



Pensar o Ambiente: bases filosóficas para a educação ambiental

Lançada pelo Ministério da Educação e pela UNESCO em 2004, a Coleção Educação para Todos é um espaço para divulgação de textos, documentos, relatórios de pesquisas e eventos, estudos de pesquisadores, acadêmicos e educadores nacionais e internacionais, que tem por finalidade aprofundar o debate em torno da busca da educação para todos.

A partir desse debate espera-se promover a interlocução, a informação e a formação de gestores, educadores e demais pessoas interessadas no campo da educação continuada, assim como reafirmar o ideal de incluir socialmente um grande número de jovens e adultos, excluídos dos processos de aprendizagem formal, no Brasil e no mundo.

Para a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad), órgão, no âmbito do Ministério da Educação, responsável pela Coleção, a educação não pode separar-se, nos debates, de questões como desenvolvimento socialmente justo e ecologicamente sustentável; direitos humanos; gênero e diversidade de orientação sexual; escola e proteção a crianças e adolescentes; saúde e prevenção; diversidade étnico-racial; políticas afirmativas para afrodescendentes e populações indígenas; educação para as populações do campo; educação de jovens e adultos; qualificação profissional e mundo do trabalho; democracia, tolerância e paz mundial.

Vigésimo sexto volume desta Coleção, esta obra se propõe a ser um encontro agradável de professores e professoras com a filosofia, permitindo diversas leituras e contribuindo para abrir um espaço que fundamente a produção do conhecimento em Educação Ambiental.



Pensar o
Ambiente:
bases
filosóficas
para a
Educação
Ambiental

Organização:
Isabel Cristina de Moura
Carvalho, Mauro Grün e
Rachel Trajber

1ª Edição



Ministério
da Educação



Brasília, dezembro de 2006

Edições MEC/Unesco

Ministério
da Educação



**SECAD – Secretaria de Educação Continuada,
Alfabetização e Diversidade**

Esplanada dos Ministérios, Bl. L, sala 700

Brasília, DF, CEP: 70097-900

Tel: (55 61) 2104-8432

Fax: (55 61) 2104-8476



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura

**Organização das Nações Unidas para
a Educação, a Ciência e a Cultura**

Representação no Brasil

SAS, Quadra 5, Bloco H, Lote 6, Ed. CNPq/IBICT/Unesco,
9º andar Brasília, DF, CEP: 70070-914

Tel.: (55 61) 2106-3500

Fax: (55 61) 3322-4261

Site: www.unesco.org.br

E-mail: grupoeditorial@unesco.org.br



Pensar o
Ambiente:
bases
filosóficas
para a
Educação
Ambiental

Organização:
Isabel Cristina de Moura
Carvalho, Mauro Grün e
Rachel Trajber

1ª Edição



Ministério
da Educação



Brasília, dezembro de 2006

© 2006. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad) e Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco)

Conselho Editorial da Coleção Educação para Todos

Adama Ouane

Alberto Melo

Célio da Cunha

Dalila Shepard

Osmar Fávero

Ricardo Henriques

Coordenação Editorial

Eneida M. Lipai

Revisão: Adilson dos Santos

Revisão técnica: Luciano Chagas

Projeto Gráfico: Carmem Machado

Diagramação: Satyro Design

Tiragem: 5000 exemplares

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Pensar o Ambiente: bases filosóficas para a Educação Ambiental. / Organização: Isabel Cristina Moura de Carvalho, Mauro Grün e Rachel Trajber. - Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2006.

ISBN 978-85-98171-70-8

242 p. - (Coleção Educação para Todos; v. 26)

1. Educação Ambiental – Brasil. 2. Filosofia. 3. Diversidade. 4. Políticas educacionais – Brasil. I. UNESCO. II. Brasil. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. III. Título.

CDU 37:577.4

Os autores são responsáveis pela escolha e apresentação dos fatos contidos neste livro, bem como pelas opiniões nele expressas, que não são necessariamente as da UNESCO e do Ministério da Educação, nem comprometem a Organização e o Ministério. As indicações de nomes e a apresentação do material ao longo deste livro não implicam a manifestação de qualquer opinião por parte da UNESCO e do Ministério da Educação a respeito da condição jurídica de qualquer país, território, cidade, região ou de suas autoridades, nem tampouco a delimitação de suas fronteiras ou limites.

Apresentação

Este vigésimo sexto volume da Coleção Educação para Todos, publicado pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade do Ministério da Educação (Secad/MEC) em parceria com a UNESCO, marca uma maneira diferente de abordar a temática da educação ambiental.

Pensar o Ambiente oferece aos educadores possibilidades fecundas de leitura e reflexão a partir da contribuição teórico-conceitual de diversos pensadores – Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Bacon, Descartes, Espinosa, Rousseau, Kant, Marx, Freud, Heidegger, Arendt, Gadamer, Vygotsky e Paulo Freire – e do momento histórico em que viveram, incluindo excertos de textos clássicos desses pensadores com a respectiva contextualização social e histórica. Os autores apresentam referências para que o leitor, mesmo não iniciado em filosofia, seja capaz de relacionar natureza/cultura/ambiente e compreender tal relacionamento de maneira contextualizada.

Trata-se, pois, de uma leitura provocativa e útil para professores, gestores, coordenadores pedagógicos, diretores de escola, educadores ambientais e outros educadores preocupados com a diversidade, a cidadania e a inclusão educacional e social.

Esperamos que os textos deste livro ganhem vida nas mãos dos educadores e educadoras, que sua leitura provoque a reflexão e o debate em torno de idéias que fortaleçam as práticas pedagógicas e que eles possam contribuir para a compreensão mais aprofundada das relações dos seres humanos com o seu meio.

Ricardo Henriques

Secretário de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade do
Ministério da Educação

Sumário

Introdução	11
Os pré-socráticos: os pensadores originários e o brilho do ser Nancy Mangabeira Unger.....	25
Aristóteles: ética, ser humano e natureza Danilo Marcondes	33
Santo Agostinho e São Tomás: a filosofia da natureza na Idade Média Alfredo Culleton	43
Bacon: a ciência como conhecimento e domínio da natureza Antonio Joaquim Severino	49
Descartes, historicidade e educação ambiental Mauro Grün	51
Espinosa: o precursor da ética e da educação ambiental com base nas paixões humanas Bader Burihan Sawaia	77
Rousseau: o retorno à natureza Nadja Hermann	91
Kant: o ser humano entre natureza e liberdade Valerio Rohden	107

Karl Marx: história, crítica e transformação social na unidade dialética da natureza Frederico Loureiro	121
Freud e Winnicott: a psicanálise e a percepção da natureza – da dominação à integração Carlos Alberto Plastino	135
Heidegger: “salvar é deixar-ser” Nancy Mangabeira Unger.....	153
Vygotsky: um pensador que transitou pela filosofia, história, psicologia, literatura e estética Susana Inês Molon	163
A Outridade da Natureza na Educação Ambiental Mauro Grün	177
Hannah Arendt: natureza, história e ação humana Isabel C. M. Carvalho e Gabriela Sampaio	189
Paulo Freire: a educação e a transformação do mundo Marta Maria Pernambuco e Antonio Fernando Gouvea da Silva	205
Posfácio O pensamento contemporâneo e o enfrentamento da crise ambiental: uma análise desde a psicologia social Eda Terezinha de Oliveira Tassara	219
Sobre Autores e Autoras.....	233

Introdução

As primeiras idéias sobre este livro foram surgindo na seqüência de várias conversas entre Isabel Carvalho, psicóloga, educadora ambiental, e Rachel Trajber, antropóloga, responsável pela coordenação de Educação Ambiental no MEC, no segundo semestre de 2005. O projeto do livro foi se delineando em torno do objetivo de apresentar alguns dos pontos importantes no pensamento ocidental moderno e suas relações com os modos de pensar o ambiente. Na continuidade, pudemos contar com Mauro Grün, filósofo ambiental já conhecido dos leitores da EA desde a publicação do seu trabalho de mestrado “Ética e EA, uma conexão necessária”. Contamos com a inestimável colaboração dos colegas articulistas desta coletânea que acolheram o projeto, aceitando o convite para escrever os artigos sobre os diversos pensadores e suas tradições filosóficas, identificando sugestões de leitura e citações selecionadas das obras originais dos pensadores selecionados.

Inicialmente pensamos num livro voltado exclusivamente para uma seleção de autores clássicos que seriam apresentados e comentados por filósofos contemporâneos especialistas naqueles autores. Depois estendemos esta idéia inicial para incluir alguns pensadores de outros campos não restritos à filosofia que consideramos muito significativos na formação de uma maneira ocidental de pensar o ambiente. Desta forma, incluímos um grupo menos numeroso de pensadores ligados à psicologia e à educação, que são Freud, Vygotsky e Paulo Freire. Do mesmo modo, incorporamos na categoria de posfácio um texto de Eda Tassara que, pensado desde a psicologia social, apresenta uma ampla discussão filosófica e epistemológica sobre os fundamentos do pensamento moderno e a crise ambiental.

Este livro se propõe a ser um encontro agradável de professores e professoras com a filosofia, permitindo diversas leituras e contribuindo para abrir um espaço que fundamente a produção do conhecimento em Educação Ambiental. Houve a opção de se trabalhar com uma linguagem menos técnica por parte dos autores,

sem deixar de respeitar o discurso filosófico. Isso aparece de duas formas, uma na escrita de textos curtos e a outra, procurando deixar os filósofos falarem por si, “no original”. Na impossibilidade de utilização de excertos na íntegra, foram utilizadas passagens representativas das teorias estudadas, bem como inseridas citações mais longas e ilustrativas do estilo e do pensamento filosófico.

O debate no qual este livro se insere segue sendo de natureza filosófica, mesmo quando aciona pensamentos de outros campos, pois é com uma indagação filosófica que o fazemos. A questão que conecta este empreendimento ao vívido debate contemporâneo, sobre as relações entre filosofia e ambiente, diz respeito ao tema da possibilidade de ética ambiental, seus fundamentos e aplicações no mundo contemporâneo. Em 1972, o filósofo australiano Richard Routley escreveu um trabalho intitulado *Is there a need for a new ethics, an Environmental Ethics?* (Existe a necessidade de uma nova ética, uma Ética Ambiental?), que viria a se tornar um clássico na literatura internacional sobre Ética Ambiental, dando início a uma disciplina ainda marginal chamada Ética Ambiental. Em seu famoso ensaio, Routley argumenta que as éticas ocidentais não estão bem equipadas para tratar da crise ambiental e que a única saída seria criar uma ética totalmente nova, uma Ética Ambiental. O livro “Pensar o Ambiente: bases filosóficas para a educação ambiental” atesta basicamente uma discordância com o argumento de Routley. Pensamos que o ocidente, desde os gregos, passando pelos medievais e modernos até os contemporâneos, está repleto de poderosos *insights* para o desenvolvimento da Ética Ambiental e da Educação Ambiental. Assim, o novo, neste caso, não precisa necessariamente remeter a uma refundação do pensamento filosófico, mas, talvez a releitura dos autores ocidentais, à luz do contexto em que vivemos, possa nos trazer novas luzes sobre nossos impasses atuais.

Ainda no séc. IV a.C., Platão, em *Crítias* 102, lamenta a devastação das paisagens gregas. Assim, iniciamos nosso diálogo com a tradição através dos Pré-Socráticos. Em “Os Pré-socráticos: os pensadores originários e o brilho do ser”, artigo escrito por Nancy Mangabeira Unger, somos transportados à linguagem e ao pensamento dos primeiros filósofos gregos que inauguram um modo de pensar a totalidade do mundo. Este artigo nos brinda com parte deste universo originário, onde os conceitos como *physis*, *ethos*, *aletheia*, entre outros, nos remetem a um saber e a uma experiência sem tradução no nosso mundo moderno. Para o educador ambiental, por exemplo, aproximar-se da noção de *physis*, que diz respeito à vida que pulsa em todos os seres, anterior e diferente de nossa visão de física ou

de natureza, conceitos já pertencentes a uma categorização dualista da realidade que não faziam parte da linguagem e da experiência destes pensadores antigos. Do mesmo modo, a idéia de *ethos* como morada nos dá pistas desta outra experiência do real e da convivência, anterior às dicotomias que posteriormente vieram a constituir o modo moderno de pensar o mundo. Deste modo, os Pré-Socráticos, com seus fragmentos, nos permitem imaginar outros sentidos para habitar o mundo como *ambiência*, uma noção que pode ser muito iluminadora para a educação ambiental.

Em “Aristóteles: ética, ser humano e natureza”, Danilo Marcondes demonstra a atualidade do pensamento aristotélico para o séc. XXI. Aristóteles, ex-discípulo de Platão, construiu um grande sistema de saber que influenciou muito o desenvolvimento tanto da ciência grega, como medieval. Aristóteles concebe o ser humano como parte da natureza e ambos são dotados de um *telos* (finalidade). A *Ética a Nicômaco* é o primeiro tratado versando sobre Ética do Ocidente. Danilo Marcondes observa que essa integração do ser humano com o mundo natural é uma das maiores aspirações do pensamento ecológico contemporâneo. A Ética, em Aristóteles, consiste justamente na busca do equilíbrio. Além disso, a Ética situa o saber instrumental – que tantos problemas ambientais nos traz hoje por sua própria conta – como dependente do saber prudencial. Assim, a ação ética deve evitar os extremos, ser prudente, caracterizando-se pelo equilíbrio. A dificuldade em fazer o bem está em achar o meio termo, a justa medida. A *polis* (cidade) também faz parte das coisas naturais e o homem, por sua vez, é um *zoon politikón* (animal político). A *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, pode ser muito útil à Educação Ambiental, pois trata-se de um saber prático que nos permite tomar decisões em relação ao meio ambiente, às políticas públicas etc., evitando as soluções fáceis, mas comprometedoras do “Technological Fix” (soluções meramente técnicas, desvinculadas de um contexto ético).

Em “Santo Agostinho e São Tomás: a filosofia da natureza na Idade Média”, Alfredo Culleton nos fornece uma visão detalhada das possibilidades ecológicas do pensamento cristão medieval. Santo Agostinho considera a natureza como uma livre criação de Deus no tempo e, como todo ser criado do nada, é essencialmente boa. Toda natureza é sempre um bem. A natureza do espírito, no entanto, é sempre superior à natureza do corpo. Essa noção de natureza, embora nos pareça estranha e distante – ora, como pode um espírito ser natureza? –, é uma forma de ver o mundo de maneira unificada, ainda sem a distinção entre

Natureza e Cultura, estabelecida por Descartes no séc. XVII e que está, segundo muitos pensadores sistêmicos, na base do materialismo Ocidental. Com Tomás de Aquino, a Idade Média vive um novo momento e os cristãos ficam fascinados por Aristóteles, influenciados pelos comentários dos árabes Avicena e Avenrois e por Maimônides, chamado por Tomás de Aquino de “o sábio judeu”. Para Tomás de Aquino a idéia central da filosofia da natureza é a de que o Céu e a natureza dependem da razão e até mesmo Deus se rege por razões. Mas, não se trata de um racionalismo cego. Pelo contrário, há um componente holístico em Tomás de Aquino que pode interessar à Educação Ambiental. Sua postura holística diz que “conhecer a ordem do todo é conhecer a ordem da parte e conhecer a ordem da parte é conhecer a ordem do todo”. Esse tipo de holismo é considerado elogiável por um número significativo de educadores/as ambientais. Tomás de Aquino observa que há uma certa sabedoria na natureza, que a encaminha para um fim, “como se fosse a operação de um sábio”. O texto de Alfredo Culleton serve não para que copiemos padrões culturais da Idade Média para o séc. XXI, mas, sobretudo, serve para compararmos as filosofias da natureza da Idade Média com a nossa sociedade contemporânea. Isso talvez nos fizesse ver o quanto anticológicos nós temos sido.

No artigo “Bacon: a ciência como conhecimento e domínio da natureza”, Antonio Severino nos introduz, de um modo claro e sensível, a um momento muito particular da história ocidental de transição da mentalidade medieval feudal para a inovadora perspectiva da modernidade mercantilista. Uma revolução cultural que torna possível o pensamento inovador deste filósofo, tantas vezes evocado pelo pensamento ambiental em sua crítica da ciência moderna e suas relações com a natureza. Este artigo, contudo, permite a imprescindível compreensão do contexto e das razões desta guinada do pensamento que então se opõe à centralidade de Deus e desloca o modelo teocêntrico medieval, preparando o caminho para centralidade do mundo e da Razão humana. O projeto epistemológico que se expressa em Bacon está prenhe do espírito de seu tempo e encarna o ideal de alcançar um conhecimento racional autônomo. Este pensamento lança as bases do que viria a desenvolver-se no método experimental-matemático nas mãos de Galileu, Newton, entre outros. Suas poderosas metáforas sobre o combate aos ídolos (ídolos da tribo, da caverna, da praça pública e do teatro) como falsas noções que iludem a mente humana que as toma como se fossem naturais e válidas *per sí*, em que pese toda a crítica posteriormente feita ao pensamento objetivista, parecem que ainda hoje são eloqüentes e valem uma leitura atenta pelos educadores ambien-

tais. A profunda compreensão de Bacon e do espírito do tempo que ele representa é fundamental para dar substância ao diálogo crítico que esta educação pretende estabelecer com o projeto científico moderno.

No texto “Descartes, historicidade e educação ambiental”, Mauro Grün analisa a importância da compreensão das consequências da filosofia cartesiana para a dominação da natureza. Como é sabido de quase todos nós, Descartes é considerado o grande vilão, por ser um dos responsáveis pela dominação da natureza pela ciência e técnica mecanicistas. É também freqüentemente lembrado pelo seu exacerbado antropocentrismo e pela célebre frase, muito citada na literatura de Ética Ambiental, que diz que com a aplicação de sua filosofia prática “nos tornaremos Senhores e Possuidores da natureza”. Nesse texto, Mauro Grün foge dessas análises tradicionalmente feitas na literatura sobre Ética Ambiental. Ele nos diz: “Meu objeto de estudo nesse texto é diferente. Trata-se da influência de Descartes na perda de memória ocorrida na modernidade. Meu argumento será que Descartes nos deixou amnésicos com seu projeto de um entendimento puro, livre das influências culturais (...). A tese que apresento é a de que sem memória e historicidade não há conservação ambiental nem educação ambiental, pois os problemas ambientais estão sempre inscritos em uma perspectiva histórica que nos ultrapassa amplamente.”

Com o artigo “Espinoza: o precursor da ética e da educação ambiental com base nas paixões humanas”, somos apresentados por Bader Sawaia a este filósofo do séc. XVII, que desafiou as ortodoxias do seu tempo com um pensamento holista, preocupado sobretudo com a denúncia da servidão e a proposição de uma ética baseada na liberdade e na alegria, tomada como potência do ser. Seu pensamento renovador o torna muito próximo dos problemas ecológicos contemporâneos, contribuindo com pistas importantes para uma ética ambiental que seja também a libertação de todas as tiranias entre os humanos e na relação dos humanos e a natureza. Espinoza entende que o sujeito humano submete-se à servidão porque é triste, o que o deixa vulnerável à tirania do outro, em quem ele deposita a esperança de felicidade. Com essa convicção, denuncia a utilização política das paixões tristes pelos tiranos, especialmente a esperança, a humilhação e o medo. Como afirma Sawaia: “Pode-se concluir, então, que se ele vivesse hoje denunciaria 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 submissão (reino das paixões tristes), do qual ele precisa sair para promover bons encontros com o meio ambiente.”

No artigo Rousseau, o retorno à natureza, Nadja Hermann nos mostra como a natureza é um conceito filosófico estruturante do pensamento rousseauiano, constituindo-se na base de sua proposta de reforma moral e intelectual da sociedade e de seu projeto do sujeito virtuoso, em *Emílio*. Como nos aponta Hermann, a natureza para Rousseau não é nem um conceito místico, tampouco mecânico, como na física contemporânea, mas uma *unidade pré-empírica* que age autonomamente, uma unidade perfeita, anterior à sociedade, que, projetada sobre a criança, torna possível pensar a educação virtuosa. Em oposição ao pensamento iluminista de seu tempo, Rousseau questiona a relação entre ciência e virtude, opondo-se à idéia de progresso que domina seu século. Para Rousseau, seguindo as palavras de Hermann: “o homem está ‘junto com’ e ‘na’ natureza e mantém para com ela um sentimento subjetivo, que lhe permite preservá-la, ao mesmo tempo em que faz um distanciamento para construir sua liberdade”. Assim, Rousseau oferece muitos dos argumentos que serão revisitados pela educação ambiental e seu projeto de formação de um sujeito virtuoso que toma contemporaneamente a forma de um sujeito ecológico.

Valério Rohden, em “Kant: o ser humano entre natureza e liberdade”, analisa a contribuição de Kant para a Educação Ambiental. Kant é o principal mentor do Iluminismo do séc. XVIII. Cunhou o famoso lema “Ousa pensar”, ou seja, faça o uso autônomo de teu entendimento, sem o auxílio de outrem. Kant escreveu três grandes críticas: a Crítica da Razão Pura (1781), a Crítica da Razão Prática (1788) e a Crítica do Juízo (1790). Esta terceira crítica, principalmente, tem profundas implicações para a Ética Ambiental e a Educação Ambiental. Nela, Kant afirma que há duas espécies de juízos reflexivos: 1) os juízos de gosto; 2) os juízos teleológicos voltados, principalmente, para organismos biológicos. Os dois juízos – de gosto e teleológico – são importantes para a Educação Ambiental, pois ambos são animados pelo sentimento de vida. Este sentimento é responsável pelos sentimentos do prazer ou desprazer. Toda a Crítica do Juízo está “centrada no princípio de vida como idéia articuladora de um organismo”. A Crítica do Juízo é fundamental para compreendermos como podemos chegar a uma apreciação estética da natureza e é justamente através do juízo do gosto, diz Valério Rohden, que os seres humanos aprendem a “amar a natureza e a vida e, portanto, a cuidar dela”. Através do prazer estético o ser humano sente-se bem no mundo e isso faz com que ele cuide da natureza. O texto de Valério Rohden é importante no contexto da educação ambiental brasileira. Afinal, temos visto que o valor econômico do ambiente quase sempre se impõe sobre outros valores, como, por exemplo, o

estético. Uma apreciação estética e moral da natureza descentra o eixo econômico como único valor de “apreciação” da natureza.

Com Frederico Loureiro no artigo “Karl Marx: história, crítica e transformação social na unidade dialética da natureza”, somos apresentados a Marx, um autor fundamental na formação do nosso pensamento social e político e que, juntamente com Freud e Nietzsche, foi considerado um dos mestres da suspeita por Paul Ricoeur. Isto quer dizer que Marx está entre os três pensadores que abalaram mais profundamente as certezas da modernidade ocidental. Cabe a Marx o profundo questionamento da relação capital-trabalho e do modo de produção capitalista, a partir de uma concepção dialética das relações sociais e históricas que põe em evidência as contradições que movem novas reordenações da realidade, sempre pensada como síntese complexa de múltiplas determinações. Loureiro mostra a importância da compreensão de Marx para a educação ambiental ao apresentar, neste artigo, a concepção de natureza e do humano em Marx. Como nos mostra o autor, para Marx a natureza é unidade complexa e dinâmica, auto-organizada em seu próprio movimento contraditório. Com isso, Marx se afasta das abordagens que definem a natureza como meramente um suporte material da cultura, tomando-a em sua dimensão relacional, sem reduzi-la ao universo biológico. O ser humano é parte desta relação “eu-mundo”, constitutiva das dimensões materiais e simbólicas da vida em sociedade. As consequências de uma perspectiva marxiana são evidenciadas por Loureiro: “em Educação Ambiental, segundo a perspectiva marxiana, pensar em mudar comportamentos, atitudes, aspectos culturais e formas de organização, significa pensar em transformar o conjunto das relações sociais nas quais estamos inseridos, as quais constituímos e pelas quais somos constituídos, o que exige, dentre outros, ação política coletiva, intervindo na esfera pública, e conhecimento das dinâmicas social e ecológica”.

No artigo “Freud e Winnicott: a psicanálise e a percepção da natureza – da dominação à integração”, o psicanalista Carlos Alberto Plastino apresenta o pensamento freudiano, bem como explora seus desdobramentos também na obra de um de seus importantes seguidores, o psicanalista inglês Donald Winnicott. Em ambos o autor explora as diferentes possibilidades de pensar a natureza, humana e não humana, e suas relações com a sociedade e a cultura a partir do legado da psicanálise. Plastino nos mostra as tensões do pensamento freudiano, que se constitui inicialmente com base no paradigma médico e fisicalista de seu tempo, tomando caminhos que, no entanto, vão afastá-lo desta perspectiva com a teori-

zação sobre o inconsciente, a pulsão de morte e a intersubjetividade como constitutiva do sujeito psíquico. Contudo, ao mesmo tempo em franca dissensão, mas sem romper completamente com os pressupostos das ciências da época com as quais Freud pensa os fenômenos clínicos que observa, o pensamento freudiano, para Plastino, não consegue superar completamente uma concepção de natureza em oposição ao frágil ser humano em suas tentativas de domesticar em si e no mundo esta força imperiosa, mantendo uma idéia de confronto e dominação com a natureza, em prejuízo da perspectiva de integração com ela. Como adverte Plastino, na perspectiva freudiana, particularmente em seu texto clássico “O Mal-Estar da Civilização”, o sofrimento resultaria da impossibilidade de “dominar completamente a natureza”, isto é, de cumprir até o fim o projeto prometeico da modernidade. Já Winnicott, mantendo a inspiração freudiana, pode mover-se em direção a uma concepção vitalista de natureza, sustentando a idéia de um dinamismo da natureza humana que, acolhida por um ambiente favorecedor, permite vivenciar o sentimento de que a vida vale a pena ser vivida e permite o desenvolvimento do sujeito humano. A perspectiva vitalista, cuja centralidade na dinâmica auto-organizadora da vida permite pensar a natureza pensada como um ser vivo e complexo, foi excluída pela perspectiva hegemônica na modernidade. Assim, Plastino nos convida a pensar como Winnicott radicaliza, onde Freud não pôde fazê-lo, a virada em direção a uma concepção que não opõe, mas integra natureza e cultura, permitindo uma prática psicanalítica que opera com uma concepção da natureza que se afasta da metáfora maquinica e do determinismo modernos.

Em “Heidegger: salvar é deixar-ser”, Nancy Mangabeira Unger traz o pensamento de Martin Heidegger e seu profundo questionamento do que poderíamos chamar de os desequilíbrios do humanismo moderno, denunciado pelo filósofo particularmente nos aspectos da orientação antropocêntrica, da hegemonia do pensamento do cálculo sobre outros modos de pensar e da objetificação e dominação do mundo pela imposição de sentidos redutores da complexidade do real. Assim, na contracorrente destas tendências empobrecedoras da experiência, o filósofo sugere uma dimensão do pensar que supere esta racionalidade unidimensional, contribuição de particular importância para o pensamento ecológico e a educação ambiental. Num poético convite à aventura de pensar, Nancy conduz o leitor às noções heideggerianas de *habitar*, em seu sentido ético, restituindo o sentido originário do *ethos* grego como *ambiência* e modo como o ser humano realiza sua humanidade. Como destaca a autora, no pensamento de Heidegger, todo morar autêntico está ligado a um preservar. Preservar não é apenas não causar danos a

alguma coisa. O preservar genuíno tem uma dimensão positiva, ativa, e acontece quando deixamos algo na paz de sua própria natureza, de sua força originária. Assim também, salvar não tem unicamente o sentido de resgatar uma coisa do perigo: salvar é restituir, ou dar condições para que ela se revele naquilo que lhe é mais próprio. Salvar realmente significa deixar-ser. Como nos alerta Nancy, a radicalidade da crise que vivemos nos põe diante da necessidade de questionar não somente os nossos conceitos e preconceitos, mas a própria dimensão na qual pensamos. Para esta tarefa o pensamento de Martin Heidegger constitui, sem dúvida, uma das mais importantes referências de nosso tempo.

No artigo “Hannah Arendt: natureza, história e ação humana”, Isabel Carvalho e Gabriela Sampaio abordam alguns conceitos desta pensadora que tem especial interesse para o pensamento ambiental. As autoras dão destaque às contribuições de Arendt sobre as concepções de natureza e história nos gregos antigos e na modernidade; introduzem um conceito fundamental no pensamento da autora, que é o de ação política como condição humana de existência e de convivência democrática. Trazem ainda as reflexões da autora sobre o conceito de revolução, onde Arendt questiona a violência como o silêncio da política, e vê nas revoluções a possibilidade de novos começos, de acordo com a perspectiva de indeterminação da história humana. Arendt é uma pensadora que, na tradição heideggeriana, de quem foi aluna e seguiu como interlocutora mesmo depois de seu exílio da Alemanha, valoriza o pensamento dos gregos antigos e parte deles para pensar alguns dos desdobramentos modernos. Particularmente quanto ao conceito de natureza faz o contraponto entre a natureza no sentido romano-cristão, cuja tradução latina *natura* está na origem etimológica e cultural do nosso conceito de natureza, e a noção grega de *physis*. Como nos mostram as autoras, para Arendt, a *natura* está submetida às leis que lhe impõem uma regularidade desde o exterior, ou seja, às “leis da natureza”. Quem regula as leis da natureza é uma ordem divina que está fora do mundo. O mundo natural não é mais um grande organismo vivo, um ser, mas uma coordenação de organismos, impelidos e destinados para um fim determinado por um espírito inteligente que lhe é exterior: o Deus Criador e Senhor da natureza. Os seres humanos, enquanto criados por Deus, passam a ser imortais, enquanto a natureza é mortal. Inverte-se aqui o modelo grego, onde a *physis* era eterna e a vida do indivíduo humano era mortal. Segundo Arendt, a idéia de natureza romano-cristã prepara, através dos séculos, o contexto cultural para a Revolução Industrial e sua cosmogonia de um Deus como relojoeiro da natureza e de uma natureza marcada pela dúvida cartesiana, o que vai gerar uma

profunda revisão das noções de objetividade, de neutralidade e de não interferência que guiou a ciência natural clássica (aristotélica) e medieval.

Em “A outridade da natureza na educação ambiental”, Mauro Grün apresenta as possibilidades da hermenêutica filosófica de Gadamer para a educação ambiental. O texto mostra como se dá o processo de objetificação da natureza, ou seja, como a natureza é tornada mero objeto à disposição da razão humana pela ciência moderna. O texto nos permite compreender o papel que a ciência moderna exerce nos desdobramentos da crise ecológica e de que modo uma educação ambiental ética e política pode intervir nesse processo objetificador. A outridade do outro é um dos temas centrais do debate entre Gadamer e Derrida. Gadamer acredita que para que ainda haja tempo de uma convivência dos seres humanos com a natureza é necessário respeitar a natureza como um Outro. Em nossa relação – tecnologias da aliança – com esse Outro, deveríamos aprender a respeitar não só a reciprocidade, mas também a diferença. Gadamer nos alerta ao final do texto que “nós não podemos simplesmente explorar nossos meios de poder e possibilidades efetivas, mas precisamos aprender a parar e respeitar o outro como outro, seja esse outro a Natureza ou as crescentes culturas dos povos e nações; e assim sermos capazes de aprender a experienciar o outro e os outros, como outros de nós mesmos, para participar um com o outro”.

Susana Molon, em seu artigo “Vygotsky: um pensador que transitou pela filosofia, história, psicologia, literatura e estética”, mostra desde o título um pensamento plural e em constante mudança, que reflete não somente uma característica do mundo e da sociedade, mas também da personalidade humana. A questão central para o pensador da linguagem é: como os seres humanos, em sua curta trajetória de vida, avançam e se distanciam tanto de suas características biológicas iniciais em tão diversas direções? Para respondê-la, pondera Molon, “o ser humano não só se adapta à natureza, mas a transforma e ao transformá-la transforma a si mesmo: ele sente, pensa, age, imagina, deseja, planeja etc.”. De acordo com Vygotsky, “assimilamos a experiência da humanidade”, pois seres humanos não se limitam à herança genética e se libertam devido ao pensamento e à linguagem, diferente das demais espécies que se baseiam na percepção. Nascemos em um meio ambiente formado previamente pelo trabalho das gerações passadas, pelo uso de instrumentos, da linguagem e de outras práticas. A partir dessas idéias, Molon mostra como o pensador russo oferece uma pluralidade de direções para educadores, pois seu pensamento é fundamental para uma teoria da aprendiza-

gem que considera a psicologia humana mediada pela cultura. Nos processos de aprendizagem, a linguagem e o simbolismo são usados inicialmente pela criança como mediações no contato com o meio ambiente e, somente em seguida, aparecem em nosso contato interior. Esta pode ser a gênese de um sujeito ecológico, ou socioambiental.

Marta Pernambuco e Antonio Fernando Gouvea da Silva abrem o texto “Paulo Freire: a educação e a transformação do mundo” com uma citação da *Pedagogia da Autonomia*, que fala de áreas da cidade descuidadas e incita os professores/as e alunos/as a uma discussão sobre políticas públicas. Os autores nos fazem perceber que, para Paulo Freire, a educação ambiental não é um modismo, mas uma preocupação que já estava presente em 1969, ano da publicação da *Pedagogia do Oprimido*, três anos antes, portanto, da 1ª Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, realizada em Estocolmo em 1972. Apresentam a história de vida e intelectual deste educador, que esteve durante toda sua trajetória envolvido com ações educativas no Brasil, na América Latina e nos seus últimos anos com a política de educação no Estado de São Paulo. Tornou-se uma referência internacional para a educação. Os autores destacam algumas das idéias centrais de Paulo Freire, como os conceitos de *diálogo* e *consciência*, e mostram sua atualidade para a educação ambiental, na medida em que incorporar uma orientação freireana significa buscar, eticamente, práticas de convivência social em que as relações socioculturais e econômicas não se dão mais de forma hierarquizada, mas com o objetivo de possibilitar novas articulações entre sujeitos históricos contextualizados, na construção de projetos coletivos de reação à desigualdade e à exclusão social. Isto demanda a construção de novos conhecimentos e formas críticas de intervenção na realidade. Neste sentido, uma ação dialógica implica na solidariedade entre pares que se reconhecem como humanos, com a capacidade potencial de serem sujeitos históricos e pronunciar o mundo. Envolve-nos em todas as dimensões da nossa humanidade, tanto as cognitivas quanto as afetivas, criando utopias e esperanças. Como citam os autores, para Freire (2005) o *diálogo* verdadeiro implica o pensar ético, a ação politicamente comprometida com o “outro”, em que não existe a dicotomia entre Homem e Mundo, mas a inquebrantável solidariedade que, criticamente, analisa e intervém, captando o dever da realidade e superando o pensamento ingênuo.

O artigo de Eda Tassara “O pensamento contemporâneo e o enfrentamento da crise ambiental: uma análise desde a psicologia social” foi incluído na ca-

tegoria de posfácio, por tratar-se de um texto que sintetiza um profícuo *diálogo* entre diversas tradições e pensadores que fundamentam o pensamento científico ocidental moderno e os que fazem a crítica destes fundamentos. Tassara faz, assim, um amplo recorrido do pensamento contemporâneo contemplando os campos aqui privilegiados – filosofia, psicologia/psicanálise e educação –, explorando suas conseqüências para pensar o ambiente no contexto contemporâneo. Escrito no contexto de sua interlocução com a psicologia, o artigo ultrapassa este âmbito, problematizando a questão do método científico, da interdisciplinaridade e de uma epistemologia para as práticas ambientais, desafios que são comuns tanto na psicologia ambiental como na educação ambiental. Tassara mostra como se constitui o projeto científico moderno sob a égide do naturalismo, com a fundação da física dinâmica e sua matematização. Deste projeto, comprometido com uma epistemologia objetivista e dualista, que supõe a não interação entre o sujeito e o objeto do conhecimento, derivou uma metodologia experimentalista-empírica, isolando o conhecimento dela derivado dos valores e crenças do sujeito, e os eventos observados, de fatores externos de interferência sobre os mesmos. A autora nos mostra como com esta epistemologia nasce uma forma precisa de racionalidade que se refere a um objeto atemporal, a uma lógica atemporal e como esta racionalidade se relaciona com a crise ambiental. Como afirma Tassara: “A crise ambiental é, portanto, uma crise política da razão, que não encontra significações dentro do esquema de representações científicas existentes para o reconhecimento da natureza social do mundo, que foi histórica, técnica e civilizatoriamente produzida.” Frente a isso, a autora pensa o papel de uma psicologia ambiental crítica ou *Psicologia Socioambiental*, como ação política configurada na metodologia da pesquisa-ação. Como podemos ver, trata-se de uma reflexão epistemológica e metodológica que concerne tanto ao educador quanto ao psicólogo nas modalidades ambientais destas disciplinas, que lembremos, são fazeres profissionais, que sempre estiveram profundamente articulados na intervenção social.

Neste sentido, o posfácio sugere não o final do livro mas, se quisermos pensar com as palavras de Hannah Arendt, a abertura para um *novo começo*, para a aventura da Ação como condição humana, no sentido mais amplo deste conceito que não separa teoria e prática, política e vida. Quisemos assim concluir o livro com um artigo que abre um caminho e nos provoca a prosseguir na reflexão sobre os muitos outros entrecruzamentos possíveis entre os pensamentos abordados e suas conseqüências, em termos dos dilemas ambientais e pedagógicos que enfrentamos.

Como o posfácio, também este livro não esgota todas as tradições que constituem a nossa maneira ocidental moderna de pensar o ambiente. Além dos autores que aqui contemplamos, há outros mais e o leitor/a já deve estar agora pensando em pensadores que também poderiam integrar este campo de diálogo que o livro pretendeu cobrir. Nós também, os organizadores, seríamos capazes de pensar em autores que não estão aqui mas poderiam estar. Contudo, um projeto editorial tem que encontrar um ponto de negociação entre o inesgotável mundo das idéias e do conhecimento acumulado e a realidade dos espaço-tempos – e páginas – onde um livro se produz. Como toda produção, socio-historicamente contextualizada, fruto da finitude de nossa condição humana, um livro é uma obra sempre parcial, é uma pista, um convite, sem que seja ele mesmo a realização da promessa de satisfação deste infinito desejo de saber que o gerou.

De todo modo, acreditamos que, neste volume, a seleção que fizemos resume algumas das principais bases filosóficas dos discursos ambientais que atravessam nossa prática como educadores. É nosso desejo que este livro seja uma boa companhia para o educador que se lançar nesta aventura filosófica de pensar o ambiente.

Isabel Cristina de Moura Carvalho
Mauro Grün
Rachel Trajber

Os pré-socráticos: os pensadores originários e o brilho do ser

Nancy Mangabeira Unger*

Os chamados filósofos pré-socráticos viveram por volta do séc. VI a.C¹. Estes pensadores nos mostram uma *dimensão de pensamento* mais originária do que as dicotomias e dualismos que marcaram o desenvolvimento da filosofia ocidental, com seus desdobramentos na ciência, na técnica e no modo em que nos habituamos a ver o real e a nós mesmos. Efetivamente, podemos observar que, em sucessivas etapas, o Ocidente operou um corte que separou a unidade da diferença, o Um do Múltiplo, a luz da sombra, o corpo do espírito, o homem do cosmos. Esta *de-cisão* histórica vem sendo lentamente declinada, no sentido gramatical do termo, ao longo de 2.500 anos. Com ela, nega-se a necessária tensão entre o Um e o Múltiplo, a razão e o mistério, a ciência e a poesia. A natureza dessacralizada deixa de ser sujeito para ser objeto: o diálogo e a troca se transformam em projeto de controle e dominação.

A *physis* como experiência do real

Neste momento de profunda crise de nossas respostas, paradigmas, conceitos e preconceitos, baseados em uma tradição milenar de dicotomias, os dizeres, ou fragmentos, destes pensadores nos remetem não somente a um momento histórico anterior a Sócrates, de acordo com o nome pelo qual eles foram intitulados pela

* Filósofa, doutora em Filosofia da Educação, professora da Universidade Federal da Bahia.

¹ Daquilo que estes pensadores disseram e escreveram, chegaram até nós os chamados fragmentos: frases, sentenças, ou expressões, transmitidas principalmente por historiadores e discípulos de Platão e Aristóteles.

história da filosofia. Antes, e de modo mais essencial, Heidegger dirá, eles são os pensadores originários, de cuja origem brotaram diferentes expressões históricas e de pensamento. E, sobretudo, são *pensadores originários* porque pensam a Origem de todas as coisas, o princípio, que, em grego, se diz *arché*. Esta palavra, por sua vez, designa não somente o início de algo; *arché* é a fonte inaudita de tudo que é, e de onde tudo brota incessantemente; é também o poder, a força, o príncipe, isto é, o princípio regente e constitutivo do que estes pensadores chamavam *physis*. A pergunta, o interesse fundamental dos pensadores originários, ou pré-socráticos, era pensar a *arché* da *physis*. A palavra *physis*, por sua vez, diz mais do que aquilo que nós consideramos a física, ou o mundo físico. Este “mais” diz respeito a um sentido de abrangência, e também mostra uma experiência do real que só foi possível porque estes pensadores pensaram numa *dimensão de pensamento* diferente da dimensão na qual pensamos na modernidade.

No sentido da abrangência, pertence à *physis* tudo que é, em qualquer nível de ser: uma pedra, uma planta, o ser humano, mas também um sentimento, um deus, tudo que é uma expressão de *physis*. Mas embora designe a totalidade do real em qualquer nível de ser, o sentido de *physis* não se traduz como a soma aritmética de todas as coisas.

Em outro nível, a própria palavra *physis* provém de um verbo, *phuein*. Este tem o sentido de jorrar, brotar, espocar, como uma fonte que jorra ou uma vegetação que brota. O crescimento espontâneo pelo qual algo vem a ser o que é, não por imposição de um fator externo, mas por uma força que lhe é inerente. Nesta compreensão, cada ser (e a totalidade do que existe) é experienciado como uma manifestação desta dinâmica de surgimento. À *physis* pertencem o céu e a terra, a pedra e a planta, o animal e o homem, o acontecer humano como obra do homem e dos deuses, e os próprios deuses, como a expressão mais brilhante da *physis*, sua ontofania. E sobretudo, o que esta palavra evoca não é somente a pedra e a planta, o deus e o homem, mas ao próprio surgir. Nos indica que a experiência do real vivida pelos gregos daquela época é a experiência da realização, do constante vir-a-ser, que se presentifica incessantemente ao olhar admirado do ser humano. A procura da *arché* é o princípio que acompanha e constitui a dinâmica essencial deste manifestar; é o princípio, a lei unificadora, a fonte perene deste emergir. Neste sentido, *physis* e *arché* não são conceitos que podem ser separados como meros instrumentos de classificação: denominam dimensões de um mesmo movimento da realidade se manifestando em sempre novas realizações, e falam ao mesmo tempo da unidade destas expressões singulares. Talvez se possa afirmar que a intuição essencial dos pensadores pré-socráticos é a unidade profunda e dinâmica de tudo que é. E este

“é” constitui o princípio unificador de uma totalidade aberta e multidimensional. Este processo de surgir e se manifestar, de perdurar por um tempo e se recolher, corresponde, na experiência do homem grego do sec.VI, ao próprio dinamismo do real em seu processo de realização. Este processo mediante o qual os seres aparecem e perduram por um tempo no brilho de sua aparência se revela, ou se dá a conhecer, como *Cosmos*².

Em suas reflexões sobre o pensamento grego originário, Heidegger mostra que *physis* e *aletheia* (palavra que os romanos traduzirão mais tarde como *veritas*) mantém uma correspondência. *Aletheia* é o próprio desvelar-se da realidade, e esta realidade se diz *physis*, o movimento do vir-à-luz, do manifestar-se de todos os seres. Portanto, em sua acepção originária *aletheia* não é uma característica do conhecimento humano e de seus enunciados. Menos ainda, um simples valor ou uma “idéia” que o homem tem: *aletheia* é o próprio movimento de desvelamento e ocultamento da *physis*. “Que *aletheia* corresponde inicialmente à *physis* significa ao mesmo tempo que a presença do “verdadeiro”, isto é, do descoberto, “não se manifesta primeiramente a partir do homem, e que esta presença é habitada por um retraimento, um velamento insuperável”(Haar, p.19). Assim, na experiência grega, a tensão entre luz e mistério é um traço constitutivo da realidade. Neste sentido, o mistério não é aquilo que ainda não pode ser explicado. O mistério é aquilo que, mesmo sendo explicado, não pode ser esgotado, porque é a fonte de todo processo de realização, e por isso transcende a qualquer tentativa humana de controle, posse e decisão.

***Ethos*, morada e ambiência no pensamento pré-socrático**

Outro conceito importante para compreender o pensamento pré-socrático é *ethos*, de onde provém ética, e que significa originariamente morada. Esta morada se refere à *ambiência* que é própria ao ser humano, ao modo em que este ser realiza sua humanidade. Nesta acepção, a ética não é a convenção; é uma força de realização, um modo de ser e de habitar. Como todo ser humano precisa realizar aquilo que lhe é constitutivo. Neste empenho de realização, ele estabelece uma tessitura de relações nos múltiplos níveis de sua existência: com o tempo, com a vida, com o movimento, com a morte, com a natureza, com os outros seres humanos, consigo mesmo.

Por estas características, o esforço de dialogar com estes pensadores é uma provocação e um convite para nos depararmos com nossos hábitos e automatismos

² A palavra *Cosmos* provém de *cosmei*, ornamento. Mas a experiência grega do brilhar e do ornar-se não é uma experiência do sujeito: é o brilho e a beleza da própria realidade em sua manifestação como todo ordenado.

de pensamento, e com isso, quem sabe, abrir caminho para um pensamento mais livre e mais aberto para repensar a relação do homem contemporâneo com o Universo, e seu lugar neste todo.

Mas por isso mesmo, entrar em contato com os pensadores pré-socráticos é fazer a experiência do fracasso de toda tentativa de enquadrá-los em nossos esquemas e classificações habituais; é ter de se dispor a pensá-los para além de qualquer utilidade, mesmo que esta utilidade seja a de um engajamento numa causa militante das mais nobres. Para ouvir o que eles têm a nos dizer é necessário saber acolhê-los em sua fala oracular, uma fala que, à maneira da própria *physis*, só se dá a conhecer na medida em que se retrai, uma linguagem cujo dizer nos lembra perenemente que: “A morada (*ethos*) do homem é o extraordinário” (Heráclito, fr.89).

O diálogo com pensadores como Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Empédocles pode nos remeter a uma experiência (contida na origem de nossa trajetória ocidental), na qual a sabedoria não reside em ter muitas informações, mas em manter-se em sintonia com a lei que dá origem, anima e permeia a *physis*, a sabedoria de reconhecer na multiplicidade de manifestações do real, a Unidade profunda de todas as coisas. Esta unidade é, por sua vez, dinâmica: não exclui, mas inclui, o movimento, o múltiplo, o diverso; inclui o ser humano, que precisa aprender a pôr-se a escuta do *Cosmos* e de seus sinais, encontrando o comum acorde que vibra na totalidade do real. Para nós, habitantes de um mundo no qual tanto a natureza como um todo quanto o próprio ser humano foram reduzidos à condição de objetos cujo único valor está no lucro que podem produzir, o pensamento pré-socrático convida a um repensar de nossa identidade enquanto humanos e de nosso lugar no universo.

Na harmonia de tensões opostas (Heráclito), no jogo cósmico do Amor e da Discórdia (Empédocles), na tensão de Ser e Aparecer (Parmênides), há a possibilidade de um outro caminho para o Ocidente. Que este caminho não tenha sido tomado, é um fato. Mas a própria existência, nas raízes de nosso pensamento, deste outro *possível*, coloca-nos algumas questões: que a história de nossa civilização é a história de uma busca, mas também a de um certo desvio? Que este caminho ainda possa ser trilhado? Que trazemos a força destas origens e a mensagem que ela contém, inscritas de alguma maneira em nós mesmos?

Os pré-socráticos viveram aproximadamente entre os fins do séc. VII e os meados do séc. V a.C., nas colônias jônicas da Ásia Menor e do sul da Itália. Este pensamento originário nos chega na distância cronológica de 2.500 anos através de fragmentos. Filósofos da Grécia Clássica, historiadores, escritores, comentadores, padres da Igreja, citam, em suas obras, passagens dos escritos dos primeiros pensadores. As pesquisas filológicas e historiográficas modernas fizeram o levantamento de todas as passagens e, como fragmentos, as reuniram em edições. Trata-se às vezes de períodos inteiros, outras, de algumas sentenças, ou até palavras isoladas. No começo do século passado Hermann Diels elaborou e editou uma coleção completa de todos os fragmentos dos primeiros filósofos. Sua obra constitui a referência fundamental para as demais edições. O que se segue, portanto, são os fragmentos de alguns destes pensadores originários, assim como a doxografia, isto é, o registro de sua aparição em citação indireta pelos comentadores da antigüidade. O critério da escolha destes fragmentos procurou considerar a viabilidade de sua inclusão sob esta forma de excerto.



Tales de Mileto

5 - Tales e sua escola; o cosmos é um. (Aet. II, 1,2)

9 - Tales de Mileto, o primeiro a indagar estes problemas, disse que a água é a origem de todas as coisas e que deus é aquela inteligência que tudo faz da água. (Cícero, De Deorum Nat. I, 10, 25)

Anaximandro de Mileto

1 - Todas as coisas se dissipam onde tiveram a sua gênese, conforme a necessidade, pois pagam umas às outras castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo.

2 - O ilimitado é eterno.

3 - O ilimitado é imortal e indissolúvel.

Anaxímenes de Mileto

Fragmento

1 - Como nossa alma, que é ar, nos governa e sustém, assim também o sopro e o ar abraçam todo o cosmos.

Doxografia

Anaxímenes de Mileto, filho de Euristrato, considerou o ar como princípio das coisas; todas as coisas dele provêm e todas as coisas nele se dissipam. Como nossa alma, que é ar, nos governa e sustém, assim também o sopro e o ar abraçam todo o cosmos. (aet. I, 3, 4)

7 - Quando o ar se rarefaz, torna-se fogo; e quando se condensa, vento; com maior condensação, nuvem; se for mais forte, água; se mais ainda, terra; e com sua extrema condensação, transforma-se o ar em pedra. (Hip. I, 7, 3)

Doxografia sobre os antigos pitagóricos

3 - Os assim chamados pitagóricos, tendo-se dedicado a matemáticas, foram os primeiros a fazê-la progredir. Dominando-as, chegaram à convicção de que o princípio das matemáticas é o princípio de todas as coisas. E, como os números são, por natureza, os primeiros entre estes princípios, julgando também encontrar nos números muitas semelhanças com seres e fenômenos, mais do que no fogo, na terra e na água, afirmavam a identidade de determinada propriedade numérica com a justiça, uma outra com a alma e o espírito, outra ainda com a oportunidade, e assim todas as coisas estariam em relações semelhantes; observando também as relações e leis dos números com as harmonias musicais, parecendo-lhes, por outro lado, toda a natureza modelada segundo os números, sendo estes os princípios da natureza, supuseram que os elementos de todas as coisas e que todo o universo são harmonia e número. E recolheram e ordenaram todas as concordâncias que encontravam nos números e harmonias com as manifestações e partes do universo, assim como a ordem total. (Arist., metaph. I,5, 985b.)

”

Excertos extraídos de BORBHEIN, G. Os Filósofos Pré-Socráticos. São Paulo: Cultrix, 1977.

“

Heráclito de Éfeso

8 - O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários nasce a mais bela harmonia.

18 - Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro nem vias de acesso.

30 - O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez mas sempre foi, é e será fogo, sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando.

43 - É a presunção que deve ser apagada mais do que incêndio.

50 - Auscultando não a mim, mas ao Logos, é sábio concordar que tudo é um.

51 - Não compreendem, como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira.

52 - O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras; vigência de criança.

54 - A harmonia invisível é mais forte do que a visível.

60 - Caminho: para cima, para baixo, um e o mesmo.

67 - O mistério dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, cada vez que entre fumaça recebe um nome segundo o gosto de cada um, se apresenta diferente.

71 - (Ter presente também) aquele para quem está ausente aonde conduz o caminho.

88 - O mesmo é vivo e morto, vivendo-morrendo, a vigília e o sono, tanto novo como velho: pois estes se alternando são aqueles e aqueles se modificando são estes.

103 - Princípio e fim se reúnem na circunferência do círculo.

112 - Pensar é a maior coragem, e a sabedoria, acolher a verdade e fazer com que se ausculte ao longo do vigor.

114 - Para falar com recolhimento é necessário concentrar-se na reunião de tudo, como a cidade na lei, e, com maior concentração ainda. Pois todas as leis dos homens se alimentam de uma lei, a divina; é esta que impera o quanto se dispõe, basta e excede a todas.

119 - A morada do homem, o extraordinário.

”

Excerto extraído de CARNEIRO LEÃO, E. [editor e tradutor] Heráclito. Fragmentos: origem do pensamento. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1980.

Aristóteles: ética, ser humano e natureza

Danilo Marcondes*

Após passar dezenove anos como discípulo de Platão na Academia, Aristóteles rompeu com os ensinamentos de seu mestre depois da morte deste, elaborando o seu próprio sistema filosófico a partir de uma crítica ao pensamento de Platão, sobretudo à Teoria das Idéias. Na verdade, o desenvolvimento da tradição filosófica clássica tem em Platão e em Aristóteles as suas duas vertentes principais, os seus dois grandes eixos, e principalmente na Idade Média, platonismo e aristotelismo inspiraram desenvolvimentos diferentes, e pode-se dizer mesmo rivais, no pensamento filosófico e teológico.

Aristóteles nasceu em 384 a.C., em Estágira (hoje Stravó), na Macedônia, filho de um médico da corte do rei Amintas II e ele próprio teve formação médica, o que explica seu interesse pela pesquisa empírica e por questões biológicas, sobre as quais escreveu vários tratados. Transferindo-se aos dezoito anos para Atenas para estudar, tornou-se membro da Academia de Platão e seu discípulo mais brilhante. Após a morte de Platão (c.348-7 a.C.), talvez em desacordo com os rumos que os ensinamentos da Academia tomaram sob a liderança de Espeusipo, que valorizava a matemática, seguiu o seu próprio caminho. Foi durante algum tempo (c.343-340 a.C.) preceptor de Alexandre, filho do rei Filipe da Macedônia e futuro conquistador de um grande império. De volta a Atenas em 335 a.C., fundou a sua escola, o Liceu. Após a morte de Alexandre (323 a.C.), Aristóteles deixou Atenas devido ao sentimento antimacedônio então dominante, vindo a falecer em Calchis, em 322 a.C.

*Filósofo, doutor em Filosofia, professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O pensamento de Aristóteles desenvolveu-se sobretudo a partir de uma crítica tanto à filosofia dos pré-socráticos, quanto à filosofia platônica, como podemos ver no livro I da *Metafísica*, talvez sua principal e mais influente obra filosófica, através de um esforço de elaboração de uma concepção filosófica própria, que não se confundisse com a de seus antecessores e ao mesmo tempo superasse o que considerava suas principais falhas e limitações. Temos assim, em Aristóteles, uma redefinição da filosofia, de seu sentido e de seu projeto, e a construção de um grande sistema de saber, muito influente no desenvolvimento da ciência antiga.

A obra de Aristóteles, que conhecemos é bem diferente da de Platão. Os textos filosóficos gregos, muitas vezes registros por alunos e discípulos dos ensinamentos dos mestres, ou obras ditadas pelos mestres a seus discípulos, dividiam-se geralmente em textos *esotéricos* ou *acroamáticos*, de caráter mais especializado e dirigido ao público interno da escola, a seus discípulos; e textos *exotéricos*, de caráter mais abrangente e de interesse mais amplo e dirigido ao grande público, aos interessados em geral. Os diálogos de Platão que chegaram até nós são textos *exotéricos*, o que explica em grande parte seu estilo literário e sua preocupação didática. Não temos textos *esotéricos* da tradição platônica, e talvez estes textos não tenham existido, o que deu origem a especulações sobre a assim chamada “doutrina não-escrita” de Platão. É provável que o ensino esotérico na Academia tenha sido estritamente oral. No caso de Aristóteles, ao contrário, os textos *exotéricos*, diálogos principalmente, do Liceu, não sobreviveram, chegando até nós apenas os textos *esotéricos*, notas de cursos, escritos re-elaborados por discípulos etc., o que pode explicar, em grande parte, o estilo mais árido destes textos, seu caráter repetitivo e até mesmo algumas inconsistências. Após a morte de Aristóteles sua escola desenvolveu-se principalmente em três grandes centros: Atenas, a ilha de Rodes e Alexandria. Os textos do filósofo, sua biblioteca inclusive, dispersaram-se por estes três centros, sendo que muitos se perderam já na Antigüidade. A edição do *corpus aristotelicum*, da obra de Aristóteles, que chegou até nós, foi elaborada por volta de 50 a.C. por Andrônico de Rodes, que reviveu a escola aristotélica em Roma, portanto mais de dois séculos após a morte do filósofo.

Aristóteles concebe a natureza como dotada de uma finalidade, um *telos*, considerando o ser humano como parte da natureza. Essa finalidade consiste em que cada coisa que pertence à natureza deve realizar o seu potencial; por exemplo, uma semente se transforma em árvore, um ser humano busca realizar-se plenamente em sua vida e em suas atividades. O processo de realização do próprio potencial, no caso dos objetos naturais, é imanente a eles mesmos, está inscrito em sua própria natureza e dadas as condições adequadas isso ocorrerá. No caso do ser humano, isso

dependerá das decisões corretas que este tomar, daí, para Aristóteles, a importância da ética, enquanto racionalidade prática que nos leva a tomar as decisões corretas e a avaliar o que nos traz a felicidade, levando uma vida virtuosa. Essa vida virtuosa se define pela moderação ou equilíbrio em nossa forma de agir, evitando os excessos ou as deficiências. É nisso que consiste a doutrina aristotélica da justa medida, a *mesótes*.

A *Ética Nicomaquéia*, ou *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, foi o primeiro tratado de Ética da tradição filosófica ocidental, tendo sido o primeiro a utilizar o termo “ética” no sentido em que o empregamos até hoje de um estudo sistemático sobre os valores e os princípios que regem a ação humana e com base nos quais esta ação é avaliada em relação a seus fins. O texto ficou conhecido como *Ética a Nicômaco* por ter sido dedicado a Nicômaco, o filho de Aristóteles. Sua influência foi imensa, tendo marcado profundamente a discussão sobre ética subsequente, definindo as grandes linhas de discussão filosófica nesta área.

Enquanto que nos diálogos de Platão todas as grandes questões filosóficas se encontram fortemente relacionadas e passamos de uma discussão sobre a verdade e o conhecimento para questões de natureza ética, a filosofia de Aristóteles é de caráter mais sistemático e analítico, dividindo a experiência humana em três grandes áreas: o saber teórico, ou campo do conhecimento sobre o mundo natural; o saber prático, ou campo da decisão e da ação; e o saber criativo ou produtivo, em que fazemos ou produzimos algo, desde uma escultura até um poema.

No sistema de Aristóteles, a Ética, juntamente com a Política, pertence ao domínio do saber prático, podendo ser contrastada com o saber teórico. Enquanto que no domínio do saber teórico, que inclui a *metafísica*, a matemática e as ciências naturais, sobretudo a física, o objetivo é o conhecimento da realidade em suas leis e princípios mais gerais, no domínio do saber prático trata-se de estabelecer sob que condições podemos agir da melhor forma possível, tendo em vista o nosso objetivo primordial, que é a felicidade (*eudaimonia*), ou a realização plena de nosso potencial. Esse saber prático é por vezes também denominado prudencial por ter como faculdade definidora a prudência, como por vezes se traduz o termo grego *phronesis*, podendo ser traduzido também como razão prática, ou capacidade de discernimento. No que consiste esta felicidade, e como é possível ao ser humano alcançá-la, são as questões centrais da *Ética a Nicômaco*. Para chegar a isso Aristóteles examina a natureza humana e suas características definidoras do ponto de vista ético, as virtudes. Grande parte da discussão do texto é dedicada, portanto, ao conceito de virtude moral (*aretê*), ou excelência de caráter.

Aristóteles define seu objetivo como eminentemente prático e crítica (*Ética a Nicômaco*, I, 6) a concepção platônica de forma, ou idéia, do Bem pelo seu sentido genérico, excessivamente amplo e distante da experiência humana.

Para Aristóteles, a felicidade (*eudaimonia*) é o objetivo visado por todo ser humano. O termo *eudaimonia* pode ser entendido como excelência, principalmente como excelência naquilo que se pretende realizar. Portanto, na concepção aristotélica, a felicidade está relacionada à realização humana e ao sucesso naquilo que se pretende obter e que só se obtém na medida em que aquilo que se faz é bem feito, ou seja, corresponde à excelência humana e depende de uma virtude (areté) ou qualidade de caráter que torna possível esta realização. No Livro I, da *Ética a Nicômaco*, a felicidade, ou bem-estar, é apresentada como aquilo que todos buscamos e como objetivo da Ética, em última análise, como um fim em si mesmo. No último livro, na conclusão da obra, portanto, Aristóteles retoma o conceito de felicidade, esclarecendo que não deve ser confundida com os prazeres, mas que a felicidade em seu sentido mais elevado deve ser entendida como a contemplação das verdades eternas, a atividade característica do sábio ou do filósofo.

A noção de felicidade é central à ética aristotélica que, por este motivo, é caracterizada como *ética eudaimônica*, caracterização esta que se estende às éticas influenciadas por Aristóteles em geral e que atribuem igualmente a centralidade ao conceito de felicidade.

Embora a filosofia grega não tenha se dedicado de modo especial à questão do meio ambiente, a concepção grega de integração do ser humano com o mundo natural é considerada um dos pontos de partida do pensamento ecológico contemporâneo. É sobretudo o modo de pensar grego que, ao definir o ser humano como um microcosmo que é parte do macrocosmo, abre caminho para a visão do equilíbrio necessário entre o ser humano e a natureza. Assim como as leis do Cosmo garantem o seu equilíbrio e harmonia, a ética corresponderia, no mundo humano, à busca de equilíbrio e harmonia equivalentes.

Aristóteles compartilha dessa concepção e considera sempre o ser humano como parte da natureza desde a *Metafísica* (I,1), quando discute o conhecimento como tendo seu ponto de partida no prazer que as sensações nos causam até seus tratados de biologia, em que apresenta as características de um organismo equilibrado, baseando-se na tradição médica grega.

Há duas características do pensamento de Aristóteles relevantes para a discussão de uma ética do meio ambiente. Em primeiro lugar, sua concepção de que

o ser humano deve ser visto como integrado ao mundo natural, como parte da natureza. Em segundo lugar, sua concepção de que o saber técnico (*téchne*) ou instrumental, por meio do qual o ser humano intervém na natureza, ou seja, no meio ambiente, deve ser subordinado à decisão racional e ao saber prudencial (*Ética a Nicômaco*, VI, 4 e 5).

O primeiro texto da *Ética a Nicômaco* que selecionamos ilustra a concepção aristotélica de virtude como resultado do hábito. Neste texto, contrariamente a Platão no *Ménon*, Aristóteles afirma que a virtude (*areté*, aqui traduzida por “excelência”) pode ser ensinada, sendo este ensinamento um dos objetivos centrais da filosofia. A virtude não é inata, mas resulta do hábito (*ethos*, raiz do próprio termo “ética”, como lembra Aristóteles) e do costume, ou seja, é necessário praticá-la, exercê-la efetivamente para nos tornarmos virtuosos. Selecionamos em seguida o capítulo 7 do Livro I em que encontramos a caracterização aristotélica de felicidade. O terceiro texto da *Ética a Nicômaco* que apresentamos contém a doutrina do meio termo ou justa medida (*mesótes*), um dos princípios fundamentais de sua ética. A ação correta de um ponto de vista ético deve evitar os extremos, tanto o excesso, quanto a falta, caracterizando-se assim pelo equilíbrio, ou justa medida. A sabedoria prática (*phronesis*) consiste na capacidade de discernir esta justa medida, cuja determinação poderá variar dependendo das circunstâncias e das situações envolvidas. Nesse texto Aristóteles apresenta um quadro das virtudes ou qualidades e dos vícios ou faltas, definindo a justa medida em cada caso. A moderação, ou temperança (*sophrosyné*), é a característica do indivíduo equilibrado no sentido ético. É importante notarmos como Aristóteles se preocupa em dar conselhos práticos. Concluímos com um texto da *Política*, em que Aristóteles enfatiza a especificidade da natureza humana e seu caráter político.

“

A virtude pode ser encarada sob dois pontos de vista: enquanto resultado da inteligência, e enquanto produto dos costumes. No primeiro caso ela pode, na maior parte das vezes, ser ensinada, sendo, pode-se dizer, suscetível de geração e de crescimento; por esse motivo necessita de tempo e de experiência; mas, no segundo caso, nasce do *ethos* (costume, hábito), daí se deriva seu nome de ética. Isso nos permite perceber claramente que nenhuma virtude moral existe em nós enquanto produto imediato da natureza, porque nada que provém da natureza pode ser alterado pelos costumes. Assim, a pedra, cuja tendência natural puxa sempre para baixo, nunca alterará esta direção, mesmo que nos esforcemos para acostumá-la a uma direção contrária, lançando-a no ar seguidamente. Em suma, não há qualquer meio de, através dos costumes, alterar as inclinações e tendências impressas pela natureza. Portanto, as virtudes nunca são em nós fruto da natureza, nem evidentemente contrárias à natureza, mas a natureza simplesmente nos torna capazes de recebê-las, cabendo a nós aperfeiçoá-las através do hábito. Além do mais, trazemos em nós logo ao nascer as faculdades específicas daquilo que existe em nós como produto da natureza, mas só seguidamente é que vimos produzir os atos, tal como claramente ocorre com os sentidos. Não foi por ver ou ouvir repetidamente que adquirimos esses sentidos, ao contrário, já os tínhamos antes de usá-los e não passamos a tê-los por usá-los. No caso das virtudes, contudo, nós as adquirimos por tê-las praticado, tal como acontece com as artes. A prática é nosso principal meio de instrução no caso das coisas que só fazemos bem quando as sabemos fazer. Por exemplo, é construindo que nos tornamos pedreiros, tocando lira que nos tornamos músicos; do mesmo modo, é praticando a justiça que nos tornamos justos, agindo moderadamente que nos tornamos moderados e corajosamente que nos tornamos corajosos. Aquilo que se passa na sociedade é prova disso, pois os legisladores formam os bons cidadãos habituando-os a agir bem. [...] Se não fosse assim não seriam necessários os mestres, pois todos os homens teriam nascido, bem ou mal, dotados para as suas profissões. Logo, acontece o mesmo com as várias formas de excelência moral, na prática dos atos em que temos que nos engajar uns com os outros, tornamo-nos justos ou injustos; na prática de atos em situações perigosas e adquirindo o hábito de sentir receio ou confiança, tornamo-nos corajosos ou covardes. O mesmo se aplica aos desejos e à ira; algumas pessoas se tornam moderadas e amáveis, enquanto outras se tornam concupiscentes e irascíveis, por se comportarem de maneiras diferentes nas mesmas circunstâncias. Em outras palavras, nossas disposições morais correspondem às diferenças entre nossas atividades.

Ética a Nicômaco (II.1)

É em nossa relação com os outros que agimos de modo justo e demonstramos coragem e outras virtudes, respeitando o direito dos outros em todos os contratos e ações mútuas de todo tipo, assim como em nossos sentimentos, pois todas essas são experiências humanas. Algumas delas são mesmo consideradas como estando de vários modos intimamente relacionadas com sentimentos. A prudência está fortemente relacionada ao bem moral e o bem moral com a prudência, uma vez que os princípios fundamentais da prudência são dados pelas virtudes morais, e o padrão correto para as virtudes é estabelecido pela prudência.

A Felicidade (X. 8.)

A virtude moral é uma justa medida, um meio termo entre dois vícios, o excesso ou a falta, e consiste em encontrar o meio termo nos sentimentos e nas ações. Por esse motivo é difícil fazer o bem, porque em cada caso particular é difícil encontrar o meio termo.[...] É bem fácil sentir raiva, isso pode acontecer com qualquer algum, ou gastar dinheiro, mas ter bons sentimentos e agir corretamente em relação a outras pessoas no momento certo, por boas razões e de maneira certa é bastante raro, sendo um ato excelente e louvável. [...] Uma vez que é extremamente difícil conseguir o meio termo, devemos tentar o que for mais próximo, escolhendo o menor dos males e isso se consegue da maneira seguinte. Devemos prestar atenção aos erros em que temos mais tendência a incorrer (porque cada um de nós tem diferentes tendências e descobrimos isso pelo prazer ou a dor que algo nos causa), e devemos então nos esforçar para seguir a direção oposta, pois alcançaremos o meio termo forçando-nos a evitar o fracasso, assim como alguém que tentar endireitar um pedaço torto de madeira. Em todas as circunstâncias devemos estar especialmente atentos ao prazer e às coisas prazerosas, porque não somos juízes imparciais do prazer.[...] Resumindo, seguindo essas regras temos mais condições de alcançar o meio termo. Mas presume-se ser isso difícil, especialmente em casos particulares, porque não é fácil determinar quando é justo sentir raiva e em relação a quem, ou durante quanto tempo. Com efeito, por vezes, louvamos aqueles que demonstram fraqueza e os chamamos de pacientes, e algumas vezes aqueles que demonstram força e os chamamos de corajosos. Contudo, aquele que se desvia, mesmo que apenas um pouco, da medida certa, seja para mais ou para menos, não é censurado, apenas aquele que se excede porque chama a atenção. Porém não é fácil definir a regra segundo a qual até que ponto alguém pode incorrer em erro sem ser censurado, assim como não é fácil definir qualquer outro objeto de percepção.

Está claro então que em toda a nossa conduta o mais recomendável é sempre o meio termo. Mas devemos nos inclinar por vezes para o excesso, por vezes para a falta, pois dessa maneira, com mais facilidade, alcançamos a justa medida, ou seja, o procedimento correto.

Ética a Nicômaco (II. 9)

É evidente que a cidade (*polis*) faz parte das coisas naturais e que o homem é por natureza um animal político (*zoon politikón*). É aquele que por natureza, e não simplesmente por acidente, se encontra fora da cidade ou é um ser degradado ou um ser acima dos homens, segundo Homero (*Iliada* IX, 63) denuncia, tratando-se de alguém sem linhagem, sem lei, sem lar.

Aquele que é naturalmente um marginal ama a guerra e pode ser comparado a uma peça fora do jogo. Daí a evidência que o homem é um animal político, mais ainda que as abelhas ou que qualquer outro animal gregário. Como dizemos freqüentemente, a natureza não faz nada em vão; ora, o homem é o único dentre os animais a ter linguagem (*logos*). O simples som (*phoné*) é uma indicação do prazer e da dor, estando portanto presente em outros animais, pois a natureza destes consiste em sentir o prazer e a dor e em expressá-los. Mas a linguagem tem como objetivo a manifestação do vantajoso e do desvantajoso, e portanto do justo e do injusto. Trata-se de uma característica do homem ser ele o único que tem o senso do bom e do mau, do justo e do injusto, bem como de outras noções deste tipo. É a associação dos que têm em comum essas noções que constitui a família e o estado.

Política, I, 125a.

”

As citações de Aristóteles aqui apresentadas são traduções feitas pelo autor com base na obra *Ética a Nicômaco*, contemplando várias edições existentes, em português, inglês, francês e também no texto original grego.

Nota do autor: Para uma leitura em português do conjunto desta obra, recomendo os textos de Aristóteles encontrados na edição da coleção Os pensadores (Ed. Abril/Nova Cultural, São Paulo, 2000), assim como a edição da *Ética a Nicômaco* da Ed. Martin Claret, São Paulo, 2003, tradução de Pietro Nassetti.

Referências

- BARNES, J. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001.
- CAUQUELIN, A. *Aristóteles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- CRESSON, A. *Aristóteles*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- MILCH, R. *Aristóteles: ética nicomaquéia*. [Apontamentos Europa-América]. Sintra: Europa-América, 1991.
- MORRALL, J. *Aristóteles*. Brasília: UnB, 1985.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à Filosofia de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2002.
- SIQUEIRA, J.C. *Ética e meio ambiente*. São Paulo: Loyola, 1998.

Santo Agostinho e São Tomás: a filosofia da natureza na Idade Média*

Alfredo Culleton**

Em filosofia, por natureza entende-se o conjunto de tudo o que existe, o mundo, o universo, mas igualmente o que singulariza algo existente, seu princípio ou sua essência. O radical latino, assim como seu equivalente grego, remetem ao que nasce (*nasci*) e se desenvolve (*fyiomai*, brotar, crescer). 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 o que então se chamava *fýsis*, isto é, a produção do mundo material, e chamavam esta investigação de *historía perí fýseos*, um inquirir sobre a natureza, uma *física* que, mesmo sendo uma atividade abstrata, tem como regra a observação. Esta *história natural*, esta observação das coisas é a busca de uma compreensão das estruturas que devem ser as mesmas nos homens, na organização política e na ética. Para os gregos clássicos, a ética está ligada à física, as diferentes concepções da história natural determinam a relação entre a natureza e a lei, entre *fýsis e nómos*. Uma relação entre o que é e o que deve ser a partir da observação. É a idéia de correspondência entre a ordem cósmica e a ordem da cidade sob a soberania de uma mesma lei universal à qual o homem deve se elevar para escapar do mundo da violência e da desordem.

* As citações foram extraídas de FERNANDEZ, Clemente SJ. Los Filósofos Medievales. Selección de Textos. Madrid: BAC, 1979. vols. I e II. A tradução (versão) para o português é do autor do artigo.

** Filósofo, doutor em filosofia, professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Veremos como este conceito se desenvolve durante a Idade Média. Devemos esclarecer que este período do pensamento é difícil de delimitar porque se estende no tempo entre o séc. V até o XV, no espaço desde o norte da África até a Irlanda, e culturalmente abarca filósofos árabes, judeus e cristãos como em nenhum outro momento da história da filosofia; isto enriquece em diversidade e torna difícil enquadrar uma única posição a respeito da filosofia da natureza na Idade Média. De toda maneira, podemos destacar dois momentos importantes:

- a) Um primeiro momento mais teológico, desenvolvido pelos padres da Igreja¹, entre os que incluímos Santo Agostinho, cujo conceito de natureza parte do pressuposto de *uma livre criação de Deus no tempo*. Na origem de todo ser criado há, portanto, uma ação livre da vontade divina, que se não fosse assim, se não dependesse de um ato deliberado de Deus, todo o universo estaria lançado na contingência, e onde a vontade divina pode mudar a seu bem entender e a qualquer momento o curso dos acontecimentos, as leis e propriedades dos seres criados, de maneira que nenhuma certeza é possível sobre a natureza ou causa de algo, dado que nada acontece fora da vontade de Deus ou de sua permissão. Por isso, todo ser é criado por Deus do nada e é, por isso, essencialmente bom.

Vejamos algumas passagens de Agostinho no seu texto *Da natureza do bem contra os maniqueus*, capítulo I:

Deus é o supremo e infinito bem, sobre o qual não há outro: é o bem imutável e, portanto, essencialmente eterno e imortal. **Todos os bens da natureza têm nele a sua origem**, mas não são da sua mesma natureza. O que é da mesma natureza que ele não pode ser mais que ele mesmo. Todas as demais coisas, que têm sido feitas por ele, não são o que ele é. E dado é que só ele é imutável, tudo o que ele fez do nada está submetido à mutabilidade e mudança. É tão onipotente, que do nada, isto é, do que não tem ser, pode criar bens grandes e pequenos, celestiais e terrenos, espirituais e corporais.

É também extremamente justo. Por isso, o que tirou do nada não o igualou ao que produziu da sua própria natureza. De onde se tira que os bens concretos particulares, tanto os grandes como os pequenos, qualquer que seja o seu grau na hierarquia dos seres, têm em Deus seu princípio ou causa eficiente.

¹ São os líderes cristãos dos primeiros séculos que buscam pensar de maneira mais sistemática a sua fé e dar-lhe razões, possuindo grande influência sobre a teologia desenvolvida posteriormente. Isto que chamo primeiro momento não deve ser entendido unicamente em sentido cronológico, mas, anterior, hierarquicamente, não só no cristianismo como nos outros monoteísmos medievais, o judaico e o islâmico.

Por outra parte, **toda natureza**, em si mesma considerada, é **sempre um bem**: não pode provir mais do que do supremo e verdadeiro Deus, porque todos os bens, os que por sua excelência se aproximam ao Sumo bem e os que por sua simplicidade se afastam dele, todos têm seu princípio no Bem supremo.

Em conseqüência, todo espírito está sujeito à mudança, e todo corpo provém de Deus, e espírito e matéria se reduz toda a natureza criada. Portanto se segue necessariamente que **toda a natureza é espírito ou corpo**. O espírito sujeito a mutação é uma natureza criada, ainda quando é superior ao corpo.

Ainda que a influência de Platão sobre Agostinho, e muitos dos padres da Igreja, tenha sido grande, vale a pena destacar alguns elementos distintivos a respeito do platonismo, como o de considerar o corpo e a matéria como essencialmente bons mesmo que corruptíveis. No mesmo texto diz a seguir, no capítulo X:

Todas as naturezas corruptíveis são naturezas boas enquanto têm recebido de Deus o ser; mas não seriam corruptíveis se tivessem sido formadas dele, porque então seriam o que é o mesmo Deus. Conseqüentemente, qualquer seja o modo, a beleza e a ordem que as constitui, possuem ou encerram estes bens porque foram criadas por Deus, e se não são imutáveis é porque foram tiradas do nada.

- b) O segundo momento se desenvolve a partir da virada do segundo milênio, com a introdução dos textos de Aristóteles pelos árabes na Europa e a fundação das universidades. Sobretudo nas faculdades de Artes e Medicina das universidades de Paris, Oxford e Bolonha começa a se difundir o estudo dos *livros sobre a natureza* de Aristóteles. Apesar de Aristóteles ser considerado um materialista que entendia que a matéria era eterna, isto é, não criada, e seu saber um saber pagão, os cristãos ficam fascinados pela sua clareza e método analítico. A leitura que fazem dos textos de Aristóteles é mediada pelas leituras e comentários já realizados pelos árabes Avicena e Averrois, e a síntese consagrada do rabino, nascido na península Ibérica sob o domínio dos árabes, chamado por Tomás de Aquino de *O Sábio Judeu*, Maimônides.

De tal maneira foram se familiarizando com o pensamento greco-árabe que acabaram por aceitá-lo, assumí-lo e conciliá-lo com as premissas teológicas daquele movimento. Os próprios teólogos cristãos ficam encantados pelo argumento filosófico e pela ciência da natureza, conseguindo equacionar o saber teológico com o saber profano.

O grande paradigma deste segundo momento na filosofia da natureza na Idade Média é regido pela idéia de que *há um princípio do qual dependem o Céu e a natureza*, que é o princípio da Razão, ciência das ciências, regra das coisas que nem Deus pode modificar. Deus se rege por razões, nem Deus escapa ao princípio de razão. Esse princípio é a razão de ser de algo, a sua causa eficiente e final inteligente e inteligível², isto é, com capacidade de ser entendido por um sujeito que racional. A criação não é algo de contingente, mas com sentido, e esse sentido não é um jogo ou capricho de um criador, mas uma ordem racional universalizável no sentido de que pode ser compreendido por qualquer sujeito racional, uma causa eficiente eterna, natural, necessária e não livre. O próprio Deus age racionalmente e pode ser conhecido por esta via.

Da eternidade e necessidade do pensamento divino deriva a eternidade e necessidade do mundo e de tudo o que existe sobre a terra. Por isso, conhecer a ordem do todo é conhecer a ordem da parte e conhecer a ordem da parte é conhecer a ordem do todo, e sobretudo há conhecimento possível independente de Deus, é possível a verdade fora da revelação. Tudo é capaz de ser conhecido pelo homem, desde que tenha método, porque tudo está formatado na mesma chave racional, tudo tem um sentido holístico, nada sobra e nada é por acaso, assim como tudo tem uma finalidade predeterminada e não pode ser utilizada de qualquer maneira. Dirá Tomás de 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. Assim como a flecha tende ao alvo pela direção que lhe imprime quem a lança, assim é o caso de todos os seres que obram por necessidade natural: sua operação está determinada pelo entendimento criador da natureza; por isso diz o filósofo (2 Phys. Text 75) que a obra da natureza é uma obra da inteligência. (Tomás de Aquino, *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo*. Distinção XXXV Questão 1 art 1.)

Por isso Deus não pode fazer com que o que aconteceu não tenha sucedido; assim como não pode fazer nenhum daqueles extremos nos que o contrário do predicado esteja incluído na definição do sujeito, como, por exemplo, fazer que o homem não seja racional, ou que o triângulo não conste de três linhas. Também se segue que não pode fazer que uns opostos se dêem ao mesmo tempo no mesmo sujeito; na definição de um contrário vá incluída a privação de um outro, e na definição de privação se inclui a negação. (Tomás de Aquino, *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo*. Distinção XXXV Questão 2 art 2.)

² Inteligível e inteligente vêm do latim *legere*, *ligere*, e tanto pode ser entendido como lei ou como leitura, ou lei que pode ser lida por um ser inteligente, um ser que pode ler dentro, *inte*.

No parágrafo a seguir quero evidenciar a relação que Tomás faz de Deus e a criação mediada pelo entendimento; a criação não é geração espontânea, mas razão e entendimento, premeditação divina. No final do parágrafo há um elemento importante, que é o de que a natureza é a razão e medida do homem.

A mesma relação que tem o entendimento do artífice às obras executadas, tem o entendimento divino a todas as criaturas; ...por isso essa ordem está primeiro na cabeça de Deus; depois, vêm os dons de Deus, que se manifestam nas criaturas, consideradas tanto universal como particularmente; ...assim, o que é anterior é a razão do que é posterior; e desaparecido o que é posterior, perdura o que é anterior, mas não ao contrário. O entendimento divino é a razão da natureza considerada absolutamente e nos singulares; e a natureza é a razão do entendimento humano, e, de algum modo, a sua medida. (Tomás de Aquino, *Questão Quodlibetal VIII*, art 1.)

Enquanto que para Platão e a teologia neoplatônica os corpos naturais são considerados fontes de desvios e corrupção, para Tomás os corpos naturais são virtuosos:

Suposto isto, não é difícil compreender como se movem e obram para o fim os corpos naturais, ainda que careçam de conhecimento. Pois tendem ao fim como a flecha tende ao alvo dirigido pelo arqueiro. Porque assim como a flecha alcança a inclinação a um fim determinado pelo impulso do arqueiro, assim também os corpos naturais logram se dirigir aos seus próprios fins por seus motores naturais, dos quais recebem suas formas, virtudes e movimento. Isto demonstra também que qualquer obra da natureza é efeito de uma substância intelectual, pois o efeito se atribui mais bem ao primeiro motor, que dirige ao fim, que aos instrumentos dirigidos por ele. Por isso vemos que as operações da natureza se encaminham ordenadamente ao fim, como se fossem operações de um sábio. (Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*. Livro I, Cap. XXIV.)

Quero concluir esta pequena síntese comentando a seguinte expressão extraída do cap. CXXIX da *Suma contra gentiles*, que diz assim: “A uma coisa lhe convém naturalmente tudo com o que tende em direção ao seu bem natural, e o contrário lhe é naturalmente inconveniente.” Poderíamos, tranqüilamente, substituir o termo *natural* por *racional* sem perigo de estar violentando o ideário de Tomás de Aquino, Maimônides ou Averois. Para estes três maiores expoentes do monoteísmo ocidental, esse conceito de razão estava vinculado a uma pré-ciência que se desenvolve na história, mas contemporaneamente podemos entender a razão como uma preposição de verdade, argumentativa, dialógica e com pretensões de universalidade, e a frase continua válida.

Bacon: a ciência como conhecimento e domínio da natureza

Antonio Joaquim Severino*

Estamos em pleno séc. XVI quando nasce Francis Bacon em Londres, no dia 22 de janeiro de 1561, de família política ligada à corte real da Inglaterra, no reinado da Rainha Elizabeth I. Em decorrência dessa condição, recebeu educação voltada para a política e para a vida na corte. Mas se seu pai era assim envolvido com a política, sua mãe, Anna Cook, era uma mulher culta, de formação calvinista em teologia e de mentalidade puritana no campo moral, e lhe deu formação austera, de fundo religioso. A Europa estava atravessando significativa etapa de sua formação histórico-cultural, em que vai se completar a transição da mentalidade medieval feudal para a inovadora perspectiva da modernidade mercantilista. No bojo de mudanças radicais no plano da infra-estrutura econômica e social, ocorria também uma autêntica revolução cultural em todas as dimensões da vida humana, capitaneada por uma revolução epistemológica, responsável pelo projeto iluminista da modernidade, que está então se instaurando. Os pensadores da época começavam a praticar o conhecimento de forma autônoma, dispensando a interferência de forças transcendentais, tão presentes e relevantes para os pensadores medievais. Mas ressaltar a autonomia da razão natural humana era, ao mesmo tempo, afirmar a própria autonomia ontológica do homem e do mundo. Esse naturalismo ontológico sustentado pelo racionalismo epistemológico leva a filosofia moderna a defender a centralidade do mundo, como natureza física, e do homem, no interior dessa natureza. Trata-se de uma posição de firme cosmocentrismo e de antropocentrismo, tendências que levam a um deslocamento de Deus do centro da realidade, questionando o teocentrismo medieval.

* Filósofo, doutor em filosofia, professor da Universidade de São Paulo.

É nesse contexto que se pode entender a posição de Francis Bacon como uma das principais referências da nova mentalidade que surgia e que se configurou especificamente na modalidade científica do conhecimento, na instauração da ciência como a nova e revolucionária instância da cultura ocidental, que vai mudar completa e definitivamente a visão de homem e de mundo. 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. No plano de sua sustentação filosófica, duas premissas são postas: a do racionalismo, como afirmação radical da autonomia e do poder da razão humana como único instrumento do saber verdadeiro, e a do naturalismo, como afirmação de que a natureza esgota a realidade, devendo conter em si mesma sua própria explicação.

Já com 12 anos de idade, Bacon ingressou no colégio da Universidade de Cambridge, onde o currículo incluía conhecimentos de filosofia antiga e medieval. Logo deu-se conta da fraca fecundidade do método aristotélico, que prevalecia no contexto da cultura escolástica, então ainda vigente, mais voltado para a discussão retórica do que para a prática útil para a vida humana. Ao lado dessa precoce sensibilidade filosófica, Bacon se interessava também pelos embriões do conhecimento científico, de fundo empírico, que começavam a nascer no final da Idade Média e começos da Idade Moderna. Impressionou-se igualmente pelos avanços da técnica. Em 1577, foi enviado para a França para atuar junto à embaixada inglesa, dando início a sua carreira política. Devido a fracassos financeiros dos negócios de seu pai, voltou à Inglaterra, onde se forma em Direito e associa-se à Gray's Inn, associação de advogados que mantém curso de Direito, no qual se forma, em 1582. Sua carreira política deslancha, sendo eleito deputado, em 1584, função para a qual obteve um segundo mandato em 1591. Em 1589, torna-se professor na escola em que se formara. Em 1596, foi nomeado para o Conselho Extraordinário do Reino. Em 1597, publica seus *Ensaio*s, sua principal produção literária. Em 1604, foi nomeado Conselheiro Ordinário e, em 1617, Guarda dos Selos. Em 1618, é nomeado Lord chanceler, recebendo o título de Barão de Verulam. Em 1620, publica o *Novum Organum*, sendo nomeado por Jaime I, em 1621, Visconde de Saint-Alban, no mesmo ano em que, envolvido em intrigas políticas, é denunciado, processado e condenado. Mas é perdoado pelo rei em 1623, sendo restabelecida sua pensão. No mesmo ano publica *A dignidade e o crescimento das ciências*. Bacon morreu aos 19 de abril de 1626, legando à posteridade uma produção significativa, incluindo obras de cunho literário, outras no campo jurídico e, principalmente, seus escritos no campo da epistemologia e da filosofia da ciência, bem como na esfera da filosofia política.

Bacon e a emergência da postura científica

Como registra Japiassu (1995, p. 5), Bacon é “o primeiro a propor um método susceptível de libertar o pensamento da esterilidade dos métodos escolásticos de pensar e a indicar as razões reais pelas quais devemos conhecer: dominar a Natureza pelo saber, a fim de converter nosso conhecimento em algo útil e proveitoso para a vida dos homens”. O que já transpirava em todos os veios da nova cultura, ganha formulação explícita, marcando o fim da idéia, de inspiração platônica, de que o conhecimento destinava-se tão somente à contemplação da verdade. Embora Bacon não tenha se dado completa conta de todas as implicações da nova instância do conhecimento, ele vislumbrou muitas das suas perspectivas fundamentais, razão pela qual costuma ser visto como um profeta, um arauto da ciência moderna (Japiassu, 1995), na medida em que assumiu decididamente uma prática de crítica prévia aos vários pré-conceitos enviesados de nosso conhecimento e propôs procedimentos operacionais, metodológicos, técnicos e mesmo epistemológicos que desaguardariam posteriormente na consolidação do método experimental-matemático nas mãos de Galileu, Newton e tantos outros. Mesmo não chegando a tirar coerentemente todas as conclusões de suas premissas, não se posicionando como um cientista no sentido moderno da palavra, mantendo-se ainda numa postura pré-científica (Japiassu, 1995, p. 7), impõe-se reconhecer sua relevante contribuição para o desenvolvimento da ciência na aurora da modernidade. Nem seu questionável comportamento moral e político, marcado por desmesuradas ambições e falta de lealdade, deve obnubilizar essa contribuição. Bacon chega a delinear as diretrizes básicas da experiência e do raciocínio indutivo. Mas, além disso, Bacon intui a importância que a técnica, como capacidade de intervenção do homem sobre a natureza, vai assumir na civilização ocidental, explicitando com muita força a íntima relação entre o saber e o poder. Disso decorre a necessidade para os homens de estabelecer uma outra relação com a natureza física, que lhes cabe dominar e manejar em seu proveito.

Um projeto anunciado de uma grande instauração

Mas para que a técnica possa existir e forneça ao homem os instrumentos necessários para dominar, prometicamente, o mundo natural, é preciso refazer todo o edifício do conhecimento, pois o que até então produzira a filosofia, sob suas diversas expressões históricas, estava irremediavelmente comprometido. Por isso, Bacon

projetou construir uma obra sistemática e completa, que desse conta particularmente dos novos procedimentos epistêmicos necessários para a adequada produção do conhecimento, da verdadeira ciência, destinada a substituir o modelo escolástico do saber, fundado no aristotelismo. Tratava-se de uma reforma completa do conhecimento. Designou o projeto dessa sua síntese como *Instauratio magna scientiarum*. Planejada em seis partes, só teve as duas primeiras concluídas.

Feito o registro da insuficiência das modalidades de conhecimento até então vigentes, Bacon estrutura sua proposta epistemológica em dois momentos: o primeiro, de caráter negativo, constitui-se de uma atitude de crítica frente a certas propensões do espírito humano. É uma verdadeira sociologia do conhecimento, propondo uma derrubada dos quatro tipos de ídolos que falseiam a consciência dos sujeitos que conhecem. Já o segundo momento, de cunho construtivo, afirmativo, traz 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.

Os famosos ídolos de que fala Bacon são as falsas noções que recortam a mente humana, que as considera como se fossem naturais e válidas per si e que atravancam e comprometem a objetividade científica do saber, levando aos erros dos homens, consolidados. O primeiro conjunto de ídolos são os *ídolos da tribo*, ou seja, deficiências decorrentes da própria condição da natureza do espírito humano, inerentes a ela, provocando generalizações indevidas, como ocorre com as crenças astrológicas, alquímicas e assemelhadas. O segundo conjunto é formado pelos *ídolos da caverna*, ou seja, aqueles vieses provocados pela educação e pela pressão dos costumes. O terceiro conjunto refere-se aos *ídolos da praça pública*, aquelas idéias impregnadas na linguagem e na convivência pública, que se impõem pelo uso acrítico que se faz da linguagem comum. O quarto conjunto é composto pelos *ídolos do teatro*, verdadeiras encenações abstratas que nos são impostas pela autoridade dos grandes pensadores e dos grandes sistemas. Em todos esses casos, em que hoje identificamos a presença das interferências do senso comum, das neuroses e da ideologia, Bacon as metamorfoseou, metaforicamente, em ídolos, que devem ser previamente superados se quisermos conhecer cientificamente o mundo.

Limpado o terreno e derrubados os ídolos, é preciso observar os fenômenos naturais, mediante controle atento e registro, em tábuas, dos dados e das relações

observadas: a tábua da presença, a tábua da ausência e a tábua da comparação. Não se conhece através de raciocínios silogísticos dedutivos, mas de paciente observação e experimentação de controle reguladas por um raciocínio indutivo.

Sua proposta de procedimentos, nesta fase construtiva do conhecimento, respalda-se no raciocínio indutivo. Bacon propõe uma metodologia experimental feita de observação, lastreada na indução generalizadora que, de um conjunto limitado de fatos, permite chegar a proposições válidas para todos os fatos daquele universo.

A proposta baconiana de reformulação de todo o processo do conhecimento humano encontra-se presente em todos os seus textos, mas, sem dúvida, o *Novum Organum* é seu escrito central de sua apresentação sistemática. Composto sob a forma de aforismos, tece considerações sobre a condição dos saberes até então vigentes, expõe as falhas da tradição, aponta os remédios para sanar os erros e apresenta as novas exigências e os novos procedimentos para bem conduzir a razão na investigação dos fenômenos naturais e assim chegar à verdadeira ciência¹.

O saber, o poder e o sobreviver...

As questões que hoje nos preocupam, referentes à nossa postura frente à natureza, de uma perspectiva ecológica, não podem ser colocadas diretamente ao empirismo teórico-prático de Bacon, lá no séc. XVI. Mas, sem nenhuma dúvida, indiretamente, a preocupação com a forma de abordagem da natureza física, tal como se vê surgir em seu pensamento, até hoje nos alerta sobre o delicado triângulo ciência, técnica, natureza. Se, de um lado, o cosmocentrismo naturalista, compartilhado por Bacon, valoriza o mundo físico junto com o homem, de outro, desencadeia igualmente um longo processo histórico de domínio e manejo do mundo, ameaçando, com seu poderio técnico, as próprias condições de convivência do homem com a natureza e a sobrevivência do planeta. Reconhecido como um dos precursores do método científico, vinculando entre si saber e poder, tendeu a avaliar a verdade da ciência atrelada à capacidade de dominação da natureza, das forças naturais. Seu modelo de ciência prenuncia o “desencantamento do mundo” que vai se completar, ao longo da modernidade, na execução de sua revolução científica e na instauração

¹ O breve comentário constante deste artigo refere-se à proposta geral do pensamento de Bacon, mas apóia-se particularmente em sua obra *Novum Organum*. Trata-se de sua obra, considerada mais representativa de sua filosofia. É, de fato, a mais conhecida e divulgada. Encontra-se, em nosso meio, fazendo parte do volume da Coleção Os Pensadores (Editora Abril Cultural, 1979, 2ª ed.), bem como no site http://www.2dmais.com.br/livros/Francis%20Bacon/novum_organum.pdf

do suposto paradigma moderno do conhecimento, do qual se excluem todas aquelas dimensões que não pulem como as relações mecânicas de um mundo máquina.

[...] Em nome da objetividade e da busca de um conhecimento que pudes- se ser traduzido em leis gerais, a racionalidade moderna acabou expulsando a complexidade. Afirmou-se uma visão dualista e mecânica do mundo e da natureza (...). No método científico, a separação entre sujeito e objeto desdo- brou-se em outras polaridades excludentes com as quais aprendemos a pensar o mundo: natureza/cultura, corpo/mente, sujeito/objeto, razão/emoção (Car- valho, 2004, p. 116).



Prefácio do autor

Todos aqueles que ousaram proclamar a natureza como assunto exaurido para o conhecimento, por convicção, por vezo professoral ou por ostentação, infligiram grande dano tanto à filosofia quanto às ciências. Pois, fazendo valer a sua opinião, concorreram para interromper e extinguir as investigações. Tudo mais que hajam feito não compensa o que nos outros corromperam e fizeram malograr. Mas os que se voltaram para caminhos opostos e asseveraram que nenhum saber é absolutamente seguro, venham suas opiniões dos antigos sofistas, da indecisão dos seus espíritos ou, ainda, de mente saturada de doutrinas, alegaram para isso razões dignas de respeito. Contudo, não deduziram suas afirmações de princípios verdadeiros e, levados pelo partido e pela afetação, foram longe demais. De outra parte, os antigos filósofos gregos, aqueles cujos escritos se perderam, colocaram-se, muito prudentemente, entre a arrogância de sobre tudo se poder pronunciar e o desespero da acatalepsia.

Verberando com indignadas queixas as dificuldades da investigação e a obscuridade das coisas, como corcéis generosos que mordem o freio, perseveraram em seus propósitos e não se afastaram da procura dos segredos da natureza. Decidiram, assim parece, não debater a questão de se algo pode ser conhecido, mas experimentá-lo. Não obstante, mesmo aqueles, estribados apenas no fluxo natural do intelecto, não empregaram qualquer espécie de regra, tudo abandonando à aspereza da meditação e ao errático e perpétuo revolver da mente.

Nosso método, contudo, é tão fácil de ser apresentado quanto difícil de se aplicar. Consiste no estabelecer os graus de certeza, determinar o alcance exato dos sentidos e rejeitar, na maior parte dos casos, o labor da mente, calcado muito de perto sobre aqueles, abrindo e promovendo, assim, a nova e certa via da mente, que, de resto, provém das próprias percepções sensíveis. Foi, sem dúvida, o que também divisaram os que tanto concederam à dialética.

Tornaram também manifesta a necessidade de escoras para o intelecto, pois colocaram sob suspeita o seu processo natural e o seu movimento espontâneo. Mas tal remédio vinha tarde demais, estando já as coisas perdidas e a mente ocupada pelos usos do convívio cotidiano pelas doutrinas viciosas e pela mais vã idolatria. Pois a dialética, com precauções tardias, como assinalamos, e em nada modificando o andamento das coisas, mais serviu para firmar os erros que descerrar a verdade. Resta, como única salvação, reempreender-se inteiramente a cura da mente. E, nessa via, não seja ela, desde o início, entregue a si mesma, mas permanentemente regulada, como que por mecanismos. Se os

homens tivessem empreendido os trabalhos mecânicos unicamente com as mãos, sem o arrimo e a força dos instrumentos, do mesmo modo que sem vacilação atacaram as empresas do intelecto, com quase apenas as forças nativas da mente, por certo muito pouco se teria alcançado, ainda que dispusessem para o seu labor de seus extremos recursos.

Considere-se, por um momento, este exemplo que é como um espelho. Imagine-se um obelisco de respeitável tamanho a ser conduzido para a magnificência de um triunfo, ou algo análogo, e que devesse ser removido tão-somente pelas mãos dos homens. Não reconhecera nisto o espectador prudente um ato de grande insensatez? E esta não pareceria ainda maior se pelo aumento dos operários se confiasse alcançar o que se pretendia? E, resolvendo fazer uso de algum critério, se se decidisse pôr de lado os fracos e colocar em ação unicamente os robustos e vigorosos, esperando com tal medida lograr o propósito colimado, não proclamaria o espectador estarem eles cada vez mais caminhando para o delírio? E, se, ainda não satisfeitos, decidissem, por fim, os dirigentes recorrer à arte atlética e ordenassem a todos se apresentarem logo, com as mãos, os braços e os músculos untados e aprestados, conforme os ditames de tal arte: não exclamaria o espectador estarem eles a enlouquecer, já agora com certo cálculo e prudência? E se, por outro lado, os homens se aplicassem aos domínios intelectuais, com o mesmo pendor malsão e com aliança tão vã, por mais que esperassem, seja do grande número e da conjunção de forças, seja da excelência e da acuidade de seus engenhos; e, ainda mais, se recorressem, para o revigoramento da mente, à dialética (que pode ser tida como uma espécie de adestramento atlético), pareceriam, aos que procurassem formar um juízo correto, não terem desistido ainda de usar, sem mais, o mero intelecto, apesar de tanto esforço e zelo. E manifestamente impraticável, sem o concurso de instrumentos ou máquinas, conseguir-se em qualquer grande obra a ser empreendida pela mão do homem o aumento do seu poder, simplesmente, pelo fortalecimento de cada um dos indivíduos ou pela reunião de muitos deles.

Depois de estabelecermos essas premissas, destacamos dois pontos de que queremos os homens claramente avisados. O primeiro consiste em que sejam conservados intactos e sem restrições o respeito e a glória que se votam aos antigos, isso para o bom transcurso de nossos fados e para afastar de nosso espírito contratempos e perturbações. Desse modo, podemos cumprir os nossos propósitos e, ao mesmo tempo, recolher os frutos de nossa discricção. Com efeito, se pretendemos oferecer algo melhor que os antigos e, ainda, seguir alguns caminhos por eles abertos, não podemos nunca pretender escapar à imputação de nos termos envolvido em comparação ou em contenda a respeito da capacidade de nossos engenhos. Na verdade, nada há aí de novo ou ilícito.

Por que, com efeito, não podemos – no uso de nosso direito que, de resto, é o mesmo que o de todos — reprovar e apontar tudo o que, da parte daqueles, tenha sido estabelecido de modo incorreto? Mas, mesmo sendo justo e legítimo, o cotejo não pareceria entre iguais, em razão da disparidade de nossas forças. Todavia, visto intentarmos a descoberta de vias completamente novas e desconhecidas para o intelecto, a proposição fica alterada. Cessam o cuidado e os partidos, ficando a nós reservado o papel de guia apenas, mister de pouca autoridade, cujo sucesso depende muito mais da boa fortuna que da superioridade de talento. Esta primeira advertência só diz respeito às pessoas. A segunda, à matéria de que nos vamos ocupar.

É preciso que se saiba não ser nosso propósito colocar por terra as filosofias ora florescentes ou qualquer outra que se apresente, com mais favor, por ser mais rica e correta que aquelas. Nem, tampouco, recusamos às filosofias hoje aceitas, ou a outras do mesmo gênero, que nutram as disputas, ornem os discursos, sirvam o mister dos professores e que provejam as demandas da vida civil. De nossa parte, declaramos e proclamamos abertamente que a filosofia que oferecemos não atenderá, do mesmo modo, a essas coisas úteis. Ela não é de pronto acessível, não busca através de prenoções a anuência do intelecto, nem pretende, pela utilidade ou por seus efeitos, pôr-se ao alcance do comum dos homens.

Que haja, pois talvez seja propício para ambas as partes, duas fontes de geração e de propagação de doutrinas. Que haja igualmente duas famílias de cultores da reflexão e da filosofia, com laços de parentesco entre si, mas de modo algum inimigas ou alheia uma da outra, antes, pelo contrário, coligadas. Que haja, finalmente, dois métodos, um destinado ao cultivo das ciências e outro destinado à descoberta científica. Aos que preferem o primeiro caminho, seja por impaciência, por injunções da vida civil, seja pela insegurança de suas mentes em compreender e abarcar a outra via (este será, de longe, o caso da maior parte dos homens), a eles auguramos sejam bem-sucedidos no que escolheram e consigam alcançar aquilo que buscam. Mas aqueles dentre os mortais, mais animados e interessados, não no uso presente das descobertas já feitas, mas em ir mais além; que estejam preocupados, não com a vitória sobre os adversários por meio de argumentos, mas na vitória sobre a natureza, pela ação; não em emitir opiniões elegantes e prováveis, mas em conhecer a verdade de forma clara e manifesta; esses, como verdadeiros filhos da ciência, que se juntem a nós, para, deixando para trás os vestibulos das ciências, por tantos palmilhados sem resultado, penetrarmos em seus recônditos domínios. E, para sermos melhor atendidos e para maior familiaridade, queremos adiantar o sentido dos termos empregados. Chamaremos ao primeiro método ou caminho de Antecipação da Mente e ao segundo de Interpretação da Natureza.

Para algo mais chamamos a vossa atenção. Procuramos cercar nossas reflexões dos maiores cuidados, não apenas para que fossem verdadeiras, mas também para que não se apresentassem de forma incômoda e árida ao espírito dos homens, usualmente tão atulhado de múltiplas formas de fantasia. Em contrapartida, solicitamos dos homens, sobretudo em se tratando de uma tão grandiosa restauração do saber e da ciência, que todo aquele que se dispuser a formar ou emitir opiniões a respeito do nosso trabalho, quer partindo de seus próprios recursos, da turba de autoridades, quer por meio de demonstrações (que adquiriram agora a força das leis civis), não se disponha a fazê-lo de passagem e de maneira leviana. Mas que, antes, se inteire bem do nosso tema; a seguir, procure acompanhar tudo o que descrevemos e tudo a que recorremos; procure habituar-se à complexidade das coisas, tal como é revelada pela experiência; procure, enfim, eliminar, com serenidade e paciência, os hábitos perversos, já profundamente arraigados na mente. Aí então, tendo começado o pleno domínio de si mesmo, querendo, procure fazer uso de seu próprio juízo.

”

Excerto extraído da versão eletrônica do livro *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*, trad. de José Aluysio Reis de Andrade, disponível em:

<http://www.2dmais.com.br/livros/Francis%20Bacon/novum_organum.pdf>. Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia) <<http://br.egroups.com/group/acropolis/>>

Referências

Edições em português

BACON, F. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza* (1620). [Trad. e notas de José Aluysio Reis de Andrade]. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Nova Atlântida* (1627). [Trad. e notas de José Aluysio Reis de Andrade]. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Coleção Os Pensadores.)

_____. *Ensaio*. Lisboa: Guimarães Editora, 1952.

Estudos sobre Bacon em português

FERREIRA SANTOS, M. Francis Bacon: A Instauração inacabada ou da agulha de marear. *Revista da Universidade de Guarulhos*. Guarulhos (SP), v.II, n.1, p. 37-43, 1997.

JAPIASSU, H. *Francis Bacon: o profeta da ciência moderna*. São Paulo: Letras & Letras, 1995.

Outras referências

CARVALHO, I.C. de M. *Educação ambiental: a formação do sujeito ecológico*. São Paulo: Cortez, 2004. (Coleção Docência em Formação)

LEFF, E. *Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez, 2000.

Descartes, historicidade e educação ambiental

Mauro Grün*

René Descartes (1596–1650), filósofo francês do séc. XVII, pode ser considerado um pensador que demarca as bases do pensamento moderno. Uma de suas obras principais, *O Discurso do Método*, abre as portas da modernidade. Esta obra teve profundo impacto no Ocidente, a ponto de Michel Serres afirmar que Descartes é “o filósofo subjacente à Revolução Industrial”. Suas idéias influenciaram muito a nossa relação com a natureza, pois Descartes foi o primeiro filósofo a propor uma física matemática; com Descartes a física deixa de ser especulativa e passa, de fato, a intervir na natureza. As conseqüências disso são enormes para os desdobramentos da nossa relação com a natureza – a objetividade cartesiana fez com que “perdêssemos” a possibilidade de pensar historicamente e colocou o homem europeu e branco na posição de Dono e Senhor da natureza. Vejamos como isso acontece. A modernidade parte de um esquecimento da tradição e do passado. Neste texto argumentarei que desde o séc. XVI e XVII temos passado por um processo de aniquilamento de qualquer vínculo com a tradição. Com o termo “tradição” pretendo evocar um conjunto de elementos que constituem nossa historicidade. Gadamer denomina tradição não um sujeito coletivo, “mas simplesmente como o nome coletivo em cada texto individual (texto no sentido lato, no qual poderíamos incluir uma fotografia, um trabalho arquitetônico, ou mesmo um evento natural)” (Gadamer, 1989, p.111).

*Filósofo, doutor em Educação, professor da Universidade do Planalto Catarinense (UNIPLAC).

O Iluminismo atacou severamente a tradição. O ataque começa com Francis Bacon no séc. XVI. Para Bacon a tradição, seja ela científica, filosófica ou meramente verbal, precisaria ser descartada para que chegássemos à ciência nova. Após Bacon nós passamos a viver em um presente puro, liberto da historicidade. Descartes no séc. XVII dá continuidade a esse processo iconoclasta de Bacon. Analisemos algumas passagens do *Discurso do Método* para compreender o processo de esquecimento da tradição e sua importância para as questões ambientais. Descartes inicia seu *Discurso do Método* comentando sua própria educação, declarando que uma boa parte do que aprendeu foi baseada no erro e na dúvida. Ele observa:

Desde a infância nutri-me das letras, e, por me haver persuadido de que por meio delas se podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, sentia um imenso desejo de aprendê-las. Mas, logo que terminei todos esses anos de estudos (ao cabo dos quais se costuma ser recebido na classe dos doutos), mudei inteiramente de opinião. Achava-me com tantas dúvidas e indecisões, que me parecia não ter obtido outro proveito, ao procurar instruir-me, senão o de ter revelado cada vez mais a minha ignorância (p. 33).

É aqui, no entanto, que Descartes apresenta em *Discurso do Método* o primeiro de diversos ataques ao humanismo e à tradição.

Além disso, as fábulas levam a imaginar como possíveis muitos eventos. Mas, mesmo as histórias mais fiéis, se não mudam nem acrescentam valor às coisas para torná-las mais dignas de serem lidas, pelo menos omitem quase sempre as circunstâncias mais vis e menos ilustres, do que resulta que o resto não parece tal qual é, e que aqueles que regem os seus costumes pelos exemplos que deles extraem estão sujeitos a incorrer nas extravagâncias dos paladinos de nossos romances e a conceber projetos que estão além de suas forças (Descartes, 1998, p. 35).

Descartes salienta o valor da matemática e surpreende-se que nada mais sólido saia de tais fundações tão notáveis. Simultaneamente compara as ciências matemáticas aos escritos de moral dos antigos escribas que nada diziam e diz que suas obras são como construções de “castelos em alagadiços e areia”. Está claro que Descartes busca discernir uma fundação sólida e estável para sua tese. Neste ponto sua preocupação consiste, então, na criação da filosofia fundacional.

Comprazia-me, sobretudo, com as Matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões; mas não percebia ainda seu verdadeiro uso e,

acreditando que serviam somente às artes mecânicas, surpreendia-me que, embora fossem firmes e sólidos seus fundamentos, nada de mais elevado se tivesse edificado sobre eles. Do mesmo modo, eu comparava os escritos dos antigos pagãos que tratam dos costumes nos palácios imponentes e magníficos, construídos, porém, sobre areia e lama. Erguem muito alto as virtudes e apresentam-nas como as mais apreciáveis de todas as coisas que existem no mundo, mas não ensinam a conhecê-las o bastante, e, com freqüência, o que denominam com um nome tão belo não revela mais do que uma insensibilidade, ou um orgulho, ou um desespero, ou um parricídio (Descartes, 1998, p. 35).

Além disso, Descartes passou a expressar sua surpresa com o fato de que na filosofia também tal diversidade de opiniões não apenas conseguia existir, mas prosperar. Ele deprecia, então, tudo que na sua idéia parece ser “meramente demonstrável”: “Quanto às demais ciências, na medida em que emprestam seus princípios da filosofia, decidi que nada sólido poderia ser construído a partir de tais fundações trêmulas” (Descartes, 1998, p. 24). Após atacar o que denomina ciências falsas como a Astrologia e Alquimia, Descartes se volta aos escritos literários, que ele coloca no mesmo nível da prestidigitação.

Ele afirma:

Eis a razão pela qual, tão logo a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, abandonei inteiramente o estudo das letras. E, decidindo-me a não mais procurar outra ciência, além daquela que pudesse existir em mim próprio, ou então no grande livro do mundo, passei o resto de minha mocidade viajando, observando cortes e exércitos, freqüentando gente de diversos humores e condições, recolhendo diferentes experiências, testando a mim mesmo nas armadilhas que a sorte me proporcionava e, por toda parte, fazendo uma tal reflexão sobre as coisas que se me apresentavam, para que pudesse delas tirar algum proveito (Descartes, 1998, p. 37).

“Penso, logo existo”: o sujeito da Razão como fundamento da verdade

A partir de suas experiências e observações de viagem, Descartes chega à conclusão de que os costumes e a cultura em geral não podem ser usados para determinar a veracidade de coisa alguma, uma vez que há nas culturas tanta divergência e discórdia quanto entre os próprios filósofos. Ele escreve:

Assim, o maior benefício que daí tirei foi que, percebendo uma série de coisas que, entretanto, nos parecem aceitas e aprovadas comumente por outros grandes povos, aprendi a não confiar muito em nada do que me fora incutido somente pelo exemplo e pelo hábito, e, desse modo, livre-me gradativamente de muitos erros que podem ofuscar nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a voz da razão (Descartes, 1998, pp. 37-38).

À época de Descartes, já havia uma desconfiança de que os hábitos e pensamentos fossem produzidos pela cultura. Na verdade, mesmo antes de Descartes, Montaigne já propunha que a verdade era relativa e intrinsecamente ligada à cultura em que era produzida. Na tentativa de eliminar tais suspeitas, Descartes busca descobrir um fundamento sólido e verdadeiro que não dependesse da cultura a que pertencia. É através de sua obra sobre a diversidade de opiniões na cultura que Descartes chega ao momento crucial do *Discurso do Método* – a mudança da história, cultura e tradição ao “eu”, a base de todo o conhecer.

A partir desse movimento elementar emergirão as fundações metafísicas da modernidade: “Mas, depois que, por alguns anos, apliquei-me a estudar no livro do mundo, a procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a decisão de estudar também a mim próprio, e de empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que devia seguir” (Descartes, 1998, p. 38).

Na Parte II do *Discurso do Método*, Descartes propõe suas famosas reflexões feitas numa sala aquecida pelo fogão. Tais reflexões ilustram particular e claramente a mudança do “eu” como centro de toda a certeza e verdade. Escrevendo em 1619, num dia de solitária reflexão, Descartes propõe pela primeira vez que há no trabalho de uma pessoa individual e única muito mais perfeição do que na produção de um grupo de indivíduos. Os trabalhos de um único arquiteto também parecem para Descartes muito mais belos do que qualquer trabalho em que um número de pessoas tenha participado. Descartes suspeita de qualquer ciência que não resulte da “luz natural da razão”. Ele concluiu que:

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, pp. 39-40).

É possível identificar, em tal pensamento cartesiano, uma certa medida de ansiedade em relação à condição da infância. Desse modo Bordo (1987) salientou que há na obra de Descartes um claro senso de desânimo. Ele sugere que isto é fruto da crença de Descartes de que é uma pena que não consigamos colocar em uso os discernimentos propiciados pela razão, quando nascemos. Descartes queixa-se particularmente do fato de cedo sermos moldados por professores e tutores, em suma, pela tradição. É neste período, que somos dotados pelo “preconceito” da tradição. Na verdade, Descartes parece lamentar o próprio fato de termos que herdar a cultura, a história e a tradição. Em suas palavras:

E, ainda assim, pensei que, uma vez que todos nós fomos crianças antes de chegarmos a ser adultos, e como foi necessário, durante muito tempo, que fôssemos governados por nossos desejos e nossos preceptores – que com frequência se opunham uns aos outros – e que nem os primeiros nem os últimos talvez nem sempre nos aconselhassem o melhor, é quase impossível que nossos juízos sejam tão puros ou tão sólidos quanto se tivéssemos o uso inteiro de nossa razão, desde o nascimento, e se tivéssemos sido guiados somente por ela (Descartes, 1998, p. 40).

É então que é possível identificar o início do que Bordo (1987) descreve como processo de purificação do pensamento, que se encontra em *Meditações, nas regras para a direção do espírito* e nos *Princípios*. Descartes declara estar preocupado com as incertezas de seu tempo e numa tentativa de vencê-las propõe uma volta ao início de tudo. Isto, segundo seu argumento, só pode ser feito através de um ataque persistente e completo à tradição:

[...] mas que, com relação a todas as opiniões que até então acolhera em meu crédito, o melhor que poderia fazer seria dispor-me, de uma vez por todas, a retirar-lhes essa confiança, a fim de substituí-las, em seguida, ou por outras melhores ou então pelas mesmas, depois que as tivesse ajustado ao nível da razão (Descartes, 1998, p. 40).

Para Descartes, o silogismo aristotélico provou ser mais útil para a explicação dos conhecimentos existentes do que para levar a conhecimentos novos e mais estáveis. Esse espírito de insatisfação força-o a buscar estabelecer um novo método, no qual possam ser eliminados tanto a perturbadora diversidade de visões quanto o potencial exagerado para o erro. Esse novo método foi assim condensado em quatro regras simples. Segundo Doll (1993), os princípios desse novo método conquistaram profunda aceitação nas modernas instituições educacionais. Os preceitos foram os seguintes:

O primeiro preceito era o de jamais aceitar alguma coisa como verdadeira que não soubesse ser evidentemente como tal, isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito que eu não tivesse nenhuma chance de colocar em dúvida.

O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas partes quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las.

O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, a começar pelos objetos mais simples e mais fáceis de serem conhecidos, para galgar, pouco a pouco, como que por graus, até o conhecimento dos mais complexos e, inclusive, pressupondo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros.

E o último, o preceito de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais que eu tivesse a certeza de nada ter omitido (Descartes, 1998, pp. 44-45).

Não é de se surpreender que os críticos do pensamento cartesiano tendam, então, a enfocar o ímpeto reducionista dessas regras, como demonstra o trabalho de Capra (1982), Merchant (1989) e Berman (1985). Pretendo acrescentar, a tais análises do pensamento cartesiano, outra dimensão, isto é, o que vejo como o aniquilamento da historicidade, por mais residual que sua presença explícita possa ser e seu constante ataque à tradição. Como está proposto nessas regras, o método de Descartes possibilitou-lhe o uso da razão em seu potencial completo. Descartes não descansará enquanto a razão não existir e funcionar por virtude de seu próprio poder. Ele afirma: “Mas o que mais me satisfazia nesse método era o fato de que, por ele, estava seguro de usar em tudo minha razão, se não perfeitamente, pelo menos da melhor forma que eu pudesse” (Descartes, 1998, p. 47). Numa práxis cartesiana, havia uma constante necessidade de permanecer vigilante, de forma que nenhum resíduo de tradição pudesse manchar os processos da razão. Desse modo, ele explica a si mesmo: “... desenraizando de meu espírito todas as más opiniões que nele se aninharam até essa época quanto acumulando muitas experiências, para servirem mais tarde de matéria para meus raciocínios, e exercitando-me sempre no método que me prescrevera, a fim de me firmar nele cada vez mais” (p. 47).

Descartes busca construir um conhecimento inteiramente novo. Com isto em mente, passa a eliminar toda a filosofia escolástica. Mas nesta crítica ele vai além, propondo minar e apagar a validade do bom senso. Em suas palavras:

E, como ao demolir uma casa velha, reservam-se geralmente os escombros para servir à construção de outra nova, do mesmo modo, ao destruir todas as minhas opiniões, que julgava malfundadas, fazia diversas observações e adquiria muitas experiências, que posteriormente me serviriam para fundamentar outras mais certas (Descartes, 1998, p.53).

Na Parte IV do *Discurso do Método*, e após delimitar os preceitos de sua moralidade provisória, Descartes dirige-se ao ataque de ainda outro aspecto da tradição – os sentidos. É importante aqui lembrarmos que na filosofia medieval nada chegava ao intelecto sem antes ser processado pelos sentidos. O pensamento cartesiano passa a mudar esse estado de coisas radicalmente:

Há muito observara que, quanto aos costumes, é necessário às vezes seguir opiniões – que sabemos ser muito erradas – tal como se fossem indubitáveis, como já foi dito acima; mas, por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que seria necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se, após isso, não restaria algo em meu crédito que fosse inteiramente indubitável. Assim, porque os nossos sentidos nos enganam às vezes, quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como eles nos fazem imaginar. E, por haver homens que se equivocam mesmo em seus raciocínios no tocante às mais simples questões de Geometria, e cometem aí paralogismos, rejeitei como falsas – julgando que estava sujeito a falhar como qualquer outro – todas as razões que eu tomara até então por demonstrações (Descartes, 1998, p. 55).

Descartes propõe, então, uma analogia entre os costumes e opiniões encontrados na tradição e os sonhos. Conclui que a tradição é pouco mais do que um sonho. Como se pode fazer a distinção entre um estado de alerta, no momento do despertar, e o do sonho durante uma soneca? Significativamente, no entanto, apesar de argumentar que tudo podia não passar de um sonho, ele reconhecia também que uma coisa ainda era a mesma – o fato de que a todo momento ele pensa. Com base nesta observação, “Penso, logo existo”, Descartes argumentou que “as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava” (p. 57). Assim surge o sujeito moderno, o qual a educação moderna tentará reproduzir. Importante: neste estágio este sujeito ainda não tem um lugar.

Um lugar para o Sujeito: o pertencimento como questão na filosofia ambiental

Na verdade, vários séculos após o nascimento do pensamento cartesiano, a filosofia continua sua luta para situar o sujeito, ancorá-lo a um sentido unificado de lugar. É essa precisamente a tarefa de parte dos discursos ecológicos. Eles exigem que o sujeito seja localizado em algum lugar e que sua localização, então, “produza significados”. A essa altura, pode-se sugerir que o propósito dos discursos ecológicos é, portanto, o de conferir ao sujeito um senso de localização histórica. A não *localização* (*unlocatedness*), isto constitui a característica crucial da subjetividade cartesiana. Entretanto, a falta de um local (*locale*) ao qual se identifique foi igualmente importante para a informação do sujeito liberal. Pois aqui também o sujeito foi visto como liberto de quaisquer raízes. Existia independentemente de tudo que estava fora dele, inclusive os ecossistemas de seus ambientes. Daí as curiosas afirmações que Descartes fez em relação a *unlocatedness* do sujeito: “Em seguida, examinando com atenção o que eu era, e percebendo que podia supor não possuir corpo algum e existir mundo algum, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia, e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas concluía-se de forma evidente e certa que eu existia...” (p. 56). Com essa certeza acerca de si mesmo, 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” (p. 56, ênfase acrescentada). Mas para Descartes a falta de lugar não é um problema. Ao contrário, a condição de *unlocatedness* em si torna-se vital para a capacidade do sujeito de ser guiado exclusivamente pela luz da razão.

Então, num dos mais famosos momentos do surgimento do pensamento filosófico moderno, Descartes demonstra a distinção no coração dos debates na Filosofia Ambiental contemporânea, na Ética Ambiental e na Educação Ambiental – a distinção entre objeto e sujeito, corpo e alma, natureza e cultura. O corpo é assim descartado junto com a natureza, os sentidos e o bom senso. É abandonado, ainda, como *parte da tradição*. Conseqüentemente, esse “eu” – isto é, a alma através da qual eu sou o que sou – é inteiramente distinto do corpo e de fato é mais fácil de conhecer do que o corpo e não deixaria de ser o que quer que seja, mesmo que o corpo não existisse (p. 36). Neste ponto, a transformação da Natureza num mero “espaço” constitui um dos problemas centrais que enfrentam as teorias educacionais contemporâneas. Pois “lugar” também perdeu sua significação e valor.

Descartes despe a Natureza de seu valor (Gunter, 1992). E eis o início desse processo:

Quis procurar, em seguida, outras verdades, e tendo-me proposto o objeto dos geômetras – que eu concebia como um corpo contínuo, ou um espaço infinitamente extenso em comprimento, largura, altura ou profundidade, divisível em várias partes que podiam ter diversas figuras e grandezas, e ser movidas ou transpostas de todos os modos, pois os geômetras supõem tudo isto em seu objeto... (Descartes, 1998, p. 59).

Descartes ataca a confiança que a filosofia escolástica tem nos sentidos. Para Descartes isto constitui uma falha conceitual séria, uma vez que a crença nos sentidos pode levar a erros. Como ele vê os sentidos como a fonte de tanta compreensão equivocada, sugere que a necessidade de se manter constantemente alerta hoje é ainda maior. Os escolásticos têm argumentado que nada ainda alcançou o intelecto sem ter antes passado pelos sentidos. Entretanto, Descartes mina essa proposição. Argumenta que os sentidos, de modo semelhante às emoções, eram sempre uma fonte de erro. Pesquisa filosófica atual, e de fato, a pesquisa na área da neurologia, no entanto, tem demonstrado que as emoções influem na razão (Damasio, 1994). Na verdade, o pensamento ecofeminista também tem enfatizado a necessidade de restabelecer os sentidos dentro da filosofia.

Descartes presta especial atenção às ciências naturais. Desse modo, num trecho caracterizado primordialmente pelo antropocentrismo e depois de testar algumas de suas noções sobre física, conclui com a visão de que tem a obrigação de provar aos outros o que sua ciência tem para oferecer à espécie humana.

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* (p. 79, ênfase acrescida).

A crítica feita por Descartes à tradição, tanto escolástica quanto à tradição em geral, dá origem à noção do antropocentrismo extremista no seio do pensamento científico moderno. O desenvolvimento das ciências pós-cartesianas tem sido marcadamente determinado por essa mudança. Como proposto por Descartes,

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. Dentro dos parâmetros propostos por tais métodos científicos, torna-se impossível qualquer distinção de lugar. Lugar, como já se observou, perde sua significação. A própria noção de lugar torna-se uma abstração (Rehmann-Sutter, 1998). Tal passo consiste, portanto, no que pretendo identificar como a mudança crucial no sentido da “desvalorização do lugar” na ciência moderna. Significativamente, isto ocorreu contemporaneamente à argumentação de Galileu de que os objetos do conhecimento deveriam ser despidos de suas qualidades.

O pensamento cartesiano também contém em seus propósitos lógicos um ataque à tradição. Propõe que não se procure a verdade na cultura e na tradição, mas nas idéias que existem “naturalmente” em si próprio. Em suas palavras: “Para tal efeito, senão unicamente Deus, que o criou, nem retirá-las de outra parte, exceto de certas sementes de verdades que existem naturalmente em nossas almas” (Descartes, 1998, p. 81). Entretanto, Descartes não propõe que tal conhecimento seja puramente especulativo; outrossim, central para sua tese permanece o papel desempenhado pela observação. Assim, escreve: “Assim, avançarei mais ou menos no conhecimento da natureza conforme tiver doravante a facilidade de realizá-las em maior ou menor número” (Descartes, 1998, p. 82).

Objetividade e o silenciamento da natureza

O resultado, na verdade o objetivo, desses ataques aos preconceitos é a conquista da objetividade. Assim Bordo (1987) observa:

Os resultados para Descartes são um novo modelo de conhecimento, fundamentado na objetividade e capaz de propiciar uma nova segurança epistemológica a substituir aquilo que foi perdido com a dissolução da visão de mundo medieval. É um modelo que, embora sob críticas, ainda faz parte da filosofia analítica dos dias de hoje e essa ainda gira em torno da imagem da pureza. Locke falou na filosofia como remoção do ‘lixo que há no caminho do conhecimento’. Três séculos depois, Quine escreveu que a tarefa do filósofo era ‘limpar os *ontológicos* cortiços’ (Bordo, 1987, p. 76).

Bordo (1987) acentuou também o fato de que a história da filosofia está cheia de exemplos do modo como a disciplina tem sido vista (ou talvez se veja) com o papel de “limpar” e “organizar” tudo que era sujo e desordenado. Assim para Rorty (1979), Bordo (1987) e Bernstein (1988) a busca pela objetividade representa

de fato uma busca por uma matriz neutra. “O que torna tais concepções peculiarmente cartesianas não é simplesmente seus pressupostos implícitos de que o filósofo tem uma ‘matriz’ neutra (como Rorty a chama) com a qual fazem a limpeza conceitual ou crítica definitiva, mas sua paixão pela separação, demarcação e ordem intelectuais” (Bordo, 1987, p. 77). Além disso, Rorty (1979) argumenta que sua busca representa de fato uma tentativa de escapar à história, enquanto Bordo (1987) declara que “para o cartesiano, também, a ambigüidade e a contradição são as piores transgressões. Aquilo que não pode ser claramente classificado não merece qualquer lugar no universo” (p.77). Essa objetividade só pode ser alcançada através de um completo apagamento da tradição. Segundo Bordo (1987) a objetividade destinase a transformar o universo moderno num objeto idílico de análise, dissecação e controle. O si purificado não admite a possibilidade de erro. O erro só tem lugar no contexto do julgamento de algo. Além disso, os julgamentos em si pertencem ao reino da vontade.

Esta preocupação com a objetividade não existia nos tempos medievais. Em vez disso, havia uma continuidade entre os mundos físico e humano. Cosgrove (1988) argumenta que até na pintura de paisagem é possível detectar uma busca pela objetividade. Na Idade Média, o corpo humano era importante para a paisagem. Entretanto, durante o Renascimento houve uma mudança, e com Albertini, em particular, as figuras humanas desapareceram das telas. Adquiriram então o papel de observadores. Pois se acreditava que desde que o ser humano permanecesse inserido na Natureza não seria capaz de ser objetivo. Assim, para Bordo (1987), essa busca pela objetividade representa uma mudança marcante de um cosmo organicista feminino para um mecanicista masculino. Merchant (1990) denomina isto de “Morte da Natureza”. Vários escritores impuseram desde então a tendência masculinista no período entre 1550 e 1650. Bordo (1987) vai tão longe quanto denominar o período de século ginecófobo. Brian Easlea, Barbara Ehrenreich, Deidre English e Adrienne Rich estão entre os(as) que endossam essa visão do séc. XVII como central para uma mudança no equilíbrio entre os elementos masculinos e femininos da sociedade. De modo semelhante, Fox Keller (1985) desafiou a nuança masculina da noção de modernidade, enquanto que Sandra Harding definiu a ciência moderna como a epítome da masculinização do pensamento. Nas palavras de Bordo (1987):

[...] um novo mundo é reconstruído, um mundo em que toda a geratividade e criatividade dirigem-se ao bem, o pai espiritual, em vez da “carne” feminina do mundo. Com o mesmo golpe de mestre – a oposição mútua do espiritual e do corpóreo – a terra anteriormente feminina torna-se matéria inerte e a objetividade da ciência é garantida (p. 108).

Vários críticos atacaram a obra de Descartes, em particular os modelos cartesianos aos quais aquela deu origem. No campo da crítica cultural os nomes de Merchant (1990), Berman (1985), Capra (1998) e Bordo (1987) estão no centro. De modo semelhante, R. Rorty tem estado à frente dos críticos do legado cartesiano. Como o pensamento cartesiano freqüentemente é visto como o epítome da própria filosofia moderna, muitos desses críticos começaram a falar no fim da filosofia em geral. Entretanto, em vez de adotar tal postura pessimista, talvez seja melhor abordar o que Grün (2005) identifica como “áreas de silêncio” do pensamento cartesiano, isto é, tudo o que foi suprimido e negado nos escritos de Descartes. Assim observa Bordo:

Mais significativas, as vozes alternativas daqueles grupos tradicionalmente excluídos pela filosofia oferecem agora, à disciplina, os verdadeiros recursos de sua revitalização: as verdades e os valores suprimidos de seus modelos dominantes. Tais verdades e valores têm estado às escondidas, através do reino cartesiano, e agora emergem para tratar da cultura (1987, pp. 114-115).

Como já argumentamos, as principais preocupações dos críticos do pensamento cartesiano são precisamente a forma como este torna a Natureza invisível. Pois tem sido observado que o enfoque na clareza e distinção, em última análise, leva a uma situação em que se torna invisível nossa relação com a Natureza. Assim se criam áreas de silêncio na educação moderna. Na verdade, o próprio termo “relação” pareceria totalmente errado nesse contexto, pois aí não há qualquer relação entre a Natureza e os seres humanos. A tarefa de qualquer projeto de “ética ambiental” ou “educação ambiental” consiste, portanto, precisamente nessa relação. Consiste, como corretamente observa Plumwood (1997), em trazer a Natureza de volta da periferia ao centro:

Mas em nosso tempo, o re-despertar deu-se no contexto de um reconhecimento não meramente do “outro” não descoberto, mas do suprimido. As mulheres, as pessoas de cor e vários grupos étnicos e nacionais forçaram a cultura a fazer um reexame crítico não apenas da diversidade (como ocorreu na cultura do renascimento), mas das forças que dissimulam a diversidade. Aquilo que parece “dominante”, em virtude do próprio fato, torna-se suspeito: Tem uma história secreta para contar, nas perspectivas alternativas às quais negou legitimação, e nas circunstâncias histórico-políticas de sua dominação.

O ataque permanente à tradição, feito por Descartes, leva à eliminação da possibilidade de uma Educação Ambiental com uma dimensão histórica e ético-política. A tematização do que foi suprimido pela hegemonia da “clareza e distin-

ção” no pensamento científico insere-se, portanto, como questão de grande urgência. Pois agora é o caso de “... nossa cultura necessitar reconceber o status do que Descartes atribuiu às sombras (Bordo, 1987, p. 116). Como tenho argumentado neste estudo, tal tarefa terá de começar pelo que denominei (2005) como a “tematização das áreas de silêncio”.

Referências

- BERMAN, M. *The renchanment of the world*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- BERNSTEIN, R. *Beyond Objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- BORDO, S. *The flight to objectivity: essays on cartesianism and culture*. Albany: New York State University Press, 1987.
- CAPRA, F. *The turning point: science, society and the rising culture*. Glasgow: Harper Collins, 1982.
- COSGROVE, D. E.; STEPHEN, D. *The iconography of landscape: essays on the symbolic representation, design, and use of past environments*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- DAMASIO, A. R. *Descartes' error: emotion, reason and the human brain*. New York: Putnam Book, 1994.
- DESCARTES. *Discurso do método* [comentários: Denis Huisman]. Brasília: UnB, 1998.
- DOLL, W. *A post-modern perspective on curriculum*. New York: Teachers College Press, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg. Destruktion and deconstruction. In: MICHELFELDER, D. P. & PALMER, R. E. *Dialogue and deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- GUNTER, P. The disembodied parasite and other tragedies; or: modern western philosophy and how to get out of it. In *The wilderness condition: essays on environmental and civilization*. Max Oelschlaeger (ed.). Washington: Island Press, 1992.

- GRÜN, M. *Ética e Educação Ambiental: a conexão necessária*. 9 ed. Campinas: Papirus, 2005.
- HARDING, S. Is gender a variable in conceptions of rationality? *Dialectica*, 35, p. 225-42.
- KELLER, E. F. *Reflections on gender and science*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- MERCHANT, C. *The death of nature: women, ecology and the scientific revolution*. San Francisco: HarperCollins, 1990.
- PLUMWOOD, V. *Feminism and the mastery of nature*. New York: Routledge, 1997.
- REHMANN-SUTTER, C. An Introduction to places. *Worldviews: Environmental, Culture, Religion* 2 (1998): 171-7.
- RORTY, R. *Philosophy and the mirror of nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Espinosa: o precursor da ética e da educação ambiental com base nas paixões humanas

Bader Burihan Sawaia*

Dentre as obras de Espinosa, *Ética*, da qual foram extraídos os excertos, é considerada a principal. É definida como um compêndio *essencialmente político* e, ao mesmo tempo, como *um tratado das emoções e da problemática* do sujeito e do seu desejo. Essa diversidade de enfoques revela a visão unificadora de Espinosa, que integra o homem ao cosmos, de modo que, para refletir sobre ética, despotismo e democracia, ele fala de Deus, natureza e paixões.

Escrito na forma de um tratado de matemática, o livro demonstra suas idéias por meio de definições, proposições, escólios (esclarecimentos) e corolários (deduções). Esse modo de exposição pode desencorajar o leitor iniciante, a quem já alerta para que não desista, pois, como afirma Deleuze (2002:135), “mesmo o não filósofo recebe de Espinosa um conjunto de afetos, uma determinação cinética, uma pulsão, o que faz dele um encontro e um amor”.

Espinosa nasceu a 24 de novembro de 1632, em Amsterdã, no seio de uma família de judeus portugueses refugiados da Inquisição, que escolheram a Holanda por ser um país que permitia às diferentes religiões professarem livremente a sua fé. Ali ele viveu até a morte, em 1677. Teve uma infância com muitas perdas afetivas, como a morte da mãe, quando ele tinha apenas seis anos, e recebeu uma rígida educação na tradição judaica, com estudos exaustivos dos textos sagrados.

* Cientista Social, doutora em Psicologia Social, professora e Vice-Reitora Acadêmica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Apesar da rigidez da comunidade em que foi criado, sua curiosidade e recusa a ortodoxias e dogmatismos o levam a ingressar na escola latina de um ex-jesuíta, onde faz teatro, aprende latim e conhece os Colegiantes (protestantes liberais). Esse grupo reunia jovens de todas as confissões, num culto puramente interior, em torno da leitura de filósofos gregos, respondendo a uma inquietude própria dos jovens daquela cidade, que os levava a buscar a melhor religião, estimulados pelo meio espiritual variado em que viviam.

Ele também rompe com o meio econômico. Filho de comerciante próspero, abre mão da herança do pai, após tê-la ganho, da irmã, em uma áspera disputa judicial. Para sobreviver, aprende o ofício de polidor de lentes de telescópio e microscópio, profissão que exerce até o final da vida.

Esses fatores, provavelmente, favoreceram sua emancipação intelectual e sua transformação em um pensador independente e um hábil defensor de suas idéias. Era impossível demovê-lo de suas convicções. Ele não se deixava seduzir ou amedrontar, o que fez as autoridades da sinagoga o amaldiçoarem e o banirem da comunidade judaica como herege, e que sua obra fosse difamada e perseguida por autoridades políticas e eclesiais cristãs.

Ao não aderir a nenhum grupo religioso ou filosófico, Espinosa pôde reunir idéias que à época se excluía, construindo um conhecimento que ficou muito à frente de seu tempo, uma “filosofia do porvir”, segundo Negri (1993:274).

Esse homem livre e engajado politicamente tinha como objetivo libertar os homens da servidão. O que o instigava era compreender por que o homem luta por sua escravidão como se fosse por sua liberdade, dando uma resposta brilhante a essa questão, especialmente na *Ética* (1957), como veremos adiante.

Após séculos de proibição e de recusa de suas idéias¹, atualmente Espinosa é considerado um “filósofo exemplar” (Strathern, 2000:7), “o filósofo da liberdade e da alegria” (Chauí, 1995:12), “o filósofo dos filósofos”, “cuja leitura constitui uma experiência de incrível frescor revolucionário” (Negri, 1993:25).

Creio que, neste momento do texto, o leitor estará perguntando como Espinosa pode ser considerado um referencial da reflexão e da ação ambiental

¹ Durante os sécs. XVII, XVIII e XIX, não se podia falar de Espinosa a não ser para atacá-lo, embora grandes filósofos tenham se inspirado nele, como Marx e Hegel (Strathern, 2000:53) e Nietzsche (Deleuze, 2002:134). No séc. XX, sua obra foi considerada incoerente e contraditória por uns, e admirada e reabilitada por outros, como Deleuze (2002), Negri (1993), Chauí (2003).

na contemporaneidade, se falava em conceitos que hoje parecem desprovidos de sentido e nem escreveu sobre ecologia.

À 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, nem poderia, 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 antropocentrismo² (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.

Neste capítulo, pretendo destacar três dessas contribuições: uma relacionada à ética, outra ao homem e a terceira, à educação.

1) **Sobre a Ética**, pode-se afirmar que a filosofia espinosana contém uma ética da totalidade, afinada com a defendida pelos ecologistas – que consideram que, ao maltratar o mundo, você está maltratando a si mesmo –, propondo, em lugar da conquista da natureza pelo homem, a libertação de ambos.

Essa ética, explicitada no primeiro excerto, estabelece a identidade entre Deus e Natureza, e, assim fazendo, promove a exaltação da Natureza, idéia fundamental para qualquer reivindicação ecológica.

Ao demonstrar que Deus e Natureza constituem uma só coisa, Espinosa está afirmando que a Natureza é o ser fundante de todos os seres, é a substância que existe no interior de todos eles. Então, cada realidade individual é uma manifestação deste 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.

² Ele se distingue de um grande filósofo de sua época, Descartes, o qual afirmava que o ponto de partida da vida e do conhecimento é o ser pensante (Ferreira, 1997:536).

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” (Ferreira, 1997:535).

Tampouco é justificável que o homem imponha e generalize os seus valores, inevitavelmente particulares. Este procedimento é abusivo e falso. Os valores éticos devem ser pensados globalmente, baseando-se em toda a natureza.

Em síntese, é este sentido de simbiose da parte com o Todo que torna Espinosa tão próximo dos problemas ecológicos contemporâneos, explicando por que seu pensamento tem sido usado como “fundamentação da ética ambiental”³ (Ferreira, 1997:534).

2) **Sobre o homem**, já foi destacada acima a sua íntima união ao Todo, e que, conseqüentemente, ele 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 duas idéias. Uma, que o homem é energia e movimento dirigidos à obtenção da felicidade, tendo, portanto, no desejo de liberdade a essência de sua vida. Outra, que ele é perfeição e, assim, não pode conter a destruição de si mesmo, e que 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. A esse esforço existencial para se preservar, Espinosa designa de *conatus*, indicando que todos somos sempre conscientes dele, qualquer que seja o nível de consciência e de lucidez em que nos situemos (*Ética* III, proposição VII). Então, a redução ou o bloqueio do *conatus* só pode vir de fora, da maneira como a liberdade de existir de cada um é afetada nos encontros com outros corpos.

Quando o homem sente que aumenta a sua potência (liberdade) de existir, é afetado por sentimentos de alegria; se essa capacidade é reprimida, ele é dominado por paixões tristes (tristeza, medo, humilhação). O primeiro, de acordo com Espinosa, é o estado de maior perfeição,

³ Ver bibliografia sobre a temática nessa mesma obra de Ferreira (1997:534), nota de rodapé.

porque está associado às afecções ativas (autonomia), e o segundo, o de menor perfeição, porque favorece a inatividade e a servidão. Dessa forma, ele identifica felicidade e liberdade, colocando-as no reino das necessidades humanas básicas e da ética.

O homem submete-se à servidão porque é triste, amedrontado e supersticioso, fatores que anulam sua potência de vida, deixando-o vulnerável à tirania do outro, em quem ele deposita a esperança de felicidade. Com essa convicção, no livro III da *Ética*, o filósofo da alegria denuncia a utilização política das paixões tristes pelos tiranos, especialmente a esperança, a humilhação e o medo. E mais, revela como as paixões tristes estão na base da violência.

Pode-se concluir, então, que se ele vivesse hoje denunciaria 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 submissão (reino das paixões tristes), do qual ele precisa sair para promover bons encontros com o meio ambiente.

3) **Sobre educação**, a principal contribuição de Espinosa é a recuperação da importância das emoções ao desenvolvimento humano e social. Ele associa de forma original e genial as paixões tristes à servidão, porém isto não significa que ele demoniza as emoções ou nos incita a combatê-las. Ao contrário, ele coloca na afetividade a possibilidade de superação de todas as formas de desmesura do poder, individual ou social.

O objetivo de sua filosofia é a desvalorização das paixões tristes e a denúncia daqueles que a cultuam e delas dependem, no jogo político das relações de poder. Mas também é o estímulo a afetos positivos, derivados da alegria, por considerá-la a base da autonomia. Daí sua recomendação de que, para se atingir a democracia, é preciso fortalecer emoções alegres e a felicidade⁴ – recomendações importantes à educação ambiental.

⁴ Sua atualidade é também afirmada pela importância dada, atualmente, à felicidade. Ganhou destaque na mídia o Happy Planet Index, que elege os lugares mais felizes do mundo. Seus indicadores básicos são: esperança de vida ao nascer, bem-estar humano e nível de danos ambientais causado pelo país. Paradoxalmente, o país que obteve maior média é uma ilha do Pacífico Sul, com 209 mil habitantes, a maioria pescadores, agricultores, um local ameaçado de desaparecimento pela elevação do nível dos oceanos em consequência do efeito estufa para o qual sua contribuição é zero (Washington Novaes, "O índice de felicidade e o mundo a seu redor", O Estado de S. Paulo, 28 jul. 2006, A2).

Não é semeando o medo⁵ que se reforçam laços de solidariedade, porque ele destrói o desejo, reduzindo os seres humanos à condição de feras ou de autômatos. Também não é propondo receitas ou ditando imperativos de seja feliz. Espinosa seria absolutamente contrário à proposta recente da Inglaterra de dar “aulas de felicidade” a alunos da escola pública, na tentativa de enfrentar comportamentos agressivos e a depressão, que atinge 10% das crianças inglesas na faixa de 11 anos. Para ele, essa seria uma educação por obediência⁶, um ato derivado e passivo que, por isso mesmo, exprime mais a virtude do poder do que a dos cidadãos (Chauí, 2003:279).

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, desmesura do poder e superstição).

Educar implica a configuração de uma maneira de viver que promove a liberdade e a felicidade individuais, interiores e personalizadas, mas que se concretizam nas relações como estado de amor, reencontro de si com um estatuto universal, pois se descobre o lugar que se ocupa no todo.

Em síntese, pode-se afirmar que Espinosa opera um giro metodológico que permite colocar a educação ambiental de uma maneira nova.

Temos razões para temer a destruição de nosso planeta, mas não vamos conseguir detê-la pelo medo ou pela submissão.

Na educação ambiental, parafraseando o que disse Espinosa ao se referir aos fundamentos do Estado (TTP, cap. XX, p.367), “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 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”.

⁵ Vale a pena consultar, sobre o medo, em *Ética III*, o escólio da Proposição 50, e M. Chauí (1987).

⁶ Sobre obediência como ação interior da vontade, ver B. Espinosa, *Tratado teológico-político*, cap. XVII.

A atualidade de Espinosa está também 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 (Deleuze, 2002:131).

A ética espinosana, pautada na integração cósmica como solução para a busca da felicidade, e convicta de que esse estatuto cósmico dos corpos só se adquire na medida em que as coisas começam a ganhar sentido como partes de um Todo (Ferreira, 1997:534), é uma esperança em meio ao preconceito e à desmesura de poder, que, hoje, dilaceram a todos nós, submetendo-nos às guerras e à violenta depredação ambiental.



Ética I

De Deus

PROPOSIÇÃO XXXVI

Não existe coisa alguma de cuja natureza não resulte qualquer efeito.

DEMONSTRAÇÃO

Tudo o que existe exprime de modo certo e determinado a natureza ou essência de Deus (pelo corolário da proposição 25), isto é (pela proposição 34), tudo o que existe exprime de modo certo e determinado a potência de Deus, que é causa de todas as coisas, e, por conseguinte (pela proposição 16), dele deve resultar algum efeito. Q. e. d.

APÊNDICE

No exposto até aqui, expliquei a natureza de Deus e respectivas propriedades, tais como: existe necessariamente; é único; existe e age somente pela necessidade da sua natureza; é a causa livre de todas as coisas, e como é; tudo existe em Deus e dele depende de tal maneira que nada pode existir nem ser concebido sem ele; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não certamente por livre-arbítrio, isto é, irrestrito belprazer, mas pela natureza absoluta de Deus, ou, por outras palavras, pelo seu poder infinito.

Além disso, tive o cuidado, onde quer que se me desse ocasião, de remover os prejuízos que poderiam estorvar a aceitação das minhas demonstrações, mas como ainda restam bastantes que, também, ou melhor, principalmente, poderiam e podem impedir os homens de abranger o encadeamento das coisas tal como expliquei, fui levado a pensar na conveniência de aqui os citar perante o tribunal da Razão.

Todos os prejuízos que me cumpre indicar dependem de um só, a saber: os homens supõem comumente que todas as coisas da Natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim, e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para determinado fim, pois dizem que Deus fez todas as coisas em consideração do homem, e que criou o homem para que este lhe prestasse culto.

É isto que antes de mais passarei a examinar, indagando, em primeiro lugar, a causa por que quase toda a gente dá aquiescência a tal preconceito e é propensa naturalmen-

te a abraçá-lo; a seguir, mostrarei a falsidade dele e finalmente direi como daí nasceram prejuízos acerca do bem e do mal, do mérito e do pecado, do louvor e do vitupério, da ordem e da confusão, da beleza e da fealdade, e outros do mesmo gênero.

Não é este, decerto, o lugar adequado para deduzir tudo isto da natureza da mente humana, bastando agora que eu tome por fundamento o que por ninguém é posto em dúvida, a saber, que toda gente nasce ignorante das causas das coisas e que todos desejam alcançar o que lhes é útil e de que são cônscios.

Com efeito, disso resulta:

Em primeiro lugar, que os seres humanos têm a opinião de que são livres por estarem cônscios das suas volições e das suas apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça a idéia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que as ignoram.

Resulta, em segundo lugar, que os homens procedem em todos os seus atos, com vista a um fim, a saber, a utilidade, de que têm apetência; daqui o motivo por que sempre se empenham em saber somente as causas finais dos acontecimentos já passados e ficam tranqüilos quando as ouvem dizer, certamente por não terem uma causa que os leve a propor dúvidas para além disto. Se não puderem, porém, vir a sabê-las por outrem, nada mais têm a fazer do que voltarem-se para si mesmos e refletirem sobre os fins por que habitualmente se determinam em atos semelhantes, e desta maneira julgam necessariamente a compleição alheia pela sua própria.

Além disso, como encontram em si e fora deles bastantes coisas que são meios que contribuem não pouco para que alcancem o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, vegetais e animais para alimentação, sol para iluminar, mar para o sustento de peixes, são levados a considerar todas as coisas da Natureza como meios para a sua utilidade pessoal. E porque sabem que tais meios foram por eles achados e não dispostos, daqui tiraram motivo para acreditar na existência de outrem que os dispôs para que os utilizassem.

Com efeito, depois de haverem considerado as coisas como meios, não podiam acreditar que elas se criassem a si mesmas, e dos meios que costumam dispor para seu uso próprio foram levados a tirar a conclusão de que houve alguém ou alguns regentes da Natureza, dotados como os homens de liberdade, e que cuidaram em tudo que lhes dissesse respeito e para sua utilidade fizeram todas as coisas.

Quanto à compleição destes seres, como nunca ouviram nada a tal respeito, também foram levados a julgá-la pela que em si notavam. Daí haverem estabelecido que os deuses ordenaram tudo o que existe para uso humano, a fim de os homens lhes ficarem cativos e de serem tidos em suma honra; donde o fato de haverem excogitado, conforme

a própria compleição, diversas maneiras de se render culto a Deus, para que Deus os estime acima dos outros e dirija a Natureza inteira em proveito da cega apetição e insaciável avareza.

Assim, este prejuízo tornou-se em superstição e lançou profundas raízes nas mentes, dando origem a que cada um aplicasse o máximo esforço no sentido de compreender as causas finais de todas as coisas e de as explicar; mas, conquanto se esforçassem por mostrar que na Natureza nada se produz em vão (isto é, que não seja para proveito humano), parece que não deram a ver mais do que isto: a Natureza e os deuses deliram tal qual os homens.

[...]

Depois de se terem persuadido de que tudo o que acontece, acontece em vista delas, os homens foram levados a julgar que o principal, fosse no que fosse, é o que têm por mais útil e a darem apreço como mais prestante ao que mais agradavelmente os afetasse. Daí serem obrigados a formar noções com que explicassem a natureza das coisas, tais como Bem, Mal, Ordem, Confusão, Frio, Beleza e Lealdade; e porque se reputam livres, isso deu origem a noções tais como Louvor e Vitupério, Pecado e Mérito.

Explicarei estas últimas adiante, depois de haver tratado da natureza humana, mas daquelas passo a ocupar-me em breves palavras.

Chamaram Bem a tudo o que importa ao bem-estar e ao culto de Deus, e Mal o que é contrário a isto. É que quem não conhece a natureza das coisas nada pode afirmar a respeito delas e somente as imagina e toma a imaginação pelo entendimento, e por isso acredita firmemente que existe Ordem nas coisas, ignorante como é da natureza dos seres e da de si mesmo.

[...]

Se as percebessem pelo entendimento, como testifica a matemática, elas teriam o dom, senão de cativar, pelo menos de convencer a toda gente.

Vê-se assim que todas as noções com que o vulgo costuma explicar a Natureza são somente modos de imaginar, as quais nada dão a saber acerca da natureza do que quer que seja, mas apenas sobre a constituição da imaginação; e porque têm nomes como se fossem entes existentes fora da imaginação, chamo-lhes entes de imaginação e não entes de Razão.

Daqui resulta que facilmente se podem repelir os argumentos que contra nós se vão buscar a tais noções.

Com efeito, não falta quem tenha por hábito argumentar da seguinte maneira: se tudo existe em consequência da necessidade da natureza perfeitíssima de Deus, donde provém que na Natureza se origine tanta coisa imperfeita, designadamente, a alteração que chega ao mau cheiro, a fealdade que dá náuseas, a confusão, o mal, o pecado etc.?

Como disse há pouco, a refutação é fácil. Pois que a perfeição das coisas deve ser avaliada em consideração somente da natureza e da capacidade que elas têm, daí se segue que as coisas não são mais ou menos perfeitas por agradarem ou desagradarem aos sentidos de cada um, por favorecerem ou contrariarem a natureza humana. Aos que perguntam por que motivo não criou Deus todos os homens de modo tal que se conduzissem somente pela norma da Razão, responderei apenas isto: não lhe faltou matéria para criar todas as coisas, desde o grau mais alto ao mais infinito da perfeição, ou, para falar com mais propriedade, porque as leis da natureza de Deus foram assaz amplas para bastarem à produção de tudo o que pode ser concebido por um entendimento infinito, como demonstrei na proposição 16.

São estes os prejuízos de que aqui pretendi dar nota. Se ainda restarem alguns da mesma farinha, quem quer poderá corrigi-los com um pouco de reflexão.

Ética III

Da origem e da natureza das afecções

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. Mais ainda, parecem conceber o homem na Natureza como um império num império. Julgam, com efeito, que o homem perturba a ordem da Natureza mais que a segue, que ele tem sobre os seus atos um poder absoluto e apenas tira de si mesmo a sua determinação. Procuram, portanto, a causa da impotência e da inconstância humana, não na potência comum da Natureza, mas não sei em que vício da natureza humana, e, por essa razão, lamentam-na, riem-se dela, desprezam-na, ou, o que acontece mais freqüentemente, detestam-na; e aquele que mais eloqüentemente ou mais sutilmente souber censurar a impotência da alma humana é tido por divino. É certo que não têm faltado homens eminentes (ao trabalho e ao talento dos quais confessamos dever muito) para escrever muitas coisas sobre a reta conduta da vida e dar aos mortais conselhos cheios de prudência. Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças das afecções e, inversamente, o que pode a alma para as orientar. Sei, na verdade, que o celebrérrimo Descartes, embora acreditasse que a alma tinha, sobre as suas ações,

um poder absoluto, tentou, todavia, explicar as afecções humanas pelas suas causas primeiras e demonstrar, ao mesmo tempo, o caminho pelo qual a alma pode adquirir um império absoluto sobre as afecções. Mas, na minha opinião, ele nada demonstrou, a não ser a penetração do seu grande espírito, como o mostrarei no momento próprio. De momento, quero voltar àqueles que preferem detestar ou ridicularizar as afecções e as ações dos homens a conhecê-las. A esses, sem dúvida, parecerá estranho que eu me proponha a tratar dos vícios dos homens e das suas inépcias à maneira dos geômetras e que queira demonstrar, por um raciocínio rigoroso, o que eles não cessam de proclamar contrário à Razão, vão, absurdo e digno de horror. Mas eis como eu raciocino. Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício desta; a Natureza, com efeito, é sempre a mesma; a sua virtude e a sua potência de agir são unas e por toda parte as mesmas, isto é, as leis e as regras da Natureza, segundo as quais tudo acontece e passa de uma forma a outra, são sempre e por toda parte as mesmas; por conseqüência, a via reta para conhecer a natureza das coisas, quaisquer que elas sejam, deve ser também una e a mesma, isto é, sempre por meio das leis e das regras universais da Natureza. Portanto, as afecções de ódio, de cólera, de inveja etc., consideradas em si mesmas, resultam da mesma necessidade e da mesma força da Natureza que as outras coisas singulares; por conseguinte, elas têm causas determinadas, pelas quais são claramente conhecidas, e têm propriedades determinadas tão dignas do nosso conhecimento como as propriedades de todas as outras coisas, cuja mera contemplação nos dá prazer. Tratarei, portanto, da natureza e da força das afecções, e do poder da alma sobre elas, com o mesmo método com que nas partes precedentes tratei de Deus e da alma, e considerarei as ações e os apetites humanos como se tratasse de linhas, de superfície ou de volumes.

”

Excerto extraído de ESPINOSA, B. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. [tradução: Jean Melville]. São Paulo: Martin Claret, 2005.

Referências

- CHAUÍ, M. Sobre o medo. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- _____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.
- _____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Cia. da Letras, 2003.
- DELBOS, V. *O espinosismo*. [Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913]. São Paulo: Discurso, 2002.
- DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- ESPINOSA, B. *Ética*. 3 ed. São Paulo: Atenas, 1957. (Texto original, 1677)
- _____. *Tratado teológico-político*. [Trad., introd. e notas Diogo P. Aurélio]. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988. (Série Universitária, Clássicos de Filosofia)
- FERREIRA, M. L. R. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997.
- NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- SAWAIA, B. B. Para não esquecer do irreduzível humano: a subjetividade como idéia reguladora da reflexão sobre direitos humanos e exclusão/inclusão. *Cadernos CFP*, Conselho Federal de Psicologia, 2003.
- _____. Fome de felicidade e liberdade. In: CENPEC (org.). *Muitos lugares para aprender*. São Paulo: Cenpec/Fundação Itaú Cultural/ Unicef, 2003.
- STRATHERN, P. *Spinoza em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

Rousseau: o retorno à natureza

Nadja Hermann*

[...] a superfície da terra elevava minhas idéias a todos os seres da natureza, ao sistema universal das coisas, ao ser incompreensível que abarca tudo. Então, com o espírito perdido nessa imensidão, eu não pensava, não raciocinava, não filosofava mais; me sentia com um tipo de voluptuosidade, oprimido pela força desse universo, me abandonava com encantamento à confusão dessas grandes idéias; gostava de me perder em imaginação no espaço; meu coração confinado nos limites dos seres, se encontrava ali muito apertado, me sufocava no universo e queria me lançar ao infinito¹.

Desse modo apaixonado, quase em êxtase, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) relata, com notável talento literário, na *Carta a Malesherbes*, de 26 de janeiro de 1762², o sentimento de unidade do homem com a natureza. Em diversas de suas obras, tanto nas *Cartas*, como em *Os devaneios do caminhante solitário* e em *Emílio ou da educação*, o filósofo descreve o sentimento de inebriamento e paz que a natureza lhe proporciona, “a ponto de me fundir, por assim dizer, no conjunto dos seres, de me identificar com a natureza inteira”³.

* Filósofa, doutora em Filosofia da Educação, professora do Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

¹ ROUSSEAU, J.J. *Lettres philosophiques*, p. 90.

² Chrétien Malesherbes foi diretor de censura e também protetor de diversos intelectuais como Diderot e Rousseau. Na carta que Rousseau lhe escreve, o filósofo explicita as razões que o levaram a recolher-se no campo nos últimos anos de sua vida.

³ ROUSSEAU, J.J. *Os devaneios do caminhante solitário*, p. 95.

Rousseau combina o acento literário e o estilo imagético de seus escritos com capacidade argumentativa, para indicar a natureza como um conceito filosófico estruturante. A natureza é, então, o fio condutor para empreender uma reforma moral e intelectual da sociedade, que lhe permitisse projetar a vida com liberdade e igualdade. A singularidade de sua contribuição consiste em chamar a atenção da modernidade pelo seu insucesso em promover a melhoria das condições morais e materiais, contrastando com o otimismo iluminista. Dessa forma, é um dos autores modernos que mais influenciou nosso tempo, tanto pela proposta educativa inovadora, como pela defesa de uma sociedade democrática e da radical liberdade do homem. Os influxos de seu pensamento prosseguiram em vários âmbitos e ele é hoje também reconhecido como um dos precursores do movimento ecológico, pois, mesmo sem conhecer as conseqüências destrutivas que o progresso e a revolução industrial causaram nos recursos naturais do planeta, Rousseau contribuiu para a criação de uma nova mentalidade 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 hipocrisia, a escravidão e as desigualdades sociais. A contestação radical de Rousseau dirige-se contra a idéia de que a sociedade é o lugar de florescimento da verdadeira ciência e de renovação da existência política e social, como queriam os enciclopedistas. Essa tese já está presente no Discurso sobre as ciências e as artes⁴, de 1750, em que Rousseau formula uma resposta negativa à pergunta tipicamente setecentista formulada pela Academia de Dijon – *O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?* No momento em que o Iluminismo domina o cenário intelectual e político do século XVIII, Rousseau apresenta um não diferente à pergunta formulada pela Academia, atribuindo mais importância à moral que a razão. Ele aponta para a incompatibilidade entre a ciência e a virtude, rompendo o vínculo considerado indissolúvel entre consciência moral e consciência cultural, para dar lugar à relação entre natureza e ética, revolucionando o modo de compreender o homem e as bases da educação. Desconfiado da razão que não é educada pelos sentimentos, Rousseau está em pugna constante com seu século, com o progresso.

Em 1762, com a publicação de *Emílio ou da educação* e *Do contrato social*, Rousseau envolve-se em polêmicas que prosseguirão por toda sua existência. Logo após a publicação de *Emílio*, a obra é proibida pelo Parlamento de Paris e pela Igreja e, posteriormente, condenada pela Sorbonne. O governo de Genebra passa a considerá-lo *persona non grata*. O centro dessa polêmica tem como pano de fundo a interpretação da idéia da natureza aplicada ao âmbito religioso, pois defende no Livro IV de *Emílio* – *Profissão de fé do vigário saboiano* –, uma religião natural, não revelada e proveniente do coração dos homens⁵.

⁴ ROUSSEAU, J. J. Discurso sobre as ciências e as artes. 1973.

⁵ A campanha contra Rousseau encontra-se documentada em sua correspondência. A edição completa é a

Contrário à idéia 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. Sua hipótese mais importante é a negação do pecado original e a afirmação da natureza pura como fundamento da educação⁶. Trata-se de um fundamento antropológico, de status quase teológico. Suas idéias continuam objeto de críticas, também por intelectuais da época. Isso é exemplificado na troca de correspondência, em 1755, quando Voltaire diz: “ninguém jamais pôs tanto engenho em querer nos converter em animais” e que leituras desse tipo fazem nascer “desejos de caminhar em quatro patas”⁷. Nessa famosa carta, Voltaire interpreta o retorno à natureza como uma volta ao bom selvagem, enquanto natureza humana para Rousseau significa espontaneidade e liberdade interior. Rousseau reage, escrevendo ironicamente a Voltaire: “Vereis que eu não aspiro nos fazer regressar à animalidade, embora eu, de minha parte, muito lamente o pouco que dela perdi. Ao vosso respeito, senhor, este retorno seria um milagre tão grande que somente Deus poderia fazê-lo, e tão prejudicial que somente o Diabo poderia querê-lo. Não tente, então, recair nas quatro patas, pois nenhuma pessoa no mundo teria menos sucesso que vós. Vós nos endireitais muito bem sobre nossos dois pés para cessar de se manter sobre os vossos”⁸.

As perseguições sofridas, o rechaço como irreligioso e subversivo pelos cantões suíços, com o espírito agitado pelo sentimento persecutório, sem “tranqüilidade” e sem “amigos”, Rousseau adota uma atitude de isolamento, retorna para o contato com a natureza e nela se refugia para encontrar a si mesmo e gozar do sentimento íntimo da vida. Entrega-se aos passeios no campo e à livre imaginação. Nesse período, escreve *Os devaneios de um caminhante solitário* (publicado em 1772). Conforme suas palavras: “Estas horas de solidão e meditação são as únicas do dia em que sou plenamente eu mesmo e em que me pertencem sem distração, sem obstáculos e em que posso verdadeiramente dizer que sou o que desejei a natureza”⁹.

Qual, então, o sentido de natureza, motivo fundamental de toda a obra de Rousseau?

francesa Correspondance générale de Jean-Jacques Rousseau, com coletânea de originais, anotações e comentários de Théophile Dufour, e editada por Pierre Paul Plan, Paris, 20 volumes, 1924-1934. Recentemente foi publicada no Brasil Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral, organização, tradução e apresentação de José Oscar de Almeida Marques, São Paulo, Estação Liberdade, 2005. Este livro permite ao leitor ter uma visão do impacto das idéias de Rousseau.

6 OELKERS, J. Pädagogische Ethik, p. 27.

7 VOLTAIRE, Lettre 30.08.1755.

8 ROUSSEAU, J.J. Lettres philosophiques, p.32.

9 ROUSSEAU, J.J. Os devaneios do caminhante solitário, p.40.

É necessário destacar, primeiramente, que o conceito de natureza faz parte de um espírito de época (*Zeitgeist*) também compartilhado pelos pensadores iluministas, mas não possui aí o mesmo sentido que em Rousseau. Para Cassirer, a idéia de natureza no iluminismo “não designa somente o domínio da existência ‘física’, a realidade ‘material’, da qual cumpre distinguir a ‘intelectual’ ou a ‘espiritual’”. O termo não diz respeito ao ser das coisas, mas à origem e ao fundamento das verdades. Pertencem à ‘natureza’, sem prejuízo do seu conteúdo, todas as verdades que são suscetíveis de um fundamento puramente imanente, as que não exigem nenhuma revelação transcendente, as que são certas e evidentes per se. Tais são as verdades que se busca, não só no mundo físico, mas também no intelectual e moral, pois são essas as verdades que fazem do nosso mundo um só ‘mundo’, um cosmo que repousa em si mesmo, que possui em si mesmo seu próprio centro de gravidade”¹⁰.

Rousseau radicaliza essa concepção de natureza: não é mais um conceito místico, tampouco mecânico, como na física contemporânea, mas uma *unidade pré-empírica* que age autonomamente, uma unidade perfeita, anterior à sociedade, que, projetada sobre a criança, torna possível pensar a educação¹¹. A partir dessa interpretação, Rousseau propõe a educação moral como educação negativa, isto é, não ensinar nem a verdade nem a virtude, mas defender o coração do homem do erro e do vício provenientes do exterior, pois como afirma no Livro Primeiro de *Emílio*: “Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem”¹².

Com a idéia de natureza, Rousseau tenta manter a unidade entre homem e universo, aspira a uma interioridade e a uma espontaneidade provenientes da natureza, pois ela só “oferecia harmonia e proporções”¹³. O princípio da moral encontra-se na natureza humana boa, que busca ordem e justiça: “Se é verdade que o bem seja bem, é preciso que se ache no fundo de nossos corações como em nossas obras, e a primeira recompensa da justiça é sentir que a praticamos. Se a bondade natural está de conformidade com a nossa natureza, o homem não pode ser são de espírito nem bem constituído senão na medida em que é bom.” Assim, a reivindicação à interioridade, com seu apaixonado amor à natureza, tão diferente da natureza de que falavam os enciclopedistas¹⁴, constitui-se no ponto central do pensamento de

¹⁰ CASSIRER, E. A filosofia do Iluminismo, p. 325.

¹¹ Cf. OELKERS, J. Pädagogische Ethik, pp. 28-9.

¹² ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou da educação*, p. 9.

¹³ Idem, *ibidem*, p.321.

¹⁴ Mondolfo aponta a profunda diferença entre o conceito de natureza em Rousseau e nos enciclopedistas: “Os enciclopedistas, continuando o movimento naturalista já promovido pelo método baconiano e pelas investigações e concepções físicas de Descartes e da escola galileana, acolhendo a teoria empirista do conhecimento de Locke e a física de Newton, eram levados a considerar o *systeme de la nature* (...) como

Rousseau, numa continuidade do subjetivismo que caracteriza a filosofia moderna e, ao mesmo tempo, uma mudança. O subjetivismo anterior, de tradição cartesiana, prende-se ao intelecto e, em Rousseau, o sentimento tem um caráter superior em relação à razão¹⁵. Na carta a Jacob Vernes, de 1758, Rousseau afirma: “Deixei de lado a razão e consultei a natureza, quer dizer, o sentimento interior que dirige minha crença, independentemente de minha razão”¹⁶.

A possibilidade de formação do homem virtuoso, como finalidade da educação, no *Emílio*, só pode ser adequadamente compreendida diante do projeto político apresentado em *Do contrato social*, cuja publicação também é de 1762. Nessa obra, o autor defende um princípio de cidadania que rompe com as desigualdades sociais e pensa uma nova sociabilidade, baseada na vontade geral. A liberdade moral alcançada pela virtude, em *Emílio*, prepara a posterior aceitação da vontade geral. Assim, o projeto antropológico-educativo de Emílio, ao descrever cuidados próprios à infância, mais que um modelo, é uma clara indicação da necessidade da educação para a constituição de uma sociedade de homens verdadeiros.

A educação se viabiliza pelo respeito à força da natureza, pela necessidade de ouvir a voz que está no coração da criança e assegurar o desenvolvimento natural das diferentes fases que compreendem a infância até a adolescência. Entretanto, deve-se destacar que a volta à natureza não representa uma experiência da natureza como tal ou conservar uma experiência natural própria da infância. Através das atividades de contato com o mundo natural, como, por exemplo, situar-se em relação à posição dos astros, manipular objetos como contar, medir, comparar, *Emílio* aprende e realiza um distanciamento em relação à natureza.

Rousseau sabe que o estado da natureza não é uma situação de fato, conforme ele mesmo adverte no Prefácio do *Discurso sobre a desigualdade*, ao afirmar que o estado natural “[...] não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar nosso estado presente”. Não se trata de realizar uma contemplação da natureza que a tudo absorveria, mas de ter um ponto de referência para aquilo que há de enganoso na sociedade, um critério para fundar o juízo crítico

o objeto central das indagações humanas, a fonte dos conhecimentos, o critério de juízo das concepções e das instituições e a arma de luta e de crítica da tradição.(...) enquanto que para os enciclopedistas a unidade se obtém enquadrando o espírito na concepção do mundo exterior, para Rousseau a unidade se afirma enquanto a natureza mesma palpita dentro de nós, com o íntimo sentimento de nossa vida.” MONDOLFO, R. Rousseau e a consciência moderna, p 33-5.

15 MONDOLFO, R. Rousseau e a consciência moderna, p.30.

16 ROUSSEAU, J.J. Lettres philosophiques, p. 54.

do mundo social. O estado da natureza é hipotético do ponto de vista social, mas do ponto de vista psicológico é um estado efetivo, porque se refere à espontaneidade e à liberdade interior.

“Observai a natureza e segui o caminho que ela vos indica” é o fio que tece a educação de *Emílio*. Por esse caminho forma-se primeiro o homem, que encontra dentro de si uma lei firme, para depois, como cidadão, preocupar-se com as leis do mundo. O homem tem por objetivo a sua própria conservação, e o cidadão, a conservação do corpo social. A liberdade moral do cidadão depende da preparação do homem, pois este só pode dar-se às leis sociais quando for dono de si, pelo domínio das paixões. Estas se insurgem, trazendo contradições e profundos conflitos internos. Desse modo, quem está “sempre em contradição consigo mesmo, hesitando entre suas inclinações e seus deveres, nunca será nem homem nem cidadão, não será bom nem para si nem para outrem”¹⁷.

A liberdade do homem depende da educação, na medida em que aperfeiçoa capacidades e não contradiz a natureza. Mas como formar o homem livre? O homem torna-se livre quando obtém domínio de si, atingindo a própria unidade. Mas a unidade se defronta com a contradição, com as tensões entre as paixões não naturais e as leis naturais expressas na consciência¹⁸. As paixões não naturais são provenientes do *amor-próprio*, que nasce da relação com os outros, de outras necessidades criadas pelo convívio social. Rousseau distingue *amor-próprio* (*amour propre*) e *amor de si* (*amour de soi*): “A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e não o deixa nunca durante sua vida, é o amor de si, a paixão primitiva inata, anterior a qualquer outra [...]. É sempre bom e conforme a ordem [...]. É preciso, portanto, que nos amemos para nos conservarmos [...]. O amor a si mesmo, que só a nós diz respeito, satisfaz-se quando nossas necessidades estão satisfeitas; mas o amor-próprio que se compara nunca está satisfeito e não o poderia estar, porque tal sentimento, em nos preferindo aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível. Eis como as paixões ternas e afetuosas nascem do amor a si mesmo, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio”¹⁹. Essa tensão entre as paixões acompanha toda a busca de aperfeiçoamento, conforme relata Rousseau: “Sentin-

¹⁷ ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou da educação*, p.13.

¹⁸ Consciência, para Rousseau, é “um princípio inato de justiça e virtude de acordo com o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos boas ou más nossas ações. (...) Os atos da consciência não são julgamentos e sim sentimentos. Embora todas as nossas idéias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e é unicamente por eles que conhecemos a conveniência ou a inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos respeitar ou evitar” (*Emílio ou da educação*, p. 335-7)

¹⁹ *Idem*, *ibidem*, p. 235 ss.

do-me arrastado, combatido por esses dois movimentos contrários, eu me dizia: não, o homem não é um: quero e não quero, sinto-me ao mesmo tempo escravo e livre; vejo o bem, amo-o e faço o mal; sou ativo quando ouço a razão, passivo quando minhas paixões me dominam, e meu pior tormento, quando sucumbo, é sentir que podia resistir”²⁰.

Mas as paixões não podem ser eliminadas, pois não depende de nós possuí-las ou não. Então, a busca de unidade é obtida pela vontade livre diante das paixões escravizantes. Os impulsos da paixão não alteram a integridade da consciência, se esta não sucumbe a seus requerimentos. A virtude resulta da minimização do *amor-próprio*, do qual provêm as paixões não naturais, e na recuperação do amor de si de uma forma quase estoíca. Assim, os vícios constituem-se no “signo de uma dualidade que não pode ser superada mais que pelo heroísmo sobre-humano da virtude”. Se a bondade provém do estado da natureza, a virtude é obtida na sociedade, através da luta do homem consigo mesmo, pois “não há felicidade sem coragem, nem virtude sem luta”. Por isso, no estado natural, o homem é “bom sem mérito”.

E diante da pergunta – o que é um homem virtuoso? – responde Rousseau a *Emílio*: “É aquele que sabe dominar suas afeições, pois então segue sua razão, sua consciência, faz seu dever, mantém-se dentro da ordem e nada o pode afastar dela. [...] Sê agora livre efetivamente; aprende a te tornares teu próprio senhor; manda em teu coração, *Emílio*, e serás virtuoso!”²¹

Para sustentar a idéia de formação de um homem virtuoso, a natureza não poderia constituir-se num universo mecânico, como um mecanismo de matéria e movimento que se converte em objeto de consideração intelectual, numa antecipação da visão objetificadora da natureza. Antes disso, a natureza é “um movimento teleológico, cujo ponto mais alto é o próprio aperfeiçoamento”²². Essa idéia, entretanto, não pode ser confundida com o otimismo do progresso, comum ao pensamento iluminista. A perfectibilidade é uma faculdade ambivalente em Rousseau, que tanto pode permitir ao homem distanciar-se da natureza ou ser mais livre e mais feliz atuando conforme a natureza²³.

O conceito dinâmico de natureza, que busca a ordem, permite Rousseau renovar as bases da educação e teve ressonância também para a educação ambiental, sobretudo pela defesa do sentimento íntimo da vida, que conduz ao respeito à natureza. De sua teoria não se deduzem objetificações em forma de saberes e intervenções técnicas, que ameaçam e violam a natureza e, portanto, criam condições para que ela se revolte e se torne ameaçadora. Ao contrário, o homem está “junto

²⁰ Idem, *ibidem*, p. 322.

²¹ Idem, *ibidem*, p. 536.

²² OELKERS, J. *Vollendung: Theologische Spuren im pädagogischen Denken*, p. 36.

²³ ARIZMENDIARRIETA, B. *Dos formas de libertad en J. J. Rousseau*, p.287.

com” e “na” natureza e mantém para com ela um sentimento subjetivo, que lhe permite preservá-la, ao mesmo tempo em que faz um distanciamento para construir sua liberdade. Nessa medida, Rousseau antecipa, com aguda sensibilidade, muitos dos elementos que vão constituir os argumentos irrefutáveis da educação ambiental e da consciência ecológica. Estas são sabedoras de que a preservação da vida na terra depende de mudarmos nossas relações com a natureza, conosco mesmos e com os outros. Nessa medida, uma razão educada pelos sentimentos foi o anúncio de Rousseau, indicando os malefícios do egoísmo que, ao favorecer uma mentalidade exploradora, altera nossa relação com a natureza.

A importância da obra de Rousseau teve ressonância em Friedrich Hölderlin, um dos maiores poetas da língua alemã, que fala da religiosidade da natureza e da vida. Hölderlin, de certa forma, aceitou o diagnóstico de que os males crescem quando os homens se afastam do estado da natureza. O poeta soube, sobretudo, apreciar o caráter filosófico e de intenso sentimento das obras de Rousseau e lhe dedicou uma ode homônima, em 1800²⁴.

Nesta poesia, Rousseau é um alter ego de Hölderlin. O filósofo teria se alegrado com a luz distante do sol; os raios mensageiros encontraram seu coração, que ouviu e compreendeu o anúncio dos tempos imemoriais que os deuses têm falado. O poeta louva, em Rousseau, o abandono extático à infinitude, ao sistema universal das coisas, numa celebração da vida, de caráter quase religioso. Não pretendo extrair disso conclusões próprias de um romantismo ingênuo ou mesmo uma visão nostálgica do paraíso perdido, pois nada mais prejudicial à leitura de um filósofo que um acesso facilitador ou estereotipado. Quero destacar que Rousseau, enquanto uma consciência aguda dos problemas da modernidade, antecipa um novo sentimento para com a natureza, que ainda tem algo a nos dizer. Seu anúncio ressoa como um alerta para a necessidade de cada tempo histórico pensar o sentido da natureza diante das profundas contradições geradas no decurso da vida moderna.

²⁴ Rousseau, de Friedrich Hölderlin.

Du hast gelebt! ge auch dir, auch dir
Erfreuet die ferne Sonne dein Haupt,
Die Stralen aus schöner Zeit, es
Haben die Boten dein Herz gefunden. p.287.

Vernommen has du sie die Sprache der Fremdlinge,
Gedeutet ihre Seele! Dem Sehnenen war
Genug der Wink, und Winke sind
Von Alters her die Sprache der Götter.

(HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*. Herausgegeben von D. E. Sattler. Band IX. München: Luchterhand Literaturverlag, 2004, p. 24-5.)



Livro quarto

Com que rapidez passamos pela Terra! O primeiro quarto da vida já findou antes que lhe tenhamos conhecido o uso; o último quarto passa depois que já deixamos de gozá-la. No princípio não sabemos viver; muito logo não o podemos mais; e, no intervalo que separa essas duas extremidades inúteis, três quartos do tempo que nos resta são consumidos pelo sono, pelo trabalho, pela dor, pelo constrangimento, pelas penas de toda espécie. A vida é curta, menos pelo pouco que dura do que porque desse pouco tempo quase nenhum que temos para apreciá-la. Por mais que o momento da morte esteja longe do nascimento, a vida é sempre demasiado curta, quando esse espaço é mal preenchido.

Nascemos, por assim dizer, em duas vezes: uma para existirmos, outra para vivermos; uma para a espécie, outra para o sexo. Os que encaram a mulher como um homem imperfeito estão sem dúvida errados; mas a analogia exterior está com eles. Até a idade núbil, as crianças dos dois sexos nada têm de aparente que as distinga; mesmo rosto, mesmo porte, mesma tez, mesma voz, tudo é igual; as meninas são crianças, os meninos são crianças; a mesma palavra basta para seres tão diferentes. Os machos, em que se impede o desenvolvimento ulterior do sexo, conservam essa conformidade durante toda a vida; são sempre crianças grandes, e as fêmeas, não perdendo essa mesma conformidade, parecem, por muitos aspectos, nunca ser outra coisa.

Mas o homem em geral não é feito para permanecer sempre na infância. Dela sai no tempo prescrito pela natureza; e esse momento de crise, embora bastante curto, tem influências demoradas.

Assim como o mugido do mar precede de longe a tempestade, essa tormentosa revolução se anuncia pelo murmúrio das paixões nascentes; uma fermentação surda adverte da aproximação do perigo. Uma mudança de humor, exaltações freqüentes, uma contínua agitação do espírito, tornam o menino quase indisciplinável. Faz-se surdo à voz que o torna dócil; é um leão na sua febre; desconhece seu guia, não quer mais ser governado.

Aos sinais morais de um humor que se altera, juntam-se modificações sensíveis no aspecto. Sua fisionomia desenvolve-se e assume um caráter; a pelugem escassa que cresce nas suas faces escurece e toma consistência. Sua voz muda, ou antes ele a perde; não é nem criança nem homem e não pode pegar o tom de nenhum dos dois. Seus olhos, esses órgãos da alma, que nada diziam até então, encontram uma linguagem e uma expressão; um ardor nascente os anima. Seus olhares mais vivos ainda têm uma santa inocência, mas não tem mais sua imbecilidade primeira: ele já sente que podem dizer demais; ele come-

ça a saber baixá-los e enrubecer; torna-se sensível antes de saber o que sente; mostra-se inquieto sem razão de sê-lo. Tudo isso pode ocorrer lentamente e podereis ter tempo ainda de entender. Mas, se sua vivacidade se faz demasiado impaciente, se sua exaltação se transforma em furor, se ele se irrita e se entenece de um momento para outro, se verte lágrimas sem motivo, se, perto dos objetos que começam a tornar-se perigosos para ele, seu pulso se acelera e seu olhar se inflama, se a mão de uma mulher pousando na sua o faz fremir, se se perturba ou se intimida perto dela, Ulisses, ó sábio Ulisses, toma cuidado; os odres que com tanto cuidado fechavas estão abertos; os ventos já se desencadearam; não largues um só momento o leme ou tudo estará perdido.

Eis o segundo nascimento de que falei; agora é que o homem nasce verdadeiramente para a vida e que nada de humano lhe é estranho. Até aqui nossos cuidados não passaram de jogos infantis; só agora adquirem uma importância real. Esta época em que terminam as educações comuns é precisamente aquela em que a nossa deve iniciar-se; mas para bem expor este novo plano, voltemos a analisar o estado das coisas que a ele se referem.

Nossas paixões são os principais instrumentos de nossa conservação: é portanto empresa tão vã quão ridícula querer destruí-las; é controlar a natureza, é reformar a obra de Deus. Se Deus dissesse ao homem que aniquilasse as paixões que lhe dá, Deus quereria e não quereria; estaria em contradição consigo mesmo. Nunca ele deu tão insensata ordem, nada de semelhante está escrito no coração humano; e o que Deus quer que um homem faça não o faz dizer por outro homem; di-lo ele próprio, escreve-o no fundo do coração do homem.

Eu acharia, quem quisesse impedir as paixões de nascerem, quase tão louco quanto quem as quisesse aniquilar. E os que pensassem tal fosse minha intenção até aqui, ter-me-iam certamente muito mal compreendido.

Mas raciocinaríamos bem se, pelo fato de ser da natureza do homem ter paixões, concluíssemos que todas as paixões que sentimos em nós e vemos nos outros são naturais? A fonte é natural sem dúvida, mas mil riachos a ela estranhos ampliaram-na; é um grande rio que aumenta sem cessar e no qual encontraríamos com dificuldade algumas gotas das primeiras águas. Nossas paixões naturais são muito restritas; são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a conservar-nos. Todas as que nos subjugam e nos destroem vêm de fora; a natureza não no-las dá, nós nos apropriamos delas em detrimento dessa natureza.

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e não o deixa nunca durante sua vida, é o amor a si mesmo; paixão

primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual todas as outras não são, em certo sentido, senão modificações. Assim, se quisermos todas são naturais. Mas essas modificações em sua maioria têm causas estranhas sem as quais não ocorreriam nunca; e essas modificações, longe de nos serem vantajosas, nos são nocivas; mudam o primeiro objeto e vão contra seu princípio. É então que o homem se encontra fora da natureza e se põe em contradição consigo mesmo.

O amor de si mesmo é sempre bom e sempre conforme a ordem. Estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e o mais importante de seus cuidados é, e deve ser, o de continuamente atentar para ela: e como o faria se não concentrasse nisso seu maior interesse?

É preciso, portanto, que nos amemos para nos conservarmos, é preciso que nos amemos mais do que tudo; e em consequência imediata do mesmo sentimento, nós amamos o que nos conserva. Toda criança se apega a sua ama: Rômulo tinha que se apegar à loba que o amamentou. De início este apego é puramente maquinal. O que favorece o bem-estar de um indivíduo, o atrai; o que o prejudica, o repele; não passa isso de um instinto cego. O que transforma esse instinto em sentimento, o apego em amor, a aversão em ódio, é a intenção manifesta de nos prejudicar ou de nos ser útil. Não nos apaixonamos pelos seres insensíveis que seguem tão-somente o impulso que lhes damos. Mas aqueles de que esperamos um bem ou um mal pela sua disposição interior, por sua vontade, aqueles que vemos agir livremente a favor ou contra, nos inspiram sentimentos análogos aos que nos demonstram. O que nos serve, nós o procuramos; mas o que nos quer servir, nós os amamos. O que nos prejudica, nós o evitamos; mas o que nos quer prejudicar, nós o odiamos.

O primeiro sentimento de uma criança é de se amar a si mesma; o segundo, que deriva do primeiro, é de amar aos que dela se aproximam, pois, no estado de fraqueza em que se encontra, ela não conhece ninguém, a não ser pela assistência e os cuidados que recebe. A princípio o apego que tem a sua ama e a sua governante não passa de hábito. Procura-as porque precisa delas e que se acha bem com as ter; é mais compreensão do que amizade. Precisa de muito tempo para entender que, não somente elas lhe são úteis, como ainda o querem ser; e é então que começa a amá-las.

Uma criança inclina-se, portanto, naturalmente para a benevolência, pois vê que tudo que se aproxima dela é levado a assisti-la; ela tira assim, dessa observação, o hábito de um sentimento favorável à sua espécie. Mas na medida em que suas relações se estendem, que se ampliam suas necessidades, suas dependências ativas ou passivas, o sentimento de suas ligações com os outros desperta e provoca o dos deveres e das preferências. Então, a

criança torna-se imperiosa, ciumenta, astuciosa, vingativa. Se a dobram à obediência, não vendo a utilidade do que lhe ordenam, atribui-o ao capricho, à intenção de atormentá-la, e se revolta. Se se obedece a ela, vê em qualquer coisa que lhe resista uma rebeldia, uma intenção de contrariá-la, bate a mesa ou a cadeira por lhe terem desobedecido. O amor a si mesmo, que só a nós diz respeito, satisfaz-se quando nossas necessidades estão satisfeitas; mas o amor-próprio, que se compara, nunca está satisfeito e não o poderia estar, porque tal sentimento, em nos preferindo aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível. Eis como as paixões ternas e afetuosas nascem do amor a si mesmo, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e se comparar pouco aos outros; e o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e atentar para a opinião. Segundo este princípio é fácil ver como podemos dirigir para o bem ou para o mal todas as paixões das crianças e dos homens. É verdade que não podendo viver sempre sós, dificilmente viverão sempre bons: essa dificuldade mesma aumentará necessariamente com suas relações; e é nisso, principalmente, que os perigos da sociedade nos tornam a arte e os cuidados mais indispensáveis para prevenir, no coração humano, a depravação que nasce de suas novas necessidades.

O estudo conveniente ao homem é o de suas relações. Enquanto ele só se conhece pelo seu ser físico, deve estudar-se em suas relações com as coisas; é no que se emprega sua infância. Quando começa a sentir seu ser moral, deve estudar-se em suas relações com os homens: é no que se emprega sua vida inteira, a começar pelo ponto a que chegamos.

Logo que o homem precisa de uma companheira, não é mais um ser isolado, seu coração não está mais só. Todas as suas relações com sua espécie, todas as afeições de sua alma nascem daquela. Sua primeira paixão faz com que, sem demora, fermentem as outras.

A inclinação do instinto é indeterminada. Um sexo é atraído pelo outro: eis o movimento da natureza. A escolha, as preferências, a afeição pessoal são obra da instrução, dos preconceitos, do hábito; são precisos conhecimentos e tempo para que nos tornemos capazes de amar: só se ama depois de ter julgado, só se prefere depois de ter comparado. Tais julgamentos ocorrem sem que nos apercebamos, mas nem por isso deixam de ser reais. O verdadeiro amor, digam o que disserem, será sempre honrado pelos homens: pois, embora suas exaltações nos alucinem, embora ele não exclua do coração que o sente qualidades odiosas, e até provoque algumas, ele supõe entretanto sempre outras estimáveis, sem as quais não estaríamos em condições de senti-lo. Essa escolha, que colocam em oposição à razão, nos vem desta. Fizeram o amor cego porque tem melhores olhos do que nós e vê relações que não podemos perceber. Para quem não tivesse nenhuma idéia de

mérito nem de beleza, qualquer mulher seria igualmente boa, e a primeira sempre a mais amável. Longe de vir da natureza, o amor é a regra e o freio de suas tendências; é por ele que, excetuado o objeto amado, um sexo nada mais é para o outro.

Queremos obter a preferência que damos; o amor deve ser recíproco. Para ser amado é preciso tornar-se amável; para ser preferido é preciso tornar-se mais amável do que outro, do que qualquer outro, ao menos aos olhos do objeto amado. Daí os primeiros olhares sobre nossos semelhantes; daí as primeiras comparações, daí a emulação, as rivalidades, o ciúme. Um coração cheio de um sentimento que transborda gosta de se expandir: da necessidade de uma amante nasce logo a de um amigo. Quem sente quanto é doce ser amado gostaria de sê-lo por todo mundo e não podem todos desejar preferências sem que haja muitos descontentes. Com o amor e a amizade nascem as dissensões, as inimizades, o ódio. Do seio de tantas paixões diversas, vejo a opinião erguer para si mesma um trono inabalável e os estúpidos mortais, escravizados a seu império, não assentarem sua própria existência senão nos julgamentos alheios.

Desenvolvereis estas idéias e vereis de onde vem a forma que acreditamos natural a nosso amor-próprio; e como o amor a si mesmo, deixando de ser um sentimento absoluto, se torna orgulho nas grandes almas, vaidade nas pequenas e em todas se alimenta sem cessar a expensas do próximo. A espécie dessas paixões, não tendo seu germe no coração das crianças, nele não pode nascer sozinha; somos nós que a pomos nele e nunca tal paixão; não tendo seu germe no coração das crianças, nele não ocorre o mesmo com o coração do jovem; elas nascerão nele, ainda que tudo façamos para evitá-lo. É tempo, portanto, de mudar de método.

”

Excerto extraído de ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. [Trad. de Sérgio Milliet]. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 233-238.

Referências

- ARIZMENDIARRIETA, B. S. Y. *Dos formas de libertad en J. J. Rousseau*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1997.
- CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. 2 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.
- MONDOLFO, R. *Rousseau y la consciencia moderna*. Buenos Aires: Editorial Universitária de Buenos Aires, 1962.
- OELKERS, J. Vollendung: Theologische Spuren im pädagogischen Denken. In: LUHMANN, N.; SCHORR, K. E. *Zwischen Anfang und Ende*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p.24-72.
- OELKERS, J. *Pädagogische Ethik*. Weinheim und München: Juventa, 1992.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. [Trad. de Lourdes Santos Machado e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado]. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *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.
- _____. *Do contrato social*. [Trad. de Lourdes Santos Machado e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado]. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Lettres philosophiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.
- _____. *Os devaneios do caminhante solitário*. [Trad. Fulvia Maria Luiza Moretto]. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.
- _____. *Emílio ou da educação*. [Trad. de Sérgio Milliet]. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. [Org. e apres. de José Oscar de Almeida Marques; trad. de José Oscar de Almeida Marques *et al*]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

VOLTAIRE, *Lettre 30.08.1755*. Disponível em:

<http://www.consciencia.org/wiki/index.php/Voltaire_Lettre30_08_1755:pt>. Acesso em: setembro de 2006.

Sugestões de leitura para aprofundamento

A leitura dos dois discursos, *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) e *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), constitui numa introdução à leitura de *Emílio ou da educação* e do *Do contrato social* (ambos de 1762). Estas obras permitem uma compreensão do empreendimento filosófico de Rousseau e a articulação entre a idéia de natureza, a formação do homem e do cidadão e a liberdade. *As Confissões* e *Os devaneios do caminhante solitário* (ambos de 1782) são um importante acesso à autobiografia do filósofo.

Kant: o ser humano entre natureza e liberdade

Valerio Rohden*

Teria sentido estudar Kant?

Quase todo mundo pode ir hoje a Königsberg – a cidade onde Immanuel Kant (1724-1804) nasceu – em aviões brasileiros da Embraer, que voam de Berlim a Varsóvia e de lá à cidade de Kant. Também pode ir de trem, a partir de Berlim, se optar por uma mais sofrida aventura. Diz-se que Kant nunca saiu de sua cidade e que, aliás, a maior distância que percorreu durante toda a vida limitou-se a um breve passeio de barco pelas margens do Mar Báltico, a 20km de sua cidade. A província constitui um enclave isolado entre a Polônia e a Lituânia, às margens do Báltico.

Após ser ocupada pelas tropas soviéticas durante a II Guerra Mundial e de ver destruída praticamente toda a sua vasta e antiga área central pelos bombardeios ingleses de agosto de 1944, a cidade caiu sob domínio da Rússia, com o novo nome de Kaliningrad. Seguiu-se o afastamento forçado dos alemães da província: para não sobrar vestígio deles, Brejnev mandou bombardear o Palácio Imperial que ainda se erguia aos fundos da casa de Kant. É, não obstante, provável que o nome atual da cidade seja brevemente substituído pela sua denominação original: a atual população russa nutre crescente simpatia pela figura lendária de Kant.

Antes de a cidade ser pela primeira vez bombardeada, as tropas soviéticas esvaziaram as bibliotecas, transportando seus pertences para lugares desconhecidos. Em vista disso, muitos livros e manuscritos de autoria, propriedade e uso pessoal de

* Filósofo, pós-doutor em filosofia, professor da Universidade Luterana do Brasil.

Kant encontram-se até hoje desaparecidos, investindo-se por isso intensas buscas em sua localização.

Um professor russo, da aí localizada e agora chamada Universidade Immanuel Kant, declarou-me que considera exótico que Kant seja estudado no Brasil. No entanto, a Sociedade Kant Brasileira é uma das maiores sociedades kantianas do mundo, e em setembro de 2005 promoveu na Universidade de São Paulo, por delegação da Sociedade Kant da Alemanha (*Kant-Gesellschaft*), o X Congresso Kant Internacional (*10th International Kant Congress*), que pela primeira vez foi realizado fora do circuito Alemanha/Estados Unidos. Até uma *Moto Tour* desde Vilna, capital da Lituânia, até São Paulo foi organizada e efetuada em homenagem a Kant, por motivo do Congresso Kant no Brasil, passando antes pelo túmulo de Kant junto à Catedral de Königsberg e, uma vez na América, descendo por terra desde o México até o Brasil, numa extensão aproximada de dez mil quilômetros rodados neste último trecho. Isso faz supor que o estudo do pensamento de Kant, no Brasil, não seja nada exótico, mas que Kant tenha, antes, uma mensagem a transmitir a toda a humanidade, à filosofia, à ciência, ao direito, à política, ao nosso tempo e aos séculos vindouros, como a tiveram e continuam tendo privilegiadamente Platão e os Gregos. A propósito, o filósofo norte-americano Richard Rorty escreveu recentemente que o estudo da filosofia tem de se fazer hoje a partir de Platão e Kant.

Então, limitando a sua existência à sua própria cidade natal, Kant foi pelas suas contribuições teóricas e pelo seu espírito um filósofo cosmopolita, no sentido estrito do termo. Ele viveu o século XVIII, época do Iluminismo, chamada em alemão de *Aufklärung* (Esclarecimento). Essa foi uma época racionalista, de crença no triunfo da ciência e de crença em um ainda mais ilusório futuro feliz da humanidade, presumidamente proveniente do progresso da ciência. Só que a ciência nunca bastou para tornar os homens melhores. Ela é em mais de duas terças partes posta a serviço da guerra. Kant – que propôs como lema do Esclarecimento: *Ousa pensar!* (ou: ousa servir-te autonomamente de teu próprio entendimento, sem necessidade do auxílio de outrem!), e que viu como causas da falta de pensar próprio a covardia e a preguiça – foi um crítico de seu tempo. À pergunta, se vivemos numa época esclarecida, ele respondeu: “Não! Mas vivemos numa época em vias de esclarecimento”.

O seu senso realista e crítico proveio teoricamente do fato de ele ter procurado superar as parcialidades e reunificar as virtualidades comuns das filosofias racionalista e empirista – dizendo que o conhecimento se constitui a partir da experiência, entendida como uma conexão de percepções produzida pelo entendimento, cuja

objetividade, necessidade e validade assentam em categorias aprióricas, isto é, racionais; e que, portanto, a razão humana é ativa, gerando conceitos; tendo, de outro lado, a sensibilidade e seus dados que, mediante conceitos e juízos, são por sua vez transformados em objetos. Kant expôs e justificou essa concepção dos fundamentos do conhecimento em sua *Crítica da razão pura* (1781, 2 ed. 1787).

Na sua segunda Crítica, a *Crítica da razão prática* (1788), ele estabeleceu uma filosofia moral formal fundada em princípios, identificados com o conceito de autonomia como forma universal da vontade e como razão prática; e excluiu dela os princípios heterônomos ou materiais, identificados com a doutrina da felicidade, porque esta é buscada naturalmente, varia de pessoa a pessoa e é incapaz de universalização estrita. Além disso, fundou a existência da liberdade, como fundamento da lei moral, num chamado “*factum da razão*”, como consciência de que, se **devo** fazer algo, também efetivamente o **posso**, ou seja, sei praticamente que sou livre e responsável por meus atos. Isto Kant estabeleceu ao rerepresentar a fórmula do imperativo categórico, segundo a qual eu devo reflexivamente examinar o que aconteceria se cada um tomasse como universalmente válida a sua máxima (o seu princípio pessoal de ação). Tal imperativo poderia expressar-se de forma acessível do seguinte modo: age de modo tal que não faças aos outros aquilo que não queres que eles façam a ti. Com base nisso, conclui-se que o dever é a simples tradução de uma forma racional de querer.

O ser humano entre natureza e liberdade

Os textos de Kant, reproduzidos no presente livro, pertencem aos §§ 83 e 84 da terceira Crítica de Kant, a *Crítica da faculdade do juízo*, de 1790 [os números que aparecem à margem do texto correspondem às páginas da segunda edição original, de 1793].

Nessa *Crítica da faculdade do juízo* são desenvolvidas duas espécies de juízos reflexivos: os juízos de gosto (estéticos) e os juízos teleológicos voltados principalmente para organismos biológicos. Os juízos reflexivos contrapõem-se aos juízos determinantes, que partem de um conceito universal e procuram subsumir e determinar o particular. Já os juízos reflexivos partem, opostamente, do dado particular e movem-se em direção a um universal não determinável cognitivamente. Este universal é uma idéia da razão, constitutiva dos juízos de gosto, mas apenas regulativa (de aproximação e guia de investigação) nos juízos teleológicos ou finalísticos. Esses são juízos animados por uma apenas vislumbrada idéia. [A

sensibilidade produz intuições sensoriais, o entendimento produz conceitos, e a razão produz idéias]. Idéias são representações de totalidade, presidem um sistema, uma ciência, uma obra de arte, que se comunicam simbolicamente mediante a sua forma plástica ou sonora sensorial. Elas também, e principalmente, presidem a idéia de organismo, como um todo articulado mediante a idéia de vida.

Mas não só o organismo natural, também o juízo de gosto é animado pelo sentimento de vida: nele, em vez de a representação ser referida cognitivamente ao objeto, ela é “referida inteiramente ao sujeito e na verdade ao sentimento de vida, sob o nome de sentimento de prazer ou desprazer” (trad. bras. p.48, B 4). O juízo de gosto articula a representação dada com o todo da faculdade de representações, “da qual o ânimo torna-se consciente no sentimento de seu estado” (trad. bras. p.49, B5).

A faculdade geral de representações chama-se “ânimo” (*Gemüt*). O prefixo alemão “*Ge*” denota um conjunto, no caso um conjunto articulado de faculdades, do mesmo modo que “*Gestirn*” [*Stern* = estrela] denota um conjunto de estrelas chamado de “constelação”. O ânimo (como *Gemüt*) reúne o conjunto das faculdades de conhecer (faculdade teórica) e de apetecer (ou desejar, faculdade prática). É como faculdade reflexiva estética que o juízo articula entre si as duas faculdades, teórica e prática, dentro do todo do ânimo. Por isso o ânimo pode ser pensado não só como um organismo, ligado ao corpo, mas é pensado como princípio de vida por excelência: “O ânimo é por si só inteiramente vida (o próprio princípio da vida)” [p.124, B 130; a expressão “(o próprio princípio da vida)” foi por um lapso omitida na tradução].

Assim toda essa terceira Crítica de Kant está centrada no princípio de vida como idéia articuladora de um organismo, por exemplo, também no caso do ser humano pensado como animal-racional. Convém ressaltar que a experiência estética tanto articula mediante o juízo – que é um talento que se desenvolve na prática e não na escola – a teoria e a prática, quanto integra o homem ao mundo. Mediante tal espécie de juízo o homem sente-se em casa na Terra. Pelo desenvolvimento do sentido de gosto, ele aprende a amar a natureza e a vida e, portanto, a cuidar dela.

Vejamos então outros aspectos em jogo no texto relativo aos §§ 83-84. Mediante a idéia de *último fim*, o texto pensa primeiramente o ser humano enquanto ser da natureza e enquanto seu fim. Mediante a idéia 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, como idéia (o todo do mundo e

da natureza é sempre só uma idéia). A representação de fins é própria da faculdade prática de apetição (desejar, querer), não podendo os fins ser jamais impostos desde fora. Eles são representações livres do que o homem quer. Assim *fins da natureza* constituem uma espécie de projeção da vontade humana sobre ela.

O último fim natural do homem subdivide-se em felicidade e cultura. A felicidade é a idéia de uma satisfação completa da natureza humana. Ela não é tirada dos instintos e de sua animalidade, mas é a idéia de um tal estado, que ele procura realizar. Kant define a felicidade como “a globalidade de todos os fins possíveis do homem mediante a natureza”.

Já a cultura é um último fim da natureza como habilidade a toda espécie de fins. Por ela o ser humano torna-se capaz de desenvolver os germes de vida até seu pleno desabrochamento, ou seja, em seu caso, até o alcance de uma maioridade que a natureza preparou cuidadosamente, natureza que o homem termina de algum modo superando, para então passar também ele a cuidar dela, por exemplo, na perspectiva ecológica. O homem torna-se senhor da natureza, na medida em que pelo entendimento se coloca fins. Ele, entretanto, só se relacionará finalisticamente com a natureza enquanto conceber-se como fim para si próprio (fim terminal), portanto, como livre. Esta é uma concepção já esboçada no § 83, mas tematizada especificamente no § 84 da *Crítica da faculdade do juízo*. Como fim para si mesmo e não mais como um elemento da cadeia natural, o ser humano torna-se ser moral. Como seres livres, os homens já não podem reduzir nenhum outro a simples meio, mas devem considerá-lo sempre também como fim ou como sujeito moral. Só enquanto os seres humanos se reconhecem mutuamente como igualmente livres, isto é, autônomos como co-legisladores de um reino de fins, eles tampouco abusarão da natureza, que é como o seu próprio corpo: a matéria e a forma de expressão da sua vida.

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 já por isso ele passará a cuidar da natureza. Só, contudo, como consciência moral de si ele sentir-se-á ou deveria sentir-se impedido de abusar da natureza, ou deverá fazer dela um uso que corresponda à vontade de todos os demais. Do contrário a usará em benefício próprio e em detrimento da liberdade de outros.

Então o fim terminal é um fim em que o ser humano se coloca a si, e logo racionalmente também a todos os outros, como próprio fim. “Sobre o homem (assim como qualquer ser racional no mundo) enquanto ser moral não é possível continuar

a perguntar: para que existe ele? **A sua existência possui nele próprio o fim mais elevado, ao qual – tanto quanto lhe for possível – pode submeter toda a natureza.**” A novidade, aqui, é que a relação moral do homem com a natureza transforma não só essa relação de modo geral, mas também deveria transformar as atuais relações vigentes com ela, que tão bem conhecemos. A relação moral do homem com a natureza é uma relação em vista da humanidade atual e futura. Ela é, para os homens de boa vontade, uma garantia de que só a esse nível a natureza poderá ser universalmente assegurada e preservada como condição geral da vida.



§ 83. Do último fim da natureza como sistema teológico*

Mostramos acima que temos razões suficientes para ajuizar o homem, não simplesmente enquanto ser da natureza como todos os seres organizados, mas também, aqui na terra, como *o último fim* da natureza, em relação ao qual todas as restantes coisas naturais constituem um sistema de fins, segundo princípios da razão e, na realidade, não para a faculdade de juízo determinante, mas para a reflexiva. Ora, se temos que encontrar no próprio homem aquilo que, como fim, deve ser estabelecido através da sua conexão com a natureza, então ou o fim tem que ser de tal modo que ele próprio pode ser satisfeito através da natureza na sua beneficência <*Wohltätigkeit*>, ou é a aptidão e habilidade para toda a espécie de fins, para o que a natureza (tanto externa, como interna) pode ser por ele utilizada. O primeiro fim da natureza seria a *felicidade* e o segundo a *cultura* do homem.

O conceito de felicidade não é tal que o homem possa abstrai-lo dos seus instintos e desse modo o retire da sua animalidade nele mesmo; pelo contrário, é a mera *idéia* de um estado, à qual ele quer adequar este último sob condições simplesmente empíricas (o que é impossível). O homem projeta para si próprio esta idéia e na verdade, sob as mais variadas formas, através do seu entendimento envolvido com a imaginação e sentidos; ele muda até esse conceito tão freqüentemente que a natureza, se estivesse submetida inteiramente ao seu livre-arbítrio, não poderia admitir até nenhuma lei universal determinada e segura, para concordar com este vacilante conceito e desse modo com o fim que, de modo arbitrário, cada um a si mesmo propõe. Mas mesmo se, ou reduzimos este conceito à verdadeira necessidade natural, na qual a nossa espécie concorda plenamente com ela própria, ou, por outro lado, pretendemos dar um alto apreço à habilidade para criar fins por si imaginados, nesse caso nunca seria por ele alcançado aquilo que o homem entende por felicidade e o que na verdade é o seu último e próprio fim da natureza (não fim da liberdade). É que a sua natureza não é de modo a satisfazer-se e acabar na posse e no gozo. Por outro lado, é muito errôneo pensar que a natureza o tomou como seu preferido e o favoreceu em detrimento de todos os outros animais. Sobretudo o que acontece é que ela tampouco o poupou nos seus efeitos destrutivos como a peste, a fome, as inundações, o gelo, o ataque de outros animais grandes e pequenos; mas mais ainda, o caráter contraditório das *disposições naturais* nele condu-lo²⁴⁹ ainda a uma tal miséria, isto é, a tormentos que ele mesmo inventa e a outros produzidos pela sua própria espécie, mediante a opres-

*Os textos aqui reproduzidos correspondem às páginas 388-399 da 2ª edição original de 1793, que na edição brasileira correspondem às páginas 270-276.

²⁴⁹ A: conduz ele próprio.

são do domínio, a barbárie da guerra etc. E ele mesmo, enquanto pode, trabalha na destruição da sua própria espécie, de tal modo que, mesmo com a mais benfazeja natureza fora de nós, não seria atingido o fim daquela, num sistema seu na terra, no caso de tal fim ser colocado como felicidade da nossa espécie. E isso porque, em nós, a natureza não é para isso receptiva. Ele é por isso sempre e só um membro na cadeia dos fins da natureza: na verdade um princípio com relação a muitos fins, para o que a natureza parece tê-lo destinado na sua posição, e na medida em que ele próprio se faz para isso. Mas também é meio para a conservação da conformidade a fins no mecanismo dos restantes membros. Enquanto único ser na terra que possui entendimento <Verstand>, por conseguinte uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, ele é corretamente denominado senhor da natureza e, se considerarmos esta como um sistema teológico, o último fim da natureza segundo a sua destinação; mas sempre só sob a condição – isto é, na medida em que o compreenda e queira – de conferir àquela e a si mesmo uma tal relação a fins <Zweckbeziehung> que possa ser suficientemente independente da própria natureza, por consequência possa ser fim terminal <Endzweck>, o qual, contudo, não pode de modo nenhum ser procurado na natureza.

Contudo, para descobrir onde é que ao menos em relação ao homem temos que colocar aquele último fim da natureza, somos obrigados a selecionar aquilo que a natureza foi capaz de realizar, para o preparar para aquilo que ele próprio tem que fazer para ser fim terminal <Endzweck> e separar isso de todos os fins, cuja possibilidade assenta em condições que somente são de esperar por parte da natureza. Desta última espécie é a felicidade na terra, pela qual se entende a globalidade de todos os fins possíveis do homem mediante a natureza, tanto no seu exterior como no seu interior. Esta é a matéria de todos os seus fins na terra, a qual, se ele a fizer seu fim absoluto, torna-o incapaz de colocar um fim terminal à sua própria existência e entrar em acordo com ele. 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 e (independentemente da natureza na determinação que faz de fins) usar a natureza como meio de acordo com as máximas dos seus fins livres em geral. 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. A produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade) é a cultura. Por isso só a *cultura* pode ser o último fim, o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano (não a sua própria felicidade na terra ou até simplesmente o instrumento preferido para instituir ordem e concórdia na natureza fora dele desprovida de razão).

No entanto, nem toda a cultura se revela suficiente para este último fim da natureza. Decerto a cultura da *habilidade* <*Geschicklichkeit*> é a condição subjetiva preferencial da aptidão para a promoção dos fins em geral, porém não o suficiente para promover a vontade²⁵⁰ na determinação e escolha dos seus fins, a qual todavia pertence essencialmente ao domínio de uma aptidão para fins. A última condição da aptidão, a que se poderia chamar a cultura da disciplina <*Zucht*> (*Disziplin*), é negativa e consiste na libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos, pelos quais nós nos prendemos a certas coisas da natureza e somos incapazes de escolher por nós mesmos, enquanto permitimos que os impulsos sirvam para nos prender, os quais a natureza nos forneceu como fios condutores para não descurarmos em nós a determinação da animalidade ou não a ferirmos, já que somos até suficientemente livres para atrair ou abandonar, prolongá-la ou encurtá-la, segundo aquilo que exigem os fins da razão.

A habilidade não pode desenvolver-se bem no gênero humano, a não ser graças à desigualdade entre os homens, pois que a maioria cuida das necessidades da vida, como que de forma mecânica, para comodidade e ócio dos outros, sem que para isso necessite de uma arte especial, cultivando estes as partes menos necessárias da cultura, ciência e arte, mantendo aquela maioria num estado de opressão, amargo trabalho e pouco gozo. Porém nesta classe vai-se espalhando muito da cultura da classe mais elevada. No entanto as misérias crescem paralelamente ao progresso da cultura (cujo ponto mais elevado se chama luxo, quando a tendência para o supérfluo começa a prejudicar o necessário), em ambos os lados de um modo igualmente forte: de um lado com uma dominação por parte de outro estranho, do outro lado uma insatisfação interior. Mas a brilhante miséria 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. A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última, é aquela constituição 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. Para essa mesma sociedade seria, contudo, ainda certamente necessário, mesmo que os homens fossem suficientemente inteligentes para a encontrar e voluntariamente se submetessem ao seu mando, um *todo cosmopolita* <*weltbürgerliches Ganze*>, isto é, um sistema de todos os Estados que correm risco de atuar entre si de forma prejudicial. Na falta de um tal sistema e por causa do obstáculo que o desejo de honrarias, de domínio e de posse, especialmente naqueles que detêm o poder, coloca à própria possibilidade de um projeto dessa natureza, a *guerra* aparece como algo inevitável (quer naquela pela qual os Estados se dividem e se dissolvem em mais pequenos, quer naquela em que um Estado une outros mais pequenos

²⁵⁰ A: a liberdade.

a si e se esforça por formar um todo maior). A guerra, assim como é uma experiência não intencional dos homens (provocada por paixões desenfreadas), é uma experiência profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema, para instituir, se não a conformidade às leis com a liberdade dos estados e desse modo a unidade de um sistema moralmente fundado, ao menos para prepará-la e apesar dos terríveis sofrimentos em que a guerra coloca o gênero humano e dos talvez ainda maiores, com que sua constante preparação o pressiona em tempos de paz, ainda assim ela é um impulso a mais (ainda que a esperança de tranqüilidade para felicidade do povo seja cada vez mais longínqua) para desenvolver todos os talentos que servem à cultura até o mais alto grau.

No que respeita à disciplina das inclinações, para as quais a disposição natural, relativamente à nossa determinação como espécie animal é completamente conforme a fins, mas que muito dificultam o desenvolvimento da humanidade, é também manifesto, no que concerne a esta segunda exigência a favor da cultura, uma aspiração conforme a fins da natureza que nos torna receptivos para uma formação que nos pode fornecer fins mais elevados do que a própria natureza. Não é de se contestar-se a sobrecarga de males que o refinamento do gosto até à sua idealização e mesmo o luxo nas ciências, como um alimento para a vaidade, através da multidão de tendências assim produzidas e insatisfeitas, espalha sobre nós. Pelo contrário, não é de ignorar o fim da natureza, que consiste em cada vez mais se sobrepor à grosseria e à brutalidade daquelas tendências que em nós pertencem mais à animalidade e mais se opõem à formação da nossa destinação mais elevada (as inclinações para o gozo), para dar lugar ao desenvolvimento da humanidade. As belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no porém civilizado, sobrepoem-se em muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no, assim, para um domínio, no qual só a razão deve mandar. Entretanto os males, com os quais quer a natureza, quer o insuportável egoísmo dos homens nos castigam, convocam, fortalecem e temperam simultaneamente as forças da alma para que estas não sucumbam, e assim nos deixem sentir uma aptidão, que em nós permanece oculta, para fins mais elevados.²⁵¹

²⁵¹ É fácil de decidir que tipo de valor a vida tem para nós, no caso deste ser avaliado simplesmente segundo aquilo que se goza <was man genießt> (segundo o fim natural da soma de todas as tendências, da felicidade). Esse valor reduz-se a zero, pois desse modo quem é que queria viver outra vez sob as mesmas condições, ou mesmo segundo um novo e autoprojeto plano (no entanto, de acordo com o curso da natureza), mas que de qualquer modo assentasse simplesmente no gozo <Genuss>? Mostramos acima que valor é que a vida possui, segundo aquilo que ela nela própria contém e em função de ela ser conduzida segundo o fim que a natureza partilha conosco, isto é, segundo aquilo que se faz (e não simplesmente se goza), já que sempre somos apenas meio para um fim terminal indeterminado. Nada mais resta certamente do que o valor que damos à nossa própria vida, mediante não só aquilo que fazemos, mas que fazemos conforme a fins e de um modo tão independente da natureza que a sua própria existência só pode ser fim sob estas condições. (K)

§ 84. Sobre o fim terminal da existência de um mundo, isto é, sobre a própria criação.

Um *fim terminal* é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade.

Se se admite para a conformidade a fins da natureza o simples mecanismo da mesma como seu fundamento de explicação, então não se pode perguntar: para que existem as coisas no mundo. Na verdade, segundo um tal sistema idealista somente está em causa a possibilidade física das coisas (pensar estas como fins seria um simples sofisma sem objeto). Na verdade, quer se interprete esta forma das coisas como contingente, quer como necessidade cega, em ambos os casos tal questão seria vazia. Mas se admitimos a ligação de fins no mundo como real e para ela uma espécie particular de causalidade, nomeadamente a de uma causa atuando intencionalmente, então não podemos contentar-nos com a pergunta: para que <wozu> possuem as coisas do mundo (seres organizados) esta ou aquela forma, ou para que são colocadas nestas ou naquelas relações, por oposição a outras da natureza. Mas, pelo contrário, já que é pensada aí uma inteligência que tem que ser encarada como a causa da possibilidade de tais formas, tal como estas se encontram efetivamente nas coisas, então se tem que procurar nessa mesma inteligência o fundamento objetivo que poderá ter determinado esta inteligência produtiva relativamente a uma atuação deste tipo, e que é então o fim terminal em função do qual aquelas coisas existem.

Já disse acima que o fim terminal não é um fim tal que a natureza bastasse para causá-lo e produzi-lo, segundo a idéia desse fim, porque ele é incondicionado. Pois não há nada na natureza (enquanto ser sensível), em função do qual o fundamento de determinação que se encontra nela mesma não seja sempre por sua vez determinado; e isto é válido não apenas em relação à natureza fora de nós (da material), mas também à que está em nós (a pensante). Entenda-se que somente em mim considero o que seja a natureza. Porém uma coisa que, por causa da sua constituição objetiva deve necessariamente existir como fim terminal de uma causa inteligente, tem que ser de uma espécie tal que, na ordem dos fins, ela não dependa de nenhuma outra condição, a não ser simplesmente da sua idéia.

Ora, nós temos somente uma única espécie de ser no mundo, cuja causalidade é dirigida teleologicamente, isto é, para fins, e todavia de tal modo constituída que a lei, segundo a qual ela determina a si própria fins, é representada por eles próprios como incondicionada e independente de condições naturais, mas como necessária em si mesma. Esse ser é o homem, mas considerado como número; o único ser da natureza, no qual podemos reconhecer, a partir da sua própria constituição, uma faculdade supra-sensível (*a liberdade*) e até mesmo a lei da causalidade com o objeto da mesma, que ele pode propor

a si mesmo como o fim mais elevado (o bem mais elevado do mundo).

Mas sobre o homem (assim como qualquer ser racional no mundo) enquanto ser moral não é possível continuar a perguntar: para que (*quem in finem*) existe ele? A sua existência possui nele próprio o fim mais elevado, ao qual – tanto quanto lhe for possível – pode submeter toda a natureza, perante o qual ao menos ele não pode considerar-se submetido a nenhuma influência da natureza. Ora, se as coisas do mundo, como seres dependentes segundo possui nele próprio o fim mais elevado, ao qual – tanto quanto lhe for possível – pode submeter toda a natureza, perante o qual ao menos ele não pode considerar-se submetido a nenhuma influência da natureza. Ora se as coisas do mundo, como seres dependentes segundo a sua existência, necessitam de uma causa suprema, atuando segundo fins, então o homem é o fim terminal, da criação, pois que sem este a cadeia dos fins subordinados entre si não seria completamente fundamentada; e só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada.²⁵²

”

Excerto extraído de KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. [Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques]. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 270-277.

²⁵² Seria possível que a felicidade dos seres racionais no mundo fosse um fim da natureza e então seria também o seu último fim. Pelo menos não se pode *a priori* compreender por que razão não deveria a natureza ser desse modo organizada, pois que através do seu mecanismo seria perfeitamente possível este efeito, ao menos tanto quanto nós compreendemos. Mas a moralidade e uma causalidade que lhe está subordinada segundo fins é pura e simplesmente impossível mediante causas naturais. Na verdade, o princípio da sua determinação, em relação ao agir, é supra-sensível e por isso o que é unicamente possível na ordem dos fins. Tal princípio é em relação à natureza pura e simplesmente incondicionado e desse modo o que somente qualifica o sujeito da moralidade como fim terminal da criação, ao qual a natureza, no seu conjunto, se encontra subordinada. A *felicidade*, pelo contrário, tal como mostramos no parágrafo anterior a partir do testemunho da experiência, nem é mesmo um fim da natureza em relação aos homens, com um privilégio face às outras criaturas. Grande erro será pensar que ela deveria ser um *fim terminal* da criação. Os homens têm sempre a possibilidade de fazer dela o seu fim subjetivo último. Mas quando pergunto pelo fim terminal da criação, isto é, para que *<wozu>* têm que existir homens, trata-se então de um fim objetivo supremo, como o exigiria a suprema razão, no que diz respeito à sua criação. Ora, se respondermos que é para que existam seres, aos quais aquela causa suprema possa ser benfazeja, então entramos em contradição com a condição à qual a razão do homem subordina mesmo o mais íntimo desejo de felicidade (nomeadamente a concordância com a sua própria legislação moral interna). Isto prova que a felicidade só pode ser fim condicionado e que por isso o homem só pode ser fim terminal da criação na qualidade de ser moral. Mas no que concerne à sua situação, só como consequência se lhe liga a felicidade, conforme o acordo com aquele fim, enquanto fim da sua existência. (Kant)

Referências

- DUARTE, R. *Belo e sublime em Kant*. Belo Horizonte: UFMF, 1998.
- DUTRA, D. J. V. *Kant e Habermas*. Porto Alegre: PUCRS, 2002.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. [Trad. Valerio Rohden e Udo B. Moosburger]. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)
- _____. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. [TERRA, Ricardo R. (org.)]. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *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 (ed. econômica, só tradução, 2002).
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. [Trad. Valerio Rohden e António Marques]. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- LEBRUN, G. *Sobre Kant*. São Paulo: USP, 1993.
- _____. *Kant e o fim da metafísica*. [Trad. Carlos A. de Moura]. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant: ensaio sobre o sistema kantiano*. Lisboa: Presença, 1987.
- _____. *A razão judicativa*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2004.
- ROHDEN, V. (org.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo*. Porto Alegre: UFRGS/Goethe-Institut, 1992.
- _____. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981. (Coleção Ensaio 71)
- TORRES FILHO, R. R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Karl Marx: história, crítica e transformação social na unidade dialética da natureza

Frederico Loureiro*

Karl Marx nasceu em Trêves, Alemanha, em 5 de maio de 1818, em um contexto europeu politicamente conservador e de manifestações reacionárias à “onda libertária” que, dentro de seus limites, a Revolução Francesa provocou. Contemporâneo de nomes como Darwin, Kierkegaard, Baudelaire, Dostoievski e Tolstoi, Marx encarnou como poucos a busca pela superação dos padrões de ciência e de filosofia dominantes e a luta pela construção coletiva de uma outra sociedade. Sua firme posição em defesa da emancipação humana, associada à inquietação e disciplina intelectual, o levou a uma intensa atuação junto a organizações de trabalhadores e a uma formulação teórico-metodológica com efeitos em inúmeros campos do conhecimento (sociologia, filosofia, antropologia, história, educação, serviço social, economia, urbanismo, geografia, comunicação, estética, psicologia, demografia, crítica literária, ciência política etc.), movimentos sociais e partidos políticos. A partir dele e em diálogo com ele, por vezes se aproximando, por vezes se distanciando, foram criadas incontáveis escolas de pensamento, correntes teóricas e grupos políticos, fato este que desqualifica qualquer análise simplista e generalizante feita sobre Marx, a teoria e a dialética marxiana e o marxismo.

Graduado em direito, com doutorado em filosofia, Marx, pelas próprias questões e desafios que se colocava e por sua “insaciável sede” por novos conhecimentos, não pode ser lido e compreendido se for reduzido a um clássico

* Biólogo, doutor em Serviço Social, professor do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

de uma ciência específica ou filosofia. Seus analistas hoje reconhecem: foi um pensador transdisciplinar e autor de uma teoria revolucionária que procurava a ruptura com os padrões culturais, filosóficos e científicos da época – com o conjunto das relações sociais que se configuravam em uma sociedade capitalista em expansão e consolidação.

É com base neste “olhar” que trazemos algumas passagens deste complexo, intenso, crítico e não menos polêmico pensador, indispensável aos que almejam uma sociedade socialmente justa, culturalmente diversa e ecologicamente viável, como contribuição às reflexões e práticas dos educadores ambientais.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Marx explicita sua concepção de natureza como unidade complexa e dinâmica, auto-organizada em seu próprio movimento contraditório, se distanciando das abordagens que a definem como “substrato” e que conduziam a uma compreensão dicotômica (de um lado ser humano, de outro natureza). Todavia, não estabelece esta unidade reduzindo-a ao universo biológico, mas considerando as especificidades de cada elemento e suas relações constitutivas (por isso, afirma que o concreto é a síntese de múltiplas determinações, a unidade do diverso). Assim, pensa o ser humano em sua peculiaridade (atividade transformadora da natureza na história, gerando cultura), na qual a relação “eu-mundo” se dá por mediações criadas na vida em sociedade. Logo, em Educação Ambiental, segundo a perspectiva marxiana, pensar em mudar comportamentos, atitudes, aspectos culturais e formas de organização, significa pensar em transformar o conjunto das relações sociais nas quais estamos inseridos, as quais constituímos e pelas quais somos constituídos, o que exige, dentre outros, ação política coletiva, intervindo na esfera pública, e conhecimento das dinâmicas social e ecológica.

Por ser um autor que trabalha com a dialética, não vê separação possível entre sujeito-objeto, pois um é complementar ao outro, um se define pelo outro, um está no outro, um nega o outro (contradição, interpenetração, complementariedade e oposição formam a unidade). Cabe dizer que o conceito de objeto é aí definido como algo exterior ao sujeito (é o Outro), se vinculando mas não se reduzindo a este, podendo ser a própria objetivação da subjetividade (algo criado pela atividade humana) ou não. É uma conceituação que está longe, portanto, de qualquer forma de dualismo cartesiano ou de pensamento que subordina um pólo ao outro. Adepto de um realismo dialeticamente elaborado, suas formulações diferem de reducionismos racionalistas, irracionais, subjetivistas, objetivistas, relativistas ou absolutistas. Envolve aspectos destas

perspectivas, superando-as em nome de uma nova síntese que permita uma compreensão do movimento da realidade em sua concretude histórica.

[...] *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele. A atividade (*Tätigkeit*) e a fruição, assim como o seu conteúdo, são também os *modos de existência* segundo a atividade *social* e a fruição *social*. A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem *social*; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de elo com o *homem*, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência *humana*, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana. É primeiro aqui que a sua existência *natural* se lhe tornou a sua existência *humana* e a natureza [se tornou] para ele o homem. Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito (Marx, 2004: 106-107).

O *homem* é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como *pulsões*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas esses objetos são *objetos* de seu *carecimento* (*Bedürfnis*), *objetos* essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais*. Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível, significa que ele tem *objetos efetivos*, *sensíveis* como objeto do seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäußerung*), ou que ele pode somente *manifestar* (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: ser (*sein*) objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. A *fome* é uma *carência* natural; ela necessita, por conseguinte, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada do meu corpo por um objeto existente (*seienden*) fora dele, indispensável à sua integração e externalização essencial. O sol é o *objeto* da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a

planta é objeto do sol, enquanto *externação* da força evocadora de vida do sol, da força essencial *objetiva* do sol.

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo.

Um ser não-objetivo é um *não-ser*.

Assenta um ser, que nem é ele próprio objeto nem tem um objeto. Um tal ser seria, em primeiro lugar, o *único* ser, não existiria nenhum ser fora dele, ele existiria isolado e solitariamente. Pois, tão logo existam objetos fora de mim, tão logo eu não esteja *só*, sou um *outro*, uma *outra efetividade* que não o objeto fora de mim. Para este terceiro objeto eu sou, portanto, uma *outra efetividade* que não ele, isto é, [sou] seu objeto. Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe *nenhum* ser objetivo. Tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem em mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. Ser (*sein*) *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto *sensível* e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser *padecente*.

O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um padecedor, e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser apaixonado. A paixão (*Leidenschaft*, *Passion*) é a força humana essencial que caminha energeticamente em direção ao seu objeto.

Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Conseqüentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado (Marx, 2004: 127-128).

Em 1845, em uma de suas *Teses sobre Feuerbach*, faz uma afirmação que passou a ser muito utilizada entre educadores. A importância desta que é a terceira tese está em situar a educação como produto e produtora das relações sociais, negando concepções que colocam a educação como “salvadora” ou como simples reprodutora das condições existentes. É em cima disto que educadores como Paulo Freire vão dizer que a educação não resolve tudo, mas que sem esta não há possibilidade de mudança; e que o educador precisa atuar politicamente, exercer sua cidadania, conhecer e ter compromisso social para que se eduque, ou seja, se aprimore em sua condição humana produzindo cultura e meios para agir no mundo.

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: 100).

Em 1846, em texto produzido com Engels, *A ideologia alemã*, Marx evidencia seu entendimento relacional e contraditório da história. Sua maior contribuição neste ponto foi a defesa de uma posição que procura entender a(s) totalidade(s) (para ele, sinônimo de conjuntos de relações que em sua dinâmica definem estruturas e “leis” variáveis no tempo-espaco, portanto, bastante distinto de ser uma totalidade absoluta – o todo), considerando frágeis as concepções que querem pensar a humanidade a partir de essências prévias e universais. É por isso que afirma que a crítica deve ser revolucionária e não apenas racionalista especulativa, pois se as idéias não se traduzem praticamente, não se objetivam, perdem o sentido transformador.

Outro aspecto a destacar é que, ao colocar a nossa história nestes termos, possibilita a compreensão do modo como existimos na natureza em cada fase e formação social, saindo do patamar de pensamento que coloca em oposição sociedade-natureza, por idealizar a nossa espécie.

Vê-se então que os indivíduos se criam *uns aos outros*, no sentido físico e moral, mas não se criam, nem no sentido absurdo de São Bruno, nem no sentido ‘único’ do homem ‘feito por si mesmo’.

Esta concepção da história, portanto, tem por base o desenvolvimento do processo real de produção, e isso partindo da produção material da vida imediata; ela concebe a forma dos intercâmbios humanos ligada a esse modo de produção e por ele engendrada, isto é, a sociedade civil em seus diferentes estágios como sendo o fundamento de toda a história, o que significa representá-la em sua ação enquanto Estado, bem como em explicar por ela o conjunto das diversas produções teóricas e das formas de consciência, religião, filosofia, moral etc., e a seguir sua gênese a partir dessas produções, o que permite então naturalmente representar a coisa na sua totalidade (e examinar também a ação recíproca de seus diferentes aspectos). Ela não é obrigada, como ocorre com a concepção idealista da história, a procurar uma categoria em cada período, mas permanece constantemente no terreno real da história; ela não explica a prática segundo a idéia, explica a formação das idéias segundo a prática material; chega por conseguinte ao resultado de que todas as formas e produtos da consciência podem ser resolvidos não por meio da crítica (espiritual) intelectual, pela redução à 'consciência de si' ou pela metamorfose em 'almas do outro mundo', em 'fantasmas', em 'obsessões' etc., mas unicamente pela derrubada efetiva das relações sociais concretas de onde surgiram essas baboseiras idealistas. A revolução, e não a crítica, é a verdadeira força motriz da história, da religião, da filosofia e de qualquer outra teoria. Esta concepção mostra que a cada estágio são dados um resultado material, uma soma de forças produtivas, uma relação com a natureza e entre os indivíduos, criados historicamente e transmitidos a cada geração por aquela que a precede, uma massa de forças produtivas, de capitais e de circunstâncias, que, por um lado, são bastante modificados pela nova geração, mas que, por outro lado, ditam a ela suas próprias condições de existência e lhe imprimem um determinado desenvolvimento, um caráter específico; por conseguinte, as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias. Esta 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 que os filósofos fazem do que seja 'substância' e 'essência do homem', daquilo que eles elevaram às nuvens ou combateram, base concreta cujos efeitos e influência sobre o desenvolvimento dos homens não são absolutamente afetados pelo fato de esses filósofos se revoltarem contra ela na qualidade de 'consciência de si' e de 'únicos'. São igualmente essas condições de vida, que as diversas gerações encontram prontas, que

determinam se a comoção revolucionária, produzida periodicamente na história, será suficientemente forte para derrubar as bases de tudo o que existe; os elementos materiais de uma subversão total são, por um lado, as forças produtivas existentes e, por outro lado, a formação de uma massa revolucionária que faça a revolução não só contra condições particulares da sociedade existente até então, mas também contra a própria ‘produção da vida’ anterior, contra o ‘conjunto da atividade’ que constitui sua base; se essas condições não existem, é inteiramente indiferente, para o desenvolvimento prático, que a *idéia* dessa subversão já tenha sido expressada mil vezes... como o prova a história do comunismo.

Até agora, toda concepção histórica deixou completamente de lado essa base real da história, ou então a considerou como algo acessório, sem qualquer vínculo com a marcha da história. É por isso que a história deve sempre ser escrita segundo uma norma situada fora dela. A produção real da vida aparece na origem da história, ao passo que aquilo que é propriamente histórico aparece como separado da vida comum, como extra e supraterrrestre. As relações entre os homens e a natureza são, por isso, excluídas da história, o que engendra a oposição entre a natureza e a história (Marx e Engels, 2002: 35-37).

Ao fazer análises concretas em cima de situações concretas, visando superá-las, dedica uma parte considerável de sua vida a pesquisar os modos de produção e reprodução da vida em uma formação social na qual ele e nós, em outra fase, estamos situados: o capitalismo.

Em 1867, ao publicar a mais famosa e extensa de suas obras (cerca de três mil páginas), *O capital*, apresenta com riqueza de informações e impressionante rigor metodológico os processos de expropriação e dominação que definem as relações do capital e suas implicações na vida humana (banalização da existência, alienação, fragmentação do saber, divisão do trabalho etc.) e sua capacidade destrutiva da base vital planetária, resultando na cisão sociedade-natureza.

Logo no início da 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. Por isso, nossa investigação começa com a análise da mercadoria (Marx, 2006: 57).

À primeira vista, a mercadoria parece ser coisa trivial, imediatamente compreensível. Analisando-a, vê-se que ela é algo muito estranho, cheio de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas. Como valor-de-uso, nada há de misterioso nela, quer a observemos sob o aspecto de que se destina a satisfazer necessidades humanas, com suas propriedades, quer sob o ângulo de que só adquire essas propriedades em consequência do trabalho humano. É evidente que o ser humano, por sua atividade, modifica do modo que lhe é útil a forma dos elementos naturais. Modifica, por exemplo, a forma da madeira, quando dela se faz uma mesa. Não obstante, a mesa ainda é madeira, coisa prosaica, material. Mas, logo que se revela mercadoria, transforma-se em algo ao mesmo tempo perceptível e impalpável. Além de estar com os pés no chão, firma sua posição perante as outras mercadorias e expande as idéias fixas de sua cabeça de madeira, fenômeno mais fantástico do que se dançasse por iniciativa própria. [...]

O caráter misterioso que o produto do trabalho apresenta ao assumir a forma de mercadoria, donde provém? Dessa própria forma, claro. A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores; a medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho, toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social dos seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre os produtos do trabalho.

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhadores individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos. A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta como sensação subjetiva desse nervo, mas como forma sensível de uma coisa existente fora do órgão de visão. Mas, aí, a luz se projeta realmente

de uma coisa, o objeto externo, para outra, o olho. Há uma relação física entre coisas físicas. Mas a forma mercadoria e a relação de valor entre os produtos do trabalho, a qual caracteriza essa forma, nada têm a ver com a natureza física desses produtos nem com as relações materiais dela decorrentes. Uma relação social definida, estabelecida entre homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. [...] Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias.

Esse fetichismo do mundo das mercadorias decorre, conforme demonstra análise precedente, do caráter social próprio do trabalho que produz mercadorias (Marx, 2006: 92-94).

Mais adiante, na mesma obra, avança na explicitação de como se dá a produção e reprodução do capital em cima de situações observadas. Para ilustrar, citamos uma passagem lapidar sobre os efeitos da agricultura capitalista, que exemplifica o entendimento complexo e histórico da degradação da natureza ao situá-la em certo contexto social.

Com a preponderância cada vez maior da população urbana que se amontoa nos grandes centros, a produção capitalista, de um lado, concentra a força motriz histórica da sociedade, e, do outro, perturba o intercâmbio material entre o homem e a terra, isto é, a volta à terra dos elementos do solo consumidos pelo ser humano sob a forma de alimentos e de vestuários, violando assim a eterna condição natural da fertilidade permanente do solo. Com isso, destrói a saúde física do trabalhador urbano e a vida mental do trabalhador do campo. Mas, ao destruir as condições naturais que mantêm aquele intercâmbio, cria a necessidade de restaurá-lo sistematicamente, como lei reguladora da produção e em forma adequada ao desenvolvimento integral do homem. Na agricultura, como na manufatura, a transformação capitalista do processo de produção significa, ao mesmo tempo, o martirólogo dos produtores; 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. [...] Na agricultura moderna, como na indústria urbana, o aumento da força produtiva e a maior mobilização do trabalho obtêm-se com a devastação e a ruína física da força de trabalho. E todo

progresso da agricultura capitalista significa progresso na arte de despojar não só o trabalhador, mas também o solo; e todo o aumento de fertilidade da terra num tempo dado significa esgotamento mais rápido das fontes duradouras dessa fertilidade. Quanto mais se apóia 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 trabalhador (Marx, 2006: 570-571).

É preciso dizer, por fim, que estes são apenas alguns excertos que permitem um contato inicial com Marx e sua obra. Há, indiscutivelmente, muitos outros aspectos esclarecedores e obscuros que merecem a reflexão dos educadores ambientais. O desafio está posto: dialogar com Marx e com a tradição que aí se inicia para construirmos novos caminhos, relações e sociedade.

Referências

- 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.

Outras indicações bibliográficas

A obra teórica de Marx foi organizada de diversas formas, visto que muitos de seus escritos somente foram publicados após sua morte. Dentre os títulos lançados por várias editoras em português, além das três referenciadas no texto, sugere-se a leitura de:

- MARX, K. *Formações econômicas pré-capitalistas*. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- _____. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Centauro, 2001.
- _____. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O dezoito brumário de Louis Bonaparte*. 3 ed. São Paulo: Centauro, 2003.
- _____. *A origem do capital: a acumulação primitiva*. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2004.

- _____. *Capítulo VI inédito de O capital* – resultados do processo de produção imediata. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2004.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Livro II. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. *Sobre o suicídio*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. e ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista* (1848). 2 ed. Porto Alegre: LP&M, 2002.

Sobre a vida e obra de Marx

Com o objetivo de familiarizar o leitor com a tradição marxiana, selecionamos algumas referências básicas e recentes em português.

- BERMAN, M. *Aventuras no marxismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- BUEY, F. F. *Marx* (sem ismos). Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2004.
- KONDER, L. *Marx – vida e obra*. 7 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- SINGER, P. *Marx*. São Paulo: Loyola, 2003.

Sobre a teoria e o método dialético em Marx

- BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- FAUSTO, R. *Marx: lógica e política* – investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo III. São Paulo: Editora 34, 2002.
- HOBSBAWM, E. J. *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- KONDER, L. *O que é dialética*. 28 ed. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- KOSIK, K. *Dialética do concreto*. 7 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

LÖWY, M. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen – marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 8 ed. São Paulo: Cortez, 2003.

_____. *Ideologia e ciência social*. 13 ed. São Paulo: Cortez, 1999.

MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.

Sobre a “questão ambiental” em Marx

Sem inserir livros que possuem uma abordagem marxista ou que estão em outras línguas, é possível destacar:

DUARTE, R. A. de P. *Marx e a natureza em O capital*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1995.

FOSTER, J. B. *A ecologia de Marx*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LÖWY, M. *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2005.

Freud e Winnicott: a psicanálise e a percepção da natureza - da dominação à integração

Carlos Alberto Plastino*

A maneira segundo a qual a teoria psicanalítica concebe a Natureza – a natureza externa e a natureza humana – mudou significativamente ao longo da obra de Freud, e sofreu uma profunda inflexão na obra de um dos principais autores pós-freudianos: Donald Winnicott. No início da obra freudiana, o pano de fundo da elaboração do pensamento psicanalítico foi a concepção que o paradigma moderno construía sobre a Natureza, pensada conforme a metáfora da máquina, divorciada do homem, em suma, objeto de dominação. Esta perspectiva sofreu ao longo do trabalho de Freud um processo de erosão, sem no entanto ser substituída. As descobertas freudianas, entretanto, tornaram evidente a impertinência dos pressupostos dessa concepção, o que permitiu a Winnicott – articulando-as e desenvolvendo-as – veicular uma outra concepção de natureza, pensada como um ser vivo e autocriativo. Compreender este rico processo exige introduzir a discussão de algumas questões referidas à construção do conhecimento, o que tentarei fazer a seguir de maneira sumária.

A concepção da Natureza – forjada pelo Paradigma moderno a que me referi no parágrafo precedente – não foi o resultado de novos conhecimentos sobre a natureza, mas de uma *nova atitude* vis-à-vis esta. Isto significa que a concepção do homem e da natureza, bem como das relações entre eles, tornada hegemônica

* Advogado, doutor em Ciências Políticas, professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

na modernidade, não foi o resultado da descoberta de “verdades” científicas, mas de uma construção teórica orientada por um objetivo preciso: tornar possível o maior grau de controle e manipulação da natureza. Esta questão é fundamental. Se o conhecimento é uma construção, a intencionalidade que o orienta torna-se decisiva para avaliar sua pertinência. Ignorando a extrema complexidade da natureza, a perspectiva paradigmática da modernidade operou um recorte, decretando que a totalidade da natureza devia ser pensada como uma máquina cujo dinamismo era sustentado, exclusivamente, por leis de determinação conhecíveis e redutíveis à lógica identitária. O sujeito ativo desse conhecimento e dominação – o homem – foi também pensado de maneira reducionista: um corpo pensado como máquina e uma consciência racional separada dele. Convém insistir: todas estas concepções não resultaram de descobertas operadas pelas ciências modernas. Elas organizaram uma determinada perspectiva – Paradigma – fazendo possível o desenvolvimento das ciências modernas.

Na perspectiva assim construída, o homem deixou de ser visto como integrado à natureza, passando a sê-lo como separado dela e com ela mantendo relações de oposição e dominação, tanto com relação à sua própria natureza (o corpo, instintos e paixões), quanto à natureza externa, da qual era ignorada a dinâmica autopoiética.

O processo de conhecimento, finalmente, foi igualmente mutilado, fazendo da ciência a única forma de conhecimento admissível, e o “experimento”, a única modalidade de experiência válida como fonte de saber. Legitimada pela fabulosa eficiência manipulatória que demonstrou no mundo da matéria, esta perspectiva reducionista¹ fechou radicalmente a possibilidade de pensar a extrema complexidade da natureza e do ser humano, bem como das relações entre ambos, deixando o homem inerte para lidar com os evidentes processos de destruição da natureza e de autodestruição da espécie.

Esses processos destrutivos e autodestrutivos tornaram evidente a unilateralidade da perspectiva hegemônica construída pelo paradigma moderno, fazendo com que sua crítica tenha se tornado uma questão crucial². Silenciada e marginalizada durante um longo período, dita crítica tornou-se contemporaneamente mais audível como conseqüência da convergência de dois processos: os consistentes sinais de

¹ Estes estratos, que Castoriadis denomina “primeiro estrato natural”, respondem efetivamente às leis da causalidade (causa eficiente) e permitem estabelecer relações de determinação e construir representações teóricas formalizáveis e matematizáveis. Sua forma de ser não esgota, contudo, a forma de ser extremamente complexa do ser e da natureza. A perspectiva tornada hegemônica na modernidade, ao postular que a totalidade do real “deve” possuir esta forma determinada, se constitui numa perspectiva unilateral (Castoriadis, 1973).

² Utilizei aqui o conceito de paradigma no sentido forte, designando o conjunto de concepções sobre o ser, o conhecer e o homem que organizam e ao mesmo tempo limitam o pensamento.

inviabilização da civilização construída a partir dos pressupostos paradigmáticos da modernidade, e o questionamento desses pressupostos feito possível pelos resultados obtidos pelas ciências e saberes construídos no interior do próprio paradigma.

A superação dos dramáticos impasses em que se encontram atualmente as relações dos homens com a natureza, dos homens entre si e com a sua própria natureza, exige a construção de uma nova perspectiva. O objetivo deste curto trabalho é precisamente apresentar uma síntese da emergência e evolução de uma modalidade de conhecimento que, nascida no bojo do paradigma moderno, constitui uma peça importante na elaboração dessa nova perspectiva, na medida que veicula uma profunda transformação das concepções sobre o homem, suas relações com a natureza e os processos de conhecimento: a teoria psicanalítica.

Como se viu, sendo uma das modalidades de conhecimento que contribuíram decisivamente para erodir os pressupostos sobre os que se sustentou o paradigma da modernidade, a teoria psicanalítica mantém com este relações complexas e, em alguns aspectos, contraditórias. Por um lado, a psicanálise aponta para uma ruptura radical com as concepções do paradigma moderno. Assinalarei aqui dois elementos centrais desse movimento de ruptura:³ a) o movimento inaugural da psicanálise – a afirmação do psiquismo inconsciente – contesta a concepção antropológica basilar do paradigma moderno, a definição do homem como ser racional. Dita contestação foi reforçada, na seqüência da obra freudiana, pela afirmação do primado dos fatores afetivos na constituição e funcionamento da subjetividade; b) a afirmação da intersubjetividade como aspecto central na constituição da subjetividade; contesta a premissa individualista central no paradigma moderno. A estes aspectos, referidos à concepção antropológica, é preciso acrescentar a reivindicação da modalidade específica de experiência de conhecimento da psicanálise, radicalmente diferente da experiência científica erigida pelo paradigma moderno, na única forma aceitável de conhecimento⁴.

Por outro lado, entretanto, se a incompatibilidade desses resultados atingidos pelo saber psicanalítico com pressupostos centrais do paradigma moderno é ine-

³ Não disponho aqui do espaço necessário para abordar detalhadamente esta questão crucial, nem para acompanhar o longo e rico processo de evolução da teoria psicanalítica nos aspectos referidos à sua relação com os pressupostos do paradigma da modernidade. Remeto o leitor interessado a meu livro "O primado da afetividade. A crítica freudiana ao paradigma moderno", ed. Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 2001.

⁴ A experiência psicanalítica, fonte de produção do saber produzido pela psicanálise, se caracteriza por tratar-se de uma relação intersubjetiva (e não entre um sujeito e um objeto de conhecimento), definida centralmente por fatores afetivos (resistência, transferência e contratransferência). Nada mais distante, como se vê, do ideal do método científico, caracterizado pela atividade de um sujeito distanciado de seu objeto e afetivamente indiferente face a este. A especificidade da modalidade de produção do saber psicanalítico levou Freud a insistir, reiteradamente, que para poder julgar a validade desse saber era preciso ter feito, pessoalmente, a experiência do inconsciente.

quívoca, a construção da metapsicologia freudiana foi largamente tributária desses mesmos pressupostos. A consequência disso foi a existência de diversos impasses e contradições no corpo teórico-metapsicológico da psicanálise, alguns deles superados nos diversos processos de reformulação empreendidos por Freud. A melhor compreensão do que antecede, isto é, das contradições existentes entre as descobertas centrais da psicanálise e a elaboração metapsicológica da teoria psicanalítica, aconselha abordar, rapidamente, a significação da metapsicologia. A metapsicologia foi inventada por Freud, quando seus esforços para encontrar uma base material para os fenômenos psíquicos fracassaram⁵. Considerada por ele como uma superestrutura especulativa do saber psicanalítico, e não como sua base, a metapsicologia constituiu uma ferramenta teórica para organizar um saber originado pela prática clínica, estando por isso mesmo permanentemente subordinada a essa experiência, e tendo em consequência a marca da provisoriedade. Na construção dessa teoria, como foi dito, foi necessário utilizar concepções gerais – de ordem ontológica, epistemológica e antropológica – que Freud tomou de “empréstimo” das ciências da época, inserindo-a assim no espaço organizado pelos pressupostos do paradigma moderno. As sucessivas transformações da metapsicologia freudiana podem ser lidas como um incompleto afastamento da teoria freudiana vis-à-vis esses pressupostos, processo lento e doloroso, como o demonstra a resistência que o próprio Freud opôs a suas principais descobertas, antes de se render às evidências de sua experiência clínica.

A seguir, limitarei minha análise às questões referidas à concepção freudiana sobre a Natureza, sobre o homem e sua relação com ela, conforme foram desenvolvidas no texto “O Mal-estar na Cultura”. Escrita em 1930, esta obra se estrutura sobre uma perspectiva antropológica pessimista. Dito pessimismo caracteriza uma reviravolta no pensamento freudiano, inicialmente inclinado a compartilhar a confiança que a modernidade outorgava à razão e à ciência. Essa confiança, presente no texto de 1907 sobre “A nervosidade moderna e a moral sexual civilizada” (Freud, 1908), caracteriza ainda um texto de 1927 sobre a questão religiosa (Freud, 1927), redigido apenas três anos antes que “O Mal-0estar na Cultura”. É verdade que já em 1920, ao rever sua teoria das pulsões (Freud, 1920), Freud formulara sua controvertida tese sobre a pulsão de morte, expressão teórica de seu pessimismo e ao mesmo tempo adesão maior ao determinismo característico do paradigma moderno. Entretanto, a teoria da pulsão de morte não foi articulada num importante texto imediatamente posterior a sua formulação, dedicado ao estudo da psicologia das massas (Freud, 1921) nem no referido texto de 1927, no qual desenvolve uma

⁵ Refiro-me ao fracasso da tentativa empreendida por Freud, no início de sua carreira, para encontrar as bases materiais dos processos psíquicos, fracasso que o levou a abandonar a redação do “Projeto de uma psicologia para neurologistas”, cujo rascunho foi publicado após a morte de Freud.

crítica da religião de inequívoca inspiração iluminista. Entretanto, embora ignorada nesses textos, a tese da pulsão de morte, que inicialmente tinha sido postulada como uma fantasia especulativa, transformou-se uma década depois no princípio ordenador da concepção freudiana sobre a gênese, funcionamento e riscos de destruição da civilização. A tese da pulsão de morte não obteve o apoio unânime do pensamento psicanalítico, tendo sido contestada, entre outros, por Donald Winnicott, a cujo pensamento sobre este tema aludirei na parte final deste breve trabalho.

A tese central de “O mal-estar na Cultura” sustenta a impossibilidade da felicidade humana, que “não se acha incluída nos planos da Criação”. Como expõe Freud nos fragmentos acima reproduzidos, o homem é ameaçado desde três fontes de sofrimento. A terceira dessas fontes – o relacionamento com os outros homens – constitui, na ótica freudiana, a fonte genuína do inevitável mal-estar na civilização. Quanto às outras duas fontes (a hiperpotência da natureza e a fragilidade do nosso próprio corpo), é preciso reconhecer que elas constituirão sempre fontes de sofrimento, mas esse reconhecimento, afirma Freud, não nos paralisa, incentivando, pelo contrário, nossa atividade na medida em que com ela podemos afastar um pouco do sofrimento e mitigar outro tanto. É impossível negar a pertinência dessas afirmações, tanto no que se refere ao sofrimento provocado pelas duas fontes mencionadas por Freud, quanto no que aludem aos efeitos positivos da atividade humana para mitigá-la. Entretanto, cabe questionar o pano de fundo no qual se inserem estas observações, pano de fundo caracterizado por uma idéia de confronto e dominação com a natureza, em prejuízo da perspectiva de integração com ela. Na perspectiva do texto, o sofrimento resultaria da impossibilidade de “dominar completamente a natureza”, isto é, de cumprir até o fim o projeto prometéico da modernidade.

A adoção desta perspectiva moderna, centrada no dualismo (separação entre o ser humano e a natureza), se desdobra, neste texto freudiano, na implícita utilização de uma premissa individualista. Adoção tanto mais surpreendente porque ignora descobertas centrais realizadas pelo próprio Freud, em particular no que se refere à sua concepção do papel constitutivo de Eros e da intersubjetividade na constituição da subjetividade. Contribui ao empobrecimento da abordagem freudiana, neste texto, a utilização de um instrumental teórico forjado no início de sua obra, e fortemente marcado pela perspectiva fisicalista⁶. Trata-se do “princípio do prazer”, pelo qual a felicidade é equiparada à eliminação de tensão quando esta ultrapassa determinado limiar. A inspiração fisicalista deste princípio faz dele uma ferramenta teórica inadequada para lidar com a complexidade da experiência huma-

⁶ Entende-se aqui por fisicalismo a perspectiva teórica que pretende ser a linguagem da física, de direito, a linguagem de todas as ciências.

na, de felicidade ou infelicidade⁷. É verdade que, tanto neste texto como nos outros nos quais Freud trabalha com o princípio de prazer, a inspiração inicial vinculada a processos de carga/descarga é tornada mais complexa, acentuando as características de “intensidade” das sensações e sentimentos de prazer ou da ausência de dor, no caso do desprazer. Todavia, este princípio não possui – pela sua inspiração fisicalista – a capacidade de apreender teoricamente a complexidade das questões relacionadas aos sentimentos humanos – e portanto à felicidade ou infelicidade –, indissociáveis dos avatares dos relacionamentos intersubjetivos. Como ainda terei oportunidade de assinalar, esta perspectiva não faz justiça à riqueza e complexidade da compreensão do psiquismo humano elaborada pelo próprio Freud.

A questão da felicidade humana será abordada na seqüência do texto desde uma perspectiva muito mais rica, na medida em que centrada na afetividade humana, cujo primado na constituição e funcionamento da subjetividade tinha sido afirmada, pelo próprio Freud, num texto anterior ao que aqui comentamos (Freud, 1926). Entretanto, dita abordagem, sustentada no segundo dualismo pulsional, ficou presa à perspectiva determinista dominante no paradigma moderno. A terceira fonte de sofrimento – as relações entre os homens – se sustenta na postulação da existência de “um bloco de natureza incoquistável desta vez... a nossa própria constituição psíquica”. Trata-se das pulsões elementares – Eros e pulsão de morte – pensadas por Freud como princípios cósmicos que agem em todos os homens independentemente dos avatares da história⁸. Este determinismo rigoroso sustenta na ótica freudiana a inevitabilidade do mal-estar cultural, provocado pelo inevitável e crescente sentimento de culpa que resulta da expansão e confronto também inevitáveis das duas pulsões elementares⁹. Partindo de premissas individualistas, Freud opõe, nas páginas finais deste texto, duas aspirações: a de atingir a felicidade, que denomina de egoísta, e a de se reunir com outros homens, denominada de altruísta. Curiosa diferenciação na pena do homem que, ao longo de seu prolongado trabalho clínico e teórico, tornou evidente que a união com os outros – isto é, o erotismo, no seu sentido mais amplo – constituía uma necessidade imperiosa do homem.

⁷ O recurso ao princípio de prazer, como ferramenta teórica, não invalida as teorizações freudianas que dela se utilizam. A situação poderia ser comparada à utilização de uma faca de cozinha para realizar uma delicada cirurgia. O empreendimento não é impossível, e em ausência de outro instrumental mais adequado pode mesmo ser aconselhável. Isto não diminui, entretanto, o fato de que se trata de uma ferramenta tosca e inadequada ao objetivo procurado.

⁸ A segunda teoria pulsional se sustenta no caráter universalmente regressivo das pulsões (isto é, sua natureza conservadora), aplicação específica da teoria da entropia formulada pela física moderna na segunda parte do séc. XIX. Não escapou ao agudo discernimento de Freud que a postulação do caráter universalmente regressivo das pulsões colidia abertamente com a tendência de Eros a uma expansão incessante. Esta contradição frontal, que atinge o cerne da teoria da universalidade da regressividade pulsional, é anotada por Freud numa nota de pé de página e deixada para “posteriores pesquisas” (Freud, 1930, 141).

⁹ Freud acreditava que, no seu impulso de unir toda a humanidade, Eros tendia para uma expansão ilimitada, o mesmo acontecendo com a pulsão de morte, gerando assim um sentimento de culpa crescente, fonte do mal-estar cultural. Esta expansão de Eros, todavia, não se verificou, sendo possível perceber hoje, tanto na experiência clínica quanto na vida social, o crescimento de uma atitude de indiferença face ao outro.

Afirmando a existência de uma pulsão agressiva autônoma no homem, Freud teorizou a integração do sujeito na vida social a partir da ótica da oposição e da dominação. Assim, na sua perspectiva, a consciência moral do sujeito era produzida através da repressão da pulsão agressiva, sendo sua energia apropriada pela autoridade introjetada (superego), atuando no psiquismo do sujeito como uma autoridade repressiva.

Criatividade, historicidade e natureza

Convém distinguir entre as constatações fáticas operadas na experiência e a elaboração teórica dessas constatações. Freud partiu, para formular sua teoria sobre o caráter natural e insuperável da pulsão de morte, da constatação clínica da agressividade nos processos psíquicos, bem como da observação da vida social e da história humana, bem como da “compulsão à repetição” também constatada clinicamente. Esta constatação, contudo, não faz da teoria da pulsão de morte uma consequência necessária. Como se viu, esta teoria emerge da interpretação da agressividade humana no bojo de alguns pressupostos centrais do paradigma moderno (determinismo, individualismo, dualismo ser humano – natureza), da leitura do conhecimento científico da época (entropia), do momento civilizacional (pessimismo provocado pela guerra e a crise de pós-guerra) e da própria subjetividade de Freud¹⁰.

A leitura winnicottiana – que apenas poderemos mencionar aqui – se insere num contexto completamente diferente. Apoiando-se nas descobertas freudianas, o autor inglês pensou a emergência da subjetividade a partir do encontro entre cada indivíduo (psico-soma) e seu ambiente. A agressividade, na sua ótica, é apenas expressão da motilidade que, como impulso vital, anima o indivíduo e que, junto com o erotismo, constitui o patrimônio natural da espécie. A agressividade é vista então como expressão do amor primário, e não como expressão de um movimento pulsional visando a morte e a destruição. O destino dessa motilidade, para Winnicott, dependerá fundamentalmente da qualidade do ambiente (‘mãe suficientemente boa’) e de sua confiabilidade. Um ambiente positivo, capaz de permitir o movimento de autocriação e criação do sujeito, constitui para ele o fulcro do qual emerge o sentido da vida para cada sujeito. Nessa perspectiva, a questão da felicidade ou de sua ausência pode ser abordada de maneira que permite pensar a enorme complexidade da vida e da experiência humana. Winnicott sustenta, assim, um dinamismo

¹⁰ Sem dúvida, o desencanto provocado – não apenas em Freud – pela carnificina da primeira guerra mundial e, mais em geral, pelo fim da “belle époque” e a abertura do prolongado período de crise que levou à segunda guerra mundial, bem como aspectos da vida pessoal de Freud, constituíram fatores subjetivos a influenciar sua produção teórica.

da natureza humana que, acolhida por um ambiente favorecedor, não apenas torna possível a emergência da singularidade de cada sujeito, mas lhe permite ainda vivenciar o sentimento de que a vida vale a pena ser vivida. Nesta perspectiva, que não opõe mas integra natureza e cultura, o psicanalista inglês sustenta que, em condições favorecedoras, o sentimento moral surge espontaneamente¹¹, não sendo assim produto da repressão que a cultura exerce sobre a natureza, mas da atualização de uma virtualidade natural, tornada possível por uma atividade cultural favorecedora.

O que antecede permite perceber, creio, que a diferença de perspectiva entre os dois autores comentados é bem mais complexa que a rejeição, por Winnicott, da teoria da pulsão de morte. A teorização winnicottiana pode ser considerada fiel à teoria freudiana, na medida em que adota e desenvolve as maiores e mais originais experiências e produções conceituais freudianas, a começar pela afirmação do inconsciente e sua centralidade no dinamismo do psiquismo, sua participação decisiva no conhecimento, na constituição da subjetividade e nas relações humanas. Tudo isso foi desenvolvido por Winnicott, estendendo o alcance de conceitos que em Freud representaram uma intuição genial, sem no entanto terem sido articulados na elaboração metapsicológica. É o caso de identificação primária, conceito que, na medida em que sustenta da maneira a mais radical a emergência da subjetividade, exige o abandono da premissa individualista. Sustentando-se na sua longa experiência com bebês e crianças, assim como com pacientes psicóticos, e afastando-se das construções conceituais tributárias dos pressupostos cientificistas do paradigma moderno, Winnicott pôde articular as intuições freudianas numa teoria que lhes outorga um lugar central. Como foi indicado acima, Freud sustentou, por vezes até o final de sua obra, pressupostos paradigmáticos que colidiam com suas descobertas. A vitalidade de sua teoria, entretanto, foi garantida pela sua negativa em transformá-la num sistema, e ainda pela sua capacidade de suportar conviver com impasses e contradições¹². Um dos méritos de Winnicott é ter privilegiado o que em Freud existe de original e diferente – matriz de uma profunda transformação na concepção antropológica – rejeitando algumas concepções importantes na obra freudiana (pulsão de morte), minimizando a significação de outras (princípio do prazer) e substituindo outras (sustentação de uma ética natural). Puxadas pela teorização winnicottiana, as grandes descobertas de Freud, livres dos entulhos fisicalistas

¹¹ Trata-se assim de uma ética que não é apenas superegóica, mas também expressão do movimento espontâneo do ego. Isto não quer dizer que, na ótica do autor inglês, os processos de introjeção das normas produzidas pela cultura sejam desnecessários, inclusive para suavizar o rigor da ética espontânea, indissociável da cruzada das experiências iniciais do infante humano (Winnicott, 1983).

¹² Privilegiando a experiência clínica como fonte de conhecimento, Freud não apenas afirmou permanentemente a provisoriedade de suas construções metapsicológicas, mas também acolheu suas intuições e as transformou em conceitos, mesmo quando estes conceitos se articulavam mal – ou entravam em franca contradição – com os pressupostos do conjunto da teoria.

e cientificistas tomadas do paradigma moderno, se expandem e se articulam. Emerge assim uma outra compreensão da natureza e das relações dos homens com ela. A insistência de Winnicott na criatividade primária, sua concepção da fantasia como sendo anterior à realidade, permite não apenas ultrapassar a fatalidade do determinismo como pensar uma outra relação com a natureza, na qual o desenvolvimento das capacidades humanas não se torne sinônimo de destruição, mas privilegie não a dominação, mas a integração e o pertencimento.

No que tange à concepção sobre a natureza, incluindo a natureza humana, e às relações da atividade humana com ela, a leitura winnicottiana sustenta uma concepção que denominarei de *vitalista*, prolongando o movimento teórico freudiano neste sentido e superando, ao mesmo tempo, suas limitações e contradições. O conceito de vitalismo designa uma perspectiva teórica, na qual a questão da complexidade da vida e de sua dinâmica ocupa um lugar central. A perspectiva vitalista, na qual a Natureza é pensada como um ser vivo e complexo, foi completamente excluída pela perspectiva tornada hegemônica na modernidade, que, como se viu, equiparava a natureza a uma máquina, reduzindo seu dinamismo à causalidade eficiente. Com a formulação da segunda teoria pulsional, a teoria freudiana incorpora, sem dúvida, uma perspectiva vitalista. Contudo, esse dinamismo foi pensado por Freud no interior da concepção forjada pela modernidade, ficando desse modo prisioneira de um férreo determinismo. É com efeito na física moderna que Freud encontrou inspiração para pensar seu segundo dualismo pulsional. Este não seria senão a aplicação, no registro do psiquismo, de uma lei geral da natureza que no mundo da matéria se exprimiria através do princípio de atração e repulsão. Da mesma maneira, o movimento regressivo da pulsão de morte, na sua tendência de retorno ao inorgânico, seria análogo ao que a física moderna descrevera como princípio da entropia. Assim, o afastamento da concepção da natureza como máquina não é suficiente para atingir uma concepção da natureza como um ser vivo, capaz de automodificação e autopoiesis.

O vitalismo winnicottiano se insere numa perspectiva completamente diferente. O autor inglês adota explicitamente a perspectiva vitalista (Winnicott, 2000, 303). Seu pano de fundo é uma concepção da natureza totalmente alheia à metáfora maquínica e do determinismo, e associada à idéia de criação. Muito antes da feliz formulação de Edgard Morin, Winnicott pensou a relação da cultura com a natureza em termos que se afastam tanto da disjunção quanto da redução. O vitalismo winnicottiano é postulado no bojo de uma reflexão que se mantém colada à experiência clínica, ao que esta permite entrever sobre a experiência da vida e, em particular, dos primórdios da vida emocional. Postula assim uma tendência inata ao

desenvolvimento do indivíduo humano, uma tendência à integração do ego (Winnicott, 2000, 223) e uma tendência à produção de um sentimento ético espontâneo. Espontaneidade é uma palavra-chave no vocabulário winnicottiano. Ela exprime um dinamismo da natureza viva (Winnicott, 2001, 5) que, no entanto, só pode se atualizar – como criação – num ambiente que favoreça essa espontaneidade (Winnicott, 2001, 17). Para finalizar essas breves considerações em torno da perspectiva psicanalítica sobre a natureza, creio conveniente sublinhar que, permitindo pensar nossa indissolúvel ligação com a natureza, ela torna possível conceber um novo humanismo, que, para dizê-lo com as palavras de Edgard Morin, “não poderá mais ser portador da orgulhosa vontade de dominar o universo, [passando] a ser essencialmente o da solidariedade entre humanos, o qual implica uma relação umbilical com a natureza e com o cosmos”.



Cap. II (págs. 94 e 95)

Voltar-nos-emos, portanto, para uma questão menos ambiciosa, a que se refere àquilo que os próprios homens, por seu comportamento, mostram ser o propósito e a intenção de suas vidas. O que pedem eles da vida e o que desejam nela realizar? A resposta mal pode provocar dúvidas. Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer. Essa empresa apresenta dois aspectos: uma meta positiva e uma meta negativa. Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, a experiência de intensos sentimentos de prazer. Em seu sentido mais restrito, a palavra felicidade só se relaciona a esses últimos. Em conformidade a essa dicotomia de objetivos, a atividade do homem se desenvolve em duas direções, segundo busque realizar – de modo geral ou mesmo exclusivamente – um ou outro desses objetivos.

Como vemos, o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio de prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias. Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja “feliz” não se acha incluída no plano da “Criação”. O que chamamos de felicidade, no sentido mais restrito, provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. Quando qualquer situação desejada pelo princípio de prazer se prolonga, ela produz tão-somente um sentimento de contentamento muito tênue. Somos feitos de modo a só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um determinado estado de coisas⁵⁹. Assim, nossas possibilidades de felicidade sempre são restringidas por nossa própria constituição. Já a infelicidade é muito menos difícil de experimentar. O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: do nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens. O sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro. Tendemos a encará-lo como uma espécie de acréscimo gratuito, embora ele não possa ser menos fatidicamente inevitável do que o sofrimento oriundo de outras fontes.

⁵⁹ Goethe, na verdade, adverte-nos de que “nada é mais difícil de suportar que uma sucessão de dias belos.”

(pág. 105)

Até agora, nossa investigação sobre a felicidade não nos ensinou quase nada que já não pertença ao conhecimento comum. E, mesmo que passemos dela para o problema de saber por que é tão difícil para o homem ser feliz, parece que não há maior perspectiva de aprender algo novo. Já demos resposta, pela indicação das três fontes de que nosso sofrimento provém: o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos próprios corpos e a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade. Quanto às duas primeiras fontes, nosso julgamento não pode hesitar muito. Ele nos força a reconhecer essas fontes de sofrimento e a nos submeter ao inevitável. Nunca dominaremos completamente a natureza, e o nosso organismo corporal, ele mesmo parte dessa natureza, permanecerá sempre como uma estrutura passageira, com limitada capacidade de adaptação e realização. Esse reconhecimento não possui um efeito paralisador. Pelo contrário, aponta a direção para a nossa atividade. Se não podemos afastar todo o sofrimento, podemos afastar um pouco dele e mitigar outro tanto: a experiência de muitos milhares de anos nos convenceu disso. Quanto à terceira fonte, a fonte social do sofrimento, nossa atitude é diferente. Não a admitimos de modo algum; não podemos perceber por que os regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representam, ao contrário, proteção e benefício para cada um de nós. Contudo, quando consideramos o quanto fomos malsucedidos exatamente nesse campo de prevenção do sofrimento, surge em nós a suspeita de que também aqui é possível fazer, por trás desse fato, uma parcela de natureza incontestável – desta vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica.

(págs. 141-142)

Meu passo seguinte foi dado em “Mais além do princípio do prazer” (1920), quando, pela primeira vez, a compulsão para repetir e o caráter conservador da vida instintiva atraíram minha atenção. Partindo de especulações sobre o começo da vida e de paralelos biológicos, concluí que, ao lado do instinto para preservar a substância viva e para reuni-la em unidades cada vez maiores⁶⁰, deveria haver outro instinto, contrário àquele, buscando dissolver essas unidades e conduzi-las de volta a seu estado primevo e inorgânico. Isso equivalia a dizer que, assim como Eros, existiria também um instinto de morte. Os fenômenos da vida poderiam ser explicados pela ação concorrente, ou mutuamente oposta, desses dois instintos. Não era fácil, contudo, demonstrar as atividades desse suposto instinto de morte. As manifestações de Eros eram visíveis e bastante ruidosas. Poder-se-ia presumir que o instinto de morte operava silenciosamente dentro do organismo, no sentido de sua destruição, mas isso, naturalmente, não constituía uma prova. Uma idéia mais fecunda era a de que uma parte do instinto é desviada no sentido do mundo

⁶⁰ A oposição que desse modo surge entre a incessante tendência de Eros, no sentido da ampliação, e a natureza geral conservadora dos instintos é notável, e pode tornar-se o ponto de partida para o estudo de outros problemas.

externo, e vem à luz como um instinto de agressividade e destrutividade. Dessa maneira, o próprio instinto podia ser compelido para o serviço de Eros, no caso do organismo destruir alguma outra coisa, inanimada ou animada, em vez de destruir o seu próprio eu (self). Inversamente, qualquer restrição dessa agressividade dirigida para fora estaria fadada a aumentar a autodestruição, a qual, em todo e qualquer caso, prossegue. Ao mesmo tempo, pode-se suspeitar, a partir desse exemplo, que os dois tipos de instintos raramente – talvez nunca – aparecem isolados um do outro, mas que estão mutuamente mesclados em proporções variadas e muito diferentes, tornando-se assim irreconhecíveis para nosso julgamento. No sadismo, há muito tempo de nós conhecido como instinto componente da sexualidade, teríamos à nossa frente um vínculo desse tipo particularmente forte, isto é, um vínculo entre as tendências para o amor e o instinto destrutivo, ao passo que sua contrapartida, o masoquismo, constituiria uma união entre a destrutividade dirigida para dentro e a sexualidade, união que transforma aquilo que, de outro modo, é uma tendência imperceptível, numa outra conspícua e tangível.

A afirmação da existência de um instinto de morte ou de destruição deparou-se com resistências, inclusive em círculos analíticos; estou ciente de que existe, antes, uma inclinação freqüente a atribuir o que é perigoso e hostil no amor a uma bipolaridade original de sua própria natureza. A princípio, foi apenas experimentalmente que apresentei as opiniões aqui desenvolvidas, mas, com o decorrer do tempo, elas conseguiram tal poder sobre mim, que não posso mais pensar de outra maneira.

(págs. 146, 147, 148)

Outra questão nos interessa mais de perto. Quais os meios que a civilização utiliza para inibir a agressividade que se lhe opõe, torná-la inócua ou, talvez, livrar-se dela? Já nos familiarizamos com alguns desses métodos, mas ainda não com aquele que parece ser o mais importante. Podemos estudá-lo na história do desenvolvimento do indivíduo. O que acontece neste para tornar inofensivo seu desejo de agressão? Algo notável, que jamais teríamos adivinhado e que, não obstante, é bastante óbvio. Sua agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde pro-veio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de “consciência”, está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos a ele estranhos. A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição. A civilização, portanto, consegue dominar o poderoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada.

Quanto à origem do sentimento de culpa, as opiniões do analista diferem das dos outros psicólogos, embora também ele não ache fácil descrevê-lo. Inicialmente, se perguntamos como uma pessoa vem a ter sentimentos de culpa, chegaremos a uma resposta indiscutível: uma pessoa sente-se culpada (os devotos diriam “pecadora”) quando fez algo que sabe ser “mau”. Reparamos, porém, em quão pouco essa resposta nos diz. Talvez, após certa hesitação, acrescentemos que, mesmo quando a pessoa não fez realmente uma coisa má, mas apenas identificou em si uma intenção de fazê-la, ela pode encarar-se como culpada. Surge então a questão de saber por que a intenção é considerada equivalente ao ato. Ambos os casos, contudo, pressupõem que já se tenha reconhecido que o que é mau é repreensível, é algo que não deve ser feito. Como se chega a esse julgamento? Podemos rejeitar a existência de uma capacidade original, por assim dizer natural, de distinguir o bom do mau. O que é mau, freqüentemente, não é de modo algum o que é prejudicial ou perigoso ao ego; pelo contrário, pode ser algo desejável pelo ego e prazeroso para ele. Aqui, portanto, está em ação uma influência estranha, que decide o que deve ser chamado de bom ou mau. De uma vez que os próprios sentimentos de uma pessoa não a conduziriam ao longo desse caminho, ela deve ter um motivo para se submeter a essa influência estranha. Esse motivo é facilmente descoberto no desamparo e na dependência dela em relação a outras pessoas, e pode ser mais bem designado como medo da perda de amor. Se ela perde o amor de outra pessoa de que é dependente, deixa também de ser protegida de uma série de perigos. Acima de tudo, fica exposta ao perigo de que essa pessoa mais forte mostre sua superioridade sob forma de punição. De início, portanto, mau é tudo aquilo que, com a perda do amor, nos faz sentir ameaçados. Por medo dessa perda, deve-se evitá-lo. Esta também é a razão por que faz tão pouca diferença que já se tenha feito a coisa má ou apenas se pretenda fazê-la. Em qualquer um dos casos, o perigo só se instaura se e quando a autoridade descobri-lo, e, em ambos, a autoridade se comporta da mesma maneira.

Esse estado mental é chamado de “má consciência”; na realidade, porém, não merece esse nome, pois, nessa etapa, o sentimento de culpa é, claramente, apenas um medo da perda de amor, uma ansiedade “social”. Em crianças, ele nunca pode ser mais do que isso, e em muitos adultos ele só se modifica até o ponto em que o lugar do pai ou dos dois genitores é assumido pela comunidade humana mais ampla. Por conseguinte, tais pessoas habitualmente só se permitem fazer qualquer coisa má que lhes prometa prazer, enquanto se sentem seguras de que a autoridade nada saberá a respeito, ou não poderá culpá-las por isso; só têm medo de serem descobertas. A sociedade atual, geralmente, vê-se obrigada a levar em conta esse estado mental.

Uma grande mudança só se realiza quando a autoridade é internalizada através do estabelecimento do superego. Os fenômenos da consciência atingem então um estágio mais elevado. Na realidade, então, devemos falar em consciência ou em sentimento de culpa. Neste ponto, também, o medo de ser descoberto se extingue; além disso, a distin-

ção entre fazer algo mau ou desejar fazê-lo desaparece inteiramente, já que nada pode ser escondido do superego, sequer os pensamentos.

(págs. 151 a 153)

Essas inter-relações são tão complicadas e, ao mesmo tempo, tão importantes, que ao risco de me repetir, as abordarei ainda de outro ângulo. A seqüência cronológica, então, seria a seguinte: Em primeiro lugar, vem a renúncia ao instinto, devido ao medo da agressão por parte da autoridade externa. (É a isso, naturalmente, que o medo da perda de amor equivale, pois o amor constitui proteção contra essa agressão punitiva.) Depois vem a organização de uma autoridade interna e a renúncia ao instinto devido ao medo dela, ou seja, devido ao medo da consciência. Nessa segunda situação, as más intenções são igualadas às más ações, e daí surgem sentimentos de culpa e necessidade de punição. A agressividade da consciência continua a agressividade da autoridade. Até aqui, sem dúvida, as coisas são claras; mas onde é que isso deixa lugar para a influência reforçadora do infortúnio (da renúncia imposta de fora) e para a extraordinária severidade da consciência nas pessoas melhores e mais dóceis? Já explicamos estas particularidades da consciência, mas provavelmente ainda temos a impressão de que essas explicações não atingem o fundo da questão e deixam ainda inexplicado um resíduo. Aqui, por fim, surge uma idéia que pertence inteiramente à psicanálise, sendo estranha ao modo comum de pensar das pessoas. Essa idéia é de um tipo que nos capacita a compreender por que o tema geral estava fadado a nos parecer confuso e obscuro, pois nos diz que, de início, a consciência (ou, de modo mais correto, a ansiedade que depois se torna consciência) é, na verdade, a causa da renúncia instintiva, mas que, posteriormente, o relacionamento se inverte. Toda renúncia ao instinto torna-se agora uma fonte dinâmica de consciência, e cada nova renúncia aumenta a severidade e a intolerância desta última. Se pudéssemos colocar isso mais em harmonia com o que já sabemos sobre a história da origem da consciência, ficaríamos tentados a defender a afirmativa paradoxal de que a consciência é o resultado da renúncia instintiva, ou que a renúncia instintiva (imposta a nós de fora) cria a consciência, a qual, então, exige mais renúncias instintivas.

A contradição entre essa afirmativa e o que anteriormente dissemos sobre a gênese da consciência não é, na realidade, tão grande, e vemos uma maneira de reduzi-la ainda mais. A fim de facilitar nossa exposição, tomemos como exemplo o instinto agressivo e suponhamos que a renúncia em estudo seja sempre uma renúncia à agressão. (Isso, naturalmente, só deve ser tomado como uma suposição temporária.) O efeito da renúncia instintiva sobre a consciência, então, é que cada agressão de cuja satisfação o indivíduo desiste é assumida pelo superego e aumenta a agressividade deste (contra o ego). Isso não se harmoniza bem com o ponto de vista segundo o qual a agressividade original da consciência é uma continuação da severidade da autoridade externa, não tendo, portanto,

nada a ver com a renúncia. Mas a discrepância se anulará se postularmos uma derivação diferente para essa primeira instalação da agressividade do superego. É provável que, na criança, se tenha desenvolvido uma quantidade considerável de agressividade contra a autoridade, que a impede de ter suas primeiras – e, também, mais importantes – satisfações, não importando o tipo de privação instintiva que dela possa ser exigida. Ela, porém, é obrigada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa, e encontra saída para essa situação economicamente difícil com o auxílio de mecanismos familiares. Através da identificação, incorpora a si a autoridade inatacável. Esta transforma-se então em seu superego, entrando na pose de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ele. O ego da criança tem de contentar-se com o papel infeliz da autoridade – o pai – que foi assim degradada. Aqui, como tão freqüentemente acontece, a situação (real) é invertida: “Se eu fosse o pai e você fosse a criança, eu o trataria muito mal.” O relacionamento entre o superego e o ego constitui um retorno, deformado por um desejo, dos relacionamentos reais existentes entre o ego, ainda individualizado, e um objeto externo. Isso também é típico. A diferença essencial, porém, é que a severidade original do superego não representa, ou não representa tanto a severidade que dele (do objeto) se experimentou ou que se lhe atribuiu. Representa antes nossa própria agressividade para com ele. Se isso é correto, podemos verdadeiramente afirmar que, de início, a consciência surge através da repressão de um impulso agressivo, sendo subseqüentemente reforçada por novas repressões do mesmo tipo.

”

Excerto retirado de FREUD, S. O mal-estar na civilização⁶¹. Rio de Janeiro: Imago Editora. 1969. [Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud].

⁶¹ O “Mal-estar na civilização” se insere na última parte da obra freudiana. Seu contexto fático é o da grande desilusão provocada nos pensadores da época com a brutalidade e capacidade destrutiva manifestada na primeira guerra mundial, assim como a grave crise que a seguiu, particularmente na Europa. Seu contexto teórico é o de uma profunda virada na construção freudiana, virada iniciada em 1920 com a publicação do trabalho denominado “Além do princípio de prazer”, no qual Freud explora, pela primeira vez e ainda de maneira tentativa, sua concepção sobre a pulsão de vida e a pulsão de morte. Nessa virada teórica se insere ainda a nova concepção sobre o psiquismo (segundo tópico), na qual é postulada a existência de um inconsciente originário, indissociável do corpo (Id), e uma posterior diferenciação do ego e do superego (O Ego e o Id, 1923). Finalmente, faz parte dessas profundas transformações teóricas a postulação da segunda teoria da angústia e do primado da afetividade nos processos psíquicos, exposta no texto de 1926 “Inibição, sintoma e angústia.” Caracterizando um progressivo afastamento dos postulados centrais do paradigma moderno, este movimento teórico empreendido por Freud fica, no entanto, atrelado, em aspectos importantes, a esses pressupostos. Os textos selecionados apresentados a continuação tratam das questões associadas à concepção freudiana da natureza e da natureza humana. A melhor compreensão do rico pensamento freudiano aconselha, contudo, a leitura da obra na sua integridade.

Referências

- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- FREUD, S. La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna. In: FREUD, S. *Obras Completas de Sigmund Freud*. [trad. Luis Lopes-Ballesteros]. Madri: Biblioteca Nueva, v. 2, pp. 1249-1261, 1973 (original publicado em 1908).
- _____. Psicología de las massas y análisis del ego. In: _____. *Obras Completas*. [Tradução de Lopes-Ballesteros y de L. Torres]. 3 ed. Madrid, Biblioteca Nueva, 1972. Cap. V e VII. (original publicado em 1921).
- _____. Presentacion autobiográfica. In: Etcheverry JL, trad. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amarrortu; 1990. v. 20.
- _____. Inhibición, síntoma y angustia. In: *Obras Completas* (tomo XX). Buenos Aires: Amorrortu editores, 1989. (Original publicado em 1926)
- _____. El porvenir de una ilusión, 1927.
- _____. El mal-estar en la cultura. In: FREUD, S. *Obras Completas de Sigmund Freud*. [Trad. Luis Lopes-Ballesteros]. Madri: Biblioteca Nueva, v. 3, pp. 3017-3067, 1973 (original publicado em 1929/1930).
- PLASTINO, C. *O primado da afetividade. A crítica freudiana ao paradigma moderno*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- WINNICOTT, D. Moral e educação. In: *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artmed, 1983.
- _____. *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- _____. *A família e o desenvolvimento individual*. Martins Fontes: São Paulo, 2001.

Heidegger: “salvar é deixar-ser”

Nancy Mangabeira Unger*

Os mortais habitam à medida que salvam a terra, tomando-se a palavra salvar em seu sentido antigo, ainda usado por Lessing. Salvar não diz apenas erradicar um perigo. Significa, na verdade: deixar alguma coisa livre em seu próprio vigor. (...) Os mortais habitam à medida que acolhem o céu como céu. Habitam quando permitem ao sol e à lua a sua peregrinação, às estrelas a sua via, às estações dos anos a sua benção e seu rigor, sem fazer da noite dia nem do dia uma agitação açulada. (“Construir, habitar, pensar”, em *Ensaio e conferências*, p.130.)

O pensador alemão Martin Heidegger (1889-1976) é considerado um dos maiores filósofos do século XX, tendo influenciado de maneira determinante pensadores como Foucault, Lacan e Derrida, entre tantos outros.

Embora nunca tenha falado em meio ambiente ou ecologia, seus escritos constituem uma referência preciosa para aqueles que querem 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 uma busca insaciável de poder e controle, se erigiu não só em mestre e senhor da natureza, mas em centro ontológico do real. Heidegger

* Filósofa, doutora em Filosofia da Educação, professora da Universidade Federal da Bahia.

dirá que é esta compreensão do Ser como objetividade que possibilitará que a racionalidade tecnológica seja usada para oprimir a natureza e os outros homens. Uma vez que o ser humano esquece que sua vocação existencial é de ser “a casa do ser”, ou o canal através do qual o cosmos pode se presentificar de novas maneiras, então o próprio homem pode ser visto como mero objeto cuja exploração se justifica na busca de mais e mais poder.

A gravidade da situação que hoje atravessamos começa a tornar manifesto, para um número crescente de pessoas, que a crise ambiental é o sintoma, a expressão de uma crise que é cultural, civilizacional e espiritual. Uma crise que nos obriga a pensar esta questão que ficou esquecida por tanto tempo: a nossa compreensão do Ser. O pensamento de Martin Heidegger questiona a base antropocêntrica e auto-referencial do humanismo moderno. Busca uma nova dimensão do pensar que supere a racionalidade unidimensional hoje dominante, mostrando que a noção do ser humano como sujeito, fundamento de toda verdade, valor e realidade, é historicamente datada e pode ser desconstruída. Heidegger rememora a presença do Mistério da realidade que se manifesta em todo “é” de tudo que é, pondo-se à escuta do sentido essencial da época da técnica na qual vivemos. A filosofia heideggeriana não constitui um sistema fechado: antes, indica um modo de caminhar, no pensamento e na vida.

Para aqueles que pensam a questão ecológica em seus aspectos filosóficos e espirituais, é de singular importância uma ética que nos permita viver harmoniosamente sobre a terra, e que se baseie no sentido de respeito e de cordialidade por este lugar e por seus habitantes. O sentido originário da palavra grega *ethos* é de morada, não no sentido de uma construção material com paredes e teto, mas como a *ambiência*, o modo de ser em que o ser humano realiza sua humanidade.

No pensamento de Heidegger, todo morar autêntico está ligado a um preservar. Preservar não é apenas não causar danos a alguma coisa. O preservar genuíno tem uma dimensão positiva, ativa, e acontece quando deixamos algo na paz de sua própria natureza, de sua força originária. Assim também, salvar não tem unicamente o sentido de resgatar uma coisa do perigo: salvar é restituir, ou dar condições para que ela se revele naquilo que lhe é mais próprio. Salvar realmente significa deixar-ser.

Se o morar genuíno deixa que cada ser desabroche na plenitude de sua essência, a dominação está ligada a todo fazer, a todo pensar, nos quais o homem projete sobre as coisas a sombra de sua própria vontade e as transforme

em objetos de sua propriedade. Esta atitude, que está a um passo da espoliação, é característica da concepção moderna do que seja conhecer. A imposição unilateral deste modo de se relacionar com o real ofusca os seres e corresponde a um estreitamento da capacidade humana de experienciar a vida.

Esta determinação, talvez muito precisa, da pedra continua um número, mas o que significa verdadeiramente para nossa experiência o peso da pedra enquanto fardo, enquanto gravidade, escapou-nos. Este pensamento se revela nas seguintes reflexões de Heidegger:

Nós chamamos este chão de terra. O que esta palavra diz não deve ser associada com uma massa de matéria depositada em algum lugar, ou com uma idéia meramente astronômica do planeta [...]. Uma idéia meramente astronômica do planeta Terra e uma idéia da terra como uma massa distribuída em algum lugar não dizem o que a terra é. A terra é o lugar onde tudo que surge, tudo que cresce, volta a encontrar abrigo (Heidegger, 1971, p. 42).

[...]

Uma pedra pressiona para baixo e manifesta seu peso. Mas, enquanto esse peso exerce sobre nós uma pressão de oposição, recusa-nos qualquer penetração em seu interior. Se tentarmos tal penetração, quebrando a pedra, mesmo assim ela não nos mostra, em seus fragmentos, qualquer coisa interior que tenha sido assim descoberta. A pedra instantaneamente se recolheu novamente para dentro da mesma opaca pressão e volume de seus fragmentos. Se tentarmos agarrar o peso da pedra de outra maneira, colocando a pedra numa balança, nós meramente a traremos para a forma de um peso calculado (op. cit., p.46-47).

Em outro momento inspirado, Heidegger afirma:

A cor brilha, e quer somente brilhar. Quando a analisamos em termos racionais, medindo suas ondas, ela já se foi. Ela se mostra somente quando se manifesta velada e inexplicada. Assim, a terra estilhaça toda tentativa de nela penetrar. Ela faz 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 vontade (Heidegger, 1971, p. 47).

O velado da terra, a *pedrice* da pedra, o brilho da cor não podem ser reduzidos unicamente ao que o pensamento do cálculo apreende, porque são ontofanias, modos de revelação do ser, que possibilitam múltiplos sentidos e remetem a diversos níveis de experiência. Se a imposição unilateral deste modo de se relacionar com o real constitui o desenraizamento próprio do homem moderno, o morar que é um preservar e salvar, isto é, que deixa-ser, propicia ao ser humano a condição de um novo enraizamento.

Os “mortais”, que Heidegger contrapõe ao homem planetário, 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. São os seres humanos que são capazes de acolher a morte enquanto morte, isto é, de percorrer todas as transformações e metamorfoses da vida.

Segundo Heidegger, 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 Heidegger chama “o pensar que calcula”.

O mundo aparece agora como um objeto sobre o qual o pensar que calcula dirige seus ataques, e a estes nada mais deve resistir. A natureza torna-se um único reservatório gigante, uma fonte de energia para a técnica e a indústria modernas (Heidegger, 1980, p. 141).

Segundo Heidegger, o pensar que calcula é indispensável, mas é uma dimensão do pensamento. Sua especificidade reside no fato de que, quando planejamos e organizamos, lidamos sempre com condições já dadas de fazê-las servir a algum objetivo específico. O pensar que calcula computa sempre, mesmo que não trabalhe nem com computadores nem com números; computa 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. Segundo Heidegger, sua exacerbação é a atitude que só reconhece como real a ação prevista, organizada, planejada. O cálculo, enquanto tal, se opõe a todo movimento espontâneo daquilo que cresce a partir de si mesmo, daquilo que se move a partir

de seu crescimento intrínseco. Para ele, 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. Seria uma insensatez, afirma ele, atacar a tecnologia cegamente. Precisamos das invenções técnicas e delas dependemos. Aquilo de que não precisamos e do qual nem dependemos é manter uma relação de tal modo unidimensional com o tecnológico que essa relação se torne uma servidão. 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. Entretanto, Heidegger alerta para o profundo perigo da situação vivida pelo homem contemporâneo.

A onda que se aproxima da revolução tecnológica poderia de tal modo cativar, enfeitiçar, seduzir e absorver o homem, que o pensamento que calcula viesse um dia a ser aceito e praticado como o único modo de pensamento (Heidegger, 1980, p.147).

Se isso acontecesse, o ser humano se alienaria de sua natureza essencial, que é a de ser um ser que medita, ou seja, um ser que ausculta o sentido de tudo que existe. É esta via de um pensar meditante que “exige de nós que não nos fixemos sobre um só aspecto das coisas, que não sejamos prisioneiros de uma representação, que não nos lancemos sobre uma via única numa única direção” (id.p.144).

Para isso, é preciso uma atitude de que se dispõe a ‘deixar-ser’ os seres e as coisas, inclusive os objetos tecnológicos. Podemos reconhecer nos objetos tecnológicos, que fazem parte de nosso cotidiano, seu lugar de coisas que não têm nada de absoluto, e que dependem de uma realidade mais alta. Ao pensar o mundo da técnica no qual estamos envolvidos, Heidegger convida-nos à mesma atitude de desapego e deixar-ser. Podemos dizer sim à utilização dos objetos técnicos e, ainda assim, manter-nos livres diante deles. Podemos “deixar-ser” estes objetos como algo que não nos envolve intimamente; dizer ao mesmo tempo “sim” e “não” aos objetos tecnológicos 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.

É importante enfatizar que a palavra técnica, para Heidegger, não se limita aos objetos tecnológicos, mas a toda atitude que se desenvolve no enquadramento da racionalidade unilateral que reduz os outros seres à condição de objetos cujo único valor reside em como podem ser utilizados pelo sujeito humano. Aquele que “deixa-ser” instaura uma relação simples e pacífica com as coisas, ao mesmo tempo em que lida com elas; reconhece que o mundo tecnológico não é o único modo segundo o qual as coisas podem ser. O universo não se resume a uma soma de objetos, conhecidos ou ainda não conhecidos, que estariam a dispor do ser humano. No enquadramento do mundo da técnica, outros modos de desvelamento dos seres foram ofuscados, na medida em que o homem projetou a sombra de sua vontade de poder sobre todas as coisas, vendo-as unicamente como objetos de um sujeito egocentrado e onipotente.

Este ofuscamento corresponde a um empobrecimento do próprio ser humano, um estreitamento de suas potencialidades de sensibilidade, percepção e pensamento. No pensamento de Heidegger, tal processo provém de um esquecimento: o esquecimento do sentido do Ser, que é simultaneamente o esquecimento de nosso verdadeiro ser, de nossa identidade autêntica. No entanto, só esquecemos aquilo que já soubemos; só perdemos aquilo que já tivemos e que, por isso mesmo, podemos recordar e restituir. Este re-encontro se dá mediante uma mudança radical em nossa postura de vida; a disposição de “deixar-ser” os outros seres, a renúncia ao desejo voraz de tudo controlar e possuir. Na medida em que isso acontece, podemos reatar com a experiência que os gregos antigos chamavam *Thaumas*, a experiência da admiração e do espanto diante da presença do extraordinário no comum e cotidiano.

Heidegger, ao tomar a ética no seu sentido grego de morada, revela sua dimensão de *ambiência*, isto é, a ética como modo em que o ser humano realiza sua humanidade. É neste sentido que Heidegger se reporta à palavra do pensador pré-socrático Heráclito de Éfeso (séc. VI a.C.): “A morada do homem é o extraordinário”. Uma das ressonâncias que esta palavra de Heráclito desperta é o assinalar o ser humano como ser que está sempre aberto – quer ele o saiba ou não – à possibilidade de dar testemunho da eclosão do extraordinário – a plenitude do Ser – em sua manifestação nos seres de nosso mundo. O lugar do ser humano no todo é dar testemunho desta epifania do Ser. Na arte, na poesia, no ritual, e até na tecnologia fiel a sua significação originária, alcançamos a nossa autêntica humanidade à medida que nos dispomos a ser o que constitutivamente já somos – o lugar, a abertura para a manifestação do Ser em todos os seres. Esta visão sobre o sentido da jornada do humano pode ser encontrada

em diversos momentos da obra de Heidegger, entre os quais destacamos uma citação do seu texto *A caminho do campo*, escrito em 1949 (com edição em português, em 1977):

Ele deixa o portão do jardim do Paço e corre para Ehnried. Por sobre o muro do jardim, as velhas tílias o acompanham com o olhar, quer, pela Páscoa, ele brilhe claro entre o germinar das sementeiras e o despertar dos prados, quer, pelo Natal, desapareça, atrás da primeira colina, entre flocos de nevasdas. A partir da cruz, vira em direção à floresta. De passagem pela orla, saúda um alto carvalho, em cuja sombra está um banco talhado a cru.

Nele repousava às vezes um ou outro texto dos grandes pensadores, que o desajeito de um novato tentava decifrar. Quando os enigmas se acumulavam e nenhuma saída se apresentava, servia de ajuda o Caminho do Campo. Pois em silêncio conduz os passos por via sinuosa através da amplidão da terra agreste.

Pensando, de quando em vez, com os mesmos textos ou, em tentativas próprias, o pensamento, sempre de novo, anda na via que o Caminho do Campo traça pela campina. Ele permanece tão próximo dos passos de quem pensa, como do homem da terra que, nas primeiras horas da manhã, se encaminha para a ceifa.

(...)Entrementes, a consistência e o odor da madeira do carvalho começavam a falar mais perceptivelmente da lentidão e constância com que a árvore cresce. O próprio carvalho afirmava: só este crescer pode fundar o que dura e frutifica. Crescer significa abrir-se à amplidão dos céus mas também deitar raízes na escuridão da terra. Tudo que é maduro só chega à maturidade se o homem for, ao mesmo tempo, ambas as coisas: disponível para o apelo do mais alto céu e abrigado pela proteção da terra que tudo sustenta. É o que o carvalho diz sempre ao Caminho do Campo, que lhe passa ao lado seguro de sua via (Heidegger, 1977, pp.46-47).

Há pouco mais de 400 anos, acostumamo-nos a pensar a identidade do homem como a do sujeito em si mesmo fundado, cuja humanidade se realiza na razão direta de sua capacidade de tudo controlar. A dimensão de nosso pensamento, a dinâmica de nosso pensar acompanham esta determinação do homem com o sujeito em todas as suas características de dicotomização, unidimensionalidade e reificação.

A radicalidade da crise que vivemos nos põe diante da necessidade de questionar não somente os nossos conceitos e preconceitos, mas a própria dimensão na qual pensamos. Para esta tarefa o pensamento de Martin Heidegger constitui, sem dúvida, uma das mais importantes referências de nosso tempo.

Referências

- HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. [Trad. Emmanuel Carneiro Leão]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *Sobre o problema do ser / O caminho do campo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- _____. “The origin of the work of art”. In: HOFSTADTER, Albert (org. e trad.) *Heidegger, poetry, language, thought*. New York: Harper and Row, 1971.
- _____. O caminho do campo. [Trad. Emmanuel Carneiro Leão]. *Revista de Cultura*. VOZES, v.LXXI, maio/1977.
- _____. Serenité. [Trad. André Préau]. In: HEIDEGGER, M. *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 1980.
- _____. O que é isto – a filosofia? e Identidade e Diferença. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores, 5)
- _____. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

Vygotsky: um pensador que transitou pela filosofia, história, psicologia, literatura e estética

Susana Inês Molon*

Este artigo apresenta uma breve contextualização histórica e conceitual que situa Lev Semionovich Vygotsky (1896-1934) no seu tempo e na construção das suas idéias. Enfoca, também, os principais fundamentos filosóficos que embasam sua compreensão a respeito das relações do ser humano, da natureza, da cultura, da sociedade e do meio ambiente, as quais possibilitam reflexões no âmbito da Educação e da Psicologia para discutir a prática educativa e a Educação Ambiental.

Das inúmeras obras já disponíveis do autor, escolhe-se, para aprofundar o debate, dois fragmentos: um, do texto “A consciência como problema da psicologia do comportamento”, escrito em 1925 e publicado na obra *Teoria e método em psicologia* (1996), e o outro, do texto “Gênese das funções psicológicas superiores”, escrito em 1931 e publicado na obra *História do desenvolvimento das funções psíquicas superiores* (1995).

Vygotsky: seu tempo e suas idéias

Vygotsky emergiu no cenário acadêmico em 1924, em um momento extremamente significativo, dadas a consolidação da Revolução russa e a inauguração de uma nova sociedade, que tendencialmente procuravam a compreensão de um novo ser humano, exigindo assim novas bases de sustentação teórica e metodológica e novas implicações no campo dos problemas práticos. Era um advogado com

* Psicóloga, doutora em Psicologia Social, professora da Fundação Universidade Federal do Rio Grande.

formação eminentemente humanística e sensivelmente motivado pelos problemas sociais, políticos, culturais e educacionais, sendo, além disso, um homem interessado em Filosofia da Literatura e da Arte, e crítico de Arte especialista em Literatura. Pensou uma nova concepção de Educação e Psicologia, enfocando as questões psicológicas, pedagógicas, estéticas e semiológicas com acentuado desejo poético, literário e filosófico.

Para compreender a obra de Vygotsky é necessário não renunciar à sua base conceitual filosófica e ideológica; é preciso lembrar sua intenção na procura de uma explicação do ser humano que considerasse a natureza biológica e a natureza social e que respeitasse a sua singularidade. Mas, também, é fundamental que se reconheça a dificuldade de trabalhar com a sua obra, considerando a complexidade do seu pensamento e, especialmente, o fato de ele ter rompido com as regras convencionais.

É importante entender o estilo de pensamento do autor. Este aspecto está relacionado com a sua retórica discursiva. Ele construiu sua obra dialogando com outros autores. Como pode ser observado em quase todos os seus textos disponíveis, Vygotsky vai esboçando sua teoria a partir da constatação de que as análises psicológicas, realizadas pelos sistemas de Psicologia de sua época, eram limitadas. Através da argumentação desconstrutivista do que estava acontecendo até então, foi elaborando sua análise metateórica.

Um caminho para entender a origem e a natureza das idéias de Vygotsky é fazer a composição de seu pensamento, a constelação das influências que configuraram a sua singularidade. Pode-se afirmar que as idéias fundamentais, como a da gênese e natureza social da consciência, a origem social das funções psicológicas superiores, o papel dos instrumentos e da linguagem, e da atividade produtiva nos processos de humanização e hominização encontram inspiração em Marx, Hegel, Engels e Lênin.

Desta forma, o pressuposto básico da teoria vygotskiana é o trabalho possibilitando a hominização, isto é, o ser humano se constituindo pela atividade de trabalho. Por meio do trabalho aconteceu uma dupla produção: a produção dos objetos culturais e a sua própria produção. O ser humano, no trabalho, ao transformar a natureza imprimiu à natureza uma dimensão humana. Pelo trabalho ocorreu a passagem do biológico ao social, do natural ao humano-cultural, pois a atividade humana apresenta uma característica *sui generis*, qual seja, é mediada socialmente (semioticamente). Assim, o ser humano não só se adapta à natureza, mas a transforma e ao transformá-la transforma a si mesmo: ele sente, pensa, age, imagina,

deseja, planeja etc., tem a capacidade de criar o mundo da cultura por meio dos instrumentos de trabalho e dos instrumentos psicológicos¹.

Além das fontes marxistas e hegelianas, pode-se indicar a influência fundamental de Espinosa e dos lingüistas simbolistas Potebnia e Humboldt e do lingüista formalista Yakubinskii. Não esquecendo que Vygotsky adorava poesia: alguns de seus poetas favoritos eram Sasha Cherny, Fiodor Tjutchev, Aleksander Blok, Heine, Mandelstam, Aleksander Pushkin, Boris Pasternak, Ivan Bunin, as novelas de Dostoievski e Tolstoi, o teatro de Shakespeare e o diretor de teatro Stanislavsky.

Seus principais interlocutores estão presentes na ênfase metateórica de suas reflexões críticas, na importância do método dialético e na crítica ao dualismo subjetivo e objetivo, na postura contra o reducionismo biológico e o reducionismo cultural, na relação entre pensamento e linguagem e entre teoria e prática. Nos trabalhos de Vygotsky, percebe-se que na sua elaboração teórica revela-se o método, sendo que a metodologia permeia toda a construção conceitual e, conseqüentemente, na investigação empírica estão os pressupostos, os pré-requisitos e as possíveis alterações teóricas sustentadas pela prática que embasaram novas teorias. Ele defendia a revisão permanente de teorias e práticas, acreditando que as relações sociais impõem novas formas de mediação, dependentes da cultura em que estão inseridas, implicando a necessidade da compreensão de mecanismos e processos diferentes que constituem o sujeito em um momento determinado e em uma determinada cultura, considerando as três dimensões: a experiência histórica, a experiência social e a experiência duplicada².

Outra possibilidade para entender a obra de Vygotsky é analisar o movimento das suas idéias, em que se pode identificar três grandes temáticas. A primeira temática é a Estética, também percebida como sua fase literária. Os textos mais significativos são *Psicologia da arte* (1925, 1998)³ e *A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca* (1916, 1999). A segunda temática é a Metateórica, na obra “O significado histórico da crise da psicologia; uma investigação metodológica” (1927, 1996a). Esse texto representa um momento ímpar de sua construção teórica, o marco distintivo entre a preparação e a superação de seu pensamento. E a terceira temática é a *Teoria sócio-histórica dos processos psicológicos superiores*, momento em que o autor

¹ A criação e utilização de signos e de sinais arbitrários é uma característica específica do ser humano; o princípio da sinalização é o fator determinante da espécie humana.

² Essa discussão encontra-se no artigo “A consciência como problema da psicologia do comportamento” (1996b), no qual o autor aborda a triplice natureza da consciência humana, como pode ser observado no excerto selecionado para esse estudo.

³ A referência das obras de Vygotsky será estabelecida da seguinte maneira: a primeira data corresponde ao ano em que o autor escreveu o texto e a segunda, à data da publicação da obra utilizada para esse estudo.

definiu claramente os conceitos e as categorias fundamentais para a compreensão do ser humano. Dentro dessa temática, pode-se estabelecer duas fases distintas na sua produção. A primeira fase, em que desenvolve a teoria sócio-histórica das funções psicológicas superiores, como pode ser analisado nos textos de 1928 a 1932, e a segunda fase, em que esboça a concepção semiótica da consciência, isto é, a estruturação e organização semiótica da consciência, na dimensão da significação; além disso, enfatiza a relação entre pensamento e linguagem e a relação entre cognição e afetividade. Este momento, em que Vygotsky penetrou no campo da significação, aconteceu de 1933 até sua morte em 1934; as obras representativas deste período são *Pensamento e linguagem* (1934, 1993), *A construção do pensamento e da linguagem* (1934, 2000), e *O problema da consciência* (1933, 1996c).

A lei genética do desenvolvimento cultural: a passagem do natural ao humano-cultural

Vygotsky (1995) enfatizou a diferenciação entre natural e cultural e entre o biológico e o social, ao mesmo tempo que ressaltou suas conexões. Definiu as funções psicológicas superiores⁴ pela inter-relação com as funções psicológicas inferiores⁵, mas sendo genética, estrutural e funcionalmente diferentes.

A especificidade das funções psicológicas superiores é que elas são mediadas. Caracterizam-se por serem operações indiretas, que necessitam da presença de um signo mediador, sendo a linguagem o signo principal. Todas as funções psicológicas superiores originam-se das relações reais entre indivíduos humanos, com isso não são inventadas, nem aparecem de forma repentina e não são funções *a priori*, ou seja, não existem independentemente das experiências. São funções que apresentam uma natureza histórica e, como são de origem sociocultural, são mediadas.

Para compreender a relação entre as funções psicológicas superiores e as inferiores, Vygotsky (1995) utilizou uma expressão da dialética hegeliana, a noção de superação. Hegel afirma o duplo significado da expressão superar, que quer dizer eliminar, negar e também conservar. Dessa forma, as funções psicológicas inferiores não são liquidadas no sentido de deixar de existir, mas sim incluídas, são transformadas e conservadas nas funções psicológicas superiores, como uma dimensão oculta. O nível inferior não acaba quando aparece o novo, mas é superado por este, é negado dialeticamente pelo novo, passando a existir no novo.

⁴ São operações psicológicas qualitativamente novas e mais elevadas, como a linguagem, a memória lógica, a atenção voluntária, a formação de conceitos, o pensamento verbal, a afetividade etc.

⁵ Caracterizam-se por serem imediatas, ou seja, reações diretas a uma determinada situação, porém matizadas afetivamente; são de origem natural e biológica, portanto, são controladas pelo meio físico e social, conseqüentemente, são inconscientes e involuntárias.

Na dinâmica das funções psicológicas superiores não há predomínio exclusivo de uma função, todas estão inter-relacionadas. No entanto, em determinados momentos, uma função emerge mais fortemente, estabelecendo uma hierarquia entre as funções. Mas essa hierarquia é circunstancial. O sentimento, o pensamento e a vontade estão relacionados, assim como todas as funções psicológicas, ou seja, não existe uma função isolada, nem um pensamento puro e nem um afeto sem alteração, mas sim interconexões funcionais permanentes na consciência, nas quais os sentimentos, quando conscientes, são atravessados pelos pensamentos, e os pensamentos permeados pelos sentimentos, que acontecem a partir dos e nos processos volitivos. No entanto, a função psicológica que potencializa as demais é a vontade. Todo o processo psicológico é volitivo, sendo que a vontade é inicialmente social, interpsicológica e posteriormente intrapsicológica.

Como Vygotsky (1995) estava orientado pela formulação da lei genética do desenvolvimento cultural, toda função psicológica aparece em duas dimensões, primeiro na dimensão interpsicológica e depois na intrapsicológica. Assim, nada apresenta existência por si mesmo; as funções psicológicas superiores não acontecem na ausência de relações sociais que as potencializam. É nas relações entre as pessoas e por elas que se constituem. O processo de conversão de algo interpsicológico em algo intrapsicológico não acontece por mera reprodução, mas por reconstituição de todo o processo envolvido, no qual as funções psicológicas permanecem sendo “quase sociais”. Na natureza de toda a dimensão intrapsicológica, na gênese do fenômeno psicológico estão originalmente as relações sociais.

Na ontogênese a questão essencial são os instrumentos, pois eles fazem a mediação social. Na filogênese não ocorre a união entre os processos biológicos e históricos ou naturais e culturais; já a especificidade da ontogênese é, justamente, a fusão desses dois processos. Com isso, a ontogênese não é a repetição ou reprodução da filogênese, mas um processo qualitativamente diferente, pois no desenvolvimento histórico da humanidade o processo ontogenético acontece na cultura, sendo que esta modifica a herança natural da humanidade de acordo com os critérios humanos.

Nesse sentido, pode-se compreender que a noção de meio ambiente na obra de Vygotsky diz respeito a um determinado espaço-tempo histórico, um lugar definido onde ocorrem as relações dinâmicas e as interações resultantes das atividades humanas e da natureza. Assim, todas as transformações produzidas nas relações dos sujeitos com o meio natural e construído constituem o meio ambiente.

Nessas relações, o autor ressaltou o papel ativo do ser humano e da cultura: o ser humano constitui cultura ao mesmo tempo em que é constituído pela cultura; entretanto, o desenvolvimento cultural do ser humano encontra sustentação nos processos biológicos, no crescimento e na maturação orgânica, formando um processo complexo, em que o biológico e o cultural constituem-se mutuamente no desenvolvimento humano.

A atividade humana caracteriza-se pela reprodução ou repetição de algo já existente, de condutas já criadas e elaboradas, devido à plasticidade do cérebro humano que possibilita a conservação de experiências anteriores e a facilitação de sua reintegração. Entretanto, se essa fosse a única característica da atividade humana, o ser humano se limitaria à adaptação às condições estabelecidas pelo meio ambiente. A atividade humana caracteriza-se, também, pela criatividade, pela capacidade de imaginar, criar, combinar novas situações. A atividade criadora do ser humano projeta-o para o futuro e para o passado, transformando o presente.

A cultura como produção coletiva da atividade humana é uma dimensão significativa que comporta as grandes revoluções e a vida cotidiana. A cultura é feita pelos signos, pelas diversas formas de semiotização, sendo que a linguagem ocupa o papel central, mas uma linguagem fundamentalmente histórica.

O sujeito é constituído pelas significações culturais, porém a significação é a própria ação, ela não existe em si, mas a partir do momento em que os sujeitos entram em relação com o mundo, com o outro e consigo mesmo. Para Vygotsky (2000, 1990), são os sentimentos e os pensamentos, a atividade e a experiência que movem a criação humana. Tendo presente a complexidade desse pressuposto, a análise do ser humano não se limita à ordem do biológico e nem se localiza na ordem do abstrato, mas sim ao sujeito que é constituído e é constituinte de relações sociais. Nesse sentido, o ser humano sintetiza o conjunto das relações sociais e as constrói. Pensar o ser humano como um agregado de relações sociais implica considerar o sujeito em uma perspectiva da polissemia, pensar na dinâmica, na tensão, na dialética, na estabilidade instável, na semelhança diferente. A conversão das relações sociais no sujeito social se faz por meio da diferenciação: o lugar de onde o sujeito fala, olha, sente, faz etc. é sempre diferente e partilhado. Essa diferença acontece na linguagem, em um processo semiótico em que a linguagem é polissêmica.

Nesse sentido, o sujeito não é um mero signo, ele exige o reconhecimento do outro para se constituir como sujeito em um processo de relação dialética e dialógica. Não é a presença das funções psicológicas superiores que determinam a especificidade do sujeito, mas as interconexões que se realizam na consciência pelas

mediações semióticas que manifestam diferentes dimensões do sujeito, entre elas: a afetividade, o inconsciente, a cognição, o semiótico, o simbólico, a vontade, a estética, a imaginação etc. O sujeito constituído e constituinte nas e pelas relações sociais é o sujeito que se relaciona na e pela linguagem no campo das intersubjetividades, pois ele se apropria da experiência dos outros sujeitos não somente em condições de interação imediatas, mas, também, por meio de intersubjetividades anônimas.

A obra de Vygotsky apresenta contribuições importantes à ciência contemporânea, especialmente para a Psicologia, a Educação e a Educação Ambiental, quais sejam, a explicação da passagem do natural ao humano-cultural, a compreensão dos fenômenos psicológicos como processos mediados, a afirmação do sujeito como um “quase-social” e da subjetividade enquanto fronteira do psicológico e do cultural (Molon, 2005)⁶.

Sua obra possibilita a compreensão da constituição do sujeito na dimensão sócio-histórica, superando a concepção de sujeito individual da Psicologia tradicional, enfocando os processos de individuação do homem inserido social e historicamente em uma cultura. Nesse sentido, contribui significativamente para o debate central na contemporaneidade sobre a dimensão do outro e o papel do outro na constituição do ser humano, na sua relação com o mundo, com o meio ambiente e consigo mesmo.

⁶ As reflexões apresentadas nesse artigo são uma síntese do livro *Subjetividade e constituição do sujeito em Vygotsky*, publicado em 2003 pela Editora Vozes.



A tríplice natureza da consciência

[...] Tentemos agora enfocar o problema pelo lado de fora, isto é, sem partir da psicologia.

Em suas formas principais, todo comportamento do animal compõe-se de dois grupos de reações: os reflexos inatos ou não condicionados e os adquiridos ou condicionados. Além disso, os reflexos inatos constituem algo assim como o extrato biológico da experiência hereditária coletiva de toda a espécie e os adquiridos surgem sobre a base dessa herança hereditária através do fechamento de novas conexões, obtidas na experiência particular do indivíduo. Desse modo, todo comportamento animal pode ser considerado convencionalmente como a experiência hereditária mais adquirida, multiplicada pela particular. A origem da experiência hereditária foi esclarecida por Darwin; o mecanismo da multiplicação dessa experiência pela pessoal é o mecanismo do reflexo condicionado, estabelecido por I. P. Pavlov. Mediante essa fórmula, coloca-se, em geral, um ponto final no comportamento do animal.

Muito diferente é o que ocorre com o homem. Aqui, para abarcar de maneira completa a totalidade do comportamento é necessário introduzir novos componentes na fórmula. É preciso, antes de mais nada, assinalar o caráter extraordinariamente amplo da experiência herdada pelo homem, se for comparada com a experiência animal. O homem não se serve apenas da experiência herdada fisicamente. Toda nossa vida, o trabalho, o comportamento baseiam-se na utilização muito ampla da experiência das gerações anteriores, ou seja, de uma experiência que não se transmite de pais para filhos através do nascimento. Convencionaremos chamá-la de experiência histórica.

Junto disso deve-se situar a experiência social, a de outras pessoas, que constitui um importante componente do comportamento do homem. Disponho não apenas das conexões que se fecharam em minha experiência particular entre os reflexos condicionados e elementos isolados do meio, mas também das numerosas conexões que foram estabelecidas nas experiências de outras pessoas. Se conheço o Saara e Marte, apesar de nunca ter saído do meu país e de nunca ter olhado por um telescópio, isso se deve evidentemente ao fato de que essa experiência se origina na de outras pessoas que foram ao Saara e olharam pelo telescópio. É igualmente evidente que os animais não possuem essa experiência. Designá-la-emos como componente social do nosso comportamento.

Por fim, algo completamente novo no comportamento do homem é que sua adaptação e o comportamento relacionado com essa adaptação adquirem formas novas em relação à dos animais. Estes adaptam-se passivamente ao meio; o homem adapta ativamente o meio a si mesmo. É verdade que, também entre os animais, encontramos formas iniciais de adaptação ativa na atividade instintiva (a construção de ninhos, de tocas etc.),

mas, em primeiro lugar, no reino animal essas formas não têm um valor predominante e fundamental e, em segundo lugar, seus mecanismos de execução continuam sendo essencialmente passivos.

A aranha que tece a teia e a abelha que constrói as colméias com cera o farão por força do instinto, como máquinas, de um modo uniforme e sem manifestar nisso uma atividade maior do que nas outras reações adaptativas. Outra coisa é o tecelão ou o arquiteto. Como diz Marx, eles construíram previamente sua obra na cabeça; o resultado obtido no processo de trabalho existia idealmente antes do começo desse trabalho (vide K. Marx, F. Engels, Obras, t. 23, p. 189). Essa explicação de Marx, completamente indiscutível, nada mais significa que a obrigatória duplicação da experiência do trabalho humano. No movimento das mãos e nas modificações do material, o trabalho repete o que antes havia sido realizado na mente do trabalhador, com modelos semelhantes a esses mesmos movimentos e a esse mesmo material. Essa experiência duplicada, que permite ao homem desenvolver formas de adaptação ativa, o animal não a possui. Denominaremos convencionalmente essa nova forma de comportamento de experiência duplicada.

Agora o termo novo em nossa fórmula de comportamento do homem adotará a seguinte forma: experiência histórica, experiência social e experiência duplicada.

Continua de pé a questão: com que signos, relacionados entre si e, ao mesmo tempo, com a parte anterior podem estar relacionados esses novos componentes da fórmula? O signo de multiplicação da experiência hereditária pela particular é claro para nós: significa o mecanismo do reflexo condicionado.(...)

”

Excerto 1 extraído de VIGOTSKI, L. S. O problema da consciência In: Teoria e método em psicologia. [Tradução Claudia Berliner; revisão Elzira Arantes]. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 64-63.



A consciência como um “quase-social”

Podemos formular a lei genética geral do desenvolvimento cultural do seguinte modo: toda função no desenvolvimento cultural da criança aparece em cena duas vezes, em dois planos; primeiro no plano social e depois no psicológico, a princípio entre os homens como categoria interpsicológica e em seguida no interior da criança como categoria intrapsicológica. Isso se refere também à atenção voluntária, à memória lógica, à formação de conceitos e ao desenvolvimento da vontade. Temos pleno direito de considerar a tese exposta como uma lei, porém a passagem do externo ao interno modifica o próprio processo e transforma sua estrutura e funções. Por trás de todas as funções superiores e suas relações encontram-se originalmente as relações sociais, as autênticas relações humanas. Assim, um dos princípios básicos da nossa vontade é o princípio de divisão de funções entre os homens, a separação em dois daquilo que está constituído como um, o desdobramento experimental do processo psicológico superior no drama em que vivem os seres humanos.

Por isso, o resultado fundamental da história do desenvolvimento cultural da criança poderia ser chamado como a sociogênese das formas superiores do comportamento.

A palavra “social” aplicada à nossa disciplina tem grande importância. Primeiro, no sentido mais amplo, significa que todo o cultural é social. A cultura é precisamente um produto da vida social e da atividade social do ser humano; por isso, a própria discussão do problema do desenvolvimento cultural da conduta nos leva diretamente ao plano social de desenvolvimento. Além disso, poderíamos salientar que o signo, que se acha fora do organismo, como uma ferramenta, está separado da personalidade e serve em sua essência ao órgão social ou ao meio social.

Poderíamos dizer, por outra parte, que todas as funções superiores não são produtos da biologia, nem da história da filogênese pura, e sim que o próprio mecanismo que subjaz nas funções psicológicas superiores é uma cópia do social. Todas as funções psicológicas superiores são relações interiorizadas de ordem social, são o fundamento da estrutura social da personalidade. Sua composição, estrutura genética e modo de ação, em resumo, toda sua natureza é social; inclusive ao converter-se em processos psicológicos segue sendo quase-social. O Homem, inclusive sozinho consigo mesmo, conserva funções de comunicação.

* O excerto da obra de Vygotsky foi traduzido do idioma espanhol para o português por Rogério Dias de Arruda.

Modificando a conhecida tese de Marx, poderíamos dizer que a natureza psicológica do homem vem a ser um conjunto de relações sociais deslocadas ao interior e convertidas em funções da personalidade e em formas de sua estrutura. Não pretendemos dizer que esse seja, precisamente, o significado da tese de Marx, porém vemos nela a expressão mais completa de todo o resultado da história do desenvolvimento cultural.

Em relação às idéias aqui expostas, que de forma resumida nos ajudam a conhecer a lei fundamental que temos observado na história do desenvolvimento cultural ligada diretamente ao problema do coletivo infantil, cabe dizer que as funções psicológicas superiores – por exemplo, a função da palavra – estavam antes divididas e repartidas entre os homens, passando logo a ser funções da própria personalidade. Era impossível esperar algo semelhante da conduta entendida como individual. Antes os psicólogos procuravam deduzir o social do comportamento individual. Investigavam as reações do indivíduo conseguidas no laboratório e depois no coletivo, estudavam como muda a reação da personalidade no ambiente coletivo.

Tal discussão do problema é perfeitamente legítima, porém abarca o plano secundário do ponto de vista genético no desenvolvimento da conduta. A tarefa principal da análise é mostrar como se produz a reação individual em um ambiente coletivo. Discordando de Piaget, supomos que o desenvolvimento não se orienta para a socialização, mas sim para converter as relações sociais em funções psicológicas. Por isso, toda a psicologia do coletivo no desenvolvimento infantil se apresenta agora sob uma perspectiva completamente nova. Costuma-se perguntar como se comporta uma ou outra criança no coletivo. A pergunta que nos fazemos é como o coletivo constitui, em uma ou outra criança, as funções psicológicas superiores.

Supunha-se anteriormente que a função existia no indivíduo de forma acabada, semi-acabada ou embrionária, que dentro do coletivo se desenvolve, complica, acrescenta, enriquece, ou, pelo contrário, se inibe, se comprime etc. Hoje em dia possuímos todos os fundamentos para supor que a situação é oposta em relação às funções psicológicas superiores. A princípio, as funções no ambiente do coletivo se estruturam em forma de relações entre as crianças, passando logo a ser funções psicológicas da personalidade. Considerava-se antes que cada criança era capaz de raciocinar, argumentar, demonstrar, buscar razões para alguma idéia e que do choque de semelhantes reflexões nascia a discussão. De fato, entretanto, as coisas sucedem de maneira diferente. As pesquisas demonstram que das discussões nasce a reflexão. O estudo das restantes funções psicológicas nos leva à mesma conclusão.(...).

”

Excerto 2 extraído de VIGOTSKI, L. S. *Génesis de las funciones psíquicas superiores. In: Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores. Madrid: Visor Distribuciones, S. A., 1995, p. 150-152.*

Referências

- VIGOTSKI, L.S. *La imaginación y el arte en la infancia: ensayo psicológico*. Madrid: Ediciones AKAL S.A., 1990.
- _____. *Pensamento e linguagem*. [Trad. Jéferson Luiz Camargo; revisão José Cipolla Neto]. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. Génesis de las funciones psíquicas superiores. In: *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*. Madrid: Visor Distribuciones, S.A., 1995.
- _____. *Teoria e método em psicologia*. [Trad. Claudia Berliner; revisão Elzira Arantes]. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. O significado histórico da crise da psicologia; uma investigação metodológica. In: *Teoria e método em psicologia*. [Trad. Claudia Berliner; revisão Elzira Arantes]. São Paulo: Martins Fontes, 1996a.
- _____. A consciência como problema da psicologia do comportamento. In: *Teoria e método em psicologia*. [Trad. Claudia Berliner; revisão Elzira Arantes]. São Paulo: Martins Fontes, 1996b.
- _____. O problema da consciência. In: *Teoria e método em psicologia*. [Trad. Claudia Berliner; revisão Elzira Arantes]. São Paulo: Martins Fontes, 1996c.
- _____. *Psicologia da arte*. [Trad. Paulo Bezerra]. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca*. [Trad. Paulo Bezerra]. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *A construção do pensamento e da linguagem*. [Trad. Paulo Bezerra]. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MOLON, S.I. *Subjetividade e constituição do sujeito em Vygotsky*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2003.

_____. Contribuições epistemológicas da perspectiva sócio-histórica para a educação ambiental. In: GALIAZZI, M.C. e FREITAS, J.V. de (orgs.) *Metodologias emergentes de pesquisa em educação ambiental*. Ijuí: Unijuí, 2005. p.135-150.

A Outridade da Natureza na Educação Ambiental

Mauro Grün**

O filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002) é o testemunho de um século de intensa atividade. É o principal representante no séc. XX da escola hermenêutica. Sua principal obra é *Verdade e Método*, onde Gadamer estuda como se deram os processos de objetificação das ciências humanas, dos seres humanos e também da natureza pela ciência moderna. Dito em uma palavra, os seres humanos e a natureza passaram a ser meros objetos à disposição da razão. Em seu texto *A diversidade da Europa, herança e futuro*, Gadamer demonstra sua preocupação com o papel desempenhado pela ciência moderna, em sua relação com a natureza e com o nosso futuro enquanto seres humanos.

O problema com que hoje nos confrontamos é o mesmo de sempre, só que na ciência moderna e perante o alcance das suas aplicações técnicas, pesa sobre nossa alma com uma responsabilidade muito maior. Pois, agora, trata-se de toda a existência do ser humano na natureza, da tarefa de controlar de tal modo o desenvolvimento do seu poder e do seu domínio das forças naturais que a natureza não possa ser destruída e devastada por nós, mas se conserve juntamente com a nossa existência na terra (Gadamer, s/d, p.24).

* In: 26ª. Reunião Anual da ANPED. Poços de Caldas, 2003 / Texto Completo em CD-ROM, 2003.

** Filósofo, doutor em Educação, professor da Universidade do Planalto Catarinense (UNIPLAC).

Existe hoje uma grande preocupação com as questões ecológicas no âmbito da educação. Acredito que uma das vias para se trabalhar os temas ecológicos é tentarmos compreender o papel que a Ciência Moderna exerce no desdobramento da crise ecológica. Nós não deveríamos pretender interpretar a natureza como o reflexo de alguma coisa, pois foi precisamente esse o erro da física representativa. Rehmann-Sutter observou que as teorias modernas sobre a natureza surgiram a partir de uma emancipação da localidade. Os lugares perderam sua autenticidade, seu significado, e as localidades tornaram-se indistinguíveis umas das outras. Para Gadamer (1995), no entanto, a compreensão da natureza se dá quando uma estrutura lingüística especulativa emerge permitindo que a natureza venha à tona na linguagem. Esse processo remonta à dialética Grega. Na dialética Grega o conhecimento não resultava de nenhuma atividade metodológica da consciência, mas era algo que a coisa fez e o pensamento *sofre*. Apesar da tentativa de Platão de se mover para fora do mundo da linguagem com sua teoria das Formas, no pensamento Grego as coisas tinham uma certa dignidade. Gadamer (1995) ultrapassa essa deficiência do pensamento grego, no que diz respeito ao papel da linguagem, e assegura a “dignidade das coisas”. A atividade da coisa é sempre um vir à tona na linguagem. O ser físico da coisa existe apenas para desaparecer naquilo que é dito. A compreensão da natureza guarda certas analogias com a compreensão da obra de Arte. Trata-se sempre de alguém ou algo que nos confronta, nos convida e nos perturba, pela simples razão de que ela é outra para nós mesmos (Flickinger, 2000). O ser estético depende da noção de apresentação. A natureza, por sua vez, não será ouvida a menos que nos engajemos com ela, a menos que nós tenhamos o desejo de escutá-la. A natureza, assim como o ser estético, adquire seu ser no ato de auto-apresentação. Assim, a compreensão somente é possível quando há respeito pela dignidade da coisa, por sua alteridade. Aquilo que nos é familiar não nos encoraja a compreensão. A compreensão é possível apenas quando nós retemos o respeito pela outriedade do outro que nós procuramos conhecer. Gadamer (1995) acredita que a filosofia grega pode ser muito produtiva para a hermenêutica. A filosofia grega propõe que ser é auto-apresentação e que a compreensão é um evento. Essa postura evidentemente contrasta radicalmente com a metodologia moderna da consciência que busca o controle da coisa. Gadamer (1995) observa que todo vir à tona na linguagem, e não apenas no poético, tem algo desta qualidade de auto-apresentação.

Quando alguém se engaja em um diálogo com a natureza, esse engajamento é determinado não pela vontade individual, mas pela *lei da temática* em

questão. O mesmo ocorre quando o diálogo entre duas pessoas é genuíno. O conhecimento não é determinado pela vontade individual de cada parceiro ou parceira, mas sim pela *lei da matéria* em questão. Em um mundo incrivelmente técnico é difícil falar em “respeito” pelas coisas. Mas as coisas não são simples material para ser usado e consumido, como diz Gadamer, parafraseando Heidegger. No entanto, temos que cuidar para que o nosso respeito pelas coisas não se constitua em um apelo à *metafísica* do ser-em-si-mesmo. Ou seja, contra à unidimensionalidade do Cartesiano e do Neo-Kantismo poderia surgir um apelo à unidimensionalidade do ser-em-si-mesmo. A solução para esse paradoxo é o caminho para a linguagem. Gadamer (1977) considera equivocada a pergunta pela natureza das coisas e diz que seria melhor parar de fazer essa pergunta e substituí-la por uma pergunta pela “linguagem das coisas” que nós queremos ouvir, no modo como as coisas trazem a si mesmas para a linguagem.

A linguagem é fundamental para compreender a nossa relação com a natureza. Através da linguagem podemos compreender que não estamos fora da Natureza, como apregoava Descartes. Tampouco estamos totalmente imersos na natureza como implicam algumas leituras da Ecologia Profunda. Uma compreensão hermenêutica nos leva a perceber o que poderia ser uma relação ecológica entre seres humanos e natureza. Seria uma relação na qual nós participamos na natureza e a natureza participa em nós. Esse tipo de compreensão nos permite estabelecer “Tecnologias de Aliança” com a natureza para nos aproximarmos dela e, ao mesmo tempo, manter sua outridade sempre respeitada. E nesse tipo de encontro saímos ambos modificados, nós e a natureza.

A natureza é o Outro que se dirige a nós. A voz do Outro sempre constitui o campo da compreensão hermenêutica. A linguagem viva do diálogo é que proporciona a compreensão do Outro. Em toda experiência hermenêutica existe sempre um potencial para ser outro [Andersseins] que repousa não só no consenso, mas também no respeito pela diferença e pelo Outro. Gadamer (1995) vê na postura de Sócrates uma produtividade hermenêutica. Gadamer (1995) considera a escuta Socrática como um modelo para uma hermenêutica da escuta. Qualquer tentativa de interpretar a natureza, a partir da vontade de dominá-la, não é considerada uma interpretação, uma vez que para a interpretação ocorrer é necessário que o significado do Outro possa permanecer como auto-apresentação, pois ditar o significado da natureza para predição e controle não é um ato de compreensão.

A abertura à tradição constitui o mais sofisticado tipo de experiência hermenêutica. Nós temos visto que na experiência humana é importante considerar o *tu como realmente um tu*, e permitir que esse tu realmente nos diga ou nos ensine alguma coisa. Sem essa abertura de uma pessoa para outra não existe nenhum laço entre elas. A abertura ao Outro envolve então o reconhecimento de que uma pessoa terá de aceitar algumas coisas que podem não estar a seu favor. Essa abertura à tradição está crucialmente ligada à experiência que o eu tem do tu. Esta abertura precisa caracterizar a atitude de ambos, o falante, e aquele que compreende a mensagem falada. Em última análise, a hermenêutica é precisamente o que distingue uma pessoa experiente daquela que permanece prisioneira do pensamento dogmático.

Reconhecer que “deixar falar”, seja um indivíduo, a natureza ou a tradição em sua forma mais ampla constitui, portanto, uma das mais importantes lições da hermenêutica. Em outras palavras, tal processo é parecido com a escuta Socrática: deixar falar, deixar ser. Ainda na sua juventude, Gadamer (2000) mostrou a irredutibilidade do Outro no amor.

Aquele que ama esquece a si mesmo, põe-se de fora da própria existência, vive por assim dizer no outro. Com essa primeira expressão Hegel afronta já o seu tema mais próprio, porque nesta analogia de razão e amor estão intimamente implícitas a coisa, a sua concordância, mas ainda a sua diferenciação. A universalidade do amor não é a universalidade da razão. Hegel não é Kant. No amor há um Eu e um Tu, ainda que estes se possam dar um ao outro com dedicação. O amor é a superação da estranheza entre o Eu e o Tu, uma estranheza que existe sempre e que precisa existir, para que o amor possa estar vivo. Na razão, ao contrário, o Eu e o Tu são intercambiáveis e representam a mesma coisa. E além disso: exatamente por isto o amor não é uma abstração, mas uma concreta universalidade, isto é, não é isto que todos são (como seres racionais), mas como o que são o Eu e o Tu e, em verdade, de tal modo que isto não é nem o Eu nem o Tu – mas o Deus que aparece, isto é, o espírito comum, que é mais que o saber do Eu e o saber do Tu (p.101).

Almeida (2000) argumenta que o amor ocorre nesta passagem como a causa universal que torna possível o encontro entre o Eu e o Tu, mas também como uma imposição que faz impossível reduzir um ao outro. Na consciência histórica algo muito parecido acontece: novamente o Outro é irredutível ao Eu. Como observa Almeida (2001), a consciência histórica paralisa a pretensão da

filosofia de conhecer as “verdades eternas” e de alcançar o olhar que abarca o absoluto. Em vez disso, lembra que filosofar é empreender uma tarefa sem fim e buscar o saber sempre; daí porque é tão produtiva a mística do amor, pois assim como a destruição do *outro* numa relação amorosa tem como conseqüência a destruição do próprio amor, do mesmo modo, a destruição da diferença resulta na morte do espírito histórico (p.101). Assim, a outridade constitui um traço fundamental de toda experiência humana genuína. É a escuta Socrática da qual falei anteriormente.

O teólogo Martin Buber (1996) compreendeu muito bem que o que estava em jogo em tal princípio é justamente o respeito pela outridade. Nós podemos dizer que pensadores como Bacon, Galileu e Descartes trabalharam a partir de uma postura instrumental do tipo Eu-isso. Nos escritos deles a natureza é tratada como um objeto, como um “isso”. Buber (1996) e Gadamer (1996) argumentam que é possível manter uma relação com a natureza enquanto tu. “A árvore não é uma impressão, nenhum jogo de minha imaginação, nenhum aspecto emocional, ela me confronta corporalmente e tem que lidar comigo ou Eu preciso lidar com ela – apenas diferentemente. Não deveríamos tentar diluir que o significado da relação é a reciprocidade” (Buber, 1996: 58).

Gadamer argumenta que a voz do Outro sempre constitui o campo hermenêutico de compreensão. Uma vez que a linguagem é uma linguagem viva, ela é, portanto, uma linguagem de comunicação com o Outro. Gadamer sente-se influenciado pelo modelo do diálogo Socrático. Comentando sobre o debate entre Gadamer e Derrida, Risser (1997) enfatiza que uma pessoa não entra em um diálogo ou em um ato de interpretação simplesmente para identificar as fraquezas do argumento de seu interlocutor, e conseqüentemente procura provar que ele ou ela estão sempre certos e os outros errados. Na verdade, em um diálogo genuíno é justamente o oposto que ocorre. Um indivíduo esforça-se para reforçar os argumentos do seu/sua interlocutor/a com o intuito de assegurar que aquilo que a outra pessoa – o Outro – tem para dizer é “iluminante”. Gadamer (1989) considera essa boa vontade como essencial para qualquer compreensão verdadeira. Isso é essencial também para os modos através dos quais nós nos relacionamos com a natureza. É exatamente esse tipo de atitude que deveríamos adotar se estamos buscando melhorar nossa relação com a natureza. Não tem sentido buscar uma relação mais harmoniosa com a natureza se nós não possuímos a mínima boa vontade para compreendê-la como Outro. Se, em vez disso, nós nos esforçamos sempre para impor um significado, predição ou controle sobre a natureza, nós estaremos entrando em um

tipo de conquista e não em um diálogo. A aceitação da outridade da natureza envolve necessariamente um desejo sincero de compreendê-la. Ao assumir uma tal postura seríamos inevitavelmente levados a uma hermenêutica da escuta. Essa boa vontade permite a projeção de nossa inteligibilidade no outro. Esta projeção é então não mais que uma pré-concepção da completude. É claro que o Outro pode aparecer para nós diferentemente do que havíamos imaginado e freqüentemente esse é o caso. Contudo, sem uma projeção inicial, o intérprete entra em um círculo vicioso que acaba por confirmar sempre os seus próprios pensamentos. Isso constitui então não mais que uma “Vontade de Dominar”. Para Gadamer (1989), qualquer interpretação que é movida pela Vontade de Dominar está fadada ao fracasso. Na verdade, qualquer tentativa de interpretar a natureza através da Vontade de Dominar não é uma interpretação de modo algum, uma vez que para a interpretação ser possível é necessário que a unidade de significado do Outro possa permanecer como auto-apresentação. Assim, em situações onde nenhuma antecipação do significado esteja presente, a natureza não pode falar. Mas ditar o significado da natureza, em vez de escutá-la, não é um ato de compreensão. O ato de ouvir é então caracterizado por ter uma potencialidade produtiva. A escuta é crucial para o diálogo e para a lógica da pergunta e resposta.

Risser (1997) acredita que Sócrates pode ser muito útil. Ele argumenta que o pensamento Socrático é vigilante contra o pensamento dogmático.

[...] contra a sedimentação do conhecimento onde não é mais possível colocar uma questão, Sócrates aparece em cena não só para responder as questões, mas para perguntar e se colocar contra a autoridade não questionada que poderia confundir aquilo que parece ser com aquilo que é. Reconhecendo o espaço que separa o humano do divino, Sócrates assume a questionabilidade dos outros na humildade de sua própria ignorância. Para Sócrates ser consistente com sua própria prática, ele não pode jamais escapar do início para chegar a uma doutrina filosófica; sua tarefa é sempre não acabada (p.169).

Embora Platão, através de Sócrates, tenha escrito no *Fedro* (230d) que as árvores não têm nada para ensiná-lo, “Regiões e árvores, entretanto, nada me podem ensinar; somente os homens da capital ensinam-me” (p.61), Gadamer (1989) sugere que o diálogo Socrático poderia servir como modelo para nossa compreensão da natureza. Isso, é claro, não teria sido possível na leitura que Stone (1988) faz de Sócrates, onde o filósofo não passa de um homem velho e

chato à procura da verdade absoluta. Esta leitura de Sócrates não é possível na interpretação de Gadamer (1995) e Risser (1997), pois ambos vêm o filósofo como alguém interessado na produtividade hermenêutica do diálogo e na lógica da pergunta e resposta. O Sócrates que Gadamer (1989) apresenta para nós é sempre o Sócrates do diálogo, alguém cuja postura é sempre a da possibilidade de um acordo dentro da estrutura da abertura. Se consideramos seriamente a famosa frase de Gadamer, que diz que “nós somos uma conversação”, qualquer leitura que pretende compreender é sempre um incompleto primeiro passo. Assim, para evitar uma tentativa de interpretação na qual o leitor pretenda simplesmente dominar a natureza ou outras coisas, Risser (1997) argumenta que a hermenêutica permanece dentro do contexto de um evento comunicativo. Esta vigilância na conversação que nós somos é que pode nos levar à solidariedade humana, pois essa vigilância é um esforço em direção à estrutura da abertura.

A hermenêutica nos permite então falar sempre em uma nova voz. Assim, no contexto das nossas relações com a natureza, é bom lembrar que, como afirma a Ecologia Profunda, nós estamos completamente separados da natureza, e essa separação é uma das causas da crise ecológica. Mais importante, no entanto, a hermenêutica pode nos colocar mais perto da natureza sem causar nenhum dos problemas que acompanham a Ecologia Profunda, tais como a dissolução da individualidade no todo. Mas voltemos por um momento à definição de hermenêutica dada por Gadamer (1979): “hermenêutica é deixar aquilo que está alienado pelo caráter da palavra escrita ou pelo fato de estar cultural e historicamente distanciado falar novamente. Isso é hermenêutica: deixar aquilo que parece estar longe falar novamente. Contudo, no esforço em trazer para perto aquilo que está longe... nós não deveríamos esquecer que a justificação última ou fim é trazer aquilo para perto de um modo que isso fale em uma nova voz” (p.83).

De acordo com Gadamer (1995), uma experiência genuína da Natureza pode ocorrer apenas se a natureza é tratada como tu. Se a experiência hermenêutica é genuína, então ambos os parceiros/as emergem do encontro transformados. *Quando a questão aparece, ela quebra e abre o ser da coisa.* O Logos que explica a abertura do ser da coisa é a questão. “O discurso que pretende revelar algo requer que a coisa seja quebrada e aberta pela questão” (Gadamer, 1995: 363). Isso é muito importante para a Educação Ambiental. Na verdade, a solução de problemas é importante para qualquer área. Contudo, é de importância especial para Educação Ambiental fazer as questões certas. É crucial saber como perguntar. Infelizmente, não existe um método para nos ensinar a

colocar questões. Sócrates nos ensinou que o conhecimento mais precioso é o conhecimento de que não sabemos. A dialética de Sócrates cria as condições mais apropriadas para colocar uma questão. A hermenêutica pode contribuir para a Educação Ambiental, pois nos ajuda a desenvolver a “arte de saber que podemos não ter razão”, pois nossos preconceitos foram alterados no encontro com o Outro. No movimento da conversação as palavras são protegidas de seu uso dogmático. Quando nós nos engajamos na lógica da questão e resposta, na dialética da escuta o mesmo ocorrerá, e os dogmas que nos impedem de entrar numa relação genuína com a Natureza são eliminados.

Nós podemos compreender um texto ou a Natureza quando nós compreendemos a questão para a qual eles constituem as respostas. Nós então nos consideramos abordados pela natureza. Preston (1999) afirma que “disciplinas como a ecologia cultural e a geografia cultural têm sugerido uma relação dialógica entre as paisagens e as organizações culturais” (p.213). Gadamer (1995) define isso como sendo a verdade da consciência histórica. Apenas a consciência histórica renuncia a quimera de uma certeza, abrindo-se para a história. O mesmo pode ser dito da nossa relação com a natureza, especialmente se nós deixarmos para trás o conhecimento moderno que permite o controle sobre as coisas e reconhecer a estrutura da abertura que existe em nossa dialética da escuta da Natureza. Quando nós encontramos a natureza como tu nós podemos desenvolver o que Ernest Bloch (1996) chama de “Tecnologias de Aliança”. Este encontro com a natureza, através de uma dialética da escuta, é sempre um vir à tona da natureza na linguagem. É importante perceber que tal processo é relevante para todos os contextos, sejam eles nos currículos das escolas e universidades, ou contextos macropolíticos como as nações e os estados políticos. Como Gadamer (1992) nos alerta, nós não precisamos temer o significado da outridade, pois seu reconhecimento e aceitação é precisamente o caminho para o reconhecimento e aceitação de nossos próprios eus, e como meio de genuinamente encontrar o Outro na linguagem, religião, arte, lei e história. E é isso que constitui o verdadeiro caminho em direção a uma genuína comunalidade. Assim, a postura acima esboçada constitui o centro do que Gadamer (1992) formulou como um princípio político. Eu proponho que é precisamente para esta política e ética que uma Educação Ambiental efetiva e radical terá que rumar, se nosso objetivo for nos libertarmos dos constrangimentos causados pelo Cartesianismo. Gadamer (1992) observa que

{...} talvez nós venhamos a sobreviver como humanidade se nós formos capazes de aprender que nós não podemos simplesmente explorar nossos

meios de poder e possibilidades efetivas, mas precisamos aprender a parar e respeitar o outro como um outro, seja esse outro a Natureza ou as crescentes culturas dos povos e nações; e assim sermos capazes de aprender a experienciar o outro e os outros, como outro de nós mesmos, para participar um com o outro (pp.235-236).

A Educação Ambiental constitui para mim meramente um dos vários modos de abordar as conseqüências políticas da vida contemporânea. O respeito pela outridade da natureza, implícito nesse processo, pode nos levar ao reconhecimento de novas formas de solidariedade e respeito pela outridade do Outro.

Referências

- ALMEIDA, C.L.S. de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- BLOCH, E. *The Principle of Hope*. V.2. [Trans. Neville Plaice Stephen Plaice and Paul Knight]. Cambridge: The MIT Press, 1995.
- BOWERS, C.A. *Education, cultural myths and the ecological crises: toward deep changes*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- BUBER, M. *I and Thou*. [Trans. Walter Kaufmann]. New York: Simon & Schuster, 1996.
- GADAMER, H.G. *Hans-Georg Gadamer on education, poetry, and history: applied hermeneutics*. MISGELD, D. & NICHOLSON, G. (eds.). [Trans. Lawrence Schmidt & Monica Reuss]. Albany: Suny Press, 1992.
- _____. *Truth and method*. [Trans. Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall]. New York: Continuum, 1995.
- _____. *Philosophical hermeneutics*. [Trans. David E. Linge]. Berkeley: University of California Press, 1977.
- _____. A diversidade da Europa: herança e futuro. In: GADAMER, Hans-Georg. *Herança e futuro da Europa*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- MICHELFEIDER, D.P.; PALMER, R.E. (eds). *Dialogue and deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- PRESTON, C. Environmental and Belief: the importance of place in the construction of knowledge. *Ethics and the Environment* 4 (1999), p.213.

REHMANN-SUTTER, C. An Introduction to places. *Worldviews: Environmental, Culture, Religion* 2 (1998): 171-7.

RISSE, J. *Hermeneutics and the Voice of the Other: Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press, 1997.

Hannah Arendt: natureza, história e ação humana

Isabel Cristina de Moura Carvalho*
Gabriela Sampaio**

Hannah Arendt (1906-1975) foi uma pensadora dedicada à filosofia política, com especial interesse nas questões relativas à violência, ao totalitarismo e às condições para a democracia. Nasceu na Alemanha, em Hanover, no início do séc. XX, filha de judeus seculares. Nos anos 20, na universidade, foi aluna de Husserl, Heidegger e Jasper, com quem manteve um relacionamento amoroso nunca oficializado. Arendt casou-se em 1930 com um jovem filósofo judeu, Gunter Stern, do qual se divorciou posteriormente. Casou-se pela segunda vez com Heinrich Blücher, com quem fugiu da perseguição nazista, inicialmente buscando refúgio na França e posteriormente em Nova York, onde finalmente se instalaram. Em 1961, Arendt atuou como correspondente do jornal “New Yorker” para cobrir o processo de Adolf Eichmann, colaborador de Hitler no genocídio dos judeus. Desta experiência, publicou uma de suas obras sobre o totalitarismo, intitulada: “Eichmann em Jerusalém. Relato sobre a banalidade do mal”, onde expõe seu argumento sobre a responsabilidade dos torturadores e da sociedade no momento em que, ao parecer normal, o mal se banaliza, se institucionaliza, sendo incorporado na hierarquia e nas rotinas do dever a cumprir. É neste contexto que o mal esconde sua face monstruosa e se torna mais perigoso.

No artigo *O conceito de história, antigo e moderno*, Arendt discute as diferenças entre o conceito de história e natureza entre os antigos, particularmente os gregos,

* Psicóloga, doutora em Educação, professora da Universidade Luterana do Brasil.

** Cientista Social, doutora em História Social, professora da Universidade Federal da Bahia.

e os pensadores da época moderna¹. Como nos mostra a autora, para os gregos daquela época não existe a idéia de natureza, tal como a entendemos hoje. O que compreende todas as coisas vivas no mundo grego é a **physis**. A **physis** abarca todas as coisas que vêm a existir por si mesmas, sem assistência dos humanos. Coisas que existem para sempre e por isso não necessitam da recordação humana para sua existência futura. Todas as criaturas vivas, inclusive a humanidade enquanto espécie (mas não as pessoas enquanto indivíduos mortais), pertencem a esse ser-para-sempre. A **physis** é o lugar da ordem e da regularidade, do movimento perpétuo e inteligente e se desvela como um fenômeno exterior ao humano, é auto-evidente. Neste sentido, pode-se dizer que o pensamento grego quer saber como as coisas vieram a existir, mas não duvida de sua existência.

Há duas palavras no mundo grego que nomeiam diferentes sentidos da palavra vida: *Zoe* e *Bios*. *Zoe* designa o simples fato de viver, fato comum a todos os seres vivos. Nomeia a condição da vida biológica, que não é a vida do sujeito político, mas apenas a vida reprodutiva. *Bios*, por sua vez, designa a forma ou maneira de viver própria de um grupo. Por exemplo, pode designar a vida contemplativa (*bios theoreticós*), a vida de prazer (*bios apolausticós*) ou a vida política (*bios politicós*). Em todo caso, é sempre uma vida qualificada. A existência biológica do ser humano, enquanto animal de uma espécie (humana), partilha da condição da vida como *Zoe*. A existência do indivíduo humano, contudo, para além de sua condição de *Zoe*, participa também da dimensão da vida como *Bios*, na medida em que se constitui como uma história identificável do nascimento à morte, retilínea, irrepitível e mortal, que secciona transversalmente o ciclo repetitivo da vida biológica e do ser para sempre, e cujos feitos podem se tornar imortais.

O que pode tornar a ação humana um feito imortal ou memorável, isto é, que transcende a condição de acontecimento biológico, é a narrativa da poesia e/ou da história – que neste período do mundo grego se sobrepõem. A História se apresenta, desta forma, como uma ponte entre a imortalidade da *physis* e a mortalidade do humano. É o modo próprio do humano acessar a condição de imortalidade. O exemplo emblemático é o do poeta e o historiador Heródoto, cuja tarefa é a da imortalização pela recordação dos grandes feitos humanos. Também Homero, na *Odisséia*, narra a cena de Ulisses escutando a própria história de seus feitos e sofrimentos, como um objeto fora dele. Esta cena poderia ser considerada a matriz da idéia de tragédia grega, na medida em que aponta para a imitação da ação (*mimeses*), a narração catártica de feitos e eventos singulares os transforma em “História”, pela

¹ Arendt entende moderno como o período que se inicia com a Renascença, marcando as grandes mudanças em relação à antiguidade e ao período medieval, e segue até o final do séc. XVIII.

via da memória, o que lhes confere duração após seu acontecimento no mundo da vida mortal. A imortalidade que confere valor ao feito humano somente pode ser obtida através do feito heróico que transforma o ato mortal em objeto da narrativa, ou seja, que o transforma em história. Assim, através da história os humanos têm acesso à condição de imortalidade.

Arendt nos mostra como a relação entre *physis*, existência humana e história se transforma na modernidade. Na passagem da antigüidade grega clássica, para o mundo romano e cristão, uma mudança importante acontece. Juntamente com a decadência do mundo clássico grego se perde em grande parte a noção de *physis*. Aparece então o conceito de *natura*, palavra romana aplicada à natureza que já não mais compartilha do sentido holístico da *physis*. O conceito de natureza moderno é herdeiro da concepção de natureza da civilização romano-cristã.

A natureza no sentido romano-cristão, cuja tradução latina *natura* está na origem etimológica e cultural do nosso conceito de natureza, diferentemente da noção grega de *physis*, é desprovida de inteligência e vida, incapaz de ordenar seus próprios movimentos. A *natura* está submetida às leis que lhe impõem uma regularidade desde o exterior, ou seja, as “leis da natureza”. Quem regula as leis da natureza é uma ordem divina que está fora do mundo. O mundo natural não é mais um grande organismo vivo, um ser, mas uma coordenação de organismos, impelidos e destinados para um fim determinado por um espírito inteligente que lhe é exterior: o Deus Criador e Senhor da natureza. Os seres humanos, enquanto criados por Deus, passam a ser imortais, enquanto a natureza é mortal. Inverte-se aqui o modelo grego, onde a *physis* era eterna e a vida do indivíduo humano era mortal. Segundo Arendt, a idéia de natureza romano-cristã prepara, através dos séculos, o contexto cultural para a Revolução Industrial e sua cosmogonia de um Deus como relojoeiro da natureza.

Diferentemente da experiência de contemplação da *physis*, na modernidade a relação com a natureza é marcada pela dúvida cartesiana. Está posto, para os modernos, a questão dos enganos dos sentidos². Em Copérnico, por exemplo, a terra, ao contrário da evidência dos sentidos, gira em torno do sol. A invenção do telescópio por Galileu desmente o olhar da experiência sensível, fonte de erro e ilusão. A ciência moderna baseia-se no *Experimento*, que é uma pergunta formulada à natureza. As respostas da ciência serão sempre réplicas das perguntas formuladas pelos humanos. Há uma profunda revisão das noções de objetividade, de neutralidade e de não interferência que guiou a ciência natural clássica (aristotélica) e medieval, que consistia na observação e catalogação dos fatos observados e pressupunha a existên-

² Sobre a desconfiança dos sentidos e a busca de uma verdade sem enganos, ver neste livro o artigo de Mauro Grün sobre Descartes, um pensador fundamental na formulação filosófica do pensamento moderno.

cia de respostas sem questões e resultados independentes de um sujeito formulador.

A natureza, na visão romano-cristã, não é mais imutável, mas sujeita à mudança. A concepção histórica da mudança ou processo foi aplicada à natureza e resultou na noção de “evolução” do mundo natural. A experiência contemporânea confere grande centralidade aos estudos históricos e, nestes, aos conceitos de processo, evolução, mudança e progresso. A mudança já não é cíclica, mas progressiva. O que foi considerado no pensamento clássico um movimento de rotação ou circular, por exemplo, passa a ser considerado na modernidade um movimento em espiral, em que o raio está constantemente a mudar ou o centro é incessantemente deslocado, ou ambas as coisas.

Todas estas mudanças, para Arendt, vão criar as condições para que na contemporaneidade nos vejamos diante dos riscos e oportunidades do desenvolvimento da tecnologia, que instaura processos na natureza, que não ocorreriam sem a interferência humana. Diferentemente do mundo grego, quando os humanos almejavam compartilhar do destino imortal da *physis*, na contemporaneidade é a natureza que, de certa forma, compartilha do destino imprevisível e irreversível da ação humana no mundo. Como afirma Arendt: “Fazemos natureza como fazemos história” (Arendt, 2000b:89).

A Ação humana, a esfera pública e o mundo comum

Uma das contribuições mais importantes de Hannah Arendt, para a compreensão crítica da sociedade contemporânea, está em sua reflexão sobre a Ação humana. Para a autora, em contraposição ao paradigma antigo grego, a sociedade moderna está marcada pela diluição das fronteiras entre os domínios do público e do privado e o declínio da esfera pública – o lugar do político e da Ação humana por excelência. Arendt vê na modernidade a emergência de uma nova esfera que denomina de social e que representa a ascensão dos interesses privados sobre o domínio do mundo comum ou o mundo público.

A passagem da sociedade – a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas diluiu a antiga divisão entre o privado e o público, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis (Arendt, 2000a: 47).

Para a autora, o processo de secularização característico da modernidade, em vez de fortalecer o compromisso das pessoas com os interesses nas coisas deste mundo, proporcionou uma nova *alienação do mundo* que arremessou os sujeitos para dentro de si mesmos, num processo crescente de subjetivação. Por isso Arendt se preocupa em definir o conceito de Ação, diferenciando-o dos comportamentos individuais:

A Ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição de toda a vida política (Arendt, 2000a).

Para Hannah Arendt, a Ação é a expressão mais nobre da condição humana. O ser humano se define por seu Agir, entre os outros humanos, influenciando no mundo que o cerca. Esta capacidade de Agir, em meio à diversidade de idéias e posições é a base da convivência democrática e do exercício da cidadania. Só aí, na pluralidade e na diversidade, é possível desfrutar da liberdade de criar algo novo. Desta forma, o Agir humano é o campo próprio da educação, enquanto prática social e política que pretende transformar a realidade.

Diferentemente dos comportamentos que repetem padrões aprendidos, a Ação é onde são produzidos os sentidos para as coisas, através do debate, do discurso e da palavra. É aí que as pessoas criam e decidem as regras do jogo social. Hannah Arendt mostra como a dimensão da Ação vem perdendo terreno, face à tendência conformista e homogeneizada da sociedade de massas. Um fator decisivo é que a sociedade moderna tende a impedir a possibilidade de Ação. Ao invés de Ação, a sociedade espera de cada um de seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada. Como afirma Arendt:

[...] A triste verdade do behaviorismo e da validade de suas ‘leis’ é que quanto mais pessoas existem, maior é a possibilidade de que se comportem e menor é a possibilidade de que tolerem o não-comportamento. Estatisticamente, isto resulta num declínio da flutuação. Na realidade, os feitos perderão cada vez mais a sua capacidade de opor-se à maré do comportamento, e os eventos perderão cada vez mais a sua importância, isto é, sua capacidade de iluminar o tempo histórico. A uniformidade estatística não é de modo algum um

ideal científico inócuo, e sim o ideal político, já agora não mais secreto, de uma sociedade que, inteiramente submersa na rotina do cotidiano, aceita pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência. (Arendt, 2000a)

A idéia de que humanos se comportam, em vez de Agir em relação aos outros, tomou conta do imaginário moderno. O comportamento substituiu a Ação como principal forma de relação humana. Este reducionismo, cuja expressão científica pode ser encontrada nas ciências comportamentais, está de acordo com uma sociedade que se estrutura sob o controle e a normatização, transformando os atos humanos em *condutas*.

O conceito de Revolução

Para compreender as idéias de Ação humana e de política em Hannah Arendt, é interessante refletir sobre como a autora trabalha o conceito de Revolução. Diferentemente das guerras, fenômenos tão antigos quanto as civilizações, as revoluções são típicas da Era Moderna. Tanto guerras como revoluções relacionam-se com a disputa entre liberdade e tirania – uma causa que é, para a autora, a mais antiga de todas, e que desde o começo da nossa história determinou a existência da política. O uso da violência seria o denominador comum entre ambas, embora nem guerras nem revoluções sejam completamente determinadas só pela violência.

Porém, se o homem é um ser político, com o poder da fala, do discurso, durante as guerras e revoluções este poder é aniquilado: tudo e todos são silenciados. Em função do silêncio que é inerente à violência, isto é, do fato de que o discurso é impotente quando confrontado com a violência, ela é um fenômeno marginal no domínio da política. A violência em si é incapaz de gerar um discurso; devido a esta ausência do discurso, a teoria política teria muito pouco a dizer sobre o fenômeno da violência, segundo Arendt. A justificativa da violência é, assim, antipolítica. Neste sentido, ainda que a violência seja central nas guerras e revoluções, para Arendt ambas ocorrem fora do domínio do político, apesar de seu enorme papel na história. Isso significa dizer que o domínio da política não ocorre, necessariamente, em todos os lugares ou eventos onde os homens vivem juntos, isto é, nem todas as ações humanas são políticas.

Surge aí um problema, quando se trata de revoluções, afinal todas elas estão ligadas à questão social, à transformação política do real. Revoluções não são meras mudanças, insurreições, guerras civis, golpes de estado – ainda que todos

estes fenômenos tenham em comum com as revoluções a presença da violência. São transformações radicais da sociedade em nome da liberdade, que dão origem a uma nova e diferente forma de governo, trazendo a formação de um novo corpo político. Mas são marcadas pelo “pecado original” da violência, muitas vezes justificada como algo inerente aos assuntos humanos, presente desde o começo da humanidade. Pois, como reconhece a autora, a violência é, em certas circunstâncias, o único modo de reequilibrar as balanças da justiça. Assim, as revoluções são eventos políticos que nos levam, necessariamente, à questão das origens, do começo, pensando na sua relação com a violência.

Como tal, as revoluções são fenômenos que só começam a existir a partir da era moderna, com as revoluções dos séculos XVII e XVIII. É só então que a causa da liberdade política universal passa a existir – a idéia de liberdade política para todos inexistia no Antigo Regime, e mesmo na Antigüidade. Na Grécia antiga, considerava-se que a desigualdade entre os homens era natural, ou seja, os homens não nasciam iguais, e era a Polis que garantia a igualdade entre os cidadãos. Para os gregos, os homens livres – os cidadãos – necessitavam da presença dos outros cidadãos para exercer sua liberdade; a Polis, ou cidade-estado, era o local onde os cidadãos se reuniam e exerciam sua liberdade política, através do debate, da participação de todos. Esta liberdade, porém, só existia entre pares; era extremamente restrita, e a maioria da população (vale lembrar: mulheres, escravos, despossuídos) não era considerada parte do grupo dos cidadãos, e portanto era excluída da vida política, da participação em assuntos públicos. Já que por natureza os homens não eram iguais, era necessária uma instituição artificial, a *polis*, que tornaria alguns deles – os cidadãos – iguais.

É só na era moderna que se passa a considerar a noção de que todos os homens nascem iguais, e que são questões políticas e sociais que os tornam diferentes. Hannah Arendt afirma que a diferença entre o conceito de igualdade do mundo antigo, criada artificialmente por uma instituição e não pelo nascimento, e nossa noção atual de que todos os homens são iguais – e a desigualdade é socialmente construída – deve ser sempre enfatizada. A igualdade da *Polis* grega, sua isonomia, era um atributo da Polis e não dos homens, os quais recebiam sua igualdade pela virtude da cidadania, e não pelo nascimento. Com as revoluções Francesa e Americana é que se institui a idéia de que se os homens são todos iguais por natureza, todos devem ser livres da opressão, e portanto ter liberdade política, isto é, admissão na esfera pública, direito à participação em assuntos públicos. Pois é neste período da história que os homens passam a não apenas duvidar que a pobreza fosse inerente à condição humana, como também a questionar a divisão, até então considerada

natural, entre ricos e pobres. A idéia de que a vida na Terra poderia ser abençoada com abundância é pré-revolucionária, mas desenvolveu-se, concretamente, a partir da experiência colonial americana³. E foi na Revolução Francesa que isto ficou bem claro; nas palavras da autora:

[...] essa multidão, aparecendo pela primeira vez à luz do dia, era a multidão de pobres e oprimidos, que em todos os séculos anteriores tinha ficado escondida na escuridão e na vergonha. O que a partir daí se tornou irrevogável, e que os agentes e espectadores da revolução imediatamente reconheceram como tal, foi que o domínio político – reservado, até onde a memória podia alcançar, aos que eram livres, isto é, liberados de preocupações e responsabilidades relacionadas com as necessidades vitais, as necessidades do corpo – deveria oferecer seu espaço e sua luz a esta imensa maioria que não era livre porque era engolida pelas tarefas diárias. (Arendt, 1982, p.41, tradução da autora)⁴.

Para efetivar a possibilidade de trazer “as multidões” para o domínio da política, ou da liberdade política universal, as revoluções da era moderna – a Francesa, especialmente – constituíram uma nova forma de governo, nunca antes existente, visando à formação de um novo corpo político, onde a liberação da opressão visa a constituição da liberdade. Trata-se de liberdade para todos, a garantia na lei de que todos os indivíduos nascem iguais – e são igualmente livres. Este é um fato sem precedentes na História da humanidade até então, e inigualável, segundo Arendt.

Certos regimes políticos, como a monarquia – desde que não seja um governo tirânico –, podem até garantir alguns direitos civis, ou a ausência de opressão, ou a liberdade de ir e vir. Mas a liberdade, política universal só pode existir em um novo governo, que foi criado com as revoluções – a República. As revoluções trouxeram a experiência de ser livre, o que era uma novidade em relação aos séculos que separam a queda do Império Romano do surgimento da era moderna. Assim, relativamente falando, a experiência de “ser livre” era uma experiência nova, trazida

³ Neste ponto, é bom esclarecer que, para Arendt, não foi a Revolução Americana, mas a existência das condições na América, que foram estabelecidas e bem conhecidas na Europa muito antes da Declaração de Independência das colônias americanas, que “nutriram o élan revolucionário na Europa” (Arendt, 1982, p.17).

⁴ Citação original: “(...) And this multitude, appearing for the first time in broad day light, was actually the multitude of the poor and the downtrodden, whom every century before had hidden in darkness and shame. What from then on has been irrevocable, and what the agents and spectators of revolution immediately recognized as such, was that the public realm – reserved, as far as memory could reach, to those who were free, namely carefree of all the worries that are connected with life’s necessity, with bodily needs – should offer its space and its light to this immense majority who are not free because they are driven by daily needs” (Arendt, *On Revolution* p.41)

pelas revoluções. Da mesma maneira era uma novidade a experiência de se começar algo novo, a capacidade que os homens do período tiveram para instaurar um novo regime político, um novo tempo⁵. Estes dois fatos – a emergência da liberdade e a experiência de um *novo começo* – seriam o que define o conceito de revolução, para a autora.

Tais experiências aconteceriam ainda que os “revolucionários” não tivessem total consciência do alcance de seus atos, e que as revoluções tenham começado como tentativas de restaurações ou correções dos regimes políticos anteriores. Em algum ponto as revoluções se tornaram muito maiores de que os seus personagens puderam prever. É o que a autora chama de “fluxo irresistível” das revoluções, que se livram da influência ou do poder dos homens e os arrastam, como uma corrente poderosa, à qual eles têm que se render, a partir do momento em que decidem estabelecer a liberdade na terra.

É nesse ponto que se pode refletir sobre o sentido original do termo revolução, emprestado das ciências naturais, especialmente da física e da astronomia, que ganhou importância com Copérnico. Embora neste sentido primeiro não estivessem contidas as idéias da novidade, do recomeço ou da presença inerente da violência, é daí que sai a noção da “irresistibilidade”. Os movimentos rotatórios das estrelas e corpos celestes, ou suas revoluções, sempre regulares, aconteciam independentemente da influência dos homens, e por isso eram considerados irresistíveis.

O uso do termo para descrever assuntos humanos, ao contrário do sentido de movimento cíclico ou recorrente – o que poderia significar que as poucas formas de governo existentes se alternariam entre os mortais de maneira repetitiva como uma força irresistível –, passou a designar algo bem diferente. Nada poderia ser mais distante do sentido original do termo do que a noção de que os homens são agentes ativos em um processo que leva a antiga ordem à extinção e dá nascimento a um novo mundo – o sentido moderno do termo revolução. Porém, a idéia de que a revolução, em certo momento, se torna um fenômeno maior do que todos os homens nela envolvidos, e os arrasta de maneira irresistível, independentemente de sua vontade inicial, ou da influência dos homens, é o que se mantém com relação ao sentido original.

Nesse sentido, o que está em jogo é a questão da violência. A Ação humana – como inovação, e não como atitude de se conformar ou comportar dentro de padrões estabelecidos – é o que gerou as revoluções, pela causa da liberdade. Porém,

⁵ Na Revolução Francesa, a idéia de um novo começo é ainda mais clara, instaurada com o calendário revolucionário – começa-se a contar o tempo no ano da revolução.

para isso foi necessário o uso da violência. Foi necessário aos revolucionários se render ao fluxo irresistível – e violento – das revoluções para que se conseguisse estabelecer a liberdade, que se torna, neste período histórico, uma necessidade. Este seria o sentido da dialética da liberdade e da necessidade, que eventualmente coincidem, isto é, a idéia de que a liberdade se torna, em algum momento, fruto da necessidade. Para Hannah Arendt, este seria o paradoxo mais terrível e, em termos humanos, menos tolerável de todo o pensamento moderno. Porém, é importante enfatizar, para a autora a violência só pode permanecer racional se almeja objetivos de curto prazo. A prática da violência muda o mundo, como toda ação, mas a mudança mais provável é para um fim mais violento.

A autora afirma que esta interpretação da realidade política, baseada mais na evidência empírica de séculos de repetidas guerras e revoluções do que em evidências teóricas, revela uma moderna concepção de história. Tal concepção enfatiza a noção de história como um processo, o que tem suas origens no conceito – também da era moderna – de natureza como um processo. Enquanto os pensadores se basearam nas ciências naturais para constituir as ciências humanas, entendendo a história como cíclica e repetitiva, era inevitável que se entendesse que tal necessidade era inerente ao movimento da história. As revoluções seriam, assim, eternas recorrências na história, o que tornaria a história essencialmente linear e previsível. Isto contradiz a idéia de que as revoluções trazem algo novo, não conhecido anteriormente, parte fundamental do conceito de revolução aqui exposto.

A concepção de história de Hannah Arendt, então, pressupõe indeterminação – o que nos leva a crer que a violência talvez não seja, necessariamente, inerente à busca futura pela liberdade. Lembremos a importância da Ação humana para a autora, permeada por esta noção de indeterminação do futuro:

O que faz do homem um ser político é sua capacidade para a ação; ela o capacita a reunir-se a seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passaram por sua mente, deixando de lado os desejos de seu coração, se a ele não tivesse sido concedido este dom – o de aventurar-se em algo novo. Filosoficamente falando, agir é a resposta humana para a condição da natalidade. Posto que adentramos o mundo em virtude do nascimento, como recém-chegados e iniciadores, somos aptos a iniciar algo novo; sem o fato do nascimento jamais saberíamos o que é a novidade, e toda 'ação' seria o mero comportamento ou preservação. Nenhuma outra faculdade, a não ser a linguagem – e não a razão ou a consciência – distingue-nos tão radicalmente de todas as espécies animais. Agir e começar não são o mesmo, mas estão intimamente conexos (Arendt, 1994, p.59.).

Diante da centralidade da Ação e da novidade na Ação humana, é possível voltar à questão da revolução. Talvez as revoluções, com suas características de novidade no final e violência na origem, não sejam necessárias no futuro; talvez a “novidade” seja a recriação da revolução. Isto abriria espaço para a Ação criativa dos homens. Pois se percebe, na análise, que Hannah Arendt faz do conceito de revolução a fundamental importância dada à Ação humana, a ação política. A ação criativa, que busca a novidade, e mais ainda, a necessidade da busca do novo, de um recomeço, ligado à busca da liberdade, é o que marca sua interpretação do fenômeno revolucionário. Uma interpretação carregada de esperança – sem ingenuidade e apesar dos terríveis legados da violência e do totalitarismo – nas possibilidades da Ação humana.



O conceito de história, antigo e moderno

Tópico I - História e natureza

Desde o início do séc. XX, a tecnologia emergiu como a área de intersecção das Ciências Naturais e Históricas, e embora dificilmente uma grande descoberta científica singular tenha jamais sido feita para fins pragmáticos técnicos ou práticos (o pragmatismo, no sentido vulgar do termo, acha-se refutado pelo registro fatural do desenvolvimento científico), esse resultado final está em perfeito acordo com as intenções recônditas da Ciência moderna. As relativamente novas Ciências Sociais, que rapidamente se tornaram para a História aquilo que a tecnologia fora para a física, podem utilizar o experimento de uma forma muito mais grosseira e bem menos segura do que o fazem as Ciências Naturais, porém o método é o mesmo: também elas prescrevem condições, condições ao comportamento humano, assim como a física moderna prescreve condições a processos naturais. Se o seu vocabulário é repulsivo e se sua esperança de acabar com a pretensa lacuna entre nosso domínio científico da natureza e nossa deplorada impotência para “administrar” questões humanas através de uma engenharia de relações humanas soa assustadoramente, é somente por terem decidido tratar o homem como um ser inteiramente natural, cujo processo de vida pode ser manipulado da mesma maneira que todos os outros processos.

Nesse contexto, no entanto, é importante estar consciente de quão decisivamente difere o mundo tecnológico em que vivemos, ou talvez em que começamos a viver, do mundo mecanizado surgido com a Revolução Industrial. Essa diferença corresponde essencialmente à diferença entre ação e fabricação. A industrialização ainda consistia basicamente na mecanização de processos de trabalho, e no melhoramento na elaboração de objetos, e a atitude do homem face à natureza permanecia ainda a do *homo faber*, a quem a natureza fornece o material com que é erigido o edifício humano. O mundo no qual viemos a viver hoje, entretanto, é muito mais determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera dos negócios humanos, do que pela construção e preservação da obra humana como uma entidade relativamente permanente.

A fabricação distingue-se da ação porquanto possui um início definido e um fim previsível: ela chega a um fim com seu produto final, que não só sobrevive a atividade de fabricação como daí em diante tem uma espécie de “vida” própria. A ação, ao contrário, como os gregos foram os primeiros a descobrir, é em si e por si absolutamente fútil; nunca deixa um produto final atrás de si. Se chega a ter quaisquer conseqüências, estas consistem, em princípio, em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos, cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar de antemão. O máximo que ele pode ser capaz de fazer é forçar as coisas em uma certa direção, e mesmo disso jamais pode estar seguro. Nenhuma dessas características se acha presente na fabricação. Face à futilidade e fragilidade da ação humana, o mundo erigido pela fabricação é de duradoura permanência e tremenda solidez. Apenas na medida em que o produto

final da fabricação é incorporado ao mundo humano, onde sua utilização e eventual “história” nunca podem ser inteiramente previstas, inicia a fabricação de um processo cujo resultado não pode ser inteiramente previsto e que está, portanto, além do controle de seu autor. Isso significa simplesmente que o homem nunca é exclusivamente *homo faber* e que mesmo o fabricante permanece ao mesmo tempo um ser que age, que inicia processos onde quer que vá e com o que quer que faça.

Até nossa época a ação humana, como seus processos artificiais, confinou-se ao mundo humano, ao mesmo tempo que a preocupação dominante do homem, em relação à natureza, consistia em utilizar seu material na fabricação, erigir com ela artefato humano e defendê-lo contra a avassaladora força dos elementos. No momento em que iniciamos processos naturais por conta própria – e a fissão do átomo é precisamente um destes processos naturais efetuados pelo homem – não somente ampliamos nosso poder sobre a natureza ou nos tornamos mais agressivos em nosso trato com as forças terrenas dadas, mas, pela primeira vez, introduzimos a natureza no mundo humano como tal, obliterando as fronteiras defensivas entre os elementos naturais e o artefato humano, nas quais todas as civilizações anteriores se encerravam.¹⁸

Os perigos desse agir na natureza são óbvios, desde que admitamos como parte integrante da condição humana as mencionadas características da ação humana. Impredizibilidade não é falta de previsão, e nenhuma gerência técnica dos negócios humanos será capaz de eliminá-la, do mesmo modo que nenhum treinamento em prudência pode conduzir à sabedoria de conhecer o que se faz. Unicamente o total condicionamento, vale dizer, a total abolição da ação pode almejar algum dia fazer face à impredizibilidade. E mesmo a predizibilidade do comportamento humano, que o terror político pode impor por períodos de tempo relativamente longos, dificilmente é capaz de alterar a essência mesma dos problemas humanos de uma vez por todas; jamais pode estar segura de seu próprio futuro. A ação humana, como todos os fenômenos estritamente políticos, está estreitamente ligada à pluralidade humana, uma das condições fundamentais de vida humana, na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados, cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo. Se, pois, ao deflagrar processos naturais, começamos a agir sobre a natureza, começamos manifestamente a transportar nossa própria impredizibilidade para o domínio que costumávamos pensar como regido por leis inexoráveis.

”

Excerto extraído de ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 90-93.

¹⁸ Ninguém pode deixar de se impressionar, ao contemplar o que resta das cidades antigas ou medievais, com a finalidade com que as suas muralhas as separavam da natureza circundante, fosse ela constituída de paisagens aprazíveis ou agrestes. A moderna construção urbana, ao contrário, visa a “paisagizar” e urbanizar áreas inteiras. Onde a distinção entre cidade e campo se torna cada vez mais apagada. Essa tendência poderia vir a conduzir ao desaparecimento das cidades, mesmo como as conhecemos hoje.

Referências

ARENDT, H. *A condição humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000b.

KRISTEVA, J. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras*. Tomo I. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

Livros selecionados de Hannah Arendt:

ARENDT, H. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *As origens do totalitarismo: anti-semitismo, instrumento de poder*. Rio de Janeiro: Documentário, 1975-1976-1979.

_____. *On revolution*. Westport, Connecticut: The Greenwood Press Publishers, 1982.

_____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

_____. *Da revolução*. Brasília: UnB; São Paulo: Ática, 1990.

_____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

_____. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000c.

Livros para entender a vida e o pensamento de Hannah Arendt:

MACCARTHY, M. *Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

LUDZ, U. *Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

Paulo Freire: a educação e a transformação do mundo

Marta Maria Pernambuco*
Antonio Fernando Gouvea da
Silva**

Por que não aproveitar a experiência que têm os alunos de viver em áreas da cidade descuidadas pelo poder público para discutir, por exemplo, a poluição dos riachos e dos córregos e os baixos níveis de bem-estar das populações, os lixões e os riscos que oferecem à saúde das gentes. Por que não há lixões no coração dos bairros ricos e mesmo puramente remediados dos centros urbanos? (FREIRE, 1996, p. 30)

Por que Paulo Freire, em uma discussão sobre educação ambiental? A literatura mais recente, que procura sintetizar as discussões sobre Educação Ambiental, como faz Isabel Carvalho (1994), a caracteriza como:

[...] uma ação educativa que deveria estar presente, de forma transversal e interdisciplinar; articulando o conjunto de saberes, formação de atitudes e sensibilidades ambientais.

[...] importante mediadora entre a esfera educacional e o campo ambiental, dialogando com os novos problemas gerados pela crise ecológica e produzindo reflexões, concepções, métodos e experiências que visam construir novas bases de conhecimento e valores ecológicos nesta e nas futuras gerações.

* Física, doutora em Educação, professora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

** Biólogo, doutor em Educação, professor da Universidade Federal de São Carlos.

[...] medição importante na construção social de uma prática político-pedagógica portadora de nova sensibilidade e postura ética, sintonizada com o projeto de uma cidadania ampliada pela dimensão ambiental (CARVALHO, 2004, pp. 24, 26 e 27).

Portanto, se propõe a ser uma educação interdisciplinar, transversal, de saberes, atitudes, sensibilidades, dialogando com novos problemas e produzindo reflexões, concepções, métodos e experiências, construindo novas bases para conhecimentos e valores, portadora de uma nova sensibilidade e uma postura ética, comprometida com um projeto de cidadania.

Paulo Freire constituiu a sua obra, tendo como base a reflexão sobre a ação educativa transformadora dos homens e do mundo, contra a opressão e a injustiça social, tendo como horizonte a construção de uma nova sociedade. Partindo de experiências concretas, buscando fundamentá-las, constrói um pensamento que une a ação à reflexão, apontando como exigências de uma ação transformadora a constituição de trocas efetivas, recriando o conhecimento e saberes, a partir de temáticas que possibilitem superações das visões e vivências dos sujeitos. Uma vez que as temáticas são significativas, porque percebidas como tal e porque possibilitam a conquista de novas visões de mundo, necessariamente são interdisciplinares, e possibilitam a construção de novas interpretações e ações. Ao considerar todos os participantes da ação educativa como sujeitos, lida com a totalidade do ser humano e sua potencialidade como produto e produtor da História e trata ao mesmo tempo das conquistas cognitivas, afetivas e das mudanças de valores, procedimentos, perspectivas de mundo.

Enfim, por abordar a totalidade dos sujeitos em sua ação transformadora do mundo, refletindo sobre práticas dessa ação, pode contribuir para os que desejam abordar a educação ambiental também como uma prática de mudança do mundo.

Sobre Paulo Freire

A contemporaneidade da pedagogia de Paulo Freire é evidenciada pela crescente publicação de suas obras em diferentes idiomas, pelo aumento do número de grupos de pesquisa criados em diferentes países para investigar e discutir seus princípios e pressupostos político-filosóficos para a Educação¹.

¹ Dados recentes apontam mais de 20 livros em que Freire é o único autor, vários em co-autoria, sendo que o número de dissertações, teses, livros e artigos sobre sua obra superam sete mil publicações (GADOTTI, 1996)

A sua história de vida é marcada pelo exercício de uma reflexão, que sistematiza a opção de ser educador como uma forma de mudar o mundo. Nasceu em Recife em 1921 e, apesar de se formar em Direito na década de 40, fez a opção por se tornar educador, que nunca mais abandonou, indo trabalhar no SESI, com alfabetização de adultos, entre 1947 e 1954².

Por defender uma pedagogia social e comprometida com a superação da situação de miséria vivenciada pela maioria do povo brasileiro, Freire alinhou-se aos segmentos progressistas da sociedade civil que defendiam políticas desenvolvimentistas para o País, e, com a repercussão do trabalho que realizou em Recife, foi chamado pelo Governo Federal para coordenar o Programa Nacional de Alfabetização, no início dos anos 60. Essa proposta, entre outras que ocorreram no período, articulou movimentos sociais, como o movimento estudantil em ações junto aos setores mais desprovidos da população, em escala nacional, possibilitando uma sistematização e uma ampliação da experiência inicial de Recife.

Com o Golpe Militar de 1964, foi exilado, indo inicialmente para a Bolívia e, logo em seguida, para o Chile, país em que viveu até 1969. No Chile, participa de ações junto a trabalhadores rurais, e publica algumas de suas obras mais significativas, que sistematizam as diferentes experiências, ampliando a sua temática para aprendizados mais amplos do que a alfabetização. Vivendo na Europa ao longo dos anos 70, trabalha no Conselho Mundial das Igrejas, subsidia ações educacionais de movimentos sindicais e feministas, ao mesmo tempo que presta serviço como consultor para a implementação de políticas educacionais a países da África, recém-libertados da sua condição de colônias. Nesse processo, amplia a reflexão das várias dimensões dos processos educativos promovidos pelos movimentos sociais, assim como na formulação de políticas educacionais comprometidas com mudanças sociais profundas e que se dão em culturas tão diversas como as dos países latino-americanos, dos movimentos sociais da Europa Central e das diversas etnias que constituem os países africanos.

Retorna ao Brasil em 1979, tornando-se professor universitário, participa de programas de pós-graduação e constitui grupos de pesquisa, que contam com a colaboração de pesquisadores nacionais e estrangeiros, que ampliam e rearticulam o seu trabalho. Participa ativamente do processo de redemocratização brasileiro, apoiando as lutas do Movimento Sindical emergente, sendo

² Nas páginas iniciais de *Pedagogia da Esperança*, FREIRE (1999, pp. 9-50) retoma o percurso de sua vida mostrando como a sua trajetória intelectual está diretamente vinculada a suas ações e projetos.

um dos membros fundadores do PT, entre outras atuações. Como um nome já reconhecido internacionalmente, é constantemente chamado para assessorar, falar, ou ser homenageado, em outros países. Na primeira gestão do PT, na cidade de São Paulo (1989 a 1991), torna-se Secretário Municipal de Educação, enfrentando o desafio de gerir uma rede de ensino.

Faleceu na cidade de São Paulo, em 1997, após ter publicado novas reflexões redimensionando as suas propostas originais e incorporando novas questões, como o repensar da cidade.

Com essa diversidade de experiências acadêmicas e profissionais, e por estar mais preocupado com a construção de práticas pedagógicas alinhadas aos interesses dos socialmente injustiçados do que com uma produção teórica descontextualizada, podemos afirmar que a obra de Freire apresenta influências filosóficas e sociológicas de diferentes correntes, perpassando tanto a metodologia fenomenológica de Hegel e de seus alongamentos existencialistas, quanto os pressupostos teóricos do marxismo³.

Sobre as idéias de Paulo Freire

Ter como parâmetro central o pensamento de Paulo Freire significa buscar, eticamente, práticas de convivência social em que as relações socioculturais e econômicas não se dão mais de forma hierarquizada, mas com o objetivo de possibilitar novas articulações entre sujeitos históricos contextualizados, na construção de projetos coletivos de reação à desigualdade e à exclusão social. Isto demanda a construção de novos conhecimentos e formas críticas de intervenção na realidade.

Dentre sua extensa produção no campo educacional, cabe destacar o livro *Pedagogia do Oprimido* que, publicado em 1969, já foi traduzido em mais de vinte idiomas. É nele que sua proposta para uma pedagogia libertadora é fundamentada e desenvolvida em seus pressupostos metodológicos. Propomos, como leitura, um trecho dessa obra⁴, que referencia a discussão a seguir.

³ Compartilha essa influência com outros pensadores católicos da época, como aponta Severino (1999). Desfruta também da rica vida intelectual de Recife, na época convivendo com a produção de Gilberto Freyre e Josué de Castro, entre outros.

⁴ A numeração das páginas varia de edição para edição. O trecho sugerido corresponde às páginas iniciais do capítulo até o final do subitem "As relações Homem-mundo, os temas geradores e o conteúdo programático desta educação"

A metodologia proposta por Paulo Freire está centrada na cultura⁵ como dimensão da formação de uma consciência crítica que, pelo seu caráter dialógico, permite aos sujeitos partilharem laços interpessoais e interpretar a realidade, fundamentando a transição entre a identidade da resistência e o projeto social de emancipação coletiva⁶. Portanto, a noção de diálogo freireano está diretamente vinculada à ação, na medida em que pronunciar o mundo⁷(meta central de qualquer diálogo, nesta concepção) é, ao mesmo tempo, compreendê-lo e transformá-lo. Este diálogo é essencialmente um ato de criação de uma nova realidade, um ato de liberdade solidariamente construído no compromisso da transformação da situação de dominação e de exclusão, contra a desumanização resultante de uma ordem injusta.

Uma ação dialógica implica na solidariedade entre pares que se reconhecem como humanos, com a capacidade potencial de serem sujeitos históricos e pronunciar o mundo. Envolve-nos em todas as dimensões da nossa humanidade, tanto as cognitivas quanto as afetivas, criando utopias e esperanças.

Para Freire (2005), o diálogo verdadeiro implica o pensar ético, a ação politicamente comprometida com o “outro”, em que não existe a dicotomia entre Homem e Mundo, mas sim a inquebrantável solidariedade que, criticamente, analisa e intervém, captando o futuro (o ser mais), o devir da realidade, temporalizando o espaço, indo para além do presente normatizado e estratificado que caracteriza o pensamento ingênuo⁸.

O desafio da superação dessa consciência ingênua, determinada pelas condições de exclusão e opressão que não permitem a expressão plena da humani-

5 “A cultura como o acrescentamento que o homem faz ao mundo que não fez. A cultura como resultado do seu trabalho. Do seu esforço criador e recriador. O sentido transcendental de suas relações. A dimensão humanista da cultura. A cultura como aquisição sistemática da experiência humana. Como uma incorporação, por isso crítica e criadora, e não como uma justaposição de informes ou prescrições ‘doadas’.” in Educação como prática da liberdade (FREIRE, 1980, ps.109).

6 Para Castells (1999), os grupos que se reúnem em torno de uma identidade de projeto utilizam-se de materiais culturais, redefinem sua posição na sociedade através da construção de uma nova identidade e, ao fazê-lo, buscam a transformação de toda a estrutura social. A identidade de projeto produz sujeitos capazes de criar uma história pessoal, de atribuir significados a suas experiências pessoais. Ou seja, a construção de uma identidade coletiva tem, como condição, a internalização individual pelos seus atores, da finalidade de suas ações. Vemos aqui a mesma construção dialética subjetividade-objetividade proposta por Freire. (AMARAL, 2002)

7 É nesse agir-conhecer sobre o mundo, transformando-o, que o Homem cria sua cultura (“estrutura vertical”) e na medida em que esse mundo da cultura se entrelaça com as transformações ocorridas em outras épocas, constrói sua História (“estrutura horizontal”). Todavia, toda essa construção exige uma condição indispensável: a comunicabilidade. O Homem não está sozinho em seu mundo e o ato de conhecer um objeto não se reduz simplesmente na relação entre esse homem e o seu objeto de conhecimento. ‘Sem a relação comunicativa entre sujeitos cognoscentes em torno do objeto cognoscível, desapareceria o ato cognoscitivo’ (Freire, 1979:65). É neste movimento de encontro entre os homens que a subjetividade individual abre passagem para a intersubjetividade do coletivo. Intercomunicar-se é colocar em comunicação as diversas subjetividades em função de uma relação gnosiológica” (AMARAL, 2002).

8 Ver esta proposição nas págs. 107 à 110, de *Pedagogia do Oprimido*. (FREIRE, 2005).

dade, se dá pela denúncia das mesmas, a partir da conquista da consciência crítica, e pelo anúncio do inédito viável⁹, quando nos defrontamos, coletivamente, com a necessidade de agir sobre o real que nos rodeia para transformá-lo.

A “conscientização” é, portanto, sempre mútua e se dá no enfrentamento partilhado dos desafios que o real nos impõe. Os desafios, que Freire identifica como situações-limites¹⁰, são capazes de mobilizar uma mudança na consciência de um grupo social pela ação conjunta e contínua, à medida que cada ação (pronúncia) no (do) mundo implica em sua modificação que, problematizada, volta aos atores (pronunciantes), exigindo nova ação (pronunciar). Pronunciar o mundo é desenvolver práticas sociais educativas que permitam, aos sujeitos, se apropriarem de conhecimento crítico que lhes possibilitem fazer uma nova leitura da realidade, resgatando o agir coletivo como processo de criação de novos conhecimentos, olhares e ações.

Um conhecimento que se constrói coletivamente, entre os interlocutores, por consensos provisoriamente estabelecidos, tendo em vista ações concretas (como diz Freire, “busca solidária”), não se faz sem um resgate da auto-estima e do estabelecimento de laços de sociabilidade, intrínsecos do próprio processo dialógico.

Diálogo e consciência são, portanto, categorias estruturadoras da pedagogia freireana que permitem que a relação entre heterogeneidade cultural e educação crítica seja pensada como resultado de um processo de interação dialógico, marcado pela construção coletiva, que traz novos significados e formas de atuar, em busca da igualdade social. Este diálogo fundamenta-se no reconhecimento das diferenças culturais e epistemológicas como ponto de partida em qualquer que seja a situação educacional, ou seja, tanto no âmbito do que tradicionalmente chamamos de movimentos sociais, quanto nas instituições educacionais formais. As questões acima colocadas mostram a potencialidade dessas categorias como instrumento de análise que permite trabalhar indissociavelmente ação e reflexão, tendo em vista um processo de mudança social possível nas relações criadas na sociedade atual.

Se, a partir dos anos 90, as propostas para a Educação Ambiental vêm sendo focos de conflitos e disputas entre diferentes concepções e práticas, de forma genérica, podemos destacar como a pedagogia crítica de Freire pode sugerir princípios e orientar diretrizes para a implementação de práticas de ensino-aprendizagem na área ambiental.

⁹ Ver também parágrafo sublinhado nos excertos correspondente à pág.109 do livro.

¹⁰ Ver em *Pedagogia do Oprimido* (FREIRE, 2005, págs. 105 e 106).

Portanto, torna-se relevante, em termos sociais e na especificidade do campo educacional, a construção de propostas pedagógicas para a Educação Ambiental que, considerando a relevância sociocultural de uma educação democrática e crítica, promova práticas comprometidas com a qualidade social da educação do cidadão. Nesse sentido, as práticas de Educação Ambiental, fundamentadas na pedagogia freireana, buscam relacionar ensino e pesquisa para consubstanciar e promover avanços teórico-práticos em suas proposições e diretrizes pedagógicas, abordando temáticas ambientais de forma crítica, contextualizada e interdisciplinar (DELIZOICOV, ANGOTTI e PERNAMBUCO, 2002, p. 161), tanto no âmbito escolar como na educação que se dá nas práticas de vários movimentos sociais¹¹.

A aproximação entre diversas correntes da educação ambiental e o pensamento de Paulo Freire tem se explicitado em vários trabalhos acadêmicos de educadores ambientais, nas trocas e parcerias entre ambientalistas e freireanos, na utilização recíproca de referências nas ações desencadeadas pelos vários sujeitos¹².

11 Gouvêa da Silva (2004) fundamenta a construção de currículos populares críticos em uma perspectiva freireana, tomando como exemplo, a sua experiência de assessor de administrações populares municipais e estaduais. Como as questões ambientais também eram focos de políticas específicas das mesmas administrações, elas aparecem explicitamente em muitos dos exemplos apresentados e permeiam, enquanto referência de transformação do mundo e conscientização, todas as situações abordadas.

12 Por exemplo, em "Identidades da Educação Ambiental Brasileira", coletânea organizada pelo Ministério do Meio Ambiente (BRASIL, MMA, 2004), dos 8 trabalhos apresentados, 4 citam obras de Paulo Freire nas Referências.



(pp. 90-91)

Existir, humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles novo pronunciar. (...) O diálogo é este encontro dos homens mediatizados pelo mundo, para pronunciar-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu. (...)

Não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão.

Mas, se dizer a palavra verdadeira, que é trabalho, que é práxis, é transformar o mundo, dizer a palavra não é privilégio de alguns homens, mas direito de todos os homens. Precisamente por isto, ninguém pode dizer a palavra verdadeira sozinho, ou dizê-la para os outros, num ato de prescrição, com o qual rouba a palavra dos demais.

O diálogo é este encontro dos homens mediatizados pelo mundo para pronunciar-lo. Não se esgotando, portanto, na relação eu-tu. (...)

Se é dizendo a palavra com que, “pronunciando” o mundo, os homens o transformam, o diálogo se impõe como caminho pelo qual os homens ganham significação enquanto homens.

Por isto, o diálogo é uma exigência existencial. E, se ele é o encontro em que se solidarizam o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado, não pode reduzir-se a um ato de depositar idéias de um sujeito no outro, nem tampouco tornar-se simples troca de idéias a serem consumidas pelos permutantes.

Não é também discussão guerreira, polêmica, entre sujeitos que não aspiram a comprometer-se com a pronúncia do mundo, nem a buscar a verdade, mas a impor a sua.

Porque é encontro de homens que pronunciam o mundo, não deve ser uma doação do pronunciar de uns a outros. É um ato de criação. Daí que não possa ser manhoso instrumento de que lance mão um sujeito para a conquista do outro. A conquista implícita no diálogo é a do mundo pelos sujeitos dialógicos, não a de um pelo outro. Conquista do mundo para libertação dos homens.

(pp. 96-99)

[...]

Para o educador-educando, dialógico, problematizador, o conteúdo programático da educação não é uma doação ou uma imposição – um conjunto de informes a ser de-

positado nos educandos – , mas a devolução organizada, sistematizada e acrescentada ao povo daqueles elementos que este lhe entregou de forma desestruturada.

A educação autêntica não se faz de A para B ou de A sobre B, mas de A com B, mediatizados pelo mundo. Mundo que impressiona e desafia a uns e a outros, originando visões ou pontos de vista sobre ele. Visões impregnadas de anseios, de dúvidas, de esperanças ou desesperanças que implicam temas significativos, à base dos quais se constituirá o conteúdo programático da educação. [...]

Não seriam poucos os exemplos que poderiam ser citados, de planos, de natureza política ou simplesmente docente, que falharam porque os seus realizadores partiram de uma visão pessoal da realidade. Porque não levaram em conta, num mínimo instante, os homens em situação a quem se dirigia seu programa, a não ser com puras incidências de sua ação. [...]

Por isto é que não podemos, a não ser ingenuamente, esperar resultados positivos de um programa, seja educativo num sentido mais técnico ou de ação política, se, desrespeitando a particular visão do mundo que tenha ou esteja tendo o povo, se constitui numa espécie de “invasão cultural”, ainda que feita com a melhor das intenções. Mas “invasão cultural” sempre.

(pp. 100-101)

Será a partir da situação presente, existencial, concreta, refletindo o conjunto de aspirações do povo, que poderemos organizar o conteúdo programático da educação ou da ação política.

O que temos de fazer, na verdade, é propor ao povo, através de certas contradições básicas, a sua situação existencial, concreta, presente, como problema que, por sua vez, o desafia e, assim, lhe exige resposta, não só no nível intelectual, mas no nível da ação.

Nunca apenas dissertar sobre ela e jamais doar-lhe conteúdos que pouco ou nada tenham a ver com seus anseios, suas dúvidas, com suas esperanças, com seus temores. [...]

Nosso papel não é falar ao povo sobre a nossa visão de mundo, ou tentar impô-la a ele, mas dialogar com ele sobre a sua e sobre a nossa. Temos de estar convencidos de que a sua visão de mundo se manifesta nas várias formas de sua ação, reflete a sua situação no mundo, em que se constitui. (...) Por isto é que, muitas vezes, educadores e políticos falam e não são entendidos. Sua linguagem não sintoniza com a situação concreta dos homens a quem falam. E sua fala é um discurso a mais, alienado e alienante.

É que a linguagem do educador [...], tanto quanto a linguagem do povo, não existe sem um pensar e ambos, linguagem e pensar, sem uma realidade a que se

encontrem referidos. Desta forma, para que haja comunicação eficiente entre eles, é preciso que educador e político sejam capazes de conhecer as condições estruturais em que o pensar e a linguagem do povo, dialeticamente, se constituem.

Daí o conteúdo programático para a ação, que é de ambos, não possa ser de exclusiva eleição daqueles, mas deles e do povo.

(pp. 104 - 107)

[...]

Ao se separarem do mundo, que objetivam, ao separarem sua atividade de si mesmos, ao terem o ponto de decisão da sua atividade em si, em suas relações com o mundo e com outros, os homens ultrapassam as “situações-limites”. Que não devem ser tomadas como se fossem barreiras insuperáveis, mais além das quais nada existisse. No momento mesmo em que os homens apreendem como freios, em que elas se configuram como obstáculos à sua libertação, se transformam em “percebidos destacados” em sua “visão de fundo”. Revelam-se, assim, como realmente são: dimensões concretas e históricas de uma dada realidade. Dimensões desafiadoras dos homens, que incidem sobre elas através de ações que Vieira Pinto chama de “atos-limites” – aqueles que se dirigem à superação e à negação do dado, em lugar de implicarem sua aceitação dócil e passiva.

Esta é a razão pela qual não são as “situações-limites”, em si mesmas, geradoras de um clima de desesperança, mas a percepção que os homens tenham delas num dado momento histórico, como um freio a eles, como algo que eles não podem ultrapassar. No momento em que a percepção crítica se instaura, na ação mesma, se desenvolve um clima de esperança e confiança que leva os homens a se empenharem na superação das “situações-limites”.

Esta superação, que não existe fora das relações homens-mundo, somente pode verificar-se através da ação dos homens sobre a realidade concreta em que se dão as “situações-limites”.

Superadas estas, com a transformação da realidade, novas surgirão, provocando outros “atos-limites” dos homens.

Desta forma, o próprio dos homens é estar, como consciência de si e do mundo, em relação de enfrentamento com sua realidade em que, historicamente, se dão as “situações-limites”. E este enfrentamento com a realidade para superação dos obstáculos só pode ser feito historicamente, como historicamente se objetivam as “situações-limites”. [...]

A diferença entre os dois, entre o animal, de cuja atividade, porque não constitui “atos-limites”, não resulta uma produção mais além dos e os homens que, através de sua ação sobre o mundo, criam o domínio da cultura e da história, está em que somente es-

tes são seres da práxis. Práxis que, sendo reflexão e ação verdadeiramente transformadora da realidade, é fonte de conhecimento reflexivo e criação.[...]

E é como seres transformadores e criadores que os homens, em suas permanentes relações com a realidade, produzem, não somente os bens materiais, as coisas sensíveis, os objetos, mas também as instituições sociais, suas idéias, suas concepções.

[...]

Os temas⁸⁶ se encontram, em última análise, de um lado, envolvidos, de outro, envolvendo as “situações-limites”, enquanto tarefas que eles implicam, quando cumpridas, constituem os “atos-limites” aos quais nos referimos. [...]

Em síntese, as ‘situações-limites’ implicam a existência daqueles a quem direta ou indiretamente ‘servem’ e daqueles que ‘negam’ e ‘freiam’.

No momento em que estes as percebem não mais como uma ‘fronteira entre o ser e o nada’, mas como uma ‘fronteira entre o ser e o ser mais’, se fazem cada vez mais críticos na sua ação, ligada àquela percepção. Percepção em que está implícito o inédito viável como algo definido, a cuja concretização se dirigirá a sua ação.

No momento em que estes (os homens) as percebem não mais como uma “fronteira entre o ser e o nada, mas como uma fronteira entre o ser e o mais ser”, se fazem cada vez mais críticos na sua ação, ligada àquela percepção. Percepção em que está implícito o inédito viável como algo definido, a cuja concretização se dirigirá a sua ação⁸⁷. [...]

Dessa forma, se impõe à ação libertadora, que é histórica, sobre um contexto, também histórico, a exigência de que esteja em relação de correspondência, não só com os temas-geradores, mas com a percepção que deles estejam tendo os homens. Esta exigência necessariamente se alonga noutra: a da investigação temática significativa.

”

Excertos extraídos do Capítulo III do livro *Pedagogia do Oprimido*. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 42 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 89-111. (Todo o trecho deve ser considerado como uma referência para este texto. As partes citadas acima nos trazem exemplos da escrita do autor.)

⁸⁶ Estes temas se chamam geradores porque, qualquer que seja a natureza de sua compreensão, como a ação por eles provocada, contêm em si a possibilidade de desdobrar-se em outros tantos temas que, por sua vez, provocam novas tarefas que devem ser cumpridas.

⁸⁷ A libertação desafia, de forma dialeticamente antagônica, oprimidos e opressores. Assim, enquanto é, para os primeiros, o seu “inédito viável”, que precisam concretizar, se constitui, para os segundos, como “situação-limite”, que necessitam evitar.

Referências

- BRASIL, Ministério do Meio Ambiente. *Identidades da Educação Ambiental Brasileira*. LAYRARGUES, P.P. (coord.). Brasília: Diretoria de Educação Ambiental, 2004.
- CARVALHO, I. C. de M. *Educação ambiental: a formação do sujeito ecológico*. São Paulo: Cortez, 2004.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura*; v.2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- DELIZOICOV, D.; ANGOTTI, J. A. e PERNAMBUCO, M. M. *Ensino de Ciência: fundamentos e métodos*. São Paulo: Cortez, 2002.
- FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia*. 28 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- _____. *Pedagogia do oprimido*. 42 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- GADOTTI, M. (org.) *Paulo Freire, uma biobibliografia*. São Paulo: Cortez, Instituto Paulo Freire, Unesco, 1996.
- SEVERINO, A. J. *A filosofia contemporânea no Brasil: conhecimento, política e educação*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999.

Leituras indicadas

Para um aprofundamento sobre a abordagem de Paulo Freire quanto a cultura, natureza e sociedade, recomendam-se:

- FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*. 11 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980 (especialmente o Prefácio de Francisco Weffort, que traz uma abordagem sociológica ao pensamento freiriano e exemplo de ação educativa no apêndice, que parte da idéia de cultura).

_____. *Pedagogia do oprimido*. 42 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005 (Em especial, o prefácio de Ernani Fiori).

_____. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999 (escrito em 1992, revisita as idéias originais, retomando a sua origem e reatualizando e recriando-as em função das vivências posteriores, das críticas recebidas, da utilização feita dos seus escritos e da situação do Brasil nos anos 1990).

Para um aprofundamento dos aspectos filosóficos do diálogo, da consciência e das ações educativas em Paulo Freire:

AMARAL, V. L. *Tão longe, tão perto: experimentando o diálogo a distância*. [Tese de doutorado em Educação]. Natal: PPGEd/UFRN, 2002. p.75-105. Disponível em: <<http://gepem.sedis.ufrn.br/producao/teses/tic>>. Acesso em: 28 de agosto de 2006.

GOUVÊA DA SILVA, A. F. *A construção do currículo na perspectiva popular crítica: das falas significativas às práticas contextualizadas*. [Tese de doutorado em Educação]. São Paulo: PPGEd/Currículos/PUCSP, 2004. (Cap. II, 162 - 280 p.) Disponível em: <<http://gepem.sedis.ufrn.br/producao/teses/>>. Acesso em: 28 de agosto de 2006.

O Pensamento Contemporâneo e o Enfrentamento da Crise Ambiental: uma análise desde a psicologia social*

Eda Terezinha de Oliveira Tassara**

Em seu livro *Par-delà: nature et culture*, Philippe Descola¹ lança as bases de uma teoria antropológica que relativiza o próprio conhecimento e põe em questão um certo número de certezas sobre o modo como concebemos o mundo no Ocidente. Nessa obra, Descola, discorrendo sobre as formas como os homens pensam, organizam o mundo e se relacionam com o que não é humano (plantas, animais e objetos), identifica a existência de quatro cosmologias, determinando desdobramentos possíveis: o animismo, o totemismo, o naturalismo e o analogismo. Afirma ser apenas no Ocidente que, há cerca de 400 anos, impera o naturalismo, concebendo-se a autonomia da cultura, triunfando a idéia de natureza por oposição à cultura.

No naturalismo, a relação entre o humano e o não-humano passa a ser de sujeito e objeto, o que permite estudar a natureza como “alter”, com as plantas e os animais destituídos de espírito. Tal cisão marca uma diferença de interioridade entre o humano e o não-humano, que a universalidade física da matéria não permite superar. Quais são suas fronteiras?

Configura, também, um paradigma metodológico de conhecimento que, conforme caracteriza Guba, em sua obra “The Paradigm Dialog”², consiste em um conjunto de crenças e valores que orientam a ação. Segundo este autor, os paradigmas científicos podem ser definidos de acordo com as respostas que oferecem às

* Baseado em texto apresentado em Prova de Erudição para a obtenção de título de Professora Titular junto ao Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, em 05/05/2006.

** Física, pós-doutora em Ciências Sociais, professora da Universidade de São Paulo.

1 DESCOLA, Philippe. *Par-delà: nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

2 GUBA, E. G. *The Paradigm dialog*. California: Sage Publications, 1990.

questões ontológicas, epistemológicas e de método de investigação e aceitação de verdades. A primeira refere-se à concepção da natureza do conhecimento; a segunda, à concepção da relação entre sujeito e objeto do conhecimento; e a terceira, ao método de acesso ao conhecimento decorrente, de forma coerente e consistente, das duas primeiras respostas às referidas questões.

Dessa forma, ao se materializar o naturalismo com a fundação da física dinâmica, constituía-se uma forma de conhecimento comprometida com uma ontologia realista-materialista, uma epistemologia objetivista e dualista, através da qual, pela suposta não interação entre o sujeito e o objeto do conhecimento, pressuposto do paradigma eleito, excluía-se do conhecimento os valores e crenças redutores deste mesmo conhecimento. Decorria, então, uma metodologia experimentalista-empirista, isolando o conhecimento dela derivado dos valores e crenças do sujeito e os eventos observados de fatores externos de interferência sobre os mesmos.

Desta metodologia decorreu a consolidação da física dinâmica que, segundo Einstein, consistiria em um sistema de mundo que desenvolveu um conhecimento matemático do movimento.

Assim, a Epistemologia Clássica constituiu-se sob esta forma do conhecimento científico que primeiro nasceu no pensamento moderno: a física dinâmica e sua matematização. Uma forma precisa de *racionalidade* que se refere a um *objeto atemporal*, a uma *lógica atemporal*³.

Este ideal científico preciso, devido à axiomatização oferecida pela lógica matemática, de local (física), tornou-se global (ciência), permitindo à Epistemologia Moderna fundar critérios de demarcação entre ciências⁴ e pseudociências, saberes empíricos, conhecimentos exatos, em função da distância metodológica das várias disciplinas, com relação à metodologia da física teórica.

No entanto, no séc. XIX, ao lado desta articulação mensurativa espaço-tempo, o tempo que transforma os objetos começa a consolidar uma dimensão científica. Trata-se de uma lenta transição de pensamento, que gera verdadeiras e específicas teorias científicas em setores de estudo diferentes (termodinâmica, evolucionismo, psicanálise, marxismo e outros), e que coloca no centro das reflexões uma pluralidade de tempos que, no transcorrer, modificam o objeto. Esta é uma transição de perspectiva que se constitui em uma verdadeira e nova forma de pensar a realidade – não é mais o espaço a dar razão de ser ao tempo, mas, delinea-se uma realidade

³ GAGLIASSO, E. *Tempo della misurazione. Tempo della trasformazione: problemi epistemologici*. Em VV.AA. *Percorsi della ricerca filosofica. Filosofie tra storia, linguaggio e politica*. Roma: Gangemi, 1990. p. 129-139.

⁴ POPPER, K. *The logic of scientific discovery*. Londres: Hutchinson, 1959.

natural, ou social, que é modificada pela ação do tempo histórico processual. Introduce-se a dimensão construtiva do futuro, de uma realidade de referência temporal precedente àquela que a suceder.

Este estilo de pensamento, contemporaneamente, validou as competências metodológicas restritas às disciplinas de partida para se tornar problema de método – *os critérios de conhecimento implicados das teorias começam a incidir sobre regras normativas da Epistemologia Clássica, tornando problemática a demarcação neopositivista entre ciências e saberes*. Radicalizando, pode-se até chegar a rediscutir a antinomia fundamental entre demonstração e narração, através da qual separou-se a noção de verdade histórico-literária da verdade científica.

Em decorrência, o quadro que se apresenta mostra como inevitável o entrelaçamento da forma de inquerir do historiador, com a do cientista. Uma situação que, do ponto de vista filosófico, significa rever sobre outras bases uma clássica vocação metodológica do pensamento moderno: a mútua exclusão entre ciências da natureza e ciências do espírito, ou do social.

Trata-se, portanto, de ideais científicos que põem o sujeito em uma outra relação com o mundo natural e consigo mesmo como sujeito observador – não mais o lugar isolado da invariância, contrapondo à capacidade de transformação humana, mas sim obrigando-o a se circunscrever, de tempos em tempos, em qualquer discurso do método, para evitar que se envolva o autor do discurso, parte integrante do sistema observado, em improváveis abstrações universalizantes.

Tais evoluções, intestinas ao desenvolvimento da ciência moderna, evidenciaram o papel do sujeito na produção do conhecimento e, embora não tenham sido suficientes para romper o dualismo objetivista e o materialismo realista no interior das ciências que constituíram um corpo de conhecimento, ou seja, da física e da genética, espalharam-se para os outros domínios do conhecimento, notadamente para o campo das ciências sociais e humanas, resultando, em decorrência da apontada crise metodológica, para cisões no interior da própria produção científica, configurando hoje, ainda segundo Guba, que no campo científico convivam legitimamente quatro diferentes paradigmas: o do positivismo, o do pós-positivismo, o do construtivismo (ou dialética hermenêutica) e o da teoria crítica.

Como um parêntese, diríamos, sobre a filologia das palavras crise e crítica, e, nas palavras de Koselleck:

A palavra “crítica” surge como um tópico do debate filosófico ao longo do séc. XVIII. Inúmeros livros e escritos introduzem, em títulos pedantes, característicos da época, a palavra ‘crítica’ ou ‘crítico’. (...) Em compensação, a expressão “crise” era empregada muito raramente no séc. XVIII e, de maneira alguma, constituía um conceito central para a época. Este fato está longe de ser uma casualidade estatística, pois guarda uma relação específica com a primazia da crítica. (...) A palavra *kritik*, crítica (em francês *critique*; em inglês *criticks*, hoje apenas *criticism*), tem em comum com *krise* (em francês, *crise*; em inglês, *crisis*) a origem grega, de verbo significando: separar, eleger, julgar, decidir, medir, lutar e combater. O emprego grego de *krisis*, crise em português, significa, em primeiro lugar, separação, luta, mas também decisão, no sentido de uma recusa definitiva, de um veredicto ou juízo em geral, que hoje pertence ao âmbito da crítica⁵.

Por outro lado, os referidos desenvolvimentos intrínsecos das transformações científicas cotejaram-se com movimentos extrínsecos, relacionados à interface comunicativa entre o conhecimento científico e a técnica e/ou entre a ciência e a sociedade, vindo gradativamente a incidir sobre a cosmologia naturalista, embaraçando a distinção entre natureza e cultura.

Assim é que os efeitos das transformações nas organizações de pesquisa, efetuadas através de uma gradativa aliança estabelecendo uma sinergia entre cientistas, industriais, militares e sistemas de informação, culminaram na produção da chamada “big science”, nos Estados Unidos, com suas repercussões sobre o sistema científico internacional, deslizando-se sutilmente do campo do poder político-econômico, para o campo da ortodoxia-heterodoxia científica, instalando-se na práxis epistemológica sob a nomenclatura de sistema *científico-tecnológico*. Sob tal perspectiva, anunciam-se a globalização e a ciência da reprodução, entre outras, como produções que sugerem que se caminhe para a ruptura do naturalismo.

Em outra ordem de considerações, tais resultados propagaram-se para a sociedade ocidental mundializada através da formação gradativa de uma consciência, no ocidente, de uma crise que se avulta, consolida e expande como uma forma de percepção de ruptura na tradição da ordem cultural estabelecida, de visualização de desequilíbrios naturais e de constatação de riscos difusos ameaçadores.

Em sua história, tal consciência se produz a partir de uma latente crítica ao processo de desenvolvimento mundial. A sua expansão sob forma de representação social, no entanto, pode ser descrita sucintamente da forma que segue.

⁵ KOSELLECK, R. *Crítica e crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ / Contraponto, 1999, p. 201-2.

O significado do termo progresso vinha se referindo, em seu sentido radical e quando não acompanhado de especificação adjetiva, à história universal do gênero humano e indicava um processo presumido de avanço contínuo e unilinear, no qual as aquisições se acumulariam concorrendo para um aperfeiçoamento das condições materiais e morais do gênero humano, supostamente ilimitado.

Tal significado, ao longo do século XIX, consolidou-se como uma idéia rígida referente a uma história unilinear, principalmente a partir do pensamento de Saint-Simon e Comte, inscrevendo-se paulatinamente, a partir do século XX, em um quadro intelectual de crítica. Esta crítica pode ser representada como tendo o ponto de partida nas análises desenvolvidas em 1918 por Thomas Mann⁶, as quais fazem apelo aos conceitos de *kultur* e *civilization*, distinguindo-os: o primeiro significando os valores espirituais permanentes de um povo, e o segundo, as estruturas técnico-científico-jurídicas da sociedade. Sucedendo-se a estas distinções semânticas, ponderava Mann que não seria dito, portanto, que ao avanço destas estruturas técnico-científico-jurídicas correspondesse, também e automaticamente, um efetivo progresso dos valores culturais profundos.

Já no séc. XIX, Nietzsche declarava-se radicalmente contra a mentalidade “progressista” moderna, do iluminismo ao positivismo, tendo, suas teses, influenciado profundamente o pensamento contemporâneo, a partir dos teóricos da Escola de Frankfurt, em particular Adorno e Horkheimer.

Além dessas posições filosóficas e sociológicas em contraposição às idéias de progresso, torna-se também necessário recordar o desenvolvimento dos estudos antropológicos e etnográficos que conduziram à negação do etnocentrismo cultural e a uma revisão profunda do conceito de progresso defendido pelos evolucionistas e outras escolas congêneres.

Os resultados dos referidos estudos demonstravam que não existe uma evolução única e monodirecional do caminho humano e que, sobretudo, não é justificável, conforme se evidencia na obra de Lévi-Strauss, aplicar a qualquer outra civilização, passada ou presente, os critérios técnicos e “cumulativos” que caracterizam os êxitos da civilização industrial européia, êxitos estes discutíveis se cotejados aos valores ou às diferentes maneiras de entender os conhecimentos e os seus usos sociais.

Por outro lado, conforme identificou Descola⁷, no naturalismo, a relação entre o homem e a natureza passa a ser de sujeito e objeto, o que permite estudá-la como “alter”, fundamentando, nesses estudos, intervenções técnicas sobre a mesma, com

⁶ MANN, T. (1918). *Considerazioni di un impolitico*. Milano: Adelphi, 1997.

⁷ DESCOLA, P. Op. Cit.

suas implicações sobre orientações de “progresso” e seus resultantes nas relações sociopolíticas com os indivíduos, grupos e sociedades envolvidas. Tais intervenções obnubilam a distinção entre cultura e natureza, de forma acrítica e ameaçadora.

A percepção macro dessa problemática, associada às ameaças de destruição da “natureza” e das tensões produzidas por estas ameaças sobre as diversas formas de vida social e natural, transforma-se em tema da agenda internacional e do sistema internacional de nações, evoluindo em um crescendo que passa, a partir da *I Conferência Internacional do Meio Ambiente* (Estocolmo, 1972), a constituir-se em dimensão temática global representada pela ONU e outras organizações internacionais.

Tal consciência alimenta a construção do conceito de ambiente visto como sócio-ambiente, que pode ser representado pela definição oferecida por Milton Santos em 2001 e referida por Aziz Ab’Saber:⁸ *ambiente é a organização humana no espaço total que compreende os fragmentos territoriais em sua totalidade.*

Coerentemente com esta conceituação de ambiente, visto como sócio-ambiente, Lina Bo Bardi⁹, já em 1983, definia a política ambiental como a construção intencional e compartilhada do futuro. Do sistema de conceitos assim apresentado, decorre logicamente a indissociabilidade da relação cultura-técnica-ambiente.

Dessa forma, há que se encontrar soluções que enfrentem tais ponderações críticas, assentando-as sobre forças utópicas e distópicas nelas implícitas. As primeiras, relacionadas ao combate a visões referidas a um rígido modelo central de sociedade e vida social desejável, orientando e legitimando intervenções subseqüentes. As segundas, relacionadas ao impedimento de catástrofes advindas da disrupção abrupta da cosmologia naturalista no trato das relações individuais, regionais, nacionais, internacionais e globais.

Se, conforme caracterizou Lina Bardi, a política ambiental consiste em construção intencional e compartilhada do futuro, necessariamente assentada sobre uma crítica do processo histórico de desenvolvimento sob a forma de considerações sobre caminhos de desajustabilidade nele perdidos, então, tal crítica implica no envolvimento participativo crescente das populações não técnicas para se tornar consistente com ilações democráticas. Além disso, como as relações cultura-técnica-ambiente consistem em referência para as avaliações, sustentando ou não mudanças políticas ou de gestão, há que se introduzir, no planejamento de intervenções, a análise dialética da interação cultura-natureza, englobando a informação técnica para se sintetizar

⁸ AB’SABER, Aziz. Entrevista concedida a Marcello G. Tassara para o documentário USP Recicla. São Paulo: USP-CECAE, 2001.

⁹ BARDI, L. B. *Política Ambiental*. Simpósio Internacional. XXXV Reunião Anual da SBPC. Belém, 1983.

em decisões. Para tal, torna-se necessário introduzir, nos processos de planejamento, estratégias participativas que venham a se apoiar nas forças utópicas da democracia radical e nas forças distópicas de destruição não pacifista, provocada pelos inconciliáveis antagonismos, sócio-político-culturais, entre indivíduos, grupos e sociedades.

Ou seja, a participação passa a ser vista, assim, como uma forma estratégica de interrelacionar – através da crítica, técnico-política, das ações de planejamento – “kultur” e “zivilization”, harmonizando-as na direção de um bem-comum, como um futuro compartilhado possível.

Sob tal perspectiva, o impacto “mundializado” da crise ambiental origina-se em conflitos racionais advindos da aplicação de referências da realidade baseadas em teorias científicas da natureza, mas propaga-se mobilizando-se sobre provocações de cunho ético e humanístico – sobre uma crítica latente do “ocidente” como civilização, abrindo-se como ponto de cisão entre alternativas de futuro no confronto cultura-natureza e suas interações.

A crise ambiental é, portanto, uma crise política da razão, que não encontra significações dentro do esquema de representações científicas existentes para o reconhecimento da natureza social do mundo, que foi histórica, técnica e civilizatoriamente produzida. Uma crise política da razão frente à não explicação da natureza social da natureza e de suas implicações sobre o conhecimento e suas relações com a sociedade e o futuro¹⁰.

Assim conceituada a crise ambiental, qual poderia ser o papel da Psicologia Social no seu enfrentamento?

A Psicologia Social é uma disciplina autônoma (se bem que conexa à Psicologia Geral) que tem por objeto os aspectos sociais do comportamento humano, a chamada *interação humana*. As origens remotas da Psicologia Social situam-se na filosofia social da antigüidade, dividida entre orientações psicologistas, segundo as quais as instituições sociais são expressão das características e das exigências psíquicas individuais (como, por exemplo, na República, de Platão, e na Política, de Aristóteles; em época moderna no pensamento de Hobbes), e orientações sociologistas segundo as quais o comportamento individual é determinado pelas condições sociais (teses que têm suas raízes no pensamento de Hipócrates; e, em idade moderna, em Rousseau).

¹⁰ TASSARA, E. T. de O. A propagação do discurso ambientalista e a produção estratégica da dominação. *ESPAÇO & DEBATES*. São Paulo, 1992, v. 35, n. XII, p. 11-15.

Mesmo no séc. XX, a Psicologia Social permaneceu caracterizada por estas duas orientações. Nascida como disciplina independente nos fins dos anos oitocentos, quando a cultura européia era dominada pelo evolucionismo, ela assumiu, em primeiro lugar, um endereço prevalentemente psicológico. No início do séc. XX, surgiu a “psicologia dos povos”, de Wundt, obra colossal mas destinada a ser rapidamente superada, principalmente nas suas teses acerca da inaplicabilidade do método experimental em psicologia social.

No início do séc. XX, o filósofo e sociólogo Simmel inaugurou, com a sua Sociologia (1908), um gênero de reflexão formalista que logo encontrará seguidores na Alemanha; no mesmo ano de 1908, apareceram, no mundo anglo-saxão, as duas primeiras introduções sistemáticas à nova disciplina: a Psicologia Social de Ross e a Introdução à Psicologia Social de McDougall, apresentando ecos da interpretação instintualística do comportamento social.

O panorama muda completamente nos fins dos anos vinte do séc. XX, quando a Psicologia Social passou a assumir gradativamente conotações de modernidade e cientificidade.

Em primeiro lugar, as doutrinas instintualísticas entraram em crise irreversível pelas teses ambientalistas propugnadas, de modos diferentes, tanto pelo comportamentalismo watsoniano quanto pela nascente antropologia cultural; em particular, as teses segundo as quais a agressividade não constituiria uma tendência inata na espécie humana e nas espécies animais, mas sim consistiria em uma tendência adquirida mediante a aprendizagem, foram demonstradas experimentalmente pelo comportamentalista Kuo; a favor das mesmas teses falavam as pesquisas da antropóloga Ruth Benedict e, de forma mais genérica, falavam as pesquisas dos pioneiros da antropologia cultural (sobretudo Malinowski, Benedict e Margaret Mead), realizadas entre 1925 e 1935, e aquelas de autores que percorriam o contemporâneo interdisciplinarismo nas ciências humanas (como Bateson, Sapir e Linton), os quais concorreram decisivamente para relativizar o objeto da Psicologia Social, em cujo âmbito conceitual o critério interpretativo de “cultura” tomou o lugar daquele tradicional de “natureza fixa e imutável”, contribuindo para o crescente emprego antiideológico da Psicologia Social.

Em segundo lugar, ao redor dos anos trinta do século passado, a tendência psicologista foi notavelmente redimensionada e corrigida pela influência da sociologia. Neste período se iniciaram tentativas, muitas vezes não convincentes, de

diferenciação entre o objeto da psicologia social em relação ao da sociologia; um certo consenso se estabeleceu na formulação de que, de um lado, o contexto coletivo constituía-se em objeto de estudo de ambas, mas, de outro, a sociologia se interessaria exclusivamente pelo significado social e as determinações sociais dos comportamentos, enquanto que a psicologia social os examinaria como expressões vividas pelos indivíduos singulares. Essa diferenciação foi depois sempre perdendo incisividade, dado que a psicologia social passou a assumir cada vez mais objetos de estudo tradicionais da sociologia (como a comunicação de massas) e, de outra parte, pela emergência da microsociologia, a qual passou a enfrentar temáticas relacionadas às relações interpessoais (por exemplo, como na obra de Goffman).

Em terceiro lugar, na segunda metade dos anos trinta, a psicologia social rompeu definitivamente com as especulações evolucionistas das próprias origens, dando-se um estatuto de ciência empírica tanto no plano dos métodos quanto das conceituações.

Tais influências refletem-se na conceituação oferecida, no fim da década de 60, por Florestan Fernandes, definindo o papel da sociologia e delimitando a Psicologia Social em relação ao campo daquela ciência. Afirmo este autor:

A Sociologia não estuda a interação considerada em si e por si mesma; observa-a, descreve-a e interpreta-a como parte e expressão do modo pelo qual se organizam e se transformam os vários tipos de unidades sociais no seio das quais ela transcorre. Essas unidades apresentam magnitudes diversas pois aparecem: a) como instituições e grupos sociais que incorporam os indivíduos a papéis e posições sociais nucleares, b) como camadas sociais que absorvem e coordenam tais instituições e grupos sociais e c) como sistemas sociais globais que integram tais camadas e condicionam o seu funcionamento, pertinência ou transformação. [Nota de rodapé a este trecho]: A psicologia social constitui uma matéria híbrida situada num ponto de confluência da psicologia, da sociologia e da antropologia. Embora ela seja fundamental para cada uma destas ciências, a problemática específica da sociologia se define além e acima desse campo híbrido, marginal e necessariamente interdisciplinar¹¹.

Assim é, como referido, que uma verdadeira demarcação das fronteiras com a sociologia ocorreu apenas na segunda metade da década de 30, quando a Psicologia Social tornou-se ciência experimental, no sentido estrito do termo (que se utiliza

11 FERNANDES, F. (1969) Nota prévia. In: *Comunidade e sociedade no Brasil. Leituras básicas de introdução ao estudo macrossociológico do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 2 ed., 1975, p. XI.

de temas e procedimentos em condições de laboratório rigidamente controladas), seguindo-se às pesquisas inauguradas nos Estados Unidos por Sherif e prosseguidas por Asch e Boward. Tais pesquisas tinham como um de seus ramos a nova psicologia experimental dos pequenos grupos que passou a sofrer, nesse período, forte influência das teses e pesquisas gestaltistas da Escola de Massachusetts, liderada por Kurt Lewin. Lewin foi o primeiro a evidenciar sistematicamente as propriedades do grupo, compreendido como uma “totalidade” não redutível às propriedades dos seus “membros”, considerados, por sua vez, como “partes”. As pesquisas lewinianas, ao proporem a *action-research*, prenunciam uma Psicologia Social aplicada comprometida com o aprimoramento das relações interpessoais no interior dos grupos específicos e legitimadas pela busca da democracia radical.

Enfim, as sucessivas pesquisas de Lewin¹², sobre os diversos efeitos do clima social autoritário, democrático e anárquico sobre o rendimento e as atitudes agressivas de um grupo, de um lado abriam um campo de investigação relevante no plano mundial e de outro, definiam uma orientação sócio-política para a Psicologia Social.

Por estas razões, Kurt Lewin é considerado por muitos como o pai da Psicologia Social, sendo esta entendida por nós como uma psicologia ambiental crítica ou uma *Psicologia Socioambiental*, escola a que julgamos pertencer. Consideramos que a mesma ofereça uma alternativa, via pesquisa-ação, de conhecimento politicamente engajado para o enfrentamento da crise ambiental, tal como a definimos: uma crise política da razão frente ao não entendimento da natureza social da natureza, a qual, refletindo o embaralhar da cisão cultura-natureza, constitui-se em panorama para intervenções intencionalmente produtoras de novas relações cultura-técnica-ambiente, face à crítica de sua “emergência espontânea”.

Guba¹³, na obra anteriormente referida, considera o paradigma da teoria crítica como um dos quatro paradigmas conviventes na produção científica hodierna nas ciências humanas e sociais. Para ele, na teoria crítica, a *pesquisa é uma ação política*: sua ontologia é a de um realismo crítico e sua epistemologia, subjetivista, uma vez que as ações de pesquisa estão nela consideradas como intimamente relacionadas aos valores de investigador, requerendo um método dialógico e transformador, através de desvelamentos e desvendamentos dos objetos e sujeitos, visando chegar-se à “consciência verdadeira” e facilitando a transformação da realidade. Como uma teoria crítica, deve a mesma ser capaz de auto-reflexão em torno dos próprios

12 LEWIN, K. (1948). *Problemas de dinâmica de grupo*. [Trad. Miriam M. Leite]. São Paulo: EPU, 2 ed., 1973.
———. (1950). *Psychologie dynamique: les relations humaines*. Paris: P.U.F.

13 GUBA, E. G. Op. Cit.

fundamentos, ou seja, de explicitar e discutir os seus próprios pressupostos práticos e conceituais. Isto comporta cautela crítica em confronto com as metodologias pré-constituídas e, ao mesmo tempo, a idéia de uma sociedade emancipada como referência. Assim, enfrentar a crise ambiental, sob o enfoque crítico da Psicologia Social, consiste em se promover uma forma de pesquisa social, a pesquisa-ação, aplicada de forma incremental e articulada a coletivos educadores, conferindo-se à mesma o sentido de se promover uma teoria da sociedade atual como um todo, utilizando-se das diversas disciplinas das quais e sobre as quais se hibridiza a Psicologia Social – a psicanálise, a antropologia, a psicologia, a sociologia, as chamadas ciências sociais e humanas e para além delas. Mas, de que forma e em qual contexto?

Pode-se afirmar que, assim caracterizada, a psicologia ambiental crítica ou *Psicologia Socioambiental*, como ação política configurada na metodologia da pesquisa-ação, sua prática não poderá vir a se constituir em uma mera aplicação de conhecimentos monodisciplinares de origem, derivados da história da pesquisa e da construção teórica progressa. Por outro lado, a afirmação, como necessária, da metodologia da pesquisa-ação, vincula esta forma de conhecer a uma empiria baseada em uma contínua, sistemática e articulada intervenção que, como tal, também não poderá se dar de forma multidisciplinar, implicando a atuação de múltiplas, mas isoladas, lógicas disciplinares. Ainda na mesma direção, tal prática não poderá, também, se conter em um âmbito multidisciplinar de atuação implicando apenas a confrontação e/ou a colaboração das monodisciplinas de partida, na implementação de caminhos e estratégias democratizadores da teia da vida nos territórios da ação.

Em síntese, tal assunção para a *Psicologia Socioambiental* significaria, do ponto de vista lógico, a necessária vinculação da pesquisa-ação a uma abordagem condutora de uma identificação participativa de problemas e problemáticas, de uma realização participativa de análises integradas dos mesmos e de uma formulação participativa de respostas compartilhadas, construídas em fóruns temáticos compostos e geradores de elos sociais, baseados e informados pelas diferentes linhas históricas de conhecimento, nas diferentes normas de produção cultural. Aquilo que, no dizer de Moser¹⁴, caracterizaria uma abordagem transdisciplinar, mas que, segundo a posição de Barthes, deveria caracterizar uma abordagem interdisciplinar.

Escreve Barthes:

A interdisciplinaridade de que tanto se fala não está em confrontar disciplinas já constituídas (das quais, na realidade, nenhuma consente em abandonar-se).

¹⁴ MOSER, G. *Psicologia Ambiental e Estudos Pessoas-ambiente: que tipo de colaboração multidisciplinar*. Psicologia USP. São Paulo, 2005, v. 16, n. 1/2, p. 131-140.

Para se fazer interdisciplinaridade, não basta tomar um ‘assunto’ (um tema) e convocar em torno duas ou três ciências. A interdisciplinaridade consiste em criar um objeto novo que não pertença a ninguém¹⁵.

Neste sentido, interrelacionar crítica e método, para um enfrentamento da crise ambiental, implica necessariamente a aplicação de um enfoque interdisciplinar tal como o conceitua Barthes, onde, segundo Tassara e Ardans, “o conhecimento novo produzido não é uma verdade estabelecida de uma vez e para sempre, mas apenas pré-requisito para se ir além, para se atravessar a fronteira do já sabido, em direção ao que se almeja conhecer”¹⁶.

O centro desse ecletismo interdisciplinar não-redutor é constituído da teoria crítica, como já delineada em Marx, abordagem que oferece uma estratégia utópica, ou uma utopia de caminho, mobilizada pelas forças utópicas da democracia radical, uma utopia de fim, espaço social promotor de expressão livre, permitindo a cada um ser o que é, sendo.

¹⁵ BARTHES, R. (1984). *Jovens Pesquisadores*. In: *O rumor da língua*. [Trad. Mário Laranjeira]. São Paulo: Martins Fontes, 2 ed., 2004. P. 102.

¹⁶ TASSARA, E. T. de O.; ARDANS, O. *A relação entre ideologia e crítica nas políticas públicas: reflexões a partir da psicologia social*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Laboratório de Psicologia Socioambiental e Intervenção, 2006. P. 7

Referências

- AB'SABER, A. Entrevista concedida a Marcello G. Tassara para o documentário USP *Recicla*. São Paulo: USP-Cecae, 2001.
- BARDI, L. B. *Política Ambiental*. Simpósio Internacional. XXXV Reunião Anual da SBPC. Belém (PA), 1983.
- BARTHES, R. (1984). Jovens pesquisadores. In: *O rumor da língua*. [Trad. Mário Laranjeira]. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- DESCOLA, P. *Par-delà: nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- FERNANDES, F. (1969) Nota prévia. In: *Comunidade e sociedade no Brasil*. Leituras básicas de introdução ao estudo macrossociológico do Brasil. 2 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1975.
- GAGLIASSO, E. Tempo della misurazione. Tempo della trasformazione: problemi epistemologici. In: VV.AA. *Percorsi della ricerca filosofica*. Filosofie tra storia, linguaggio e politica. Roma: Gangemi, 1990. p.129-139.
- GUBA, E.G. *The paradigm dialog*. California: Sage Publications, 1990.
- KOSELLECK, R. *Crítica e crise*. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: Eduerj /Contraponto, 1999.
- LEWIN, K. (1948). *Problemas de dinâmica de grupo*. [Trad. Miriam M. Leite]. 2 ed. São Paulo: EPU, 1973.
- _____. *Psychologie dynamique: les relations humaines*. Paris: P.U.F., 1950.
- MANN, T. (1918) *Considerazioni di un impolitico*. Milano: Adelphi, 1997.
- MOSER, G. Psicologia Ambiental e estudos pessoas-ambiente: Que tipo de colaboração multidisciplinar. *Psicologia USP*. São Paulo, 2005, v.16, n.1/2, p.131-140.

POPPER, K. *The logic of scientific discovery*. Londres: Hutchinson, 1959.

TASSARA, E.T. de O. e ARDANS, O. *A relação entre ideologia e crítica nas políticas públicas: reflexões a partir da psicologia social*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Laboratório de Psicologia Socioambiental e Intervenção, 2006.

_____. A propagação do discurso ambientalista e a produção estratégica da dominação. *Espaço & Debates*. São Paulo, 1992, v.35, n.XII, p.11-15.

Sobre Autores e Autoras

Alfredo Santiago Culleton – Graduado em Filosofia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ); mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Professor titular da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Membro da *Société Internationale Pour l'Étude de la Philosophie Médiévale e da Associação Brasileira de Estudos Medievais*. E-mail: alfredoculleton@hotmail.com.

Antonio Fernando Gouvêa da Silva – Graduado em Biologia pela Universidade de São Paulo (USP); doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor adjunto da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), campus de Sorocaba. Autor do livro “A busca do tema gerador na práxis da educação popular” (Ed. CEFURIA, 2005), entre outras publicações. E-mail: gova@uol.com.br.

Antonio Joaquim Severino – Graduado em Filosofia pela *Université Catholique de Louvain*, Bélgica; doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Livre-Docente e professor titular de Filosofia da Educação, da Universidade de São Paulo (USP). Autor do livro “A filosofia contemporânea no Brasil: conhecimento, política e educação” (Vozes, 1999), entre outras publicações. E-mail: ajsev@uol.com.br.

Bader Burihan Sawaia – Graduada em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Sedes Spientiae (FFCLSS); especialista em Estatística pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); especialista em Metodologia de Pesquisa pela PUC-SP; mestre em Psicologia Social pela PUC-SP; doutora em Psicologia Social pela PUC-SP. Professora titular da PUC-SP. Vice-reitora acadêmica da PUC-SP e coordenadora do Núcleo de estudos da dialética exclusão/inclusão. Autora do livro “Artimanhas da Exclusão - análise psicossocial e ética da desigualdade” (Vozes, 2001), entre outras publicações. E-mail: badbusaw@pucsp.br.

Carlos Alberto Plastino – Graduado em Direito pela *Universidad Nacional de La Plata*, Argentina, e em Ciências Econômicas pela *Université Catholique de Louvain*, Bélgica; mestre em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); doutor em Ciências Políticas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Professor adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pesquisador associado da PUC-RJ. Assessor *ad hoc* da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Autor do livro “A aventura freudiana: elaboração e desenvolvimento do conceito de inconsciente em Freud” (Tempo brasileiro, 1993), entre outras publicações. *E-mail*: caop@centroin.com.br.

Danilo Marcondes de Souza Filho – Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ); mestre em Filosofia pela PUC-RJ; doutor em Filosofia pela *University Of St Andrews*, Inglaterra. Professor titular da PUC-RJ e adjunto da Universidade Federal Fluminense (UFF). Autor dos livros “A pragmática na filosofia contemporânea” (Zahar, 2005) e “Textos básicos de Ética” (Zahar, 2007), entre outras publicações. *E-mail*: danilo@vrac.puc-rio.br.

Eda Terezinha de Oliveira Tassara – Graduada em Física pela Universidade de São Paulo (USP); mestre em Psicologia Experimental pela USP; doutora em Psicologia Experimental pela USP; Livre Docente em Psicologia Social; professora visitante da *Universidad de Pisa-Itália*, da Universidade de Paris V e da EHESS - *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, França; professora titular da Universidade de São Paulo e Coordenadora do LAPSI/IPUSP - Laboratório de Psicologia Sócio-Ambiental e Intervenção do Instituto de Psicologia da USP. Autora do livro “Psicologia e Ambiente” (EDUC, 2004), entre outras publicações. *E-mail*: lapsi@usp.br.

Carlos Frederico Bernardo Loureiro – Graduado em Ciências Físicas e Biológicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); bacharel em Ecologia pela UFRJ; mestre em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ); doutor em Serviço Social pela UFRJ. Professor adjunto da Faculdade de Educação da UFRJ. Coordenador do Laboratório de Investigações em Educação, Ambiente e Sociedade - LIEAS - UFRJ (grupo de pesquisa registrado no CNPq). É autor do livro “Pensamento Complexo, dialética e educação ambiental” (Cortez, 2006), entre outras publicações. *E-mail*: floureiro@openlink.com.br.

Gabriela dos Reis Sampaio – Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); mestre em História Social da Cultura pela UNICAMP; doutora em História pela UNICAMP; pós-doutora pelo Centro de Pesquisa em História Social da Cultura. Professora adjunta da Universidade Federal da Bahia. É autora do livro “Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial” (UNICAMP, 2002), entre outras publicações. *E-mail:* grsampaio@hotmail.com.

Isabel Cristina de Moura Carvalho – Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); mestre em Psicologia da Educação pela Fundação Getúlio Vargas - RJ; doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professora titular da Universidade Luterana do Brasil. É autora dos livros “A invenção ecológica: sentidos e trajetórias em educação ambiental” (EDUFRGS, 2002), e “Educação ambiental, a formação do sujeito ecológico”. (Cortez, 2004) [Coleção Docência em formação], entre outras publicações. *E-mail:* icmcarvalho@uol.com.br.

Marta Maria Castanho Almeida Pernambuco – Licenciada em Física pela Universidade de São Paulo (USP); mestre em Ensino de Ciências (Modalidade Física) pela USP; doutora em Educação pela USP. Professora adjunta da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Co-autora do livro “Ensino de Ciências: fundamentos e métodos” (Cortez, 2002), entre outras publicações. *E-mail:* martaper@ufrnet.br.

Mauro Grün – Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); mestre em Educação pela UFRGS; doutor em Educação pela *University of Western Australia*, Austrália. Professor adjunto da Universidade do Planalto Catarinense. Membro de corpo editorial da *Ambiente & Educação* (FURG) e membro de corpo editorial da *Pesquisa em Educação Ambiental* (UFSCar-USP-UNESP). Membro do Comitê Científico do GT de Educação Ambiental da ANPED (Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação). É autor do livro “Ética e Educação Ambiental: a conexão necessária” (Papyrus, 1996), entre outras publicações. *E-mail:* mgrun@uol.com.br.

Nadja Mara Amilibia Hermann – Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM); mestre em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS); doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com doutorado sanduíche na Universidade de Heidelberg, Alemanha. Professora adjunta de filosofia da educação da PUC-RS. É autora dos livros “Pluralidade e ética em educação” (DPZA Editora,

2001) e “Ética e estética: a relação quase esquecida” (EDIPUCRS, 2005), entre outras publicações. *E-mail*: nadjahp@portoweb.com.br.

Nancy Mangabeira Unger – Graduada em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); mestre em Etnologia e Ciências da Religião pela *Université Paris VII*; doutora em Filosofia da Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); professora adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. Autora dos livros “O Encantamento do Humano: ecologia e espiritualidade” (Loyola, 1991) e “Da foz a nascente: o recado do rio” (Cortez/Unicamp, 2001); organizadora do livro “Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico” (Loyola, 1992), entre outras publicações. *E-mail*: nmunger@ufba.br.

Rachel Trajber – Graduada em Letras pela Universidade de Haifa, Israel (revalidação pela USP); doutora em Antropologia pela *Purdue University*, EUA. Desde 2004 é Coordenadora-Geral de Educação Ambiental do Ministério da Educação - MEC e preside a Câmara Técnica de Educação Ambiental do Conselho Nacional de Meio Ambiente - Conama. Co-autora dos livros “Avaliando a Educação Ambiental no Brasil: materiais impressos” (Gaia, 1996) e “Avaliando a Educação Ambiental no Brasil: materiais audiovisuais” (Peirópolis, 2001), entre outras publicações. *E-mail*: racheltrajber@mec.gov.br.

Susana Inês Molon – Graduada em Psicologia pela Universidade Católica de Pelotas (UCPEL); especialista em Metodologia de Pesquisa em Ciências Sociais pela Fundação Universidade Estadual do Oeste do Paraná (FUNIOESTE); mestre em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); doutora em Psicologia Social pela PUC-SP. Professora adjunta da Fundação Universidade Federal do Rio Grande (FURG). É autora do livro “Subjetividade e Constituição do Sujeito em Vygotsky” (Vozes, 2003), entre outras publicações. *E-mail*: susana.molon@furg.br.

Valerio Rohden – Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); doutor pela mesma Universidade; pós-doutor em Filosofia pela *Wilhelms-Universität Münster*, Alemanha. Professor titular aposentado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; professor titular da Universidade Luterana do Brasil. É autor do livro “Interesse da razão e liberdade” (Ática, 1981) e tradutor do alemão das três Críticas de Kant: “Crítica da razão pura” (Os Pensadores), “Crítica da faculdade do juízo” (Forense, 2005) e “Crítica da razão prática” (Martins Fontes, 2003). Exerceu, entre 1994 e 2006, a presidência da Sociedade Kant Brasileira. *E-mail*: rohden@pro.via-rs.com.br.

Coleção Educação para Todos

- Volume 01: Educação de Jovens e Adultos: uma memória contemporânea, 1996-2004
- Volume 02: Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03
- Volume 03: Construção Coletiva: contribuições à educação de jovens e adultos
- Volume 04: Educação Popular na América Latina: diálogos e perspectivas
- Volume 05: Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas
- Volume 06: História da Educação do Negro e Outras Histórias
- Volume 07: Educação como Exercício de Diversidade
- Volume 08: Formação de Professores Indígenas: repensando trajetórias
- Volume 09: Dimensões da Inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola
- Volume 10: Olhares Feministas
- Volume 11: Trajetória e Políticas para o Ensino das Artes no Brasil: anais da XV CONFAEB
- Volume 12: O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Série Vias dos Saberes n. 1
- Volume 13: A Presença Indígena na Formação do Brasil. Série Vias dos Saberes n. 2
- Volume 14: Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença. Série Vias dos Saberes n. 3
- Volume 15: Manual de Lingüística: subsídios para a formação de professores indígenas na área de linguagem. Série Vias dos Saberes n. 4
- Volume 16: Juventude e Contemporaneidade
- Volume 17: Católicos Radicais no Brasil
- Volume 18: Brasil Alfabetizado: caminhos da avaliação. Série Avaliação n. 1
- Volume 19: Brasil Alfabetizado: a experiência de campo de 2004. Série Avaliação n. 2
- Volume 20: Brasil Alfabetizado: marco referencial para avaliação cognitiva. Série Avaliação n. 3
- Volume 21: Brasil Alfabetizado: como entrevistamos em 2006. Série Avaliação n. 4
- Volume 22: Brasil Alfabetizado: experiências de avaliação dos parceiros. Série Avaliação n. 5
- Volume 23: O que fazem as escolas que dizem que fazem Educação Ambiental? Série Avaliação n. 6
- Volume 24: Diversidade na Educação: experiências de formação continuada de professores. Série Avaliação n. 7

- Volume 25: Diversidade na Educação: como indicar as diferenças? Série Avaliação n. 8
- Volume 26: Pensar o Ambiente: bases filosóficas para a Educação Ambiental
- Volume 27: Juventudes: outros olhares sobre a diversidade
- Volume 28: Educação na Diversidade: experiências e desafios na educação intercultural bilíngüe
- Volume 29: O Programa Diversidade na Universidade e a Construção de uma Política Educacional Anti-racista
- Volume 30: Acesso e Permanência da População Negra no Ensino Superior
- Volume 31: Escola que Protege: enfrentando a violência contra crianças e adolescentes

Este livro foi composto em
Adobe Caslon Pro e Helvética.
Papel miolo *offset* 90g.
Para MEC/Unesco.

O projeto do livro se delineou em torno do objetivo de apresentar alguns dos pontos importantes no pensamento ocidental moderno e suas relações com os modos de pensar o ambiente.

Os articulistas escolheram trabalhar seus artigos com uma linguagem menos técnica, sem deixar de respeitar o discurso filosófico. Isso aparece de duas formas, uma na escrita de textos curtos e a outra, procurando deixar os filósofos falarem por si, “no original”. Na impossibilidade de transcrição de excertos na íntegra, foram utilizadas passagens representativas das teorias estudadas, bem como inseridas citações mais longas e ilustrativas do estilo e do pensamento filosófico. Por conseguinte, o tom desses diversos ‘pensares’ sobre o ambiente são de natureza filosófica e nos levam a refletir sobre a possibilidade de construirmos uma nova ética, a Ética Ambiental. Este pensamento torna-se essencial nestes tempos de enfrentamento da grave crise ambiental e de valores que se desvenda aos nossos olhos contemporâneos.

Os filósofos sobre os quais versam os textos são: Aristóteles, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, os Pré-Socráticos, Martin Heidegger, Francis Bacon, René Descartes, Hans-Georg Gadamer, Benedito Espinosa, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Karl Marx, Sigmund Freud, Lev Vygotsky, Hannah Arendt e Paulo Freire.

ISBN 859817170-0



9 788598 171708