O paradigma da linguagem clama por um elemento fundamental na matriz do conhecimento que deverá surgir junto a uma crítica profunda da sociedade, acompanhado por uma crítica profunda da ciência. Para Habermas a reflexão é algo fundamental, já que a racionalidade deve se desenvolver em torno da resolução de conflitos, cuja resolução não deve se apoiar na autoridade, na tradição, ou na força, mas, sim, em torno de argumentos que possam permitir acordos e consensos. Enfim, é possível que grupos sociais se tornem capazes de competências mais complexas para conhecer a realidade superando as explicações puramente racionais, deterministas e autoritárias? Para Habermas a interação é a fonte de conhecimento e possibilita inúmeras trocas, compreensões, assimilação. Só é possível compreender o outro na interação.

Teoria da ação comunicativa de Habermas e suas implicações no processo educativo

Considerando a crise ética que vivemos hoje em nossas sociedades e na busca de tentativas para uma fundamentação da própria ética, chegamos ao problema da possibilidade de sua aplicação. A ética mistura-se com a política e a solução de muitos problemas encontra-se relacionada a essas diferentes dimensões. Observa-se que essa orientação basicamente caracteriza-se por certo “particularismo” dos interesses dos sistemas que a normatizam, ético-religiosos tradicionais. No entanto, a ética da responsabilidade contribui para mostrar exatamente sobre o quanto nos encontramos atrelados ao sistema predominante ou, conforme o pensamento de Habermas, o quanto o sistema predominante está *acoplado* a nós? Neste sentido, a pragmática da linguagem, por meio de uma exigência mais radical, pode investigar as premissas da moral convencional, institucional. Para além do discurso prático, a necessidade de uma análise

das premissas intersubjetivas da constituição do sentido e do significado do mundo no qual vivemos.

Habermas procurará demonstrar que a máxima que determina a comunidade ética e política refere-se a um agir como se fizéssemos parte verdadeiramente de uma comunidade de comunicação ideal e nela esse agir estaria relacionado a argumentar racionalmente no sentido de alcançar um consenso racional. Estaria essa máxima relacionada a uma perspectiva para além do pensamento convencional? Uma possibilidade de um pensamento filosófico atual? Percebe-se claramente a sua dimensão social, ao pensarmos a tendência hoje de anular a razão em nome de um racionalismo científico e instrumental e o esforço em demonstrar que a mente não existe, já que alguém sempre estará pensando por você. Além disso, Habermas utiliza-se da perspectiva particular do reconhecimento para determinar explicitamente a ordem política legítima. A legitimidade, por sua vez, nada mais é do que a dignidade de uma ordem política particular, reconhecida, o que confere ao indivíduo autonomia e, potencialmente, um papel constitutivo. O indivíduo é potencialmente determinado como sujeito.

Interessante observar que o problema da responsabilidade refere-se a uma prática coletiva, tendo em mente as coordenadas históricas da atualidade da realização da ética. Os fenômenos comuns, segundo Habermas, são revelados ao se investigar a ação comunicativa, ou seja, ao se investigar o caráter de validade desse tipo de ação. Além disso, a ética do discurso é considerada cognitivista, como uma tentativa de determinar a questão da ética por meio de argumentos. Ele se refere à possibilidade discursiva e racional de determinação da ética dentro de parâmetros sociais. Observa-se que um dos principais pontos da ética do discurso habermasiano sugere que uma norma seja válida apenas quando todos os participantes na argumentação concordem com a validade desta mesma norma. Neste contexto, como esse consenso deve ser alcançado, ou melhor, como esse princípio fundamental deve ser aplicado? Habermas discorre sobre o princípio da universalização, que torna possível avaliar os participantes sob a argumentação moral e, funcionando como um princípio da indução, visa garantir “que somente aquelas normas que expressam a *vontade geral* podem ser consideradas como válidas: elas devem ser, conforme já assinalara Kant, adequadas para a *lei geral*”.

Habermas concorda com a opinião de que uma completa e concreta teoria da emancipação não pode ser encontrada na Tradição. Já a Modernidade como um todo gira em torno do paradigma do trabalho. Nesta temática surge a perspectiva pragmática

e os estudos da estrutura da linguagem – isto é, a aptidão dos homens para se comunicarem. Sob o ponto de vista de uma comunidade ideal de comunicação, ainda teríamos questões a serem desvendadas sobre: como atingir a dimensão da verdadeira interação e comunicação humanas quando deparada com estruturas de poder e ideologias? Ou, ainda, como é possível precisar critérios para uma *crítica*, se é que é possível haver uma teoria social crítica? Vimos que Habermas inicia a discussão sobre interesses cognitivos, problematizando simultaneamente o moderno paradigma do trabalho, expondo, com isso, o predomínio da ação estratégica, instrumental. A Teoria da Ação comunicativa é baseada na tomada de decisão discursiva, tida como ponto originário da constituição do significado. A partir desse momento, toda comunidade deve assegurar, no sentido institucional, as condições da tomada de decisão. A comunidade deve garantir as condições de possibilidade de uma decisão dialógica sobre a própria comunidade.

Sabemos que a escola corresponde a uma opção formal que aliena o caráter existencial e político da experiência pedagógica. O trabalho de ensino-aprendizagem, nos moldes de uma civilização que vivenciamos hoje, perde sua dimensão humana e reduz-se a uma relação “fetichizada” de trocas institucionais. O trabalho intelectual torna-se um fim em si mesmo, adequado às aspirações profissionalizantes, desvinculado das causas, sentidos e compromissos que poderiam orientá-lo. A atividade educacional, nas condições em que ocorre, é, para muitos autores, pura alienação. Ou seja, perceber essas distorções, por conta de uma visão reducionista da razão imposta pela racionalidade instrumental, é de fundamental importância ao pensar a Educação Ambiental. A emancipação da humanidade, vinculada à razão instrumental, expressa pela utilização da categoria trabalho pelas instituições de ensino, como recurso para a realização de tal projeto, tem-se mostrado insuficiente para fundamentar um projeto de libertação. A racionalidade que sustenta a educação carece de reflexão e, portanto, a educação parece ter perdido seu horizonte.

Da mesma forma como a razão, a educação passa a ser pensada e realizada tendo por referência visões contingentes e a multiplicidade de sentidos. Em outros termos, tudo vale e nada mais é possível de ser efetivamente fundamentado. A educação como sinônimo de emancipação social e individual confunde-se em uma educação orientada pela utilidade e pela prática da administração dos interesses econômicos e das posses individuais. Em vez de universal e voltada para a formação humana geral, torna-se elitista e destinada a oferecer uma formação predominantemente voltada para a

produtividade econômica. Para Habermas (1990), a educação coloniza-se e assume a condição de um instrumental técnico de manipulação política e econômica, no lugar de um recurso de oposição e de transformação social, transforma-se em recurso de estabilização funcional.

Em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa* (1992), Habermas expõe sua preocupação em desenvolver uma teoria de racionalidade. Ele também busca reabilitar a ideia de que existe um sentido universalista de razão que se aplica à dimensão moral-prática e que pode levar a superar as limitações impostas pela visão reducionista da racionalidade instrumental, restabelecendo o seu poder emancipador. Habermas argumenta que qualquer um que usa a linguagem, presume que ela pode ser justificada em quatro níveis de validade: o que é dito é inteligível, ou seja, a utilização de regras semânticas inteligíveis pelos outros; que o conteúdo do que é dito é verdadeiro; que o emissor justifica-se por certos direitos sociais ou normas que são invocados no uso de idioma; que o emissor é sincero no que diz, não tentando enganar o receptor. Isto é o que Habermas classifica de comunicação não distorcida.

Observe que, quando uma das regras é violada, ou seja, o locutor está mentindo, então a comunicação está distorcida. Dotada de várias implicações, inclusive uma definição de verdade de caráter universal, tais regras inerentes à linguagem tornam os sujeitos universalmente competentes para interagirem comunicativamente e, assim, chegarem a um entendimento racional. Se o conhecimento humano constitui-se pela ação linguística comunicativa, a linguagem passa a assumir a função central no processo de constituição do conhecimento e da própria realidade vital, como práxis interativa. Habermas transcende o conceito de razão que se baseia na relação sujeito-objeto, defendendo a relação entre sujeitos: a razão comunicativa. O modelo da relação sujeito-objeto só permite pensar o aspecto cognitivo e instrumental do processo comunicativo. Na opinião do filósofo, todo ato comunicativo inclui dois outros aspectos: o normativo e o estético-expressivo, ou seja, no momento em que se comunica com outro sujeito, pela mediação da linguagem, visando ao entendimento mútuo, cada locutor invoca pretensões de validade com relação a três tipos de proposições: as que se referem ao mundo objetivo das coisas (trabalho), ao mundo social das coisas (sociedade) e ao mundo subjetivo das vivências e emoções (personalidade). Ou seja, Habermas diferencia três áreas cognitivas primárias nas quais o interesse humano gera conhecimento. Essas áreas determinam categorias relevantes para o que nós

interpretamos como conhecimentos, quer dizer, determinam o modo de descobrir o conhecimento.

Essas áreas definem os interesses cognitivos ou os domínios de conhecimento, que são fundamentados em aspectos diferenciados da existência social: trabalho, interação e poder. O trabalho refere-se ao modo como a pessoa controla e manipula o seu ambiente. Isto é comumente conhecido como ação instrumental. O conhecimento é baseado em investigação empírica e governado por regras técnicas. O critério de controle efetivo da realidade define o que é ou não é uma ação adequada. As ciências empírico-analíticas que usam teorias hipotético-dedutivas caracterizam esse domínio. Para Habermas aquilo que consideramos domínio da pesquisa científica, por exemplo, Física, Química e Biologia (ciências exatas), são classificadas como pertencendo ao domínio de Trabalho. O domínio prático identifica interação humana social ou ação comunicativa. O conhecimento social é governado por normas consensuais, as quais definem expectativas recíprocas sobre o comportamento entre os indivíduos. Normas sociais só podem ser fundamentadas na intersubjetividade da compreensão mútua de intenções. Muitas das disciplinas hermenêuticas, como a ciência social descritiva, a história, a estética, a literatura etnográfica e assim sucessivamente são classificadas por Habermas como pertencendo ao domínio do prático.

O domínio emancipatório significa autoconhecimento ou autoreflexão. A emancipação tem a ver com as forças institucionais ou ambientais, que limitam nossas opções e o controle racional sobre nossas vidas, mas que podem ser encaradas como além do controle humano (reificação). Percepções obtidas através de autoconhecimento crítico são emancipatórias, na medida em que, no mínimo, uma pessoa pode reconhecer as razões para seus problemas. Conhecimento é obtido através de auto-emancipação, através da reflexão que conduz a uma consciência ou perspectiva de transformação. O ator competente de Habermas tem o domínio das regras de operações formais, capacidade de assimilar o mundo objetivo e o mundo social do seu entorno, apresentando a capacidade de reorganizar suas estruturas cognitivas e esquemas mentais com a finalidade de interagir de forma cada vez mais reflexiva e consciente. O sujeito que argumenta é livre e autônomo e tem igualdade de direitos para participar da argumentação. Observe que o sujeito tem que desempenhar as três reivindicações de validade: representar algo (verdadeiro) no mundo; expressar a intenção do locutor; e estabelecer relações interpessoais legítimas.

Para Habermas, esse modelo de racionalidade comunicativa só se tornou possível com o advento da modernidade, já que nas sociedades tradicionais não era possível tomar posição clara de aceitação ou recusa das diferentes pretensões de validade, porque as três esferas caracterizadas como objetiva, social e subjetiva interpenetravam-se, convivendo simbioticamente num todo indiferenciado, dominado pela religião. Outras duas categorias introduzidas por Habermas, Sistema e Mundo da Vida, sucedem as de trabalho e de interação, sendo complementares entre si e são uma atualização desses conceitos. Para o autor, trata-se de reconstruir de forma integrada duas abordagens que têm predominado nas ciências sociais. Habermas entende, o mundo da vida como uma composição das convicções culturais, a ordem institucional e a da estrutura da personalidade. Cultura, sociedade e personalidade são os três componentes do mundo da vida, representando três processos que constituem a reprodução social: a reprodução cultural, a integração social e a socialização.

Isto se traduz em que tais instâncias mantêm-se e se reproduzem pela ação comunicativa. A vida social e sua concretude compõem-se dessas noções complementares de ação comunicativa e mundo vivido. Quanto ao sistema ou mundo sistêmico, o mesmo se opõe ao mundo da vida e se mantém dependente do agir comunicativo, porque o mundo sistêmico é decorrente da racionalização do mundo da vida e surge como redutor que pesa sobre o agir comunicativo diante dos mecanismos de controle social. Quando o mundo sistêmico fica independente do mundo da vida, torna-se mais complexo e passa a se impor sobre o mundo da vida - "colonização do mundo da vida". A educação, assim como a Educação Ambiental, como parte do mundo, sofre o mesmo condicionante. Mas, para o filósofo, o mundo da vida e dos sistemas apresenta limitações no entendimento da teoria social: a primeira limita-se à análise da sociedade na perspectiva interna; a segunda fixa-se na perspectiva dos sistemas. O desafio de Habermas é reconstruir essas duas abordagens, na perspectiva da teoria comunicativa. Para Habermas o mundo da vida é o contexto da comunicação, onde ocorre a práxis comunicativa do dia-a-dia, transmitida culturalmente. Podemos observar que o desafio lançado por Habermas (1989) aos educadores é de que se tornem críticos permanentes desse processo conflituoso, que é a educação que necessita de revalidação.

Habermas considera que a humanidade pode retomar o projeto da modernidade e fazer da educação um processo de conscientização social que, independente da circunstância, essa possibilidade emancipatória encontra-se na esfera do mundo da vida.

A razão torna necessária a reconstrução crítica do agir e pensar. Habermas (1989) desafia educadores e educandos a repensarem e mudarem sua visão sobre o poder e o papel da educação e do próprio conhecimento. O autor acredita que todo o produto de uma produção deve ser concebido como um saber que lhe dá sustentação. A legitimidade deve provir da aprovação pública, pela participação livre e indiscriminada de todos os concernidos. A teoria da racionalidade comunicativa aponta para a necessidade de uma abordagem diferente da relação teoria-prática, algo que leva o autor a tematizar essa questão estabelecendo outra mediação entre o pensar e o agir humanos.

Para a educação atual, o desafio é a crítica radical à linguagem e à comunicação; é nelas que o potencial de emancipação ainda se mantém intacto; a educação poderá reassumir seu papel crítico, libertador. Para isso a educação precisa rearticular seu vínculo com a racionalidade comunicativa e com o mundo da vida. A educação, mesmo não se desvinculando totalmente do mundo da vida, transforma-se em instância determinada por critérios sistêmicos, e nela conflui: a do mundo da vida e a do sistema. A racionalidade sistêmica traz, como consequência, uma progressiva colonização do mundo da vida escolar, bloqueando a ação comunicativa e implantando um processo ascendente de controle manipulativo, com a decorrente redução da liberdade e da participação no processo pedagógico de professores e alunos. Para Habermas (1982), a luta da educação deve ser contra o processo de inculcação ideológica da indústria cultural. É preciso que a cultura originária do mundo da vida de cada indivíduo torne-se referência primeira no contexto escolar. Espera-se que o cidadão forme sua competência pela instrumentação obtida numa educação de qualidade. Isto é, construção de conhecimento, transformando-se em agente central da qualidade e da competitividade.

Considerando ser a Educação uma obra coletiva, onde não cabe paciente, ouvinte, espectador, devemos pensar a Educação e a Educação Ambiental como intrinsecamente aprender a aprender, saber pensar, para melhor intervir. Habermas afirma que a influência sistêmica, à medida que a escola passa pela formalização e burocratização sistêmica, é desvinculada do ordenamento do mundo da vida. A escola deve ser um espaço em que prevaleçam ações estabelecidas comunicativamente. Dessa forma, a legitimidade do agir pedagógico sedimenta-se no agir comunicativo, a ação pedagógica deve ser desburocratizada, os currículos devem ser minimamente regulamentados e a interferência sistêmica deve ser reduzida. A escola deve primar pela preocupação com a democratização de suas estruturas de decisão e evitar que as

interferências sistêmicas neutralizem o papel dos cidadãos de decidirem, com autonomia, a condução do seu processo de formação.

Emancipação e racionalidade comunicativa

Embora tenha integrado a Escola de Frankfurt, Habermas não compartilha do pessimismo de Adorno e Horkheimer. Para ele, a modernidade não chegou ao fim - como pretende demonstrar Lyotard - nem é um projeto inviável - como pensavam os frankfurtianos. A modernidade é um projeto inconcluso, e o grande desafio hoje é, pois, abrir um espaço para a efetivação da verdadeira modernidade como ela foi concebida no ideário do iluminismo do século XVIII. Esse projeto, afirma Habermas - e nesse aspecto concorda com Adorno e Horkheimer - foi reduzido ao aspecto sistêmico, técnico-científico, deixando de lado a modernização comunicativa, simbólica. A sociedade contemporânea caracteriza-se, então, pelo predomínio da razão dos meios, ou seja, está organizada segundo a lógica da razão instrumental. Essa desenvolveu-se em plenitude, dominando o mundo dos objetos e considerando todos os problemas humanos como problemas técnicos. A tentativa de Habermas é recuperar a dimensão da modernidade que restou atrofiada, isto é, recuperar a dimensão da razão, subsumida na razão instrumental. Ele tem em mente uma sociedade composta de sujeitos capazes de interagir com base em acordos racionais e não na dominação de uns e na submissão de outros.

Adorno e Horkheimer, segundo Habermas, presos ao paradigma da consciência, não conseguiram vislumbrar uma saída. Esse paradigma conhece apenas uma razão, a razão subjetiva. Essa razão, contraposta à razão objetiva, defendida pelos antigos, é concebida como capacidade de dominar o mundo. Habermas substitui, então, esse conceito de razão centrado no sujeito “por um conceito processual e comunicativo”. Dessa forma é possível observar a passagem de uma razão centrada na consciência para uma razão centrada na comunicação. Ao invés da relação sujeito-objeto, como já vimos, à relação sujeito-sujeito. No paradigma da comunicação proposto por Habermas, o sujeito “não é mais definido exclusivamente como sendo aquele que se relaciona com objetos para conhecê-los ou para agir através deles e dominá-los”, mas como aquele que, durante seu processo de desenvolvimento histórico, é obrigado a interagir e entender-se com outros sujeitos. A ação comunicativa é, assim, voltada para o entendimento, que é a capacidade dos sujeitos de chegarem a um consenso. Para

Habermas, o ideal iluminista de emancipação humana realiza-se no entendimento mútuo e no entendimento livre do indivíduo consigo mesmo. Assim, não é o conhecimento ou submissão de uma natureza objetivada, senão a intersubjetividade do entendimento possível. O foco desloca-se então de uma racionalidade cognitivo-instrumental a uma racionalidade comunicativa. Com uma concepção dialógica, social da racionalidade, não se trata apenas do contato do sujeito com o mundo, mas fundamentalmente na interação entre sujeitos, através do processo de comunicação. No discurso é feita a avaliação crítica das pretensões de validade, implícitas nas situações de fala cotidiana, ou seja, na interação linguística usual.

Com base no conceito de razão comunicativa, Habermas problematiza as modernas sociedades ocidentais. Nessas sociedades, afirma ele, operou-se a distinção entre o mundo do sistema e o mundo vivido. No mundo do sistema, as ações são estratégicas, ou seja, constituem uma articulação de meios para obtenção de fins. Tais ações orientam-se para o êxito. Este é o campo da política e da economia. No mundo vivido, os sujeitos interagem buscando o consenso. As ações são comunicativas. No mundo do sistema não há lugar para a ação comunicativa, pois no sistema econômico, o dinheiro substitui a linguagem; no sistema político, a linguagem é substituída pelo poder.

Habermas pretende recuperar a universalidade da razão, que tem o seu substrato, segundo ele, na linguagem. A racionalidade, em Habermas, é um conceito que transcende os limites de toda comunidade local em direção a uma comunidade universal. A ação comunicativa que se efetiva na linguagem é uma forma privilegiada de relacionamento entre os sujeitos: permite a articulação de valores, elaboração de normas e o questionamento dos mesmos. Essa é a diferença entre o agir comunicativo e o agir estratégico, enquanto no primeiro há a busca do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, no segundo, um indivíduo age sobre o outro para atingir os fins que ele *a priori* definiu como necessários. Numa sociedade emancipatória, predominam as ações comunicativas. O processo de emancipação implica, então, um processo de racionalização, de evolução simbólica, de diferenciação do mundo de vida, de aperfeiçoamento da comunicação entre os sujeitos. O mundo emancipado é aquele onde o mundo vivido tem supremacia sobre o mundo do sistema. O que significa resolução dos conflitos humanos com base em discussões racionais, e evolução material equilibrada com as exigências do meio ambiente.

Observa-se que, na perspectiva de Habermas, a educação deve contribuir para o projeto emancipatório e universalista. Esse projeto é informado por um novo conceito de razão: a razão comunicativa. Essa é uma razão processual que, embora transcendente num sentido, ou seja, ultrapassando os contextos de vida e encontrando a unidade na multiplicidade das vozes, situa todo o conteúdo no terreno do contingente. Isto significa que não há definição *a priori* da substância desse projeto. A razão comunicativa é fundamentalmente um procedimento, não podendo determinar conteúdos de antemão. A verdade do projeto de emancipação, então, estará sempre sendo submetida a uma crítica permanente nos contextos específicos, ainda que esse procedimento racional obedeça a princípios universais.

Não encontraremos, pois, na teoria de Habermas, indicações substanciais que orientam a organização da escola, a formação do educador e a sua relação com o educando. Contamos apenas com diretrizes gerais, os conteúdos serão definidos mediante um processo intersubjetivo. Corremos então o risco do relativismo, ou seja, de todas as ideias se igualem? Para Habermas, o limite para o relativismo é a comunidade ideal de comunicação. Essa é uma ideia reguladora para a comunidade fática. Os procedimentos daquela comunidade seriam uma garantia contra a aprovação de quaisquer conteúdos. Ou seja, ao estabelecer regras que garantem a participação igualitária de todos os integrantes no processo de discussão, a comunidade ideal de conversação funcionaria como o horizonte, como a referência que impediria a aprovação de decisões contrárias à emancipação.

A Racionalidade Ambiental

Como en una pintura en movimiento donde las diversas escenas del paisaje epistémico se van expresando en la tela fluida del tiempo, se entretejen las discursividades y argumentaciones de la *episteme* moderna, hasta que van enmudeciendo, acalladas por sus propias contradicciones y sus límites de significación, para dar voz así a esa otredad que es el saber ambiental que establece los puntos de referencia y las líneas de demarcación desde donde se configura una nueva racionalidad. (LEFF, 2004)

Enrique Leff compreende a problemática ambiental como algo que emerge de uma crise da civilização ocidental, da racionalidade da modernidade e do sistema econômico de um mundo cada vez mais globalizado.

No es una catástrofe ecológica ni un simple desequilibrio de la economía. Es el desquiciamiento del mundo al que conduce la cosificación del ser y la sobreexplotación de La naturaleza; es la pérdida del sentido de la existencia

que genera el pensamiento racional en su negación de la otredad. (LEFF, 2004)

Conforme Leff (2004), a crise ambiental gerada pela hegemonia totalizadora de um mundo globalizado pela vontade da ciência e pelo mercado, e ainda a crise ambiental como coisificação, tem suas raízes na natureza simbólica do ser humano e começa a germinar com o projeto positivista moderno que busca estabelecer a identidade entre o conceito do real. Mas, para além da falta de significação das palavras, é perda da referência dos sentidos, a crise do efeito do conhecimento sobre o mundo.

Más allá de las controversias epistemológicas sobre la verdad y la objetividad del conocimiento; más allá del problema de la representación de lo real a través de la teoría y la ciencia, el conocimiento se ha vuelto contra el mundo, lo ha intervenido y dislocado. Esta crisis de la racionalidad moderna se manifestó, antes que como un problema del conocimiento en el campo de la epistemología, en la sensibilidad de la poesía y del pensamiento filosófico. (LEFF, 2004)

O que Leff tenta nos dizer é que toda a crítica feita ao projeto iluminista e a própria modernidade, iniciada pela crítica da metafísica por Nietzsche e Heidegger, pelo racionalismo crítico com Adorno, Horkheimer e Marcuse, pelo pensamento estruturalista de Althusser, Foucault e Lacan e, também, na pós-modernidade com Deleuze, Guattari, e Derrida, parece não ter sido o bastante pra mostrar o limite da natureza frente à irracionalidade econômica. A crise ambiental surge no momento em que a racionalidade da modernidade se traduz em uma razão *antinatureza*.

No es una crisis funcional ou operativa de la racionalidad económica imperante, sino de sus fundamentos y de las formas de conocimiento del mundo. La racionalidad ambiental emerge así del cuestionamiento de la sobre-economización del mundo, del desbordamiento de la racionalidad cosificadora de la modernidad, de los excesos del pensamiento objetivo y utilitarista. La crisis ambiental es un efecto del conocimiento –verdadero o falso–, sobre lo real, sobre la materia, sobre el mundo. Es una crisis de las formas de comprensión del mundo, desde que el hombre aparece como un animal habitado por el lenguaje, que hace que la historia humana se separe de la historia natural, que sea una historia del significado y el sentido asignado por las palabras a las cosas y que genera las estrategias de poder en la teoría y en el saber que han trastocado lo real para forjar el sistema mundo moderno. (LEFF, 2004x)

Segundo Leff (2004, xi) o inédito da crise ambiental de nosso tempo é a dimensão que a racionalidade moderna interferiu no mundo, nas bases da sustentabilidade da vida, nas diversas culturas em escala planetária. Para o autor, o conhecimento tem sido o responsável por desestruturar os ecossistemas, degradar o

ambiente e “desnaturalizar” a natureza. Observa-se que a epistemologia ambiental nessa perspectiva, não se trata apenas do problema de conhecer um “mundo complexo”, mas “como” o conhecimento gera a complexidade do mundo. Nosso autor procura um pensamento para além de uma visão holística e do pensamento complexo para alcançar a realidade. Na verdade Leff vai sugerir uma nova relação entre ontologia⁷⁷, epistemologia e história. Para ele a crise ambiental inaugura uma nova relação entre o real e o simbólico e está relacionada com a ordem simbólica, a produção de sentidos e a criatividade da linguagem. Trata-se de uma indagação do registro do que não foi e do que ainda não é.

Contra la epopeya del conocimiento por aprehender una totalidad concreta, objetiva y presente, la epistemología ambiental indaga sobre la historia de lo que no fue y lo que aún no es (externalidad) denegada, posibilidad subyugada, otredad reprimida), pero que trazado desde la potencia de lo real, de las fuerzas en juego en la realidad, y de la creatividad de la diversidad cultural, aún es posible que sea. Es la utopía de un futuro sustentable. Entre los pliegues del pensamiento moderno, emerge una racionalidad ambiental que permite develar los círculos perversos, los encerramientos y encadenamientos que enlazan a las categorías del pensamiento y a los conceptos científicos al núcleo de racionalidad de sus estrategias de dominación de la naturaleza y de la cultura. (LEFF, 2004 xii)

O autor justifica que a epistemologia ambiental critica os conceitos guardados pela filosofia para a compreensão do mundo, entre eles, conceitos de valor, dialética, lei, economia e a racionalidade e, ainda, da esperança de transcendência por meio da auto-organização da matéria, da evolução e da vida e, como diz o autor, da “reconciliación de los contrarios o una ecología generalizada” (xii). É possível concordar com a afirmação do autor sobre a ideologia do progresso e do conhecimento sem limites se confrontarem com leis-limites na natureza e dessa forma possibilitar uma ressignificação do mundo para a construção de uma racionalidade alternativa. Leff segue com o raciocínio sobre a condição existencial de o homem estar relacionada, além da temporalidade da vida e da aniquilação das condições ecológicas e termodinâmicas de sustentabilidade, mas também, quando se abre ao futuro, impulsionado pelo desejo e vontade de poder, pela criatividade, diversidade, pelo encontro com o outro, “y la fertilidad de la diferencia” (xiii).

Leff considera que não se trata de uma empreitada filosófica teórica, mas que a epistemologia ambiental encontra-se permeada a práticas sociais e a novos atores

⁷⁷ O ser enquanto ser, considerado independentemente de suas determinações particulares e naquilo que constitui sua inteligibilidade própria. Ciência do ser, espécie de metafísica geral.

políticos. Dessa forma, estamos diante de um processo de emancipação que implica na descolonização do saber submetido ao domínio do conhecimento. A epistemologia ambiental recupera o sentido do ser. Observa-se que Leff recorre aos mitos em sua reflexão ontológica:

La racionalidad ambiental recupera el sentido crítico del ser para desenterrar los sentidos sepultados y cristalizados, para reestablecer el vínculo con la vida, con el deseo de vida, para fertilizarla con el *humus de la existencia*, para que la tensión entre Eros y Tanatos se resuelva a favor de la vida, donde la muerte entrópica del planeta sea revertida por la creatividad negentrópica de la cultura. Si el Iluminismo generó un pensamiento totalitario que terminó anidando la pulsión de muerte en el cuerpo, en los sentimientos, en los sentidos y en la razón, la racionalidad ambiental es un pensamiento que arraiga en la vida, a través de una política del ser y de la diferencia. La racionalidad ambiental inquiere y cuestiona los núcleos féreos de la racionalidad totalitaria porque desea la vida. Formula nuevos razonamientos que alimenten sentimientos que movilicen a la acción solidaria, al encantamiento con el mundo y la erotización de la vida. Construye saberes que antes de arrancar su verdad mundo y sujetarlo a su voluntad dominadora, nos lleven a vivir en el enigma de la existencia y a convivir con el otro. La ética de la otredad no es la dialéctica de los contrarios que lleva a la reducción, exclusión y eliminación del adversario –del otro opuesto–, incluso en la trascendencia y redención del mundo donde se impone un pensamiento dominante. (LEFF, 2004 xiii)

O autor considera ainda que:

La ética ambiental explora la dialéctica de lo uno y lo otro en la construcción de una sociedad convivencial y sustentable. Ello implica no sólo la desconstrucción del *Logos*, sino de la unidad y del pensamiento único como eje rector de la construcción civilizatoria –desde el monoteísmo de la tradición judaica hasta La idea absoluta hegeliana–, para poder pensar y vivir la otredad, para establecer una política de la diferencia. (LEFF, 2004 xiii)

Dessa forma fica claro, pelo pensamento de Leff, que a racionalidade ambiental indaga sobre a fundação do “uno” e o desconhecimento do outro, responsável pelo fundamentalismo do (unidade) universal, além de trazer uma referência às identidades, ausentes de alteridade, potencializada pelo processo de globalização que origina o terrorismo e a crise ambiental ambos como decadência da vida, como desejo de morte e extermínio do outro da mesma forma que a perda de sentidos que leva a “coisificação” do mundo e mercantilização da natureza. A racionalidade ambiental estuda os contrários como a própria dialética da história para construir um mundo como convivência da diversidade. Percebe-se pela leitura que a racionalidade ambiental está para além dos limites dos signos da lógica, da matemática e da palavra para apreensão do real. Está

para além da palavra – responsável por nomear e até mesmo forjar mundos de vida e se tornou: “*conocimiento*”.

Y el conocimiento ya no sólo nombra, describe, explica y comprende la realidad. La ciencia y la tecnología trastocan y trastornan lo real que buscan conocer, controlar y transformar. La racionalidad ambiental desconstruye a la racionalidad positivista para marcar sus límites de significación y su intromisión en el ser y en la subjetividad; para señalar las formas como ha atravesado el cuerpo social, intervenido los mundos de vida de las diferentes culturas y degradado el ambiente a escala planetaria. La racionalidad ambiental inaugura una nueva mirada sobre la relación entre lo real y lo simbólico una vez que los signos, el lenguaje, la teoría y La ciencia se han hecho conocimientos y racionalidades que han reconfigurado lo real, recodificando la realidad como un mundo-objeto y una economía-mundo. La racionalidad ambiental construye nuevos mundos de vida en la rearticulación entre la cultura y la naturaleza que, más allá de una voluntad de forzar la identidad entre lo real y lo simbólico en un monismo ontológico, reconoce su dualidad y diferencia en la constitución de *lo humano*. (LEFF, 2004 xvii)

Importante perceber que a decomposição da natureza no pensamento de Leff e da razão expressa pela crise ambiental emerge de uma nova racionalidade para reconstruir o mundo, mais além da ontologia e epistemologia, considerando a outridade e a diferença. Leff a partir do livro: *Racionalidad Ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*, faz suas primeiras reflexões sobre epistemologia ambiental e ecologia política. Observa-se ainda que a racionalidade ambiental vá se constituindo ao se deparar com as teorias, com o pensamento e com a própria modernidade. Seu conceito foi forjado na matriz discursiva do ambientalismo para daí criar seu próprio universo de sentidos. Como vimos, a racionalidade ambiental brota de uma ética do outro, em um diálogo de saberes e em uma política da diversidade.

Para o autor a concepção de uma racionalidade ambiental parte da racionalidade teórica que habita a visão materialista da história de Marx, o naturalismo dialético de Bookchin, a retórica pós-moderna de Baudrillard, a lei da entropia de Georgescu-Roegen, a termodinâmica dissipativa de Prigogine, o pensamento da complexidade de Morin, a racionalidade comunicativa de Habermas e a ontologia de Heidegger. O conceito de racionalidade ambiental contrasta-se com os conceitos que sustentam a racionalidade da modernidade e os próprios limites de compreensão da complexidade ambiental. Observa-se que a racionalidade ambiental aparece como um conceito mediador entre o material e o simbólico. A racionalidade ambiental reivindica uma nova relação entre teoria e prática. Trata-se de uma política dos conceitos e estratégias teóricas que mobilizam as ações sociais até a sustentabilidade.

Se a crise ambiental é uma crise da razão, do pensamento e do conhecimento, a educação ambiental emerge e se funda em um novo saber que deve ultrapassar o conhecimento objetivo das ciências e, por que não, ultrapassar o limite da própria educação. Para Enrique Leff, o saber ambiental integra o conhecimento racional e o conhecimento sensível, os diferentes saberes e os sabores da vida. Complexidade? Leff afirma que o saber ambiental reafirma o ser no tempo e o conhecer na história, estabelecendo-se em novas identidades e territórios de vida, além de reconhecer o poder do saber e da vontade de poder como um querer saber.

O saber ambiental resgata o pensamento utópico e a vontade de liberdade, frutos de uma contracultura em reação a uma cultura predominante na busca de uma nova racionalidade para a existência. Dessa forma, o saber ambiental, interrompido pelo abismo da incompletude do ser, pervertido pelo poder do saber e mobilizado pela relação com o Outro, elabora outros mundos de vida, reconstrói realidades e nos faz refletir sobre a questão da sustentabilidade. O saber ambiental trata-se de uma epistemologia política que busca dar sustentabilidade à vida, vinculando potencialidade ecológica, produtividade de vida no planeta e criatividade cultural em uma relação que estabelece o ser com o pensar e o saber.

Observa pelo contexto que com base nesses apontamentos é possível refletir sobre o *conhecer* e o *atuar* no mundo como uma ética motivada por um desejo de vida e de investigação de tal incompletude em meio a uma multiplicidade de sentidos individuais e coletivos, para além de uma articulação científica e pedagógica formada pelo pensamento característico até então. Percebe-se pelo pensamento de Leff que o saber ambiental busca investigar exatamente aquilo que as ciências ignoram, ou quem sabe, aquilo que as ciências, com seu manto racional sobre o real deixam de mostrar, ao disciplinar paradigma e subjugar saberes.

Interessante perceber que esse saber se produz mediante uma práxis de construção da realidade social que confronta diferentes interesses e saberes, individuais e coletivos. Além disso, confronta a objetividade do conhecimento com as diversas formas de significação do real, assim como concretiza-se e se fixa em saberes individuais e compartilhados, dentro de projetos políticos de construção social. Surgem dessa forma, novas significações sociais, novas formas de subjetividade e posicionamentos políticos ante o mundo produzido no encontro de identidades, ou seja, o ser, para além de sua condição existencial geral e genérica.

Leff argumenta ainda que a compreensão do ser no saber e a concentração das identidades nas culturas, incorporam um princípio ético que se traduz em uma diretriz pedagógica que está para além da racionalidade dialógica e da dialética entre fala e escuta, para uma que incorpore a disposição para compreender e colocar-se no lugar do outro, a política da diferença, a ética do outro e a hibridização de identidades. Observa-se que as identidades híbridas emergem da afirmação de seus sentidos diferenciados frente a um mundo homogeneizado e globalizado. Emerge então o sentimento de autonomia com base no direito de ser diferente, de ser capaz de projetar seu futuro, restabelecer seu território e apropriar-se de sua natureza.

Vimos que a linguagem é de fundamental importância na atribuição de um lugar no mundo e na contribuição de algo de novo, original, no discurso e nas estratégias da sustentabilidade. Para isso, na visão de Leff, faz-se necessário “sacrificar as palavras, para que voltem a reexistir no ser das coisas”. Ainda sobre essa última reflexão, a complexidade ambiental, além dessa busca pelo novo requer uma nova racionalidade do “ser do mundo” e do “ser no mundo”, a partir do saber e da identidade de cada indivíduo e cada cultura. O apreender no mundo se dá por conceitos e categorias por meio das quais codificamos e significamos a realidade, por meio de formações e elaborações discursivas que constituem estratégias de poder para a apropriação do mundo. Partindo do ser o processo dialógico deve caracterizar toda racionalidade comunicativa construída sobre a base de um possível consenso de sentidos e verdades.

Importante perceber com Leff que o saber ambiental não é o conhecimento da biologia e da ecologia, pois não se trata apenas do saber a respeito do ambiente, mas da construção de sentidos coletivos e identidades compartilhadas que formam significações culturais diversas na perspectiva de uma complexidade emergente e de um futuro sustentável. O saber ambiental constrói estratégias de reapropriação do mundo e da natureza e implica uma desconstrução do conhecimento disciplinar, simplificador, unitário. Observa-se pela leitura que a complexidade ambiental emerge da relação entre o real e o simbólico, de relações ontológicas e epistemológicas, de hibridações da natureza, da tecnologia e da cultura. Sobretudo, a emergência de um pensamento complexo que apreende o real e que se torna complexo pela intervenção do conhecimento.

A educação ambiental, portanto, recupera assim o sentido originário da noção de *educere*, ou seja, como a relação pedagógica que deixa ser ao ser, que favorece as potências do ser, da organização ecológica, das formas de significação da natureza e dos

sentidos da existência se expresse e manifeste. A educação ambiental é o processo dialógico que fertiliza o real e abre as possibilidades para que se chegue a ser o que ainda não se é. Esse é o maior desafio da educação na atualidade: o da responsabilidade da tarefa de coadjuvar este processo de reconstrução, educar para que os novos homens e mulheres do mundo sejam capazes de suportar a carga desta crise civilizatória e convertê-la no sentido de sua existência, para o (re) encantamento da vida e para a reconstrução do mundo.

4 - Considerações complementares

Ao debruçar sobre a proposta de Flickinger é possível concordar que a discussão em torno de problemas ambientais, hoje, está visivelmente dominada pelas ciências naturais e tecnológicas com sua metodologia objetificadora e a sociedade parece esperar que as soluções venham dessas áreas. O autor aborda um dualismo perigoso que se projeta no nosso relacionamento com o ambiente físico – natural, ou seja, uma abordagem regida, por um lado, pelas normas técnicas científicas das ciências naturais e, outra, orientada, por sua vez, pelos interesses econômicos sociais. Esse dualismo tem caracterizado, em escala crescente, nossas próprias formas de percepção das questões ambientais, ao desacoplar a prática objetificadora das ciências naturais e técnicas do comportamento dos indivíduos e da comunidade em relação à natureza física.

Observa-se que cada tipo de abordagem remete a diferentes métodos cientificamente legitimados: as ciências naturais em um racionalismo construtivo à base da explicação causal, ao passo que o agir econômico-social buscam seus critérios por meio de processos mais ou menos democráticos de decisão. Diante disto, se buscarmos uma saída que pudesse superar o dualismo apontado, levando-se em conta o próprio fato da educação reforçar a fragmentação disciplinar das ciências ambientais, não podemos fugir de suas condições. Para Flickinger (2010), primeiro, seria necessário revincular as questões ambientais ao agir humano que as originou; e, segundo, essa revinculação do homem com o meio ambiente teria de recorrer a uma postura científica não mais objetificadora, portanto, não mais reduzida ao modelo de explicação causal dos fatos, usada pelas ciências “duras”.

Ao levar em consideração essas condições, propomos a abordagem hermenêutica como possível saída do impasse. Em contrapartida ao método causal-explicativo, baseado na separação primordial entre o sujeito conhecedor e o seu objeto

de investigação, a Hermenêutica, como “doutrina de compreensão”, pressupõe a inserção do homem na sua história e linguagem, horizontes estes perante os quais ele deveria buscar o sentido, tanto dos fatos, quanto do seu próprio agir e a interrelação entre ambos. Em outras palavras, o ato de compreensão exigiria, por parte do sujeito conhecedor, sua disposição de entregar-se a esses horizontes e, se necessário, corrigir suas próprias convicções. Observa-se que em vez de dominar, na qualidade de sujeito conhecedor, o processo de conhecimento, o homem experimentaria a si mesmo, expondo-se ao risco de perder sua autocerteza inicial. Trata-se, portanto, de um processo de interpretação da experiência como ato da construção de sentido diante dos fatos aparentemente objetivos.

Acompanhando o raciocínio do autor, no que se refere ao enfoque hermenêutico, das origens dessa postura intelectual, a saber, a estrutura dada na interpretação de um texto; na busca de compreender um texto quando não podemos simplesmente lhe impor convicções, opiniões ou perguntas motivadas por experiências estranhas a ele. O texto, fala-nos, provocando perguntas que, como vimos, o acesso ao sentido de um texto é determinado, em parte, por certa pré-compreensão, isso é, por pré-conceitos nossos, que condicionam a possibilidade de qualquer questionamento adequado, devido a colocação do horizonte da compreensão junto aos pré-conceitos iniciais. Em outras palavras, o sentido do texto, resultado da interpretação, constitui-se ao longo de um jogo de pergunta e resposta e de um diálogo entre intérprete e texto, que não admite o domínio exclusivo, seja por parte do intérprete ou do texto ele mesmo.

Sabemos que o texto recusa-se a revelar um possível sentido autêntico-original, da mesma maneira que o intérprete se vê forçado, ao longo da interpretação, a corrigir suas convicções iniciais, assemelhando-se ao horizonte de sentido oferecido pelo texto. Nesse sentido, o processo de interpretação faz que o intérprete se autoesclareça em relação aos seus pré-conceitos originais, exigindo de si um novo posicionamento intelectual e comportamento prático. Assim, o querer compreender o texto supera, necessariamente, uma sua mera explicação causal que estaria condicionada pelo desacoplamento radical do sujeito conhecedor em relação ao objeto da investigação. Na verdade, conforme foi possível observar com Flickinger, a compreensão, como processo de construção de sentido, deve-se à íntima interação entre sujeito conhecedor e o horizonte exposto no objeto.

Quanto à necessidade de se fazerem experimentos na educação ambiental tomando como base esses viés interpretativo, isto, de se tentar ler e interpretar o meio ambiente como se fosse um texto cujo sentido só poderia

ser decifrado tendo-se em vista um tipo de questionamento que envolvesse o próprio homem e, para tanto, a história das crises ambientais deveria ser reconstruída como história do íntimo envolvimento entre o homem e seu ambiente físico-material. Tarefa esta cujo cumprimento dependeria, em última instância, de nossa disposição de reconhecer na história do ambiente a nossa história, e a inutilidade de tentarmos negá-la. Sem dúvida, uma verdadeira educação ambiental deveria levar-nos à apropriação de nosso meio ambiente como processo de nossa própria autoapropriação; só assim poderíamos evitar processos de recalque individuais e coletivos em relação a história de nossas interferências na natureza, junto as consequências catastróficas que esses processos provocariam. (FLICKINGER, 2010)

Diante do desafio, inscrever uma linha condutora em si coerente com argumentação, sem perder de vista a amplitude temática, caracterizada pela interdependência objetiva entre a constituição da sociedade, o problema do meio ambiente e o papel da educação. Desta forma, em conjunto com outros autores, questionar até que ponto uma educação preocupada com as questões ambientais estaria obrigada a procurar sua base científico-profissional em um paradigma epistemológico não mais comprometido com aquele que rege o *status quo* representados até mesmo pelas correntes críticas da educação. Podemos dizer que até o século XIX a crença no potencial construtivo da razão não encontra resistência. Com isso, a confiança no paradigma iluminista não sofreria restrições até o momento da descoberta que, em nosso século, viria ser nominado como a “Dialética do Esclarecimento”. Essa descoberta provocaria a crise do domínio desse paradigma que chega a afetar, atualmente, todos os segmentos da produção intelectual, cultural e material da sociedade. Essas insuficiências podem ser responsabilizadas pelo desamparo da área da educação, no que tange as tarefas a serem cumpridas em relação ao comportamento do homem perante o meio ambiente.

No bojo desse ideal de cientificidade objetivista nasce o fenômeno chamado tecnificação do processo educativo. Tendo-se em vista multiplicidade de concepções e valores pedagógicos, já que esse campo trata, necessariamente, do inter-relacionamento social de pessoas concretas, com suas biografias diferentes e específicas normas de socialização, é óbvia a dificuldade de fazer da área da educação um “objeto” da pedagogia como ciência do sentido. Em consequência disso, a pedagogia moderna, até hoje, vem fugindo, e sempre mais, em concepções curriculares, em regras organizacionais, em certa burocratização do espaço educativo, ou em critérios quantitativos de avaliação, pressupondo, com isso, orientação transparente e certa para o agir do educador. Essa transformação objetificadora que, nos casos extremos, quero definir burocraticamente o espaço da criatividade pedagógica se enquadra com maior

facilidade nos princípios e nas condições de um olhar científico distante, na reconstrução causal da interconexão dos fatos observados, ou na quantificação das experiências que tem por objetivo compará-las. A posição do behaviorismo representa um dos modelos exemplares dessa postura comprometida com a visão das ciências experimental-objetificadoras, já que ele mesmo tenta, até hoje, reformular sua própria proposta metodológica sem, no entanto, abandonar seus pressupostos epistemológicos.

De fato, a pesquisa sobre a possibilidade de compreender uma racionalidade não instrumental, capaz de contribuir para a possibilidade do desenvolvimento de sujeitos livres e emancipados em relação à dominação técnica da natureza, para se pensar a Educação Ambiental a partir das Cinco Teses desenvolvidas nos leva a concluir que foi possível compreender, com a leitura das diferentes referências estudadas, que no contexto de uma modernidade tardia, a racionalidade ambiental responde como um conceito mediador entre o material e o simbólico, resgatando o potencial do real e o caráter emancipador do pensamento criativo, identidades culturais, sentidos existenciais, política do ser e da diferença e, principalmente, a construção de um novo paradigma de produção sustentável da criatividade humana.

Construída nos processos sociais de reapropriação da natureza, a racionalidade ambiental perpassa a sensibilidade, a ética, o saber, além da ordem instrumental e formal que constitui o pensamento moderno para construir diferentes matrizes de racionalidade. Trata-se da ecologia política que, por meio do diálogo com os movimentos sociais, estabelece a construção de sociedades sustentáveis. A revolução científica tecnológica além de romper com os fundamentos da Teoria do Valor com base no trabalho simples e direto como determinante quantitativo da produção, intervém na natureza. A ideia é que a racionalidade ambiental possa fundar uma nova realidade que supere a dicotomia entre o mundo econômico e o simbolizado, liberando o homem do excesso de objetividade que o torna um ser de consumo iludido pela fantasia do signo.

A racionalidade ambiental busca repensar a produção com base no potencial ecológico da natureza e das significações dos sentidos atribuídos à natureza pela cultura. Com base na valorização cultural, econômica e tecnológica dos bens e serviços ambientais a racionalidade ambiental desemboca em uma política do ser, da diversidade e da diferença que reformula o valor da natureza e o sentido da produção. Percebe-se que o pensamento predominante não incorpora, de fato, o pensamento crítico. Observa-se que se busca uma dialética fundada em uma negociação, onde o pensamento dialético

demarca territórios já que se encontram profundamente focados na relação do ser com o outro e com o nada como origem e fonte da criatividade do novo. Platão fala da utilização do discurso para chegar à percepção das essências. Fala também de uma ordem da verdade. Uma pedagogia científica do diálogo?

A reorganização da sociedade como “ecocomunidades” descentralizadas pode ser uma possibilidade para alcançar os objetivos de sustentabilidade, que assim como Habermas prevê uma política do consenso, onde se ajustam os interesses dos diferentes atores a um futuro comum dentro da ordem econômica insustentável e dominante mediante a ação comunicativa. Um conceito contemporâneo relaciona o dialogar ao fato de aceitar riscos, como o de não ver prevalecer o seu ponto, já que para além das particularidades individuais e passionais trata-se de impor uma universalidade. As cosmovisões das culturas tradicionais de uma visão mais orgânica da vida foram substituídas pela visão mecanicista que emerge da racionalidade cartesiana e da revolução industrial. A pós-modernidade gera uma cultura da diferença. A racionalidade ambiental questiona a modernidade e valoriza outros princípios. Há uma necessidade de revisão de razão e sentimento, entre razão e moral, entre as ciências, os saberes pessoais, as práticas tradicionais e as diferentes etnias. Faz-se necessária uma desconstrução de uma racionalidade insustentável para a construção de uma racionalidade ambiental que se coloca como uma estratégia epistemológica conceitual que fundamenta as transformações do conhecimento.

O conceito de racionalidade projeta-se como um sistema de raciocínios, valores, normas e ações que relacionam meio e fim e permitem analisar a coerência de processos sociais que intervêm na construção de uma teoria da organização social fundada nos potenciais da natureza e nos valores culturais. A racionalidade ambiental organiza a constelação de argumentos que configuram o saber ambiental. Trata-se de princípios conceituais, políticos e éticos que sustentam uma teoria alternativa do desenvolvimento que, como vimos, incorpora os valores da natureza e os valores da democracia participativa, levando a novos esquemas de organização social, legitimando um conjunto de direitos que geram estratégias alternativas de produção assim como novos padrões de consumo e estilo de vida.

Observa-se que “a racionalidade ambiental questiona a possibilidade de alcançar a sustentabilidade porque destrói suas próprias bases quando minam o princípio de equidade social”. Cabe, dessa forma, a racionalidade ambiental destruir os alicerces da modernidade na construção de outra racionalidade social de forma que essa

racionalidade se transforme em uma praxiologia, ou seja, atividade que tem por finalidade a possibilidade de uma lógica que lhe assegure a eficácia na formatação de novos valores que se originam da crise que devem, com isso, reforçar o direito dos seres humanos ao pleno desenvolvimento de suas capacidades, o direito de autogestão de recursos ambientais para satisfazer suas necessidades básicas e orientar suas aspirações.

Ainda sobre as determinantes da racionalidade ambiental encontra-se a preservação da base dos recursos naturais e dos equilíbrios ecológicos. A avaliação do patrimônio de recursos naturais e culturais, globalização econômica, eliminação da pobreza, prevenção de catástrofes, pensamento complexo e distribuição de riqueza e poder são atitudes de fundamental importância para alicerçar a prática do discurso sustentável. Busca-se uma racionalidade social alternativa voltada à ética, à técnica e ao Direito, articulando saberes, identidades e capacidades locais. Observa-se que se trata de fortalecer as identidades locais e reconhecer que o saber ambiental não emerge das ciências, mas do questionamento da racionalidade dominante. Observa-se no mundo de hoje uma crise do pensamento ocidental, da metafísica, o que levou a uma ruptura entre o ser e o ente, a geração de um mundo fragmentado, coisificado – comprometido com o domínio da natureza.

O questionamento da epistemologia e da ontologia leva-nos a concordar que a crise ambiental é, sobretudo, um problema de conhecimento. A necessidade de repensar o ser e suas vias de complexidade com uma proposta de reconstrução do mundo e de reapropriação social da natureza para além da globalização que unifica olhares. Observa-se, diante do que se coloca, que recompor um mundo alienado e fragmentado, herdado dessa civilização em crise, passa a ser um grande desafio para o saber ambiental que está para além do pensamento sistêmico e da visão do todo para reconstruir o mundo a partir da ontologia do ser.

Trata-se da potencialidade do real, de seres com propriedades gerais, como a existência, a possibilidade e a duração. Uma ética do outro e da emancipação e por isso afirmamos novamente que a sustentabilidade deve emergir no horizonte dessa desconstrução. Uma cultura ecológica que conforma um sistema de valores que orienta um conjunto de comportamentos individuais e coletivos para os objetivos da sustentabilidade. A sustentabilidade só pode se definir em função do conjunto de valores e de propósitos que dão coerência e sentido a uma racionalidade ambiental e cultural concreta. Atos de consciência e seus efeitos na organização social são ambientais, porque incorporam uma racionalidade substantiva do ambientalismo e

constituem atos de racionalidade ambiental. A racionalidade ambiental vai além da ecologização do pensamento. Trata-se de uma teoria que alimenta uma práxis.

Observa-se que se faz necessário, nessa virada do século XX para o XXI, a recuperação da dimensão da interação humana. A partir da leitura de Habermas é possível compreender uma racionalidade não instrumental baseada no agir comunicativo entre sujeitos livres de caráter emancipador em relação à dominação técnica da natureza. Observamos que a ideologia distorce a possibilidade de ação comunicativa, impedindo que a interação se realize plenamente. Importante perceber que a crítica permite a retomada da razão frente à escravidão da ideologia. Habermas irá se fundamentar por meio de uma teoria da ação comunicativa e investiga as condições de uso da linguagem livre de distorções como fundamento de uma nova racionalidade. A questão que se coloca é: existe um grande potencial da filosofia da linguagem hermenêutica, pelo viés da racionalidade ambiental contribuir para o processo de Educação Ambiental, o que, sem dúvida, caracteriza a pesquisa como relevante para a questão dos fundamentos da Educação Ambiental.

Observou-se que, a partir de uma via alternativa de interpretação na pesquisa sobre os aspectos fundamentais da linguagem, da hermenêutica e da complexidade, buscou-se compreender os nexos que produzem conhecimento em meio ambiente que possam ser considerados pela Educação Ambiental. Compreender o ideário ambiental contemporâneo em uma pesquisa junto ao doutorado será compreender a perspectiva positivista das ciências ambientais de forma a contrapor com os aspectos contributivos da Hermenêutica na Educação Ambiental. Ainda, investigar questões que se relacionam a crise da razão. Será necessário retomar a compreensão de “giro linguístico” e conseqüentemente o rompimento com as tradições filosóficas que deram origem ao pensamento moderno, na busca de um sentido para a ação humana – o sentido do fazer Educação Ambiental. Heidegger e Gadamer foram de grande influência para esse pensamento e que deverá auxiliar na compreensão do abandono do conceito realista ou naturalista de ambiente reduzido às condições e leis físicas de funcionamento.

A possibilidade da Educação Ambiental como um conceito de signo, de realidade linguística, deve se manter sendo investigada. Importante perceber que não se trata de um conceito objetivo de realidade que supõe o real como tendo uma existência em si mesmo, mas se refere à questão sobre: quantas naturezas é possível possuir a natureza? Desta forma, como identificar os nexos, ou seja, as conexões das coisas entre

si que, na ordem causal/final, produzem os diferentes sentidos do ambiental? Sendo assim, fica impossível não pensar em uma Ética Ambiental na compreensão da problemática da temática ao mesmo tempo, a questão política e econômica em sua volta, considerando que a Educação Ambiental não é neutra.

Sendo assim, a problematização dos sentidos do ambiente pela via hermenêutica amparada pela complexidade, é fundamental para o processo pedagógico sobre o campo da Educação Ambiental, já que, ao recusar a via da razão objetiva, é capaz de dialogar com a diversidade e enfrentar a questão da sustentabilidade e também a disputa de interpretações nesse campo. Trata-se de uma via que põe em relação o diálogo de saberes e os múltiplos processos de instauração de sentidos que demarcam a relação sociedade e natureza. Falamos de um conjunto de conceitos filosóficos e procedimentos epistemológicos e hermenêuticos como fundamentais ao campo de conhecimento da Educação Ambiental junto aos cursos de graduação e pós-graduação na área ambiental.

5. Referencias Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bossi. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes. 2007.

ADORNO E HORKHEIMER: **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1985.

ALMEIDA, Custodio, Luis Silva. FLICKINGER, Hans Georg. **Hermenêutica Filosófica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

AMARAL, A. M. **Aspectos da relação entre linguagem, mundo e a noção de linguisticidade** Anais do VII Colóquio Habermas: Habermas e Interloquções e II Simpósio Nacional de Filosofia: Ética, Filosofia Política e Linguagem / Charles Feldhaus, Eder Soares Santos e José Fernandes Weber (organizadores). Londrina: UEL, 2011.

APEL, K.-O. **Transformação da Filosofia**. (2 vols.) São Paulo: Loyola, 2000.

_____, K. O. **Ética e Responsabilidade**: O problema da passagem para a moral pós-convencional. Lisboa: Instituto Piaget.2007.

ARAUJO, I. L. **Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Rosá. Col. Os pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural,

1973.

CASTRO, R.C.G. **Negatividade e participação à influência de Pseudo-Dionísio na obra de Tomás de Aquino**. São Paulo: Editora da USP. 2009.

BRASIL. **Parâmetros Curriculares Nacionais**. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC.1998.

CAPRA, F. **O Ponto de Mutação**. A ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix 1982.

CAPRA, F. **A teia da vida**. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo; Cultrix. 2006.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Brasília: UnB. 1998.

DESCARTES, R. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural. 1983

DESCARTES, René. **Discurso do método**. In: Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2001.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. In: Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

DELEUZE, G. **Espinoza: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

DUARTE, R. P. **Marx e a Natureza do Capital**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

EICHENBERGER, Jacqueline, C. **A Razão do Ser**. UCB: Brasília. 2010.

ESPINOSA, B. **Ética**. 3 ed. São Paulo: Atenas, 1957.

_____. **Tratado teológico-político**. [Trad., introd. e notas Diogo P. Aurélio]. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda,. (Série Universitária, Clássicos de Filosofia) 1988.

_____. **Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. [tradução: Jean Melville]. São Paulo: Martin Claret, 2005.

FLICKINGER, Hans-Georg. **A caminho de uma pedagogia hermenêutica**. Campinas SP: Autores Associados. 2010.

GADAMER, H. G. **Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 6 ed. Petrópolis, Vozes, 2004.

_____, H. G. **Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 10. ed. Petrópolis, Vozes, 2008.

_____, H. G. **Hermenêutica da obra de arte**. 1ed. Martins Fontes, 2010.

- _____. H. G. **Verdade e Método** (vols. I e II). Petrópolis: Vozes, 1997/1999.
- _____. H.G. *Kleine Schriften: I Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1967.
- _____. H. G. **Elogio da Teoria**. Lisboa: 2001.
- HABERMAS, Jürgen. **Ética Del Discurso**. Psikolibro.2000.
- _____, Jürgen. **La inclusión del otro**. Paidós.1999.
- _____, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.
- _____, Jürgen. **Teoria de La acción comunicativa I - Racionalidad de la acción y racionalización social**. Madri: Taurus, 1987b.
- _____, Jürgen. **O Futuro da Natureza Humana**. São Paulo: Martins Fontes. 2010.
- _____, Jürgen. **Pensamento Pós Metafísico**. Rio de Janeiro: Pensamento Tempo Brasileiro. 2010.
- _____, Jürgen. **A Lógica das ciências sociais**. Petrópolis: Editora Vozes. 2009.
- HEIDDEGER, M. **Ser e Tempo**. Parte I. Tradução de Márcio Cavalcanti. 15ed. Petrópolis: Editora Vozes. 2005.
- _____, M. **Ser e Tempo**. Parte II. Tradução de Márcio Cavalcanti. 15ed. Petrópolis: Editora Vozes. 2005.
- _____. “The **origin of the work of art**”. In: HOFSTADTER, Albert (org. e trad.) *Heidegger, poetry, language, thought*. New York: Harper and Row, 1971.
- _____. **Serenité**. [Trad. André Préau]. In: HEIDEGGER, M. *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 1980.
- _____, M. **A questão da técnica**. In: *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão *et al.* Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. **Os conceitos fundamentais da Metafísica**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1992.
- _____. **M. Ciência e Pensamento do Sentido**. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, trad. Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Cavalcante, 2002, p. 39.
- Heidegger, M. *La época de la imagen del mundo*. In: *Caminhos de Bosque*. Madrid: Alianza, 1998.
- _____. Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes 1993.

_____. Martin, 1889-1976. **Marcas do Caminho** / tradução de Enio Paulo e Ernildo Stein – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

JOLIVET, Regis. **Metafísica**. Tratado de Filosofia. Vol. III. Rio de Janeiro: Agir, 1972.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. [Trad. Valerio Rohden e Udo B. Moosburger]. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Crítica da razão prática**. [Ed. bilíngüe, com reprodução fac-símile da 1ª ed. original alemã e trad. de Valerio Rohden]. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LAW, C. **Compreender Gadamer**. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: 2007.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. In: Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

LEIBNIZ, G.W. Principles of Nature and Grace. In: Woolhouse, R.S. & Francks, R. (org.) Leibniz: philosophical texts. Oxford: OUP. 1998.
<http://www.leibnizbrasil.pro.br/leibniz-traducoes/principios-da-natureza-e-graca.htm>.

LEFF, E. **Racionalidade Ambiental e Reapropriação da natureza**. Tradução Luiz Carlos Cabral. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2006.

_____, E. Racionalidad Ambiental: **La Reapropiacion social de La naturaleza**. 1 Ed. Rímera. Argentina: Siglo XXI editores, S.A. 2004.

_____, E. **Saber Ambiental**. Petrópolis: 7ed. Petrópolis: Editora Vozes: 2009.

_____, E. **Epistemologia Ambiental**. 5ed. São Paulo: Cortez. 2010.

_____, E. **A complexidade Ambiental**. 2ed. São Paulo: Cortez. 2010.

LOUREIRO, C.F.B. **Trajatória e Fundamentos da Educação Ambiental**. SP: Cortez, 2004.

LOVELOCK, J. Gaia – **Cura para um Planeta doente**. São Paulo: Editora Cultrix. 2006

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. [Trad. Jesus Ranieri]. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **O capital: crítica da economia política**. Livro I – O processo de produção do Capital. V.1. [Trad. Reinaldo Sant’Ana]. 23 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. e ENGELS, F. **A ideologia alemã**. [Trad. Luis Cláudio de Castro e Costa]. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MORIN, E. **Os sete Saberes Necessários à Educação do Futuro** 3 a. ed. - São Paulo - Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2001.

_____, E. **Ciência com Consciência**. 13 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.2010.

PEREIRA, V. A. **Aporias da subjetividade na acepção de Adorno e suas decorrências para a Educação Ambiental**. Revista Eletrônica de Educação Ambiental. Revista do PPGEA. 2010.

_____, V. A. (Org.) **Epistemologia e Metodologia nas pesquisas em educação**. Passo Fundo: Editora Méritos. 2012.

PIERPAULI, José Ricardo. **Racionalidad práctica y filosofía política** – El modelo elaborado por Alberto Magno y su significado en la obra de Tomás de Aquino. México: Folia Universitária, 2004.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Coleção Os Pensadores, Volume - Sócrates. São Paulo: Abril, 1972.

_____. **Crátilo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosoficus**. São Paulo:EDUSP, 1995.

_____, L. **Investigaciones Filosóficas**. Barcelona: EDICIONES ALTAYA. S.A, 1999.

REIGOTA, M. **Educação ambiental e representação social**. São Paulo: Cortez, 1995.

ROUSSEAU, J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. de Lourdes Santos Machado e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. J. J. **Emílio ou Da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RORTY, R. **Philosophy and the Mirror of nature**. Princeton University Press.1979.

SAVIANI, D. **Educação: do senso comum à consciência filosófica**. 10. ed. São Paulo: Cortez, 1991.

_____, D. **Escola e democracia**. São Paulo: Cortez, 1983.

_____, D. **Pedagogia histórico crítica: primeiras aproximações**. 4. ed. São Paulo: Autores Associados, 1994.

STEIN, Ernildo. **Epistemologia e crítica da modernidade**. 3 ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. 8 ed. rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2009.

VATTIMO, G. **Hermenêutica y racionalidad**. Bogotá: Grupo editorial norma, 1992.

VYGOTSKY, L.S. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1984.