

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE - FURG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO AMBIENTAL - PPGEA
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO AMBIENTAL**

THAIS DE OLIVEIRA NABAES

**LEITURAS DO SER NO HORIZONTE DA RACIONALIDADE AMBIENTAL:
CONTRIBUIÇÕES À EDUCAÇÃO AMBIENTAL**

**RIO GRANDE
MARÇO DE 2015**

THAÍS DE OLIVEIRA NABAES

**LEITURAS DO SER NO HORIZONTE DA RACIONALIDADE AMBIENTAL:
CONTRIBUIÇÕES À EDUCAÇÃO AMBIENTAL**

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental da Universidade Federal do Rio Grande - FURG. Área de Concentração: Educação Ambiental

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Cleuza Maria Sobral Dias
Coorientador: Prof. Dr. Vilmar Alves Pereira

**Rio Grande
2015**

Para minha mãe

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, pelas oportunidades de aprendizado, nas figuras de seus professores, funcionários e alunos.

À professora Cleuza Dias que tem participado da minha trajetória acadêmica desde a graduação. Por sua simplicidade e disponibilidade em orientar a tese, apesar tantos compromissos em nome da FURG. Nossa jornada juntas só fortaleceu minha admiração, amizade e respeito.

Ao professor Vilmar Pereira, por ter aceitado trabalhar conosco, desafiando meu modo de conceber esta tese e aumentando meu amor pela Filosofia.

À professora Elisabeth Schmidt, por todo incentivo, amizade e apoio durante os anos de pós-graduação, coroados com o aceite em ser banca deste estudo.

Aos professores Humberto Calloni, Gomercindo Ghiggi e Eldon Mühl, pela avaliação da tese e suas contribuições.

...

À minha mãe, pela falta que faz e pela presença que continua sendo em meus dias.

Ao meu pai e minha irmã, por fazerem de nós uma família.

Ao Thiago, por ser tão presente e afetuoso.

Aos meus amigos, colegas de trabalho, alunos e todos que me fazem descobrir e assumir meu *ser-no-mundo*.

A Deus, pelo dom da vida e por me permitir aprender tanto.

RESUMO

Esta tese apresenta um estudo a respeito do Ser sob duas perspectivas: a Racionalidade Metafísica e a Racionalidade Ambiental. Consideramos que tal discussão tem profundas implicações em nossa existência, visto que a *crise ambiental* é compreendida como uma *crise da civilização*, pois está ancorada em nossas formas de *ser-no-mundo*. Partindo da pergunta: “Em que medida o horizonte da Racionalidade Ambiental pode contribuir para (re)significar e situar o Ser?”, intenta-se ampliar a noção de educabilidade a partir dos pressupostos da Racionalidade Ambiental. O estudo sinaliza que, no horizonte da Metafísica Ocidental, foi concedido ao ser humano o maior estatuto ontológico entre os entes, nos entronizando como senhores da Razão e da natureza. Com a exacerbação da dimensão instrumental da Razão no contexto da Modernidade, sociedade e natureza foram paulatinamente afetadas pelas relações de produção. A adoção de um sistema unificado de Racionalidade, justificada pela posse/domínio/consumo, passou a dar sentido e identidade ao *Ser*. Neste sentido, a crise ecológica é compreendida para além dos fenômenos naturais, pois está relacionada intimamente com pressupostos da racionalidade predominante na atualidade, ou seja, a Racionalidade Instrumental. Considerando que a Educação Ambiental está comprometida com novas formas de enfrentamento aos paradigmas do mundo contemporâneo e que tal desafio passa pela modificação dos valores sobre os quais se alicerçam as sociedades ocidentais modernas, entendemos que se faz necessário reconstruir nossas relações sobre o legado de outra Racionalidade. Visando alargar a compreensão das categorias postas para este estudo, optamos por uma abordagem metodológica de cunho hermenêutico. Temos a hipótese de que a Racionalidade Ambiental, além de superar as patologias da Racionalidade Instrumental, pode constituir-se em um novo indicador para nosso modo de *ser-no-mundo*. Tomando como referência a perspectiva teórica de Leff, propusemos alternativas para pensar um novo lugar para o Ser no horizonte da Racionalidade Ambiental, defendendo que este processo passa pela recuperação do sentido da *physys*; pela resignificação do sagrado; pela superação do paradigma da subjetividade pelo da intersubjetividade; pelo reposicionamento dos saberes e da ciência; pelo engajamento ético e político e pela refuncionalização do modelo socioeconômico. Assim, se entendermos que a Racionalidade Ambiental é um processo de construção social, faz todo sentido buscar, no campo da educação, a desconstrução do saber onicompreensivo e totalizante, integrando o conhecimento sensível e o racional, valorizando os saberes e restaurando a relação entre Ser, vida e conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: Racionalidade Metafísica. Racionalidade Ambiental. Educação Ambiental.

ABSTRACT

This thesis is a study about Being from two perspectives: the Metaphysical Rationality and Environmental Rationality. We regard such discussion has having profound implications for our existence, once *the environmental crisis* is understood as *a crisis of civilization*, as it is anchored in our ways of *being in the world*. From the question: "To what extent the horizon Environmental Rationality can contribute to (re) define and locate the Being? ", attempts to expand notion of educability from the rationality of environmental assumptions. The study showed that on the horizon of Western metaphysics, it was granted to the human being the highest ontological status among other beings, being enthroned as masters of reason and nature. With the intensification of the instrumental dimension of Reason in the context of modernity, society and nature were gradually affected by relations of production. By adopting a unified system of Rationality, justified by the possession / domain / consumption, it began to give meaning and identity to the Being. In this sense, the ecological crisis is understood beyond the natural phenomena, because it is closely related to assumptions of rationality prevalent today, that is, the Instrumental Rationality. Considering that environmental education is committed to new ways of coping with the paradigms of the contemporary world and that this challenge involves the modification of the values on which are founded the modern Western societies, we believe that it is necessary to rebuild our relations on the legacy of another Rationality. To broaden the understanding of the categories mentioned in this study, we chose an approach of hermeneutic nature. We hypothesized that the Environmental Rationality, can both overcome the pathologies of Instrumental Rationality and constitute a new window to our way of *being in the world*. Assuming Leff's theoretical perspective as reference, we proposed alternatives to think of a new place to the Being on the horizon Environmental Rationality, arguing that this process means recovering the sense of *physis*; redefining the sacred; overcoming the paradigm of subjectivity by the intersubjectivity; repositioning of knowledge and science; the ethical and political engagement and refunctioning the social and economical model. Thus, if we understand that the Environmental Rationality is a social construction process, it is meaningful to seek, in the field of education, the deconstruction of knowledge omnicomprehensive and totalizing, integrating the sensitive and rational knowledge, valuing the knowledge and restoring the relationship between Being, life and knowledge.

KEY WORDS: Metaphysical Rationality. Environmental Rationality. Environmental Education.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Horizontes Históricos da Metafísica.....	13
Figura 2 - Escolas Pré-Socráticas, Pensadores e <i>Essentia Mundi</i>	46
Figura 3 - Aristóteles e Platão	53
Figura 4- O que é a substância?.....	55
Figura 5- Vestígios da Trindade no Ser Humano	60
Figura 6 - Os primeiros gregos e Tomás de Aquino	63
Figura 7 - Racionalidades.....	94
Figura 8- Horizontes da Racionalidade Ambiental.....	116

SUMÁRIO

1 PRIMEIRAS PALAVRAS.....	9
2 PERCURSOS FORMATIVOS E DELIMITAÇÃO TEMÁTICA.....	15
3 LÉXICO	24
4 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS ABORDAGENS EPISTEMOLÓGICA E METODOLÓGICA.....	28
4.1 Movimentos da Hermenêutica.....	30
4.2 Contribuições da Hermenêutica para o debate ambiental.....	38
5 ALGUNS ENTENDIMENTOS SOBRE O SER NO CONTEXTO DA IDADE ANTIGA	44
5.1 Heráclito de Éfeso e o devir	46
5.2 Parmênides de Eleia: O Ser é, o Não-Ser não é	48
5.3 A Metafísica de Platão	50
5.4 O Ser em Aristóteles	53
6 O PENSAR METAFÍSICO A PARTIR DO FINAL DA ANTIGUIDADE	57
6.1 A concepção antropológica de Agostinho.....	58
6.2 Ontologia em Tomás de Aquino.....	62
7 MUDANÇAS NO ENDEREÇAMENTO DO SER NO CONTEXTO DA MODERNIDADE.....	66
7.1 A questão do Fetiche e suas relações com possíveis endereçamentos do Ser.....	80
7.2 O Fetiche da subjetividade: Ter ou Ser?	83
8 UM NOVO LUGAR AO SER: O HORIZONTE DA RACIONALIDADE AMBIENTAL	91
9 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	114
10 REFERÊNCIAS:.....	119

1 PRIMEIRAS PALAVRAS

A forma ocidental de pensarmos o mundo produziu *patologias* nas sociedades hodiernas. O individualismo exacerbado, as diferentes formas de domínio, as indiferenças, a aparente onipotência do sistema capitalista e os desvios da Razão criaram um contexto em que Ter se constitui como condição de existência e sobrevivência social. Nas concepções de Ser da contemporaneidade estão expressos entendimentos particulares de sujeito e as próprias fragilidades do nosso modelo de Racionalidade.

Do Mito ao Iluminismo, estas concepções estiveram marcadas pela ideia de domínio, seja ele sobre a natureza ou como pano de fundo das relações sociais. A pretensão de implantar uma nova ordem no mundo sob o domínio da Razão mostrou-se um projeto fracassado. O aumento das desigualdades, as guerras e demais mazelas sociais, a depredação do ambiente natural e as diferentes formas de subjugação mantiveram a humanidade presa à condição de escravidão.

Segundo nossa compreensão, o sentido de Ser nas sociedades contemporâneas está permeado por uma Racionalidade que se tornou reducionista, ao colocar o homem fora da natureza, instaurando a “mais radical e generalizada alienação” (MÜHL, 1996). Horkheimer e Adorno, na *Dialética do Esclarecimento*, fazem um diagnóstico da Racionalidade Ocidental a partir de uma questão fundamental: “Por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”? (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p.11).

Considerando que a Educação Ambiental (EA) está comprometida com novas formas de interpretar os paradigmas do mundo contemporâneo, esta tese apresenta uma discussão a respeito do Ser sob duas perspectivas: a Racionalidade Metafísica e a Racionalidade Ambiental. Julgamos que tal discussão tem profundas implicações em nossa existência, visto que a *crise ambiental* é compreendida como uma *crise da civilização*, pois está ancorada em nossas formas de *ser-no-mundo*.

Sob o nosso ponto de vista, no contexto das sociedades ocidentais, estamos todos - em maior ou menor grau-, impregnados de uma concepção em que Ter adquire relevada importância para a constituição do Ser, pois a ideia de poder e domínio ganha proporções agigantadas a partir do advento do capitalismo. Com a exacerbção da dimensão instrumental da Razão no contexto da Modernidade, sociedade e natureza foram paulatinamente afetadas pelas relações de produção, já que a adoção de um sistema unificado de Racionalidade fez com que a ideia de posse/domínio/consumo passasse a dar sentido e identidade ao Ser.

Ao perguntarmos-nos “O que é o Ser?”¹, estamos reeditando a questão metafísica fundamental a que tantos pensadores se dedicaram, fato que coincide com o próprio nascimento da Filosofia. Se o Ser é o elemento *sine qua non* da Metafísica (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012), sua investigação constitui-se em um dos fundamentos primeiros da realidade. Nesta perspectiva, desde os seus primórdios, a Metafísica manifestou-se como ciência da totalidade, como procura do princípio de todas as coisas (MOLINARO, 2012) e condição necessária para problematizar a existência humana, já que

[...] se a Metafísica não ajuda a conhecer melhor o universo dos existentes; mais ainda, se além de instaurar os alicerces que regem a marcha de toda uma cultura, não coopera para a resolução dos problemas cotidianos e vulgares de cada indivíduo humano e a dirigir sua própria vida, dificilmente pode aspirar a qualquer título definitivo de justificação como sabedoria (MELENDO, 2002, p.20).

Ao atribuir uma *estatura ontológica* ao homem², a Metafísica entende que na humanidade “encontra-se o ser de modo mais pleno do que em outras realidades” (MELENDO, 2002, p.24). Para Silva (1994), no exercício de interrogação metafísica evidencia-se o fato de que “é na *procura* que o homem se revela a si mesmo como homem, sendo essencialmente um animal metafísico” (p.8, grifo do autor). Salienta-se ainda que aquele que pergunta está implicado nas questões que faz.

Na compreensão metafísica é o homem (dentre todos os entes) que investe na procura de sentido para sua existência e que se lança no desafio de ir além da realidade empírica. Neste sentido, a chamada “Filosofia Primeira” busca aprofundar interrogações básicas sobre o existente³, empregando o método filosófico na busca da própria identidade humana.

Sendo então a Metafísica⁴ uma das disciplinas centrais da Filosofia Teórica (ao ocupar-se da reflexão sobre o que está *além* da realidade física e dos fundamentos que constituem o *ser de todas as coisas*), consideramos que suas contribuições constituem-se em importante aporte teórico para a discussão que aqui se propõe.

Por ter como fenômeno investigado o *Ser enquanto Ser*, a Metafísica interroga a questão do sentido da realidade, sendo difícil traçar um mapa conceitual-histórico sem correr o risco de cometer generalizações ou grandes omissões. Na tentativa de explicar em que consiste este *Ser do Homem*, tivemos na História da Filosofia diferentes percursos

¹ Ou a partir de que premissas podemos pensar o Ser no horizonte de outro tipo de Racionalidade.

² Vocábulo aqui empregado com o sentido de humanidade.

³ “Qual a causa que teria originado toda a realidade?” E ainda: “O que é o homem?”

⁴ Habermas (2002), na defesa das motivações e pressupostos de uma *Razão Comunicativa*, apresenta uma série de estudos agrupados sob a ótica de um “Pensamento Pós-Metafísico”, considerando novos movimentos de pensamento na Filosofia, especialmente com a passagem do paradigma da Filosofia da Consciência para o de uma Filosofia da Linguagem.

epistemológicos que culminaram no próprio deslocamento da questão ou, conforme apontou Heidegger, até mesmo no *esquecimento* do Ser.

De forma muito ampla, podemos apontar algumas das discussões feitas em diferentes períodos históricos, a fim de traçar um mapa conceitual para iniciar nossa argumentação. Conforme discutiremos nos capítulos que seguem, por vezes a discussão metafísica esteve ligada a elementos da natureza (primeiros filósofos); polarizada, como em Parmênides (o Ser é, o Não-Ser não é); associada ao movimento (Heráclito); marcada pela ascese ao ideal (Platão); demarcada em categorias (Aristóteles); identificada com as questões teológicas (no Medievo); para, a seguir, ser destituída de elementos religiosos e centralizada no sujeito (Modernidade).

Se a partir dos séculos XVIII e XIX a concepção de Ser esteve relacionada com aspectos de propriedade (como em Locke e Rousseau, por exemplo), no século XX, com a Teoria Crítica, é problematizada sobretudo a Racionalidade Instrumental, que se coloca como orientadora das formas de *ser-no-mundo*. A partir desta ótica, percebemos a existência de outro tipo de construção ontológica, que vem se mostrando predominante na sociedade capitalista: o *Ter* como base para estruturação do *Ser* e para os contratos sociais.

Silva (1994) aponta quatro grandes horizontes históricos que demarcam a reflexão metafísica: o primeiro pode ser caracterizado como o *Horizonte da Physis*, associado à filosofia grega antiga. Aqui a totalidade do real estaria identificada com a natureza, sendo o apoio do discurso a investigação de elementos deste *cosmos*⁵, que conteriam um substrato perene da realidade. Para os primeiros filósofos, este substrato foi entendido como a Água (em Tales), o Ar (em Anaxímenes), o Fogo (em Heráclito) e o *Ápeiron* - ou indefinido, infinito, ilimitado- para Anaximandro, discípulo de Tales.

Sócrates, Platão e Aristóteles redimensionam o âmbito do discurso filosófico, estendendo a reflexão também para o homem e a problemática moral. Ao classificar as obras aristotélicas, Andrônico de Rodes acabou por forjar a expressão Metafísica (*tà metà tà physiká*), (re) nomeando os escritos do Estagirita situados depois das obras de Física. Para Rosset e Frangiotti (2012), “[...] se Parmênides indicou o tema, Aristóteles sistematizou a ciência” (p.18), sendo considerado, deste modo, o Pai da Metafísica.

Ainda conforme Silva (1994), o segundo horizonte histórico da Metafísica é caracterizado pela concepção do *Ser Criado*, momento em que o *logos* filosófico encontra-se atrelado à Teologia. O tomismo é erigido como edifício metafísico fundamental no seio da

⁵ “(...) ordem, isto é, multiplicidade de coisas diferentes e antitéticas, mas unificadas, reunidas numa unidade, por força de princípio ordenador que estabelece para cada coisa o seu lugar no conjunto de que é parte: as coisas só existem à medida que são ordenadas” (MOLINARO, 2012, p.13).

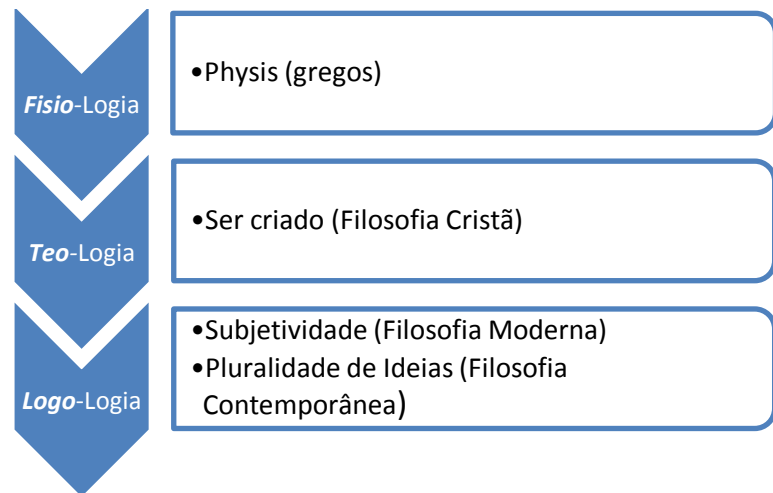
doutrina cristã. A partir de então, o mundo é entendido na perspectiva de contingência, sendo Deus o único *Ser Necessário*. Se Deus é a causa própria e perfeita do Ser, ele supera o conceito de Demiurgo (Platão) ou de Primeiro Motor (Aristóteles), pois ele é *Ser Criador*. Deus é o *Esse Ipsum*, pura realização do Ser como tal e a “causa do ser de todas as coisas” (id., p.94), visto que compreende todas as perfeições.

A seguir, com a decadência dos paradigmas do mundo medieval, entra em questão um terceiro horizonte: o da *Subjetividade*, firmado na Era Moderna. O Ser deixa de ser tratado como abstração. Se na Idade Média o homem era sinônimo de sua alma, na Modernidade este ser/homem torna-se sinônimo de sujeito, aquele capaz de dar sentido à realidade. Esta cosmovisão antropocêntrica inaugura um período de crise no pensamento metafísico, onde, especialmente a partir de Kant, dá-se a “passagem de uma teoria do ente (ontologia) a uma teoria do conhecimento (epistemologia) enquanto cerne da nova filosofia [...] que consiste, desde então, em delimitar o que se pode manifestar ao espírito humano no quadro categorial de que ele dispõe” (IMAGUIRE; ALMEIDA; OLIVEIRA, 2007, p.8) ⁶.

Por fim, Silva (1994) menciona o quarto horizonte histórico da Metafísica, caracterizado pela *Pluralidade de Ideias* do cenário contemporâneo, donde se destacam a visão existencialista (como em Heidegger e Sartre), a releitura personalista (Ser-pessoa), o sentido de alteridade (Levinas) e o Ser-Negado (contexto filosófico latino-americano, como em Enrique Dussel). O mesmo autor analisa que o discurso filosófico caminhou da *Fisio*-logia grega à *Teo*-logia medieval até a *Logo*-logia moderna (SILVA, 1994, p.91). Esta classificação pode ser visualizada na figura:

⁶ Neste contexto, a Metafísica é vislumbrada como (mais uma) teoria do conhecimento. Não é a problemática do Ser, mas, principalmente, a *ideia* do Ser que tematiza seu objeto de estudo. Para Kant, por exemplo, a *metafísica possível* ocupar-se-ia das maneiras pelas quais o sujeito do conhecimento põe a realidade, tendo como objeto prático a ação humana como ação moral, ou ação livre por dever. Isto traria a ética para o palco das discussões no estudo da *razão prática*.

Figura 1 - Horizontes Históricos da Metafísica



Fonte: produzido pela autora a partir de Silva (1994)

Se na Antiguidade, na Idade Média e na Modernidade a metafísica era realista⁷, Kant deixa o idealismo como herança para a discussão metafísica contemporânea, algo que Hegel leva às últimas consequências com a concepção do *Espírito Absoluto*, já que

[...] Com isso Hegel queria significar ou a conclusão absoluta da tentativa humana de conhecer-se a si mesma, ou a realização nas coisas humanas de uma espécie de transcendência extra-humana, ou a expressão plena de um Deus infinito⁸.

Neste sentido, estudos indicam que a Metafísica Contemporânea procura superar a Antiga Metafísica e a concepção kantiana, pois toma como objeto a relação originária mundo/homem, pretendendo investigar “a relação necessária entre a existência e a essência dos entes e o modo como aparecem para nossa consciência” (CHAUÍ, 2006, p.181). Isto aproximaria a Metafísica Contemporânea a mais de um método descritivo (como forma de organização lógica das estruturas do pensamento) do que de uma procura por explicações causais sobre a realidade.

Aliás, as críticas à Metafísica começam no próprio Aristóteles, na medida em que ele indica a “não necessidade” desta ciência para a fruição da vida, já que a Metafísica não está subordinada a nenhuma finalidade exterior, contendo em si a razão de seu próprio existir. Ou seja, a Metafísica seria um

⁷ Realismo metafísico consiste, no sentido mais geral, na concepção de que “ (a) existem objetos reais (habitualmente a concepção se preocupa com objetos espaço-temporais), (b) esses existem independentemente da nossa experiência e do nosso conhecimento deles e (c) têm propriedades e entram em relação independentemente dos conceitos com os quais os entendemos ou da linguagem com a “qual os descrevemos” (Dicionário de Filosofia de Cambridge, 2006, p.798).

⁸ Cf. Dicionário de Filosofia de Cambridge, 2006, p.450.

[...] fenômeno exclusivamente humano, mediante o qual o homem – por ser diferente do resto dos animais – ultrapassa todos os horizontes imediatos que o condicionam a viver a situação de circunstancialidade e de meio, para abrir-se à totalidade do real: o mundo. [...] O homem é animal metafísico, ao passo que os animais seguem vivendo ametafisicamente, determinados pelo meio ambiente (SILVA, 1994, p.27).

Feitas estas primeiras considerações, reforçamos que, em nosso entendimento, recorrer à tradição filosófica é uma exigência para este estudo. Isto se dá não só pela necessidade de situar historicamente a temática, mas, em especial, para problematizar as transformações no conceito de Ser, de acordo com as prioridades e objetivos que as sociedades humanas foram criando para si.

Compreendemos que este debate tem profundas decorrências em nossa dimensão existencial. Por considerar a estreita vinculação desta discussão com nossa existência ordinária, apresentamos, na sequência destas primeiras palavras, um relato sobre os percursos formativos da autora e a delimitação temática e teórica deste estudo.

2 PERCURSOS FORMATIVOS E DELIMITAÇÃO TEMÁTICA

A discussão aqui proposta é fruto de um interesse particular pelo pensamento filosófico, reacendido durante e após o Curso de Mestrado, quando tive contato com leituras e interlocutores que me aproximaram de uma perspectiva diferente no constante – e sempre limitado – exercício de leitura do real. Não é tarefa simples mergulhar pelos meandros do pensamento filosófico, visto que Pedagogia (minha formação inicial) e Filosofia têm delimitações, vocabulários, olhares e metodologias que se aproximam e se afastam ao longo de seus caminhos.

Ao situar o estudo em um campo de conhecimento diverso, levo em consideração a ideia de que a formação acadêmica inicial é responsável pelo primeiro esboço de nossa formação profissional. Acrescentar a este esboço outros contornos exige certo desapego e vontade de ampliar os horizontes epistemológicos, no sentido de não cristalizar o pensamento e a vida. Isto potencializa novas discussões e aprimora nossa jornada como educadores e pesquisadores, sem, contudo, diminuir as especificidades das ciências.

Meus primeiros estudos com vistas à formação docente deram-se muito cedo, quando optei pela modalidade Normal, ao cursar o Ensino Médio⁹. Àquela época tinha pouca ideia do que significaria minha escolha, talvez nem soubesse precisar os motivos que me levaram a fazê-la. A partir destas experiências, posteriores estudos, leituras e práticas profissionais foram orientados para uma formação humanística, que resultaram na escolha por Pedagogia como curso de graduação.

Concluída esta etapa, aos vinte anos de idade, foi chegado o momento de uma real inserção no contexto escolar e não apenas intervenções pontuais, como as que eu estava habituada a fazer. Embora encorajada por meus antigos professores a candidatar-me ao Mestrado logo após o término do curso de graduação, optei por dedicar-me à experiência profissional em sala de aula, postergando em alguns anos o início dos estudos de pós-graduação. O ingresso no Magistério Público do Rio Grande do Sul possibilitou-me experiências muito significativas, que deram novo curso a concepções já construídas e inspiraram as proposições de pesquisa posteriores.

Deste modo, cursei Especialização em Educação Brasileira, na Universidade Federal do Rio Grande, propondo uma investigação no seio de um projeto de educação popular promovido pela mesma universidade: o Curso Utopia. A proposta deste Curso era oferecer

⁹ Outrora chamados Curso de Magistério e Segundo Grau, respectivamente.

uma preparação ao concurso vestibular ¹⁰ a estudantes que não pudessem arcar com os custos de um curso particular, consideradas as históricas deficiências da educação pública e a concorrência que tal processo de seleção gerava.

Com os colegas Alexandre Cougo e Catiane Nunes (coautores do trabalho), pude conhecer mais detalhadamente uma proposta de ensino alternativa a uma das tantas situações de exclusão que o capitalismo cria ou alimenta: o acesso à educação em nosso país não é universal em todos os níveis. Fui estudante de escola pública em praticamente toda minha trajetória escolar ¹¹, e tive oportunidade de dar prosseguimento aos estudos, quando optei por fazê-lo. Porém, notadamente nem todas as experiências neste sentido são bem sucedidas, algo que infelizmente condiz com a estruturação de nossos sistemas de ensino e, em última instância, com nossa própria organização social.

Esta investigação foi um primeiro impulso para discutir os desdobramentos da opção pelo capitalismo enquanto modelo de organização socioeconômica. Talvez já estivesse latente àquela época a problematização de Ser e Ter que trazemos em determinados momentos desta tese, considerando que a iniciativa do Curso Utopia estava voltada a quem eram negadas uma série de oportunidades. O público a que o Curso Utopia era destinado *não tinha* acesso a uma formação básica que lhe desse condições de concorrer a uma vaga na universidade. Este “não ter” encobre uma série de negações, reforçando a ideia de que, no contexto das sociedades capitalistas, Ter não consiste apenas em condição material, mas em condição simbólica de existência.

Ao me candidatar ao Mestrado em Educação Ambiental, contava com oito anos de experiência docente em escolas públicas do Município de Rio Grande. Por encontrar-me inserida em contextos que até então me eram distantes, dispunha de um repertório maior de vivências profissionais e pessoais, o que me impulsionava a empreender uma pesquisa de maior profundidade teórica, no âmbito de um programa *scripto sensu*.

Entendendo que os estudos de pós-graduação aprofundam a discussão dos processos que constituem a docência e o fazer pedagógico, considero que foi adequada a decisão por esta espera. A inserção neste processo de formação de outros professores – que, via de regra, é o que objetiva uma pós-graduação em educação – exigia de mim a vivência do outro lado da relação pedagógica. Era preciso enxergar a escola a partir de dentro, considerando também o que eu também estava propondo e fazendo lá. Desta vez, como professora. Esta

¹⁰ Modo de seleção para ingresso em Curso Superior.

¹¹ Exceto na educação infantil, quando estudei um ano letivo em uma escola Marista.

problematização, sob o meu ponto de vista, só o discurso acadêmico não autorizava. Como participar da formação de um professor sem de fato sê-lo ou tê-lo sido?

A escolha pelo Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental da FURG deu-se pela amplitude de sua proposta. Sendo um campo de conhecimento relativamente novo, a pesquisa em Educação Ambiental (EA) vem se erigindo como um posicionamento político, um esforço de “gerar novos vínculos com o ambiente imediato, seja ele natural, construído, espacial ou temporal, através de uma ética particular” (SANTOS; SATO, 2006, p.32-33). Neste sentido, a escolha de um Programa de Pós-Graduação com uma proposta de trabalho abrangente possibilita que se façam várias construções teóricas, além da acolhida, convivência e diálogo com colegas com experiências profissionais tão diversas.

Aliás, o diálogo – pressuposto educativo tão postulado por Freire –, está intimamente relacionado à própria concepção de Educação Ambiental, que não é um apêndice da Biologia, Ecologia ou Antropologia, mas se constitui como uma ciência que *dialoga* com as demais. Neste sentido, a Educação Ambiental não deve ser vista como

[...] um mero acúmulo de teorias e/ou subjetividades, mas como esforço político de superação de um modelo de organização econômica e social que não tem promovido a vida em suas diferentes manifestações. Ao problematizar as relações sociais no contexto de sociedades que continuam optando por fomentar, promover, incentivar (e até exigir!) o consumo, a descartabilidade e a visão utilitarista da vida, a Educação Ambiental se mostra como uma proposta contra-hegemônica (NABAES; DIAS, 2013, p. 130).

Para Guimarães (2004), a crise na relação sociedade/natureza potencializou a emergência da Educação Ambiental. Há vários cortes geracionais desde os primeiros movimentos ambientalistas e conferências intergovernamentais, como a precursora de Estocolmo, em 1972. A procura de um “lugar” para EA, diz respeito à própria necessidade de estabelecer para a mesma um campo argumentativo e legitimado entre as ciências, a fim de que a problemática ambiental chegue à esfera pública.

No Brasil, autores como Loureiro, Guimarães, Carvalho, Sato, Layrargues, Tozoni-Reis, Tristão e outros – incluindo os mestres e doutores egressos do PPGEA/FURG - têm realizado importantes contribuições teóricas para o campo, repensando a lógica e os valores da sociedade moderna, numa tentativa de desassociar a Educação Ambiental de meros comportamentos preservacionistas.

Na perspectiva na qual pretendemos desenvolver nossa discussão, a Educação Ambiental ultrapassa a “sensibilidade ecológica”, convertendo-se num projeto político de promoção da vida. Neste esforço para a transformação dos valores que alicerçam a sociedade

moderna e problematizando as relações sociais que temos construído, é que entendemos a Educação Ambiental e inscrevemos este trabalho.

Na pesquisa de Mestrado, a discussão recaiu sobre a formação cultural em um tipo de sociedade que avidamente consome e descarta bens, inclusive os abstratos. Tal pesquisa dialogou especialmente com o referencial da Escola de Frankfurt, construindo aportes sobre alguns processos culturais gestados em nossas sociedades. As manifestações musicais de um grupo de alfabetizando – educandos com quem eu trabalhava à época – foram escolhidas como um recorte da realidade, que impulsionaram discussões a respeito de aspectos da chamada “Sociedade de Consumo”. Para tanto, elegeram-se categorias de análise a partir de algumas manifestações musicais que se constituíam como objetos recorrentes de fruição estética daquele grupo.

A leitura do artigo de Adorno “*O fetichismo da música e a regressão da audição*”, datado de 1938, foi uma das motivações para a definição do tema de pesquisa do Mestrado e para a consequente escolha teórica, além de minha breve experiência como instrutora musical. Como mencionado anteriormente, o ideário de Frankfurt foi o principal referencial da dissertação, o que exigiu várias leituras complementares. Assim, também recorremos a obras de estudiosos da Teoria Crítica como Antônio Zuin, Bruno Pucci, Rodrigo Duarte, Martin Jay, Olgária Matos, Barbara Freitag e outros, além de clássicos da Filosofia e das contribuições do sociólogo polonês Zygmunt Bauman.

Sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Cleuza Dias, foram aprofundados pressupostos teóricos relacionados à Racionalidade desenvolvida no capitalismo tardio. Houve ênfase na análise de processos empregados pela Indústria Cultural que resultaram na distorção da meta histórica da *Bildung*¹². Apontando para o fato de que a Teoria Crítica tem como interesse constante suprimir a dominação de classe, bem como se opor à “reprodução crescente da escravidão do trabalhador na sociedade capitalista e de todo tipo de miséria que o ameaça” (PUCCI, 2007, p. 31), concluímos que a questão da formação cultural é também vital para a compreensão dos anacronismos de nossa época, bem como se constitui numa esperança de resgate da *Razão emancipatória*.

Destarte, a proposta de pesquisa do Mestrado esteve ligada às contradições inerentes à Racionalidade desenvolvida no modelo social que ora adotamos. Vivemos em tempos de subjetividades massificadas, moldadas a partir de princípios de identidade que forjam a ilusão

¹² Conceito que ultrapassa a educação escolar, pois se refere também à reflexão que o homem faz de sua humanidade. A *Bildung* representa para a Teoria Crítica uma utopia positiva, que converge para um projeto de emancipação.

de existência do individual. Isto está permeado por uma lógica que dá primazia à capacidade funcional do sujeito, minimizando as demais dimensões humanas, ou até mesmo negando-as.

Para que se pudesse fazer uma discussão sobre a Racionalidade Instrumental, recorreremos especialmente à *Dialética do Esclarecimento* (Horkheimer; Adorno, 1985). Em relação à pertinência desta escolha teórica, cabe salientar as palavras de Loureiro (2004), quando ele diz que a Escola de Frankfurt

[...] formula e refina com competência o sentido de nosso pertencimento à natureza e a compreensão da sociedade como expressão de organização da nossa espécie. Denuncia, com absoluto ineditismo, em início e meados do século XX, que o processo de exploração das pessoas entre si, tendo por base sua condição econômica e os preconceitos culturais, é parte da mesma dinâmica de dominação da natureza, posto que esta se define na modernidade capitalista como uma externalidade e tudo e todos viram coisas, mercadorias a serviço da acumulação de capital (p.70).

Na ocasião da defesa, a arguição feita pela banca postulou outras vertentes para o trabalho: Qual seria a Racionalidade predominante no século em que vivemos? Quais os sentidos do Ser em uma sociedade que enquadra, massifica, embrutece ou silencia as pessoas?

Após a defesa da dissertação, acordamos que convidaríamos um professor para coorientar a tese, dado o teor filosófico que o anteprojeto indicava. Desta maneira, já na escolha das disciplinas a serem cursadas no doutorado, optei por também conhecer a proposta de outros programas de pós-graduação oferecidos pela FURG. Cursei disciplinas no PPGEC (Programa de Pós-Graduação Educação em Ciências: Química da Vida e Saúde) e no PPGEdU (Programa de Pós-Graduação em Educação). A partir dos encontros na disciplina de Teorias da Educação, foi feito o convite ao Prof. Dr. Vilmar Alves Pereira, que gentilmente o aceitou e se dispôs a também orientar o estudo.

Dos percursos e questionamentos mencionados, surgiram as primeiras reflexões para a tese, lapidadas nos encontros de orientação e nas outras vivências oportunizadas no PPGEA. Como referimos anteriormente, na dissertação de Mestrado analisamos alguns processos de *ideologização da vida* que se mostravam como causa e consequência de uma formação cultural em crise. Na *Dialética*, Horkheimer e Adorno afirmam que o Esclarecimento não cumpriu sua promessa de *libertar os homens do medo*. Isto, associado ao domínio progressivo da natureza, à decadência das representações divinas e à autolimitação frente ao existente, trouxe também uma redefinição das necessidades sociais e das relações humanas.

Em nosso entendimento, ao buscar compreender estes fenômenos, a Educação Ambiental discute a necessidade de reconstrução de nossas relações sobre o legado de outra Racionalidade, que subverta o logocentrismo das Ciências Modernas e seja capaz de abrir

novas perspectivas para a promoção da vida. Se nas sociedades capitalistas nos deparamos com um crescente processo de racionalização orientado para a maximização dos lucros, do consumo, da eficiência e da produtividade, a Racionalidade Ambiental proposta por Leff está na contramão desse sistema, pois se apoia mais “na legitimação de seus valores (pluralidade étnica, fortalecimento de economias autogestionárias não acumulativas) que em seus meios instrumentais” (LEFF, 2006a, p. 135).

Uma das leituras que fazemos é que as diferentes abordagens da questão ambiental têm em comum a percepção de que o estilo de vida das sociedades pós-industriais é permeado por excessos. Esses são frutos de uma cultura de domínio e exploração que, por meio de estratégias ideológicas – necessárias à legitimação e manutenção de qualquer sistema social – foram associadas ao conceito de desenvolvimento.

Na perspectiva das sociedades contemporâneas, o *desenvolvimento* acontece quando há possibilidade de acumulação (o motor do capitalismo) e, conseqüentemente, a maximização do lucro. Sabemos que relação que se estabelece com o ambiente natural é permeada pela cultura, pois “somos sínteses singulares de relações, unidade complexa que envolve estrutura biológica, criação simbólica e ação transformadora da natureza” (LOUREIRO, 2007, p.2). Entretanto, ao objetivar a natureza, a ponto de considerá-la mera realidade exterior, criamos um padrão societário em que o mundo possível parece ser apenas o do capital e suas regras.

Loureiro (2006) salienta que uma Educação Ambiental Crítica não comporta a separação entre cultura e natureza, pois este é o legado que engendrou a dominação da última pelo homem. A crise ecológica é a crise do pensamento ocidental e aponta para os limites do real. Não só às leis-limites da natureza (esgotamento de recursos e da capacidade de renovação, por exemplo), mas à questão cultural da finitude humana e dos tipos de relações que os homens estabelecem entre si. Para o mesmo autor,

A Educação Ambiental emancipatória e transformadora parte da compreensão que o quadro de crise em que vivemos não permite soluções compatibilistas entre ambientalismo e capitalismo ou alternativas moralistas que descolam o comportamental do histórico-cultural e do modo como a sociedade está estruturada. O cenário no qual nos movemos, de coisificação de tudo e de todos, de banalização da vida, de individualismo exacerbado e de dicotomização do humano como ser descolado da natureza é, em tese, antagônico a projetos ambientalistas que visam à justiça social, ao equilíbrio ecossistêmico e à indissociabilidade entre humanidade-natureza (LOUREIRO, 2006, p.94).

Já Leff apresenta uma perspectiva epistemológica diferente ¹³, situando suas acepções no horizonte da linguagem, com vistas à construção de uma racionalidade mais “fluídica”. Para este autor, a problemática ambiental questiona a racionalidade da civilização moderna, as contradições da lógica do capital e está para além da ecologização dos processos sociais (LEFF, 2006a, p. 126).

A natureza interdisciplinar do “saber ambiental” proposto por Leff implica na gestação de uma *outra Racionalidade*. Leff explica que a partir de Platão houve uma dissolução da realidade na *Ideia* que, com o passar dos séculos, resultou em concepções metafísicas que *cindiriam ser e ente*. Isto acabou por fornecer “fundamentos falsos à civilização ocidental” (LEFF, 2006a, p.192). Com o advento da modernidade e com os avanços do capitalismo, a realidade ontológica do “Ser” em alguns momentos foi se confundindo com condição material de “Ter”. Natureza e sociedade viraram objetos de conhecimento, afetadas pelas relações de produção.

A partir destas discussões, perguntamo-nos que alternativas podemos conceber ao pensarmos um novo lugar para o Ser, apontando a seguinte questão: **Em que medida o horizonte da Racionalidade Ambiental pode contribuir para (re)significar e situar o Ser?**

Entendemos que a abordagem hermenêutica permitir-nos-á alargar a compreensão do tema, bem como favorecerá o diálogo com os pressupostos da Racionalidade Ambiental. Não se trata apenas de rever a tradição filosófica, mas de movimentarmo-nos em direção a outros sentidos para a compreensão do Ser, que divergem da leitura que tem sido feita pela Racionalidade Ocidental Moderna.

Por se tratar de uma pesquisa teórica, o estudo nos exige um constante exercício de interpretação. Não pretendemos estar presos ao conhecimento acumulado sobre os temas aqui propostos, mas em, a partir destes referenciais, reavivar uma discussão que se faz fundamental para projetar “um pensamento orientado no sentido da reconstrução do mundo” (LEFF, 2006a, p. 192). Embora a pesquisa teórica não implique imediata intervenção na realidade, ela cria condições para tal, pois volta-se sobre esta mesma realidade a fim de compreendê-la e transformá-la. Neste sentido, Demo (2006) afirma que

Pesquisa pode significar condição de consciência crítica e cabe como componente necessário de toda proposta emancipatória [...] é mister encarar a realidade com espírito crítico, tornando-a palco de possível construção social alternativa. Aí já não se trata de copiar a realidade, mas de reconstruí-la conforme nossos interesses e esperanças (DEMO, 2006, p.10).

¹³ Embora também crítica, como Loureiro, a quem citamos anteriormente.

E ainda:

A realidade que se quer captar é a mesma para todos, mas para captar é preciso concepção teórica dela, que pode ser diferente em todos, dependendo do que se define por ciência, por método, ou do ponto de partida e do ponto de vista, ou da ideologia subjacente, ou de circunstâncias sociais condicionantes ou condicionadas por interesses históricos dominantes. [...] Aí está a importância da teoria, que é a retaguarda criativa do intérprete inspirado. Domínio teórico significa a construção, via pesquisa, da capacidade de relacionar alternativas explicativas, de conhecer seus vazios e virtudes, sua história, sua consistência, sua potencialidade de cultivar a polêmica dialogal construtiva, de especular chances possíveis de caminhos outros ainda não devassados (id., p.22).

Desta forma, ao pensarmos alternativas para conceber um novo lugar para o Ser no horizonte da Racionalidade Ocidental, entendemos estar empreendendo um exercício hermenêutico. Buscaremos nesta tese compreender alguns conceitos de Ser que a tradição filosófica nos apresenta e, posteriormente, problematizaremos as relações sociais no contexto da sociedade capitalista, levando em consideração os arranjos sociais desenhados nos tempos modernos e os sentidos de realidade daí advindos.

Temos a hipótese de que a Racionalidade Ambiental, além de superar as patologias da Racionalidade Instrumental, pode constituir-se em um novo indicador para nosso modo de *ser-no-mundo*. Com vistas a fazer o enfrentamento da questão de pesquisa, nos propusemos a:

- revisitar alguns momentos teóricos da tradição filosófica ocidental, no sentido de apresentar concepções de Ser que contribuíram para a constituição da Racionalidade Ocidental Moderna;
- discutir as mudanças de endereçamento do Ser na Modernidade, problematizando motivos que levaram o Ter a atingir elevada relevância para os contratos sociais;
- propor alternativas para pensarmos um novo lugar ao Ser, a partir do horizonte da Racionalidade Ambiental.
- contribuir para a ampliação da noção de educabilidade ambiental a partir dos pressupostos da Racionalidade Ambiental.

Destarte, visando aprofundar a reflexão a respeito das relações sociais nos contextos das sociedades ocidentais hodiernas, a investigação que se propõe para esta tese tem implícita em seus objetivos a intenção de discutir contradições inerentes à racionalidade desenvolvida no seio do modelo econômico-social que viemos adotando.

Como afirmamos anteriormente, um dos aspectos problematizados em nosso estudo é a associação do conceito de Ser à possibilidade de consumo, ou seja, ao Ter (no contexto das sociedades ocidentais contemporâneas). Isto se justifica pelo fato de que, ao se converterem

em mais do que um produto final de um ciclo produtivo, os bens de consumo mostram-se plenos de ideologização. Em certa medida, estes bens não se constituem apenas como domínio de quem os adquire, mas passam à condição de *possuidores* de seus usuários, visto que são dotados de uma *imaterialidade*: disseminam a promessa de assunção dos atributos do objeto por parte do sujeito. O que o Ter *representa* muitas vezes torna-se fundamento do Ser, algo que redundava numa banalização da existência e das experiências humanas.

Condizentes a este contexto, temos consumido para conquistar estabilidade emocional, autoafirmação, aceitação. É uma nova forma de subsistir: sobreviver socialmente. Adorno considera que “quem não se adapta é massacrado pela impotência econômica que se prolonga na impotência espiritual do isolado” (2004, p. 26). Desta maneira, o fato de a mercadoria objetivar o desejo dos sujeitos faz com que ela esteja “projetada para o futuro do consumo individual mais que para o passado de produção coletiva” (WILLIS, 1996, p. 116), pois o poder que ela exerce sobre os indivíduos a conduz à transcendência da sua condição de materialidade objetiva. Stallybrass (2008) faz uma interpretação singular sobre isto ao dizer que

Fetichizar as mercadorias significa, em uma das ironias menos compreendidas de Marx, reverter toda a história do fetichismo. Pois significa fetichizar o invisível, o imaterial, o suprassensível. O fetichismo da mercadoria inscreve a imaterialidade como a característica definidora do capitalismo (p. 41 e 42).

Nesta perspectiva, a questão do *Ser* nas sociedades contemporâneas também se inscreve numa imaterialidade. Se *Ser* é questão metafísica, *Ter* não é apenas condição material, mas uma condição simbólica de existência. O fetiche perpassa as identidades. *Ter* mais redundava em *Ser* mais, no sentido em que *possuir* outorga àquele que possui condições de sobrevivência que são negadas a tantos outros.

A sobreposição do *Ter* em relação ao *Ser* tem transparecido nas relações ambientais, onde a força dominadora - traduzida em poderio político, econômico ou tecnológico - desconsidera os princípios de convivência, harmonia e equilíbrio necessários à promoção da vida. As desigualdades aumentam, as relações se deterioram, a ética é desconsiderada, a exploração se dá em vários níveis, tanto do homem sobre a natureza como do homem pelo homem. Este quadro sinaliza-nos que estamos vivendo em uma época de indiferenças. Haveria possibilidade de superação desta realidade, com a constituição do *Ser* sendo pautada por premissas que divergem das que temos vivido?

3 LÉXICO

Conforme a natureza da discussão sinalizada, convém dar destaque a algumas bases conceituais que fundamentam este estudo. Considerando as questões aqui propostas, entendemos que seja necessário um espaço para apresentar alguns conceitos que complementarão a leitura das páginas posteriores. Talvez o primeiro e mais urgente seja a diferenciação dos termos **Ontologia e Metafísica**. Segundo Molinaro (2012), o termo Ontologia foi cunhado no século XVII e é erroneamente confundido com a *Filosofia Primeira*. A Ontologia corresponde à primeira parte da Metafísica, no que diz respeito à doutrina sobre os entes. Entretanto, “o campo da ontologia é o da metafísica geral, que não contempla, embora seja preparatória para ela, a metafísica especial: cosmologia, psicologia racional, teologia racional” (MOLINARO, 2012, p.94). A etimologia aproxima os termos¹⁴. Em um sentido bem amplo, a Ontologia está identificada com a Metafísica Geral, fundada no “nexo entre o ente e o logos”, sendo o logos entendido como *lugar da manifestação do ente como tal* (id. p.94)¹⁵.

A tradição filosófica consagrou o conceito de Metafísica no mesmo sentido usado por Aristóteles em sua *Filosofia Primeira*: “Ciência do Ser enquanto Ser”. É a ciência da totalidade do Ser, porque ao pensar o ente em seu ser, pensa-o na totalidade que o compreende (MOLINARO, 2012). A partir de Aristóteles, a Metafísica passa a ser entendida como *filosofia originária*, estando na base de todo o saber filosófico. Neste sentido,

A metafísica é a investigação sobre os princípios primeiros e as causas mais elevadas da realidade e por isso é denominada primeira, não somente por sua primazia sobre as demais ciências, mas pela anterioridade de seu objeto: a substância imóvel, a causa primeira e universal, o fundamento dos entes particulares (ROSSET & FRANGIOTTI, 2012, p.14).

Ao definir-se classicamente a Metafísica como “ciência do ser enquanto ser”, ou “do ente enquanto ente” (SILVA, 1994, p.17), mostra-se a necessidade de diferenciar ou delimitar os conceitos de **Ser e Ente**. O Ente e o Ser estão ontologicamente vinculados: o Ente possui o Ser, porém *não é* o Ser. O Ser nunca é acessível direta e imediatamente, pois somente é possível chegar ao Ser através dos Entes. Desta forma, o Ente é uma determinação do Ser. Em seu *Léxico de Metafísica*, Molinaro explica que “tudo é Ser e Ser é tudo”, acrescentando que

¹⁴ **Metafísica**: do grego antigo μετά [*metà*] = depois de, além de; e Φυσικῆ [*physis*] = natureza ou física. Ciência primeira, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros. **Ontologia**: do grego *ontos* "ente" e *logoi*, "ciência do ser". A ontologia trata do *ser enquanto ser*, isto é, do ser concebido como tendo uma natureza comum que é inerente a todos e a cada um dos seres (ABBAGNANO, 2007).

¹⁵ Molinaro assinala ainda que Heidegger qualificava a Metafísica como História do Ser, empregando o termo Ontoteologia (MOLINARO, 2012, p.97).

essa totalidade apresenta-se na forma de sua “infinidade, ilimitação, incondicionamento, absolutez, insuperabilidade e inultrapassabilidade, porque fora do ser resta só o não ser, que não é e não pode ser” (MOLINARO, 2012, p.9).

Se o Ente é ponto de partida para a Metafísica, ele é também “toda e qualquer coisa que possui ou participa do ser” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p.21), significando *o que é, o que existe e o que é real* (id.,p.21). Rosset e Frangiotti destacam que existem três tipos de ente: o **ente atual**, que é real e independe da consciência humana (um livro, um cão, uma cadeira, etc.); o **ente da razão**, que seriam conceitos mentais que existiriam somente na inteligência humana (um porco alado, por exemplo, existe apenas em nossa mente); e ainda o **ente possível**, que pode tornar-se um ente atual (um carro que plana no ar, patins movidos a energia solar ou qualquer outra ideia que possa vir a ser efetivada com o estudo e tecnologia adequada).

O Ente é uma realidade determinada e o Ser “é, pois, o ato pelo qual cada ente é” (MELENDO, 2002). Ser é um ato total, universal: abarca tudo que o Ente é. Ser é o ato no sentido mais radical, pois “refere-se ao princípio íntimo constitutivo que faz com que cada um dos entes *seja*” (id.,p.42). Ainda nas palavras de Melendo:

[...] o termo *ente* designa, um por um, os componentes do cosmos, considerados cada um deles como um *todo*; enquanto que o vocábulo *ser* refere-se a um elemento, a uma parte, a um princípio radical de cada um destes todos: ou melhor, ao ato pelo qual essas realidades são ou existem (2002, p.43).

O Ser não é uma realidade física, mas metafísica. Ao tocar um Ente, tocamos uma manifestação da existência do Ser, pois o Ser não é uma realidade material (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012). Em relação a isto, Molinaro (2002) afirma que a ideia de Ser é indefinível, já que “[...] o ser não é um gênero, enquanto nada lhe é estranho ou extrínseco, nada se lhe pode ajuntar de fora, nada se pode dar de separado e de independente dele” (id., p.59). Além disso, o Ser é *primum notum* – primeira evidência, princípio de toda e qualquer outra coisa que venhamos a conhecer- e *per se notum*, ou seja, o Ser é conhecido imediatamente por si mesmo (id., p.59).

Outros dois conceitos que merecem especial atenção são os de **Essência e Existência**, pois ambos são princípios constitutivos do Ente. Essência para Aristóteles identifica-se com substância: unidade eterna e indissolúvel entre matéria e forma, sendo o Ser propriamente dito. A Essência é o modo de ser dos entes, “aquilo que faz uma coisa ser tal qual é” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p.22). Os entes *são*, portanto existem; e existem de um modo específico, que é a sua *essência*.

Existência é uma qualidade de tudo que é real ou existe. Abbagnano (2007) a define em caracteres gerais como “qualquer delimitação ou definição do ser, ou seja, um modo de ser de algum modo delimitado e definido” (p.398). Segundo Molinaro (2012), no século XVI o conjunto essência-ser foi substituído pelo conjunto essência-existência (p.58). Se em períodos anteriores a existência era a realização de uma possibilidade contida na essência, a seguir ela perde esta característica de derivação para se identificar com a realidade (Descartes) ou com a experiência (Kant). Em Heidegger, temos a existência humana colocada como o “ser-aí” (*Dasein*), uma *clareira em que os entes podem manifestar-se*¹⁶. Nesta perspectiva, não há uma essência humana pré-dada. O *Dasein* é pura possibilidade, historicidade e devir. Ou seja, a existência, nesta perspectiva, é um desdobramento temporal.

Temos em Heidegger também a distinção entre **ôntico** e **ontológico**. O primeiro termo corresponderia à estrutura e à essência própria de um ente, além da diferença em face aos outros, o que redundaria na identidade desse ente. Ontológico seria o estudo filosófico dos seres ou ainda os entes tomados como objetos de conhecimento. Bornheim (1972) salienta que a explicitação do real se dá nestes dois planos: ôntico e ontológico. Para ele,

[...] a explicitação ôntica caracteriza as ciências particulares; a descrição, a pesquisa, a investigação, a manipulação dos entes restringe o ôntico à multiplicidade do real e, por isso, as ciências particulares desdobram-se de modo múltiplo: o mundo ôntico divide-se em regiões e, ao menos em princípio, a cada região corresponde uma ciência determinada. Estuda-se assim, aquilo que o homem encontra: coisas, plantas, animais, acontecimentos, o próprio homem. Estuda-se sempre e apenas entes determinados, e esse limitar-se à determinação é o que permite distinguir, negativamente, o plano ôntico do ontológico. Realmente, não cabe às ciências particulares perguntar pela entidade do ente, não lhes cabe colocar a questão do ser. E tal é justamente o objeto da ontologia: o ser (BORNHEIM, 1972, p.9).

A partir destes pressupostos, pode-se dizer que, em sua forma clássica, a Metafísica ocupa-se dos problemas centrais da Filosofia Teórica, pois coloca-se em busca da descoberta do sentido e finalidade da realidade. Estas realidades transcendem o plano das coisas materiais (realidade física), sendo acessíveis apenas pelo uso da Razão. Qual seria então o objeto desta ciência, já que é difícil definir o que seriam exatamente os princípios primeiros e constitutivos do real?

Rosset e Frangiotti (2012) explicam que o objeto de uma ciência é tudo aquilo que constitui seu núcleo de investigação, de análise, de reflexão e de problematização. O objeto material da Metafísica é tudo que compõe a realidade, algo que é extremamente amplo, pois

¹⁶ Cf. Dicionário de Filosofia de Cambridge, 2006, p. 453.

abarca todos os entes. Se as ciências particulares ocupam-se de aspectos particulares dos entes, ou ainda de um ente especificamente, a Metafísica estuda todos, pois “da realidade como um todo, interessa à sua investigação apenas um componente presente em todos os entes: o ser” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p.20).

Finalmente, na proposição da questão de pesquisa, nos perguntamos: “**Em que medida o horizonte da Racionalidade Ambiental pode contribuir para (re)significar e situar o Ser?**”, cabendo então brevemente fazer referência ao conceito de Racionalidade. O pensamento filosófico diferencia **Razão de Racionalidade**. Enquanto a primeira está ligada a uma faculdade inata do homem, relacionada à cognição, à compreensão de nexos causais e ao funcionamento do intelecto, a segunda é mais abrangente, pois evoca, em última instância, uma avaliação do pensamento pelo próprio pensamento. Quando falamos em Racionalidade, referimo-nos a um conjunto de crenças, valores culturais, modos de organização social que impactam a vida individual e coletiva, justamente por estar ligada a formas de consciência e sua materialização, conforme trataremos no Capítulo 8.

Julgamos ser apropriado apresentar a seguir algumas considerações sobre a abordagem epistemológica e metodológica eleita para esta tese, a fim de situar a discussão que se fará nos capítulos posteriores.

4 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS ABORDAGENS EPISTEMOLÓGICA E METODOLÓGICA

A natureza da discussão posta para esta tese leva-nos a tematizar os arranjos sociais que foram modificando as compreensões e vivências de Ser ¹⁷ na tradição filosófica ocidental, exigindo-nos um exercício de interpretação sobre uma história da qual fazemos parte. Este processo do compreender que “jamais é um comportamento subjetivo frente a um ‘objeto’ dado, mas [...] pertence ao ser daquilo que é compreendido” (GADAMER, 1998, p.19) nos aproxima da abordagem hermenêutica, visto que estamos imersos no “acontecer” da questão problematizada. Flickinger (2010), ao discorrer sobre a compreensão hermenêutica, nos alerta que

[...] o processo do compreender revela-nos a primazia de um acontecer, ao qual o indivíduo – embora dele sendo parte necessária, não pode impor, unilateralmente, seu ponto de vista [...] [pois] ninguém escapa do risco de correção de suas perspectivas, como resultado dos novos sentidos trazidos por “leituras” outras (p.114).

Destarte, julgamos ser apropriado dialogar a respeito de alguns conceitos ligados à compreensão hermenêutica, a fim de justificar nossa opção metodológica e reafirmar nossa “condição inalienável de intérpretes” (CARVALHO, 2001), visto que cremos no diálogo como instaurador de nossa humanidade e evento intimamente ligado aos princípios da Educação Ambiental ¹⁸.

Em sua origem histórica, a hermenêutica esteve ligada à exegese bíblica e ao fazer jurídico, para tornar-se, no século XX, após um caminho de sucessivas sistematizações, *uma posição filosófica na filosofia alemã* ¹⁹. A compreensão vinculada à práxis histórica é relativamente recente, se considerarmos que “[...] a teologia protestante do século XVII [...] criou a hermenêutica” (SARAÇOL, DOLCI e PEREIRA, 2012, p.95). Segundo Grondin (2012), o pensamento hermenêutico contemporâneo fez-se representar em debates que

¹⁷ Aqui referimo-nos ao “Ser”(do) humano.

¹⁸ Segundo o artigo 4º da Lei 9795/99, que dispõe sobre a Educação Ambiental, institui a Política Nacional de Educação Ambiental e dá outras providências, são princípios da Educação Ambiental: I - o enfoque humanista, holístico, democrático e participativo; II - a concepção do meio ambiente em sua totalidade, considerando a interdependência entre o meio natural, o socioeconômico e o cultural, sob o enfoque da sustentabilidade; III - o pluralismo de ideias e concepções pedagógicas, na perspectiva da inter, multi e transdisciplinaridade; IV - a vinculação entre a ética, a educação, o trabalho e as práticas sociais; V - a garantia de continuidade e permanência do processo educativo; VI - a permanente avaliação crítica do processo educativo; VII - a abordagem articulada das questões ambientais locais, regionais, nacionais e globais; VIII - o reconhecimento e o respeito à pluralidade e à diversidade individual e cultural.

¹⁹ Cf. Dicionário de Filosofia de Cambridge (2006, p.458)

balizaram alguns movimentos/correntes de pensamento como o “estruturalismo”²⁰, a crítica das ideologias²¹, a desconstrução²² e o pós-modernismo²³” (id., p.11).

Até chegarmos a Gadamer (1900-2002), a teoria e prática hermenêuticas foram concebidas sob diferentes perspectivas, onde é possível salientar as contribuições de Schleiermacher (concepção clássica), Dilthey (reflexão metodológica) e os “herdeiros de Heidegger”, como Ricoeur e o próprio Gadamer (hermenêutica a serviço de uma filosofia da existência). Entretanto, apesar da diversidade de aceções, o desafio se assemelha, se considerarmos que a intenção das diferentes vertentes inclina-se ao ato da compreensão na tentativa de apreender o texto (realidade), para superar suas obscuridades e controvérsias. Numa projeção mais audaciosa, a hermenêutica oportunizaria (aos que se atrevam a mudar o paradigma do próprio pensamento) a desconstrução do estabelecido e estigmatizado pela ideologia dos discursos, com vistas à expansão dos horizontes de interpretação e ação.

Os discursos são impregnados das realidades que os geram, daí as palavras de Gadamer: “o ser que pode ser compreendido é a linguagem” (GADAMER, 1998, p.23). Se só é possível interpretar o que tem mais de um sentido, a linguagem não apenas comunica um evento, mas produz fatos. Ou seja, o mundo humano é “filho de nossa concepção interpretativa” (GHEDIN, 2004, p.3).

Na hermenêutica proposta por Gadamer, o *preconceito*, a *autoridade* e a *tradição* são ressignificados a partir da ideia de consciência histórica. O discurso que funda o racional é entendido como anterior ao desenvolvimento de qualquer ciência. Destarte, o *preconceito* é

²⁰ O estruturalismo é definido como “uma série de pesquisa (...) levada a cabo nas ciências sociais e humanas desde os anos 1950s e ao longo dos anos 1970s, principalmente na França. (...) acredita-se geralmente que o estruturalismo deriva os seus princípios organizacionais do trabalho de Saussure, o fundador da linguística estrutural, no começo do século XX.(...) Uma vez que a linguagem é a instância mais importante dos sistemas de signo social em geral, a explicação estrutural pode servir como modelo exemplar para se compreender a genuína inteligibilidade dos sistemas sociais como tais”. (Dicionário de Filosofia de Cambridge 2006, p.296).

²¹ Habermas, ao empreender uma “Crítica das Ideologias”, salienta que o diálogo não está “dado”, sendo necessário superar as interferências da ideologia na linguagem. A crítica das ideologias e hermenêutica das tradições se opõem no sentido em que “enquanto a crítica das ideologias se ocupa da relação entre trabalho, poder e linguagem, a hermenêutica das tradições é centrada na interpretação da finitude humana” (ANDRIOLI, 2003). Para Habermas, a crítica se coloca acima da hermenêutica, pois projeta um vir-a-ser a partir da ação comunicativa.

²² “Demonstração da incompletude ou incoerência de uma posição filosófica, usando conceitos e princípios cujo significado e uso são legitimados somente por esta posição filosófica. A desconstrução é, portanto, um tipo de análise crítica interna conceptual na qual o crítico implícita e provisoriamente adere à posição criticada. A primeira obra de Derrida é a fonte do termo e fornece casos paradigmas do seu referente” (Dicionário de Filosofia de Cambridge 2006, p.222)..

²³ Segundo o Dicionário de Filosofia de Cambridge (2006), o termo Pós-moderno é “relativo a um conjunto complexo de reações à filosofia moderna e seus pressupostos, em oposição ao tipo de concordância sobre doutrinas substantivas ou questões filosóficas que muitas vezes caracteriza um movimento filosófico. Embora haja pouca concordância sobre quais são exatamente os pressupostos da filosofia moderna, e discordância a respeito de quais filósofos exemplificam esses pressupostos, a filosofia pós-moderna tipicamente se opõe ao fundacionalismo, ao essencialismo e ao realismo. (...) Assim a filosofia pós-moderna pode ser convenientemente considerada como um complexo conceito geral, que inclui os seguintes elementos: um ponto de vista anti- (ou pós-) epistemológico; antiessencialismo; antirrealismo; antifundacionalismo; oposição a argumentos e pontos de vista transcendentais; rejeição da descrição do conhecimento como representação exata; rejeição da verdade como correspondência à realidade; rejeição da própria ideia de descrições canônicas; rejeição de vocabulários finais, isto é, rejeição de princípios, distinções e descrições que se consideram ser incondicionalmente obrigatórios para todos os tempo, pessoas e lugares; e uma suspeita de grandes narrativas., metanarrativas do tipo, talvez, daquelas que são melhor ilustradas pelo materialismo dialético” (p.738).

tão somente uma estrutura de antecipação, ou seja, um pré-juízo que o intérprete faz quando entra em contato com a realidade - texto, gerando uma tensão que resultará na atribuição de novos sentidos ao existente.

Na mesma concepção, a *autoridade*, que fora distorcida em dominação e violência, constitui-se em um elemento importante para a *tradição*, que é a referência de interpretação do conhecimento humano. Neste sentido, a hermenêutica filosófica é “uma experiência ontológica que se dá antes de toda atividade reflexionante” (FLICKINGER, 2010, p.56) e se atribui o papel de “descobrir o processo de instauração do sentido” (id. p.56).

O fato de a síntese cartesiana ter sido considerada como *única forma de conhecimento* ajudou a construir uma espécie de fetiche da objetividade, dando pouca relevância aos processos lógico-argumentativos e de socialização favorecidos pela experiência da linguagem. A vontade de domínio, associada à ideia de uma ciência que produz verdades com validade absoluta, criou um modelo epistêmico e metodológico que limita a racionalidade humana a determinações instrumentais, minimizando suas demais dimensões. Neste sentido, “enquanto a razão moderna privilegia e valoriza só o que vê, a hermenêutica quer alcançar pela interpretação aquilo que fica oculto ao olhar objetivante [...] tendo no diálogo o seu método e no ouvido seu sentido mediatizador” (GOERGEN, 2010, p.XII).

Habermas (2000) considera que “[...] no curso da modernização capitalista o potencial comunicativo da razão é *simultaneamente desdobrado e deformado*” (p. 438 e 439, grifo do autor). Assim, a pesquisa social pode ser guiada por três interesses distintos: o controle, a compreensão e a emancipação²⁴. Se “o espírito metodológico da ciência impõe-se por toda parte” (GADAMER, 1998, p.15), torna-se necessário questionar o alcance social de nosso fazer científico: de qual interesse ele está a serviço?

Feitas estas primeiras considerações, destacamos a seguir alguns movimentos da hermenêutica enquanto abordagem epistemológica e metodológica, salientando que a busca de compreensão é sua principal categoria.

4.1 Movimentos da Hermenêutica

A hermenêutica orienta-se a partir da linguagem como “terreno comum de realização da intersubjetividade e do entendimento” (MINAYO, s/d, p. 13). Os meios de acesso à compreensão passam por categorizações implícitas no próprio emprego da linguagem,

²⁴ Cf. Dicionário de Filosofia de Cambridge (2006, p.442).

partindo do pressuposto mínimo da necessidade de consenso sobre o uso dos signos linguísticos. Ao apostar no entendimento como a concretização do objetivo da comunicação, a hermenêutica coloca a compreensão como principal categoria metodológica, propondo algumas balizas para a práxis interpretativa. Nesta perspectiva, se o texto “fala” a partir do horizonte do autor e do intérprete, “a compreensão hermenêutica pode revelar verdades que o método científico não consegue” (SCHIMIDT, 2012, p.22 e 23).

Stein (2000) destaca três diferentes momentos da hermenêutica: o primeiro caracterizado pela formalidade técnica, à qual se associam aspectos normativos e instrumentais na abordagem dos textos; o segundo é denominado como Hermenêutica Filosófica, onde se coloca o problema das possibilidades do conhecimento (tarefa já empreendida por Kant); e, finalmente, a Filosofia Hermenêutica, que “[...] vai além dos aspectos técnicos da primeira, dos aspectos gnosiológicos da segunda e introduz um novo modo de conceber o próprio conceito de compreensão e interpretação” (id., p.56).

Na concepção clássica, havia um objetivo normativo que imputava à hermenêutica uma função auxiliar, especialmente para enfrentar tarefas ambíguas encontradas nos textos filosóficos e teológicos (GRONDIN, 2012). Schleiermacher (1768-1834) aspirou desenvolver uma hermenêutica universal, já que toda comunicação presume potencialmente desentendimentos. Para o filósofo Schleiermacher, no contínuo movimento entre as partes e o todo se constrói o *círculo hermenêutico*, onde, conforme Saraçol, Dolci e Pereira (2012) se dá o “entender o todo de um texto considerando a compreensão das partes individuais, bem como a compreensão das partes individuais para o entendimento do todo” (p.97).

A ideia de circularidade indica que o conhecimento pode ser continuamente ampliado, integrando contextos cada vez maiores, o que afeta a compreensão do individual ou da parte. Ou seja, “o que veio a ser constitui o nexos com o que advém” (MINAYO, s/d, p.4). Esta noção de círculo hermenêutico virá a ser radicalizada por Heidegger e Gadamer, com a valorização da tradição como condição para compreensão. Se a existência humana é um desdobramento temporal e nossas possibilidades culminam no evento ontológico da morte ²⁵, também nós somos parte daquilo que é entendido, não havendo interpretação possível fora da história.

Dilthey (1833-1911) *enriquece* a hermenêutica com uma nova tarefa: servir de fundamento metodológico a todas as ciências humanas, no sentido de propiciar uma reflexão

²⁵ Heidegger explica que “Chamamos de *finar* o findar do ser vivo. A pré-sença também “possui” uma morte fisiológica, própria da vida. Embora esta não possa ser isolada onticamente, determinando-se pelo seu modo originário de ser, a pré-sença também pode findar sem propriamente morrer e, por outro lado, enquanto pré-sença, não pode simplesmente finar. Chamamos este fenômeno intermediário de *deixar de viver*. *Morrer*, por sua vez, exprime o *modo de ser* em que a pré-sença é para a morte. Assim, pode-se dizer: a pré-sença nunca fina” (HEIDEGGER, 2005, p.28).

sobre os métodos constitutivos da ciência. Dilthey, inspirado em autores como Johann Droysen ²⁶, diferencia o explicar do compreender (sobrepondo o último ao primeiro), e considera que a interpretação e o entendimento não seriam apenas característicos das ciências humanas, pois a busca de sentido é uma expressão da própria vida. Nas palavras de Grondin (2012),

[...] Enquanto as ciências puras tentam explicar os fenômenos a partir de hipóteses e de leis gerais, as ciências humanas querem entender uma individualidade histórica a partir de suas manifestações externas. A metodologia das ciências humanas será, dessa forma, uma metodologia do entendimento (p.33).

Enquanto as ciências naturais buscam explicações causais “ligando as representações distintas da nossa experiência por meio de generalizações hipotéticas” ²⁷, as ciências humanas têm por objetivo a compreensão articulada à experiência vivida. Isto concede à hermenêutica um forte caráter subjetivo, pois irá incluir em seu trajeto investigativo todo um conjunto de memórias culturais, juízos ou pré-compreensões continuamente submetidos a análises, pressupostos que Gadamer dirá que são intrínsecos ao intérprete.

Para Stein (1996), a ideia de sentido é o tema principal da hermenêutica, havendo “um compromisso entre sujeito e objeto no universo hermenêutico” (p.24). O mesmo autor distingue a justificativa de nossas proposições filosóficas e a reflexão que fazemos sobre nosso comportamento racional. É por isso que ele afirma que a hermenêutica “atravessa as estruturas do pensamento filosófico” (id.,p.8), pois a Filosofia “[...] faz uma coisa que a ciência não consegue fazer: tratar de si mesma” (id.,p.15). Nessa relação entre Racionalidade e discurso, há infinitas possibilidades de abordar o real, tantos quantos são os interesses em validar nossas posições e condutas. É por isto que

As estruturas lógicas não dão conta de todo o nosso modo de ser conhecedores das coisas e dos objetos, e aí somos obrigados a introduzir um elemento que será o núcleo dessa análise, o elemento da interpretação. A interpretação é hermenêutica, é compreensão, portanto, o fato de nós não termos simplesmente acesso aos objetos via significado, mas via significado num mundo histórico determinado, numa cultura determinada, faz com que a estrutura lógica nunca dê conta inteira do conhecimento, de que não podemos dar conta pela análise lógica de todo o processo do conhecimento. Os lógicos quando fracassam em certos tipos de argumentação dizem: aqui temos que tornarmos menos precisos, temos que decair na interpretação. Portanto, do ponto de vista lógico-formal estaremos tratando de um lugar decaído, de um lugar menor. É um lugar no qual as ciências humanas que trabalham com hermenêutica e interpretação, no qual a filosofia que pretende ser hermenêutica ou a hermenêutica filosófica, têm contudo uma espécie de

²⁶ Historiador alemão do século XIX, notável por reflexões sobre teoria e metodologia da ciência histórica.

²⁷ Cf. Dicionário de Filosofia de Cambridge, 2006, p.236.

consolo de estar ocupando o melhor lugar. Elas conseguem olhar para trás do fracasso das formas lógicas através da interpretação (STEIN, 1996, p.19).

Indo adiante no tempo, Grondin (2012) salienta uma espécie de “virada existencial” da hermenêutica em Heidegger (1889-1976). As primeiras obras do filósofo alemão contribuíram para a fenomenologia e o existencialismo, entretanto, *Ser e Tempo*, de 1927, abre o caminho para uma nova via da hermenêutica. O modo de ser do homem no mundo, a concreção das situações já não permitem mais uma abordagem pretensamente “objetiva” dos fenômenos. Na interpretação tradicional da existência humana, teorias e reflexões são separadas dos modos de existir. Em Heidegger o enfoque é ampliado, visto que

A fim de fugir deste quadro tradicional. Heidegger passa a descrever a “cotidianidade média” do *Dasein*, isto é, nossa atividade ordinária, pré-reflexiva, quando estamos envolvidos com nossas ocupações práticas. A “fenomenologia da cotidianidade”, supõe Heidegger, leva-nos a ver a totalidade da existência humana, incluindo nossas disposições, nossa capacidade de individualidade autêntica, e todo o âmbito de nossos envolvimento com o mundo e com os outros. A analítica do *Dasein* também é uma hermenêutica ontológica à medida que oferece uma explicação de como é possível a compreensão em geral ²⁸.

Heidegger vincula a hermenêutica à interpretação do sentido do Ser, e “desloca o questionamento do *que é* o ser para *como é* o ser, abandonando a busca pela essência e pela definição” (SARAÇOL; DOLCI; PEREIRA, 2012, p.103). Responder à questão do Ser foi o esforço da Metafísica desde os pré-socráticos, entretanto, para Heidegger, não há essência humana pré-dada, pois a existência é um desdobramento temporal.

Na filosofia de Heidegger, o *Dasein* é um conceito fundamental, definido como fenômeno unitário de ser-no-mundo. O *Dasein* é um projeto inacabado e inacabável, estando num plano ontológico diverso dos outros entes. Enquanto os outros entes *são*, o ser humano *existe* e tem consciência deste existir. A substancialidade do *Dasein* é um “ainda não”, pois a existência é pura possibilidade. O *Dasein* é o “ser-aí”, um processo sempre em construção, cujas estruturas fundamentais são: ser-no-mundo (manifestação, já que o mundo é lugar onde os entes se dão a revelar), ser-com os outros (partilha do espaço, tempo, experiência e cotidianidade) e ser-para-morte (a questão da temporalidade e finitude). Isto também afeta o conceito de natureza. Nas palavras de Heidegger:

Um passar de olhos pela ontologia tradicional mostrará que, junto com a ausência da constituição da pre-sença como ser-no-mundo, também se *passa por cima* do fenômeno da mundanidade. Em seu lugar, tenta-se interpretar o mundo a partir do ser de um ente intramundano e, ademais, de um ente intramundano não descoberto como tal, ou seja, a partir da natureza.

²⁸Cf. Dicionário de Filosofia de Cambridge, 2006, p.453.

Entendida em sentido ontológico-categorial, a natureza é um caso limite do ser de um possível ente intramundano. A pre-sença só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo. Esse conhecimento tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo. Enquanto conjunto categorial das estruturas ontológicas de um ente determinado, que vem ao encontro dentro do mundo, a “natureza” nunca poderá tornar compreensível a *mundanidade*. Do mesmo modo, o fenômeno “natureza”, no sentido do conceito romântico de natureza, só poderá ser aprendido ontologicamente a partir do conceito de mundo, ou seja, através da analítica da pre-sença (2005, p.106).

Desta forma, o projeto de responder à questão do Ser fez com que em Heidegger a hermenêutica mudasse de “objeto, de vocação e de estatuto” (GRONDIN, 2012, p.38). Muda de objeto, pois deixa de incidir sobre textos para debruçar-se sobre a existência; muda de vocação, pois deixa de ser entendida de maneira técnica ou normativa; e, enfim, muda de estatuto porque se confunde com a própria filosofia.

A proposta de Heidegger é de uma *hermenêutica da facticidade*, ou seja, a compreensão da existência a partir dos modos de ser que se expressam na ocasionalidade das experiências do mundo circundante. Gadamer (2009) diz que a hermenêutica da facticidade consiste na “interpretação do ser-aí humano que segue a autointerpretação desse ser-aí na concreção de seu mundo da vida” (p. 14). A facticidade é tomada como aspecto fundamental da noção de existência, pois as características constitutivas do *Dasein* são os modos possíveis de ser. Guerche (2011) explica que

[...] A hermenêutica, para Heidegger, tem sentido no contexto de uma interpretação da estrutura constituinte do ser-aí humano [...]. A única semelhança que se percebe com os significados anteriores da expressão “hermenêutica” está na referência à interpretação. No entanto, Heidegger não a emprega em relação ao discurso (falado ou escrito), mas sim para alcançar o sentido da própria estrutura da facticidade, ou seja, a interpretação é o modo pelo qual a constituição da facticidade será apreendida (p. 12).

Para Goergen (2010), Gadamer “desenvolveu a hermenêutica filosófica como crítica à ideia de homem como sujeito dominador da história, contrapondo-lhe a ideia de homem sujeito à história e, em especial, à linguagem” (p. XII e XIII). A hermenêutica de Gadamer é uma contraposição à *posição objetificadora do cartesianismo* (FLICKINGER, 2010), com uma aposta no diálogo para a reconstrução das significações.

Já a transição da hermenêutica de Heidegger para Gadamer não foi automática (GRONDIN, 2012). Lawn (2010) destaca que Gadamer contesta o discurso da modernidade que vê o método como rota para a certeza, assim como reavalia a ideia da tradição, alegando que os pré-conceitos não são formas distorcidas de pensar, mas fazem parte de todas as tentativas de entendimento. Lawn ainda acrescenta que há em Gadamer

[...] uma preocupação sobre as concepções herdadas do mundo a respeito da verdade e da razão, um restabelecimento e uma revisão das hermenêuticas antigas, e uma visão nostálgica do passado de um mundo pré-moderno que já desapareceu (2010, p.14).

Na obra *Verdade e Método*, Gadamer questiona a autoridade que é atribuída ao método como via exclusiva de acesso à verdade. O autor traz a experiência da arte, da linguagem e da historicidade como uma espécie de “advertência à consciência científica, no sentido de reconhecer seus limites” (GADAMER, 1998, p. 33). Além disso, Gadamer aposta no *entrosamento discursivo dos interlocutores* (FLICKINGER, 2010, p.43) para a construção do diálogo vivo, que é condição para que a compreensão aconteça.

O desafio de hermenêutica filosófica seria ampliar as possibilidades de reflexão, abandonando o olhar objetificador, visto que nossos horizontes estão associados às nossas experiências. A linguagem se coloca como base do conhecimento, pois através dela se faz o diálogo, “meio pelo qual se pode superar o limite do conhecimento e então conhecer o novo” (SARAÇOL, DOLCI; PEREIRA, 2012, p.106).

Gadamer afirma que “de que o homem precisa não é somente colocar de modo infalível as últimas questões, mas precisa igualmente do sentido para o factível, o possível, o correto aqui e agora [...] ter consciência da tensão entre as suas próprias pretensões e a realidade na qual ele está” (1998, p.28). É por isso que a compreensão se assemelha ao jogo: lugar onde pode haver perda ou ganho. No encontro com o texto, com a realidade, com o outro, há um choque entre nossos esboços de sentido (pré-juízos) e a alteridade do texto (realidade). Daqui nasce a “[...] perda da certeza última, legitimada tradicionalmente pela reflexão, que cria desconforto e faz sofrer; porém, o ganho compensa, pois nos vemos envolvidos, de súbito, em um acontecer que nos conduz à descoberta de um reservatório interior inesperado” (FLICKINGER, 2010, p.113 e 114).

Há algumas oposições entre a “Hermenêutica Filosófica” de Gadamer e a chamada “Crítica das Ideologias” de Habermas, que foram especialmente abordadas por Ricoeur (1913-2005) na obra *Interpretação e Ideologias*. Pode-se destacar, na terceira parte da referida obra, que o autor faz uma tentativa de reelaboração do problema da hermenêutica e de suas contribuições à crítica. Ricoeur entende que enquanto Gadamer quer “reabilitar” a tradição, Habermas vê a necessidade de um “recuo crítico” perante ela, de modo que um dos tópicos centrais da posição de Habermas seria justamente a discordância quanto à pretensão da universalidade da hermenêutica.

Habermas (1929-) fundamenta sua teoria social, revelando as possibilidades emancipatórias da ação comunicativa. O autor realiza uma crítica interna ao marxismo que,

segundo sua análise, ao centralizar suas categorias de análise no trabalho e na luta de classes, também acaba por hipostasiar a ação instrumental.

Pode-se também apontar como diferença entre as posições de Gadamer e as de Habermas o fato de o último requerer o reconhecimento da ideologia na linguagem, considerando que a hermenêutica não aborda suficientemente a questão do poder, presente também nos atos comunicativos. Para Ricoeur,

[...] o fenômeno ideológico constitui uma experiência limite para a hermenêutica. Enquanto a hermenêutica leva a desenvolver apenas uma competência natural, temos a necessidade de uma meta-hermenêutica para fazer a teoria das deformações da competência comunicativa. A crítica é essa teoria da competência comunicativa que engloba a arte de compreender, as técnicas para vencer a não-compreensão e a ciência explicativa das distorções. [...] Para Habermas o principal defeito da hermenêutica é tê-la ontologizado [...]. Compete a uma crítica das ideologias pensar em termos de antecipação aquilo que a hermenêutica das tradições pensa em termos de tradição assumida. Em outros termos, a crítica das ideologias implica que coloquemos como ideia reguladora, adiante de nós, o que a hermenêutica das tradições concebe como existindo na origem da compreensão. [...] Por conseguinte, precisamos situar toda a crítica das ideologias sob o signo de uma ideia reguladora: a de uma comunicação sem limite e sem coação (1990, p.127, 128 e 129).

Habermas intenta superar as aporias e o pessimismo da Teoria Crítica ao projetar um *vir-a-ser* resultante do ideal da ação comunicativa, que passa pela emancipação da linguagem. Para Habermas, as formas de liberdade produzem-se na esfera da ação comunicativa, por isso a necessidade de endereçarmos nossos esforços interpretativos para além do sistema linguístico, a fim de não reduzir a hermenêutica à tarefa de orbitar sobre a linguagem, desconsiderando o caráter ideológico sob o qual os discursos se constroem.

O potencial comunicativo da razão, quando voltado ao diálogo e ao entendimento, configura o *agir comunicativo*, que difere do *agir estratégico* (HABERMAS, 2002). No agir comunicativo, o tipo de interação é fonte de integração social (id., p.71), pautado pela consensualidade, que pode vir a efetuar planos de ação voltados ao coletivo. No agir estratégico, a busca pelo êxito não é coletiva nem dialógica, pois “depende da influência dos atores uns sobre os outros e sobre a situação da ação, a qual é veiculada através de atividades não linguísticas” (id., p.71). Quando as relações são caracterizadas por qualquer tipo de imposição, não há entendimento, pois este só se faz a partir dos pressupostos do diálogo.

Desta forma, a Teoria do Agir Comunicativo de Habermas opõe a Racionalidade Comunicativa à Racionalidade Instrumental. Mais que uma teoria social, é uma crítica aos fazeres da modernidade, que se refletem também nos modos de conceber pesquisa e ciência. Em Habermas, a exigência racional não é “apenas” o esclarecimento, mas a passagem do

paradigma da consciência ao paradigma da linguagem, já que o autor entende que a transformação social dar-se-á a partir do aprimoramento de nossas competências comunicativas. Na mesma perspectiva, Mühl (1996) destaca que, em Habermas, a resolução do paradoxo entre razão e natureza,

[...] encontra-se na resignificação da racionalidade. O paradigma da consciência é insuficiente para tal empreendimento; [Habermas] aponta como alternativa, a passagem do paradigma da subjetividade para o paradigma da intersubjetividade (p.79).

Nos dois níveis que integram o conceito de sociedade habermasiano (*sistema* e *mundo de vida*), a ação comunicativa vem a exercer a função de: a) realizar a reprodução cultural, pois a cultura constitui-se de um acervo de saber do grupo social; b) garantir a integração social, “produzindo” solidariedade; c) promover processos de individuação, visto que o desenvolvimento da personalidade capacita o sujeito ao uso da linguagem e à ação.

O *sistema* é explicitado como uma esfera regida por mecanismos de regulação *alinguísticos*, como dinheiro e poder, por exemplo. No sistema, os imperativos são automáticos, ao contrário do que ocorre no *mundo de vida*. Neste último nível, as experiências são partilhadas pelos sujeitos no cotidiano vivido (ou experiência ordinária), havendo a busca do consenso através da comunicação.

A Racionalidade do *sistema* difere daquela do *mundo da vida*, e ambas cumprem funções distintas na esfera da reprodução social. A Racionalidade do *mundo da vida* é a Racionalidade Comunicativa, onde os seres são considerados livres e iguais. No mundo da vida dá-se a reprodução simbólica da sociedade, com a geração de crenças e valores pautados pela consensualidade. Já os sistemas são regidos pela Racionalidade Instrumental, onde a interação é estratégica, com vistas à reprodução material da sociedade (o que engloba sua esfera econômica e interfere no seu fazer político).

Habermas pontua que sistema e mundo de vida deveriam coexistir de modo equilibrado, pois quando há sobreposição dos imperativos sistêmicos, desenvolve-se um processo de *colonização do mundo da vida*, que é responsável por uma série de *patologias sociais*. Conforme discutiremos em outro capítulo desta tese, a Racionalidade Instrumental, ao avançar sobre todas as esferas do viver humano, converte o fazer social em uma lógica própria que desconhece limites éticos. Para Medeiros e Fidelis (2013)

[...] Habermas entende que o conceito de patologias sociais faz referência a um contexto complexo de domínios, em que se buscam deflagrar os sofrimentos sociais ocultos, propiciados pela razão instrumental, através dos processos de industrialização, comercialização, burocratização, controle, legalização de normas e leis, cientificação e aplicação tecnológica, com ações guiadas e interesses não coletivos [...]. A penetração da racionalidade

instrumental na interação social tem gerado no sujeito contemporâneo o individualismo, os conflitos, as guerras, as desigualdades e as injustiças sociais, suscitando as graves patologias sociais. Combater tais patologias implica enfrentar as crises atuais e assumir ações orientadas pelo entendimento mútuo entre discursos divergentes, situações conflitantes e desacordos estruturalmente assolados a partir de ações orientadas por fins (p.138).

Sendo este estudo gestado em um Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, nos perguntamos como a hermenêutica pode contribuir para o debate ambiental, visto que as possibilidades de abordagem da questão posta para esta pesquisa são múltiplas, tantas quantas podem ser as leituras dos fenômenos aqui problematizados. Na seção a seguir apresentaremos algumas justificativas para escolha desta abordagem, visando discutir possibilidades da hermenêutica na pesquisa em Educação Ambiental.

4.2 Contribuições da Hermenêutica para o debate ambiental

A crise ambiental tem impulsionado trabalhos e debates em contextos acadêmicos e não acadêmicos, dada a urgência da busca de alternativas que nos desviem dos prognósticos que se mostram negativos para um futuro próximo. No processo de superar o senso comum e escapar do tom alarmista e inócuo da denúncia, temos, como pesquisadores em educação, o desafio de atender critérios de cientificidade em nossas proposições teóricas, concomitantemente com o compromisso social inerente à nossa condição de cidadãos.

Se fazer ciência é uma ação entre sujeitos (SOUZA, 2001), o debate ambiental merece uma atenção especial no campo da educação, a fim de não cairmos numa espécie de *autismo epistêmico* (GOERGEN, 2010), sobrepujando nossas concepções e estudos às demais possibilidades de ler a realidade. Ou seja, podemos acabar repetindo os desvios da modernidade ao acreditar que somos detentores das respostas, deixando de fazer perguntas e de recuperar o diálogo como caminho para a humanização.

Neste sentido, Carvalho e Grün (2005) entendem o educador ambiental como um intérprete do mundo que, por também estar limitado pelas “injunções do contexto”, está engajado no *jogo* da produção de sentidos e precisa sempre se reinventar. O educador ambiental trabalha a partir de um panorama epistemológico relativamente recente, o que gera dúvidas sobre suas atribuições e esferas de ação. A confusão com práticas de caráter emergencial para minimizar danos ecológicos acabou por difundir no espaço escolar, por exemplo, um esvaziamento de sentido. Tal ideia é confirmada em Guimarães (2004), quando pontua que “[...] a fragilidade da incorporação da educação ambiental na escola pode ser lida

[...] como um indicador de que está se perdendo a noção da educação como um instrumento de transformação das condições sociais” (p.14 e 15).

Uma das aproximações elementares entre a Educação Ambiental (que se pretende dialógica) e a hermenêutica é que ambas têm como modelo inaugural a maiêutica socrática. Pensar é pensar-se, prerrogativa para o crescimento cognitivo, moral e social. Este encontro consigo mesmo e com o Outro – que se efetua por meio do diálogo – foi sendo substituído por uma visão instrumental dos processos sociais e educativos, resultantes de um dos eixos principais da Racionalidade Moderna: a objetivação do pensamento.

As ideias de negação, crítica, questionamento, processo, movimento e transformação, etc. foram aos poucos sendo silenciadas, já que são incompatíveis com os contextos afiliados à Racionalidade Instrumental. Tais ideias, tão caras aos projetos de emancipação, surgem, por exemplo, em concepções críticas tais como a Pedagogia Freiriana, na Teoria da Ação Comunicativa de Habermas (sobre a qual discorreremos anteriormente), e na própria hermenêutica, enquanto “concorrente metodológica ante o pós-cartesianismo” (FLICKINGER, 2010, p.34).

A Educação Ambiental, ao assumir a “unidade contraditória entre teoria e prática” (GONÇALVES, 2013), soma-se às demais iniciativas de “transformação no campo da consciência e do próprio mundo simbólico” (id., p.54), na medida em que busca vivificar o diálogo, renunciando à ideia do sujeito dominador. Assim, tal qual a Educação Ambiental que se pretende crítica,

[...] a hermenêutica filosófica renuncia ao que a autonomia da razão tem assumido ao longo do processo da secularização, ou seja, ela renuncia à concepção de sua validade incondicional, de sua onipotência e de seu poder exclusivo de construir nosso conhecimento do outro que, ao vir ao nosso encontro, conta com nossa responsabilidade perante ele (FLICKINGER, 2010, p.44).

Assumimos a perspectiva de ser um dos objetivos da Educação Ambiental a discussão das relações estabelecidas em nosso modo de organização econômica e social. Por ser o capitalismo um modelo que necessita manter desigualdades para subsistir, o diferencial da Educação Ambiental está em não ser uma educação informativa e conteudística, mas um projeto de *cidadania ampliada* (CARVALHO, 2006).

Como a crise que vivenciamos é assunto de esfera pública, a Educação Ambiental tem em seu cerne sua vocação política. Carvalho considera a EA como mediadora entre a esfera educacional e o campo ambiental, visando principalmente construir novas bases de conhecimento e valores ecológicos. Sob o ponto de vista da autora, há necessidade de que

desenvolvamos uma racionalidade complexa e interdisciplinar, sobretudo refletida em relações de interação e copertencimento. Então,

[...] o projeto político-pedagógico de uma EA crítica poderia ser descrito como a formação de um sujeito capaz de ‘ler’ seu ambiente e interpretar as relações, os conflitos e os problemas aí presentes. Diagnóstico crítico das questões ambientais e autocompreensão do lugar ocupado pelo sujeito nessas relações são o ponto de partida para o exercício de uma cidadania ambiental (CARVALHO, 2006, p.75).

A ideia de interdisciplinaridade é também, segundo Flickinger (2010), um fundamento hermenêutico, pois “o encontro interdisciplinar pressupõe a disposição dos participantes de aceitar o vir ao encontro do outro” (p.52). Ao trilhar o caminho da compreensão, faz-se necessário este movimento relacional, que não significa a perda da especificidade de cada área do conhecimento, mas uma atitude de colaboração que supera a indiferença, o desprezo mútuo ou mesmo o “espírito de concorrência” (FLICKINGER, 2010, p. 45) entre as ciências. Como pensar então uma Educação Ambiental que não seja pautada pelo diálogo?

Não cremos que nossa tarefa como educadores ambientais se limite a informar (às vezes amedrontar, culpabilizar) sobre a crise ecológica que ora vivemos, mas verdadeiramente estabelecer vínculos que nos humanizem e orientem para as transformações que tanto desejamos. Neste sentido, cabe destacar que, conforme aponta Brandão (2005): “[...] o diálogo não é um método e não é uma estratégia. Ele é uma finalidade” (p.55), ou ainda, “[...] o diálogo é um princípio de valor, não pode ser reduzido a um meio de atuação, pois ele é o próprio sentido do trabalho da educação” (id.,p.56).

Há certa consensualidade a respeito do fato de que estamos vivendo nos tempos hodiernos uma profunda crise civilizacional, que se manifesta em diferentes formas de ameaça à vida humana e não humana. Entretanto, esta crise pode ser lida de diferentes maneiras, que acabam colocando em curso disputas dentro do próprio campo da Educação Ambiental, conforme os marcos ideológicos que fundamentam cada uma de suas vertentes.

Os antecedentes históricos da Educação Ambiental, marcados por conferências que geraram tratados internacionais e leis nacionais ²⁹, tiveram em comum a intenção de garantir a Educação Ambiental como direito, num chamado à responsabilidade coletiva, fomentando novos “valores éticos, econômicos e estéticos” (PROTÁSIO, 2008, p.17).

²⁹ Podemos destacar como marcos da história da EA o lançamento de *Silent Spring*; a criação do Clube de Roma em 1968; as conferências de Estocolmo (1972), Belgrado (1975), Tbilisi (1977), Rio de Janeiro (1992) e Johannesburgo (2002). No Brasil, é possível salientar a criação de uma Secretaria Especial do Meio Ambiente (SEMA) em 1973, promovida a Ministério em 1985; o estabelecimento de uma Política Nacional de Meio Ambiente (PNMA) em 1981; a criação do IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) em 1989; a inclusão do Meio Ambiente como tema transversal nos PCNs (Parâmetros Curriculares Nacionais) em 1997; a sistematização de um Programa Nacional de Educação Ambiental (ProNEA); e ainda a criação de redes regionais para operacionalização de ações educativas em EA, conforme orienta a Agenda 21 (NABAES; DIAS, 2013).

Em texto intitulado “*Uma cartografia das correntes da Educação Ambiental*”³⁰, Lucie Sauvé apresenta um mapa das diferentes tendências dentro do pensamento ambiental, salientando o fato de que esta sistematização poderia ser tomada como “uma ferramenta de análise a serviço da exploração da diversidade de proposições pedagógicas e não um grilhão que obriga a classificar tudo em categorias rígidas, com o risco de deformar a realidade” (SAUVÉ, 2005, p.17 e 18).

Neste texto, a autora apresenta tanto as tendências mais tradicionais (as correntes denominadas como: naturalista; conservacionista; resolutiva; sistêmica; científica; humanista; moral/ética) como as que à época eram mais recentes (tais como as correntes: holística; biorregionalista; prática; crítica; feminista; etnográfica; ecoeducação e sustentabilidade). A análise da autora dá-se em termos de relacionar concepções de ambiente com objetivos do fazer do educador ambiental, evidenciando, mais uma vez, que o educador ambiental é *um sujeito-intérprete diante de um mundo-texto* (CARVALHO; GRÜN, 2005), o que vem a confirmar a ideia de que “[...] a hermenêutica é uma tarefa de justificação sem fim, de modo que estas revisões não acabam nunca, gerando novos projetos que estão em constante reelaboração das interpretações” (id.p.2).

Tozoni-Reis (2008) também faz uma leitura das epistemologias presentes na EA, discutindo diferentes tendências que se revelam na relação homem-natureza. A autora destaca as representações de sujeito natural, sujeito cognoscente e sujeito histórico, atentando para o fato de que no contexto das sociedades capitalistas, as relações sociedade-natureza apresentam-se de forma “desintegrada, desequilibrada e predatória” (TOZONI-REIS, 2008, P.39).

O *sujeito natural* seria aquele que, nas representações discutidas na pesquisa de Tozoni-Reis (2008), estabelece uma relação ideal, quase idílica, com a natureza, numa tentativa de *retorno ao paraíso perdido* (id., p. 29). Há igualdade entre todos os elementos da natureza e a solução dos problemas ambientais estaria permeada por aspectos subjetivos. Já o *sujeito cognoscente* teria sua relação com a natureza mediada por conhecimentos técnicos e científicos, sendo possível, segundo esta mesma perspectiva, conter a “intervenção predatória” por meio do “avanço do conhecimento científico” (id., p. 25).

Finalmente, na terceira abordagem, ou seja, a que associa a epistemologia da EA à concepção de um *sujeito histórico*, considera-se que a dicotomia homem-social *versus* natureza-natural está superada, sugerindo-se em seu lugar a consideração das relações entre

³⁰ SAUVÉ, Lucie. Uma cartografia das correntes em educação ambiental. In: SATO, Michèle; CARVALHO, Isabel Cristina Moura. **Educação Ambiental**. POA: Artmed, 2005, p. 17-45.

dois elementos: o homem-social-natural e a natureza-natural-social (id., p.27). Ainda nesta vertente, a história e a cultura são consideradas mediadoras da relação homem-natureza, que é marcada pela intencionalidade dos sujeitos (id., p.30).

A mesma autora ressalta que “a sociedade moderna se organizou a partir da exploração do homem pelo homem” (2008, p.44) e que, apesar da *vocação* crítica da Educação Ambiental, seus conceitos também são passíveis de ideologização, tanto quanto qualquer outro discurso. É o caso, por exemplo, da ideia de desenvolvimento sustentável, que muitas vezes acaba por identificar-se com parâmetros meramente econômicos. É aqui que Tozoni-Reis indica que, para a construção de uma sociedade verdadeiramente sustentável, é preciso que se resgate a ideia de utopia:

Para a sustentabilidade ambiental, é preciso uma ordem alternativa que seja nova. Uma ordem em que a utopia perca seu caráter de impossibilidade ou de delírio sobre o futuro e ganhe um caráter de meta, de vir a ser, de esperança e desafio de transformação social (TOZONI-REIS, 2008, p.54).

A vertente Crítica da EA traz em suas proposições alguns conceitos orientadores como: *práticas sociais, política, diálogo, emancipação, cidadania e transformação social*. Questiona a esterilidade de posições conservadoras em educação, bem como entende que a EA não pode ser tomada como único instrumento de mudança. A “reapetuação” do homem com a natureza passa por uma politização dos atores sociais e, em seu bojo, a problemática ambiental expõe a crise estrutural do modo de produção capitalista.

Loureiro, um dos teóricos desta vertente, entende que a Educação Ambiental é mediatizada por processos individuais e coletivos que contribuem para: a) redefinir o ser humano como ser da natureza; b) estabelecer pela práxis uma ética que repense o sentido da vida; c) potencializar ações políticas que superem o capitalismo globalizado; d) reorganizar as estruturas escolares em todos os níveis do ensino formal; e) vincular ações educativas formais, não formais e informais em processo permanentes de aprendizagem. Nas palavras do autor, a Educação Ambiental é, em síntese, “uma práxis educativa que é sim cultural e informativa, mas fundamentalmente política, formativa e emancipadora, portanto, transformadora das relações sociais existentes” (LOUREIRO, 2006, p.31).

Nesta perspectiva, a EA tem também como meta a construção de uma nova ética, pois “atua com base no princípio da responsabilidade com o outro, no escrúpulo do bom senso e não no plano da imposição, da normatização e da culpabilização individual” (LOUREIRO, 2006, p. 51 e 52). Ao ser mediadora de interesses e conflitos a partir do diálogo, e por inserir-se numa proposta de crítica e autocrítica, concordamos com Oliveira (2008), quando afirma que

Longe de ser uma educação temática e disciplinar, a Educação Ambiental é uma dimensão essencial do processo pedagógico, situada no centro do projeto educativo de desenvolvimento do ser humano, enquanto ser da natureza, e definida a partir dos paradigmas circunscritos no ambientalismo e do entendimento do ambiente como uma realidade vital e complexa (p.16).

Entendemos que a hermenêutica como orientação filosófico-metodológica em uma tese em EA pode constituir-se em uma possibilidade de penetrar as “tramas de sentidos” (CARVALHO, 2001) que compõem o campo de saber ambiental, o que nos afasta de uma intenção meramente explicativa. A presente tese caracteriza-se por ser uma pesquisa de cunho teórico, que intenta problematizar uma alternativa à Racionalidade Instrumental: a Racionalidade Ambiental, defendida por Leff (2006a, 2006b).

Pretendemos trabalhar a questão de pesquisa a partir de algumas balizas fundamentais do pensamento hermenêutico quais sejam: apoio da reflexão sobre o contexto histórico, imersão na tradição do que desejamos compreender, atitude de respeito pelo que é (foi) dito e, especialmente, a proposição de novos sentidos, a partir das trilhas de compreensão que estamos percorrendo. Coerentes a esta proposta, no capítulo que segue, traremos alguns entendimentos sobre o Ser no contexto da História da Filosofia, a fim de desenvolver a questão problematizada a partir das premissas do pensamento hermenêutico, recentemente descritas.

5 ALGUNS ENTENDIMENTOS SOBRE O SER NO CONTEXTO DA IDADE ANTIGA

Ao perguntarmos “**Em que medida o horizonte da Racionalidade Ambiental pode contribuir para (re)significar e situar o Ser?**”, consideramos que seja indispensável retomar a tradição do pensamento filosófico, a fim de que compreendamos os caminhos que culminaram na compreensão de Ser predominante na Modernidade e as consequências daí advindas.

Iniciando pelo contexto da Grécia Antiga, destacamos que o rompimento com a cosmovisão mítica – marca do nascimento da Filosofia – trouxe consigo uma nova fundamentação epistêmica para explicação dos fenômenos, especialmente os naturais. O tema principal de reflexão dos primeiros filósofos foi a *physis*, realidade primigênia identificada com a natureza física do mundo. As primeiras cosmogonias estavam voltadas para a explicação da diversidade do existente, buscando o princípio natural, eterno, imperecível e imortal, gerador de todos os seres. Neste sentido, é válido destacar que “o nascimento da Filosofia caracteriza-se pela busca da causa que teria originado toda a realidade, isto é, o princípio do qual, pelo qual e no qual a *physis* existe e subsiste” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012).

O período pré-socrático foi marcado pela ideia de que havia uma ordem natural que regia o Universo, não estando este mais dependente da vontade das divindades. O Universo estaria ordenado por princípios, passíveis de ser conhecidos pela Razão. O caos dá lugar ao cosmos e a racionalidade humana é colocada em busca da *arché*, ou fundamento constitutivo de toda a realidade. Molinaro (2012) explica que

[...] o fundamento diz respeito à totalidade no sentido de que estabelece a totalidade do real como totalidade unificada: o fundamento é a unidade do todo, porque tudo que é está no fundamento. [...] Percebe-se logo que a noção de fundamento é a própria noção da filosofia: o nascimento da filosofia consiste em estabelecer o fundamento de todas as coisas (fundamento equivale a *arché*, que é sinônimo de “princípio”, de “origem”). Pensar o fundamento de todas as coisas é pensar aquilo do que elas derivam, do que são constituídas, pelo que ou sobre o que estão, e ao que retornam. O desenvolvimento dessas dimensões [...] é o desenvolvimento da metafísica, a qual consiste, portanto, em pensar o nexa entre o fundamento e aquilo que procede ou deriva dele (p.67).

Para os Pré-Socráticos, a *arché* se identificava com a *physis*, surgindo teorias a respeito da constituição da realidade elaboradas a partir de elementos específicos, algo que a Filosofia define como *monismo* (neste caso, monismo corporalista). Esta aspiração por

compreender a diversidade do existente a partir de uma única causa primária acaba por significar que “a multiplicidade não é possível ou é possível só como variação do único ser” (MOLINARO, 2012, p.85).

Tales de Mileto, por exemplo, concebeu a **Água** como princípio gerador em sua teoria monista. Segundo Nicola (2011), a partir de Tales, “pela primeira vez na história do pensamento busca-se uma solução racional, não mais mítico-fantástica” (p.14) para explicação da realidade. No esforço investigativo de descobrir uma substância ordenadora primordial, Tales observa que há uma permanente transformação das coisas umas nas outras, tal como a água muda de estado e diversifica sua forma. O princípio segue sendo único. Tudo deriva, contém, faz parte, converge e retorna para esta espécie de “alma do mundo”.

Na mesma linha especulou Anaxímenes de Mileto, que elegeu o **Ar** (*pneuma*) como princípio primeiro, numa reflexão semelhante à feita por Tales: o ar, como a água, manifesta alterações sob efeito da temperatura, o que explicaria a diversificação e multiplicidade do existente. Anaximandro teorizou sobre o **Ápeiron**³¹ ou indefinido, que é o sem-limite, o próprio não-lugar (BOCAYUVA, 2010), insistindo numa ordenação cosmológica em que, “ao longo do tempo, os opostos pagam entre si as injustiças reciprocamente cometidas” (PESSANHA, 2000, p.16). Uma espécie de explicação ou lei sobre o equilíbrio universal, ou ainda um *Julgamento do Tempo*³².

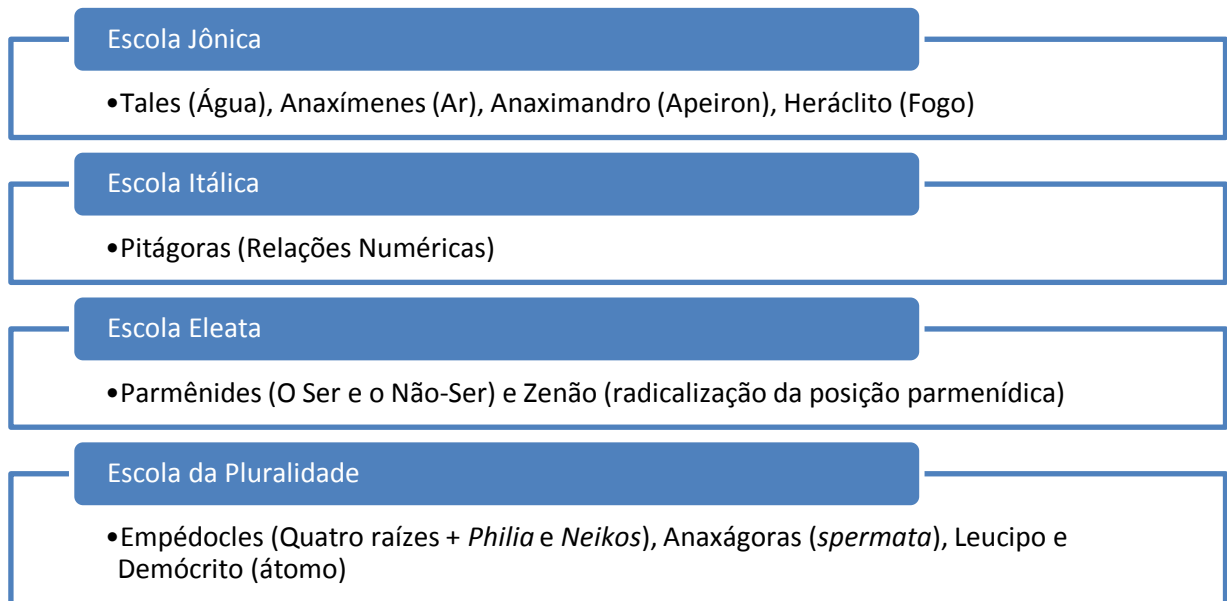
Já Pitágoras de Samos elege como elemento o **número**, criando um sistema global de doutrinas científico-religiosas no afã de descobrir a harmonia que preside a constituição do cosmos, já que “pressupõe uma identidade fundamental, de natureza divina, entre todos os seres” (PESSANHA, 2000, p.14). Anaxágoras fala das **sementes** (*spermata*), e desenvolve a noção do *infinitamente pequeno*; “em cada coisa existe uma porção de cada coisa” (PESSANHA, 2000, p. 29). Demócrito de Abdera e Leucipo de Abdera contribuem para a formulação do atomismo físico. A realidade seria composta de **átomos** (plenos, invisíveis, em número infinito, móveis por si mesmos), evidenciando pela primeira vez a existência do vazio – ou não-ser. Empédocles enfatiza mais dois princípios cosmogônicos: o **Amor** (*philia*) e o **Ódio** (*neikos*) atuando sobre os Quatro Elementos ou Raízes (Água, Ar, Terra e Fogo). Esta perene tensão entre Um e Múltiplo é vista como início da substituição do monismo corporalista pelo pluralismo (PESSANHA, 2000, p.27).

Em síntese, podemos recorrer ao seguinte quadro esquemático:

³¹ “A tradução literal deste termo é *sem limite*. Anaximandro utiliza-o para indicar a mistura que originou todas as coisas, indefinida, indistinta e caótica, a partir da qual – por meio de sucessivas divisões, causadas pela alternância de quente e frio – foi gerado o mundo tal como o conhecemos. Os gregos não elaboraram uma ideia de *infinito* semelhante a dos pensadores modernos, e associaram essa ideia às noções de indeterminação, falta, negatividade”. (NICOLA, 2011, p. 16)

³² Cf. Dicionário de Filosofia de Cambridge (2006).

Figura 2 - Escolas Pré-Socráticas, Pensadores e *Essentia Mundi*



Fonte: produzido pela autora

Interessa-nos por ora destacar a teorização de dois dos pré-socráticos mais eminentes: Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eleia. A partir deles iniciamos a tarefa de revisitar as concepções de Ser em diferentes contextos históricos, com vistas a atendermos ao objetivo de compor um panorama histórico-conceitual que nos apoie no aprofundamento da questão de pesquisa.

5.1 Heráclito de Éfeso e o devir

No quadro apresentado anteriormente, o **Fogo** aparece como *essentia mundi* para o filósofo de Éfeso. Assim como os outros pensadores da Escola Jônica, Heráclito (535 a.C-475 a.C) também elegeu um princípio para explicar a ordem eterna que estaria subjacente ao mundo das aparências. O mundo é comparado ao Fogo, elemento que representa um eterno fluxo. Tudo é Um e esse Um muda continuamente. Esta ideia faz Nietzsche, séculos mais tarde, entender Heráclito como um pensador que valorizava o Vir-a-Ser sobre o Ser.

A doxografia consagrou Heráclito como o filósofo do devir, chegando Platão a afirmar em *Crátilo* que: “Heráclito retira do Universo a tranquilidade e a estabilidade, pois é próprio

dos mortos, e atribuía movimento a todos os seres, eterno aos eternos, perecível aos perecíveis³³.

Heráclito teria concebido um tratado intitulado “Sobre a Natureza”, em prosa. A forma de escrita, considerada quase oracular, rendeu-lhe o epíteto de “O obscuro”. Diógenes de Laércio, historiador e biógrafo dos antigos filósofos gregos, expõe em sua doxografia sobre Heráclito que:

Os pontos particulares de sua doutrina são os seguintes: fogo é o elemento e “todas as coisas são permutas de fogo” [...], originadas por rarefação e condensação [...] tudo se origina por oposição e tudo flui como um rio [...] e limitado é o todo e um só cosmo há; nasce ele de fogo e de novo é por fogo consumido, em períodos determinados por toda a eternidade. [...] Dos contrários o que leva à gênese chama-se guerra e discórdia, e o que leva à conflagração, concórdia e paz, e a mudança é um caminho para cima e para baixo, e segundo ela se origina o cosmo³⁴.

Fiquemos atentos à função de racionalização do Logos-Fogo, que é mais do que uma representação arquetípica da matéria. O eterno movimento do Fogo, que afeta e transforma os outros elementos é esclarecedor da própria noção do devir. Nada permanece imóvel. O mundo é um fogo sempre vivo e o mar e a terra são como cinzas desta fogueira. Essas analogias constituem a centralidade da cosmologia de Heráclito, que avança nas reflexões dos demais pré-socráticos justamente por “formular com vigor o problema da unidade permanente do ser diante da pluralidade e mutabilidade das coisas particulares e transitórias” (KUHLEN, 2000, p.81)³⁵.

Heráclito defende a doutrina do fluxo universal, de onde temos seus tão popularizados aforismos, tais como “não é possível banhar-se no mesmo rio duas vezes” ou “tudo flui e nada permanece”, cuja autoria muitos estudiosos questionam, já que não aparecem nos fragmentos disponíveis. Estes fragmentos são atribuídos ou ao discípulo Crátilo ou a Platão no diálogo de mesmo nome, ou ainda entende-se que a concepção original sofreu uma possível distorção de sentido³⁶. Se entrarmos no mesmo rio duas vezes, seria a água a mesma? Falava Heráclito de um princípio de identidade? Seríamos nós os mesmos no momento da repetição da experiência?

³³ PLATÃO. Crátilo. In: **OS PENSADORES: Pré-Socráticos- Fragmentos, Doxografia e Comentários**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000 (p.85).

³⁴ Fragmento doxográfico de Diógenes de Laércio a respeito de Heráclito de Éfeso. In: **OS PENSADORES: Pré-Socráticos- Fragmentos, Doxografia e Comentários**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000 (p.83).

³⁵ KUHLEN, Remberto Francisco in: **OS PENSADORES: Pré Socráticos - Fragmentos, Doxografia e Comentários**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000.

³⁶ Sobre este tema, ver em: FLAKSMAN, Ana. **Aspectos da recepção de Heráclito por Platão**. Rio de Janeiro, 2009. 197p. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível no endereço: http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=14601@1 acesso em 9 de Agosto de 2013.

Estes aforismos também ilustram a doutrina dos contrários, que se autoexplica na complementaridade inerente à experiência de existir, visto que *o caminho que sobe e o que desce é o mesmo*. A interdependência de conceitos opostos configura o conflito como força que impele o processo de vir-a-ser: o conflito é o pai de todas as coisas. Esta tensão dos opostos não é uma simples alternância de estados (dia-noite, quente-frio, etc.), mas uma coexistência necessária para a manutenção da harmonia. Se a realidade é puro devir – *panta rei* (πάντα ῥεῖ) ³⁷– o Ser também se identifica com este conceito, de onde se desdobra o seguinte enunciado, destacado por Hegel em suas *Preleções sobre a História da Filosofia* ³⁸: “o ser não é mais que o não-ser”. Aqui Hegel destaca que o pensador de Éfeso estabelece um princípio lógico arrojado. O ser não é mais, nem menos do que o não-ser, porque a essência da realidade é a mudança:

É um grande pensamento passar do ser para o devir; é ainda abstrato, mas, ao mesmo tempo, também é o primeiro concreto, a primeira unidade de determinações opostas. Estas estão inquietas nesta relação, nela está o princípio da vida. Com isto está preenchido o vazio que Aristóteles apontou nas antigas filosofias- a falta de movimento; este movimento é aqui, agora mesmo, princípio ³⁹.

Em oposição a Heráclito, temos o pensamento de Parmênides, que, apesar de constatar pela sua própria experiência de vida que o universo é mutável e múltiplo, formula uma explicação unívoca e polarizada da realidade. Como veremos a seguir, o eleata retoma das primeiras cosmogonias filosóficas a noção de unidade do Ser.

5.2 Parmênides de Eleia: O Ser é, o Não-Ser não é

Parmênides (530 a.C – 460 a.C) foi o primeiro pensador grego que pode ser apropriadamente chamado de metafísico, pois ao afirmar que “o Ser é e o Não- Ser não é”, coloca a questão do Ser como objeto primordial da reflexão filosófica. Para Melendo (2002), Parmênides é o primeiro que qualifica a *realidade fundamentalíssima* de ente (*ón*): “A índole primordial de tudo quanto existe, seu princípio intrínseco constitutivo, não vem dada pela relação com um elemento primigênio, seja este a água, o ar ou o *ápeiron*, mas pelo *ser* dessa realidade” (p.43).

³⁷ *Panta rei os potamós*: “tudo flui como um rio”.

³⁸ HEGEL, Georg. *Preleções sobre a História da Filosofia In: OS PENSADORES: Pré Socráticos - Fragmentos, Doxografia e Comentários*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000.

³⁹ Idem referência anterior, p. 103.

Em versos conservados através de Simplício ⁴⁰, Parmênides expõe sua doutrina, introduzindo a distinção entre razão e sensação, verdade e aparência. Para o eleata, este ultrapassar o plano do “parecer” só é possível quando se abandona o conhecimento produzido pelos dados sensíveis e *se confia na coerência do pensamento*. Assim, o objetivo de Parmênides seria “reivindicar o conhecimento de uma verdade que não é alcançada pelo homem comum” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p.31).

Para Parmênides, o mundo da experiência ordinária não se qualifica como *aquilo que é*, ou o Ser. A viagem ⁴¹ do espírito rumo à Verdade é composta por dois caminhos opostos: o da verdade (*aletheia*) e o da opinião (*doxa*). Parmênides opõe Ser e Não-Ser, produzindo um discurso que ressalta a identidade e perenidade do primeiro. Para o eleata, o mutável e o múltiplo, por englobar o Não-Ser, ficam no domínio da mera opinião e, portanto, “não se mostram dignos de esclarecimento filosófico” (MELENDO, 2002, p.51). A via da verdade ocupa-se *daquilo que é*, ou única substância. Neste sentido, qualquer mudança no Ser é impossível, pois exigiria um movimento para o que não é, para o Não-Ser.

Se o Ser é o *positivo puro* e o Não-Ser a negação desta qualidade, Ser e Não-Ser opõem-se de forma absoluta, não havendo como considerar possibilidade de mudança sem romper o princípio de não-contradição ⁴². Os atributos do Ser não podem ser encontrados pela via sensorial, que só gera *incerteza e opinião*. Se só o raciocínio abre o caminho para o entendimento do mundo, há uma identificação entre o Ser e o pensar, o que traz para o pensamento filosófico uma marca que influenciaria gerações posteriores: a atitude idealista. Pensar é contemplar o *to ón*, enquanto perceber limita-se a um trânsito pela superfície, pela aparência. Para Sandrini,

Os que adotam, como regra de interpretação do real, a atitude idealista ou formalista de Parmênides fazem do pensamento, desse pensamento formal e idealista, a regra do ser. Este pensamento exclui a contradição. [...] Com a escola eleática pode-se dizer que nascia a Metafísica, isto é, a maneira de abordagem da realidade que, em última análise, baseia-se no princípio da não-contradição, o que seria o mesmo que afirmar o princípio de identidade (2011, p. 57).

⁴⁰ Simplício (séc.VI d.C), filósofo neoplatônico grego nascido na Cilícia, na costa sudoeste da moderna Turquia. É fonte para muitos dos fragmentos dos filósofos pré-socráticos que chegaram aos nossos dias. (Dicionário de Filosofia de Cambridge, 2006, p. 862)

⁴¹ No poema intitulado “Sobre a natureza”, Parmênides narra a viagem que o Homem faz em busca da Verdade. No argumento da obra, o narrador – em primeira pessoa – é conduzido em um carro puxado por um par de éguas através de um caminho representado pelo Dia (verdade) e pela Noite (opinião). Interrompido por um portal de pedra, cuja guardiã é a Deusa da Justiça (Diké), o narrador acaba sendo recebido pela deusa, que o instrui. A partir daí “colhe seus ensinamentos”, desenvolvendo-se do discurso de Diké o conteúdo da obra: sua doutrina sobre o Ser.

⁴² “Princípio da contradição, também chamado princípio de não-contradição, o princípio de que uma afirmação e sua negação não podem ser ambas verdadeiras.” (Cf. Dicionário de Filosofia de Cambridge, 2006, p.749).

Melendo (2002) acredita que “Parmênides sacrifica a realidade à filosofia” (p.51), pois, apesar de, sendo humano, ter a experiência de um universo mutável e múltiplo, acaba por insistir numa concepção metafísica totalmente unívoca. Parmênides é o primeiro a propor um dualismo sistemático de aparência e realidade (LAW, 2008). Os critérios que o filósofo utiliza para definir “o que é” encontram-se no fundo da Teoria das Formas de Platão, assim como em partes do sistema aristotélico, especialmente em relação à prioridade do ato sobre a potência, e na explicação do motor não movido.

Melendo (2002) ainda considera que, ao rejeitar o Não-Ser, Parmênides “introduz a metafísica por uma via morta: dela surgirão, ao cabo de algum tempo, todas as aporias dos sofistas” (p.53). Da mesma forma, Nietzsche entende que Parmênides

[...] repentinamente separou os sentidos e a capacidade de pensar abstrações, a razão, como se fossem duas faculdades inteiramente distintas, desintegrou o próprio intelecto e animou aquela divisão completamente errônea entre corpo e espírito que, especialmente desde Platão, pesa sobre a filosofia como uma maldição (p.132)⁴³.

Desta dualidade alimentou-se a Filosofia em muitos sistemas posteriores. A existência de realidades opostas, subordinadas entre si ou mesmo irreconciliáveis é tema para muitas teorizações, especialmente religiosas, como a distinção entre alma e corpo, por exemplo. Platão consagra a duplicidade da realidade ao conceber a Teoria das Formas, conforme trataremos a seguir.

5.3 A Metafísica de Platão

Platão (427 a.C/ 347 a.C) estabelece com Sócrates uma relação que marca sua produção filosófica e a própria história da Filosofia. As obras de Platão nos períodos inicial e médio relatam tipicamente um encontro de Sócrates com um interlocutor, sendo que, segundo recorrentes interpretações, o Sócrates representado nestas obras é, na verdade, o porta-voz das ideias do próprio Platão. Assim como o mestre, Platão “[...] tentou reproduzir o jogo das perguntas e respostas, com todos os meandros da dúvida, com as fugazes e imprevistas revelações que impulsionam para a verdade sem, porém, revelá-la” (REALE; ANTISERI, 2012, p. 130).

Nos diálogos transparece como característica essencial da Metafísica Platônica o empenho em tornar compatível o Ser – uno, imóvel e eterno – com o múltiplo, experimentado

⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. A Filosofia na época Trágica dos Gregos. In: **OS PENSADORES. Pré Socráticos – Fragmentos, Doxografia e Comentários**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000.

pelo que é sensorial. Para Chauí (2006), isto representa a dedicação de Platão à resolução do impasse filosófico entre Heráclito e Parmênides. A antítese entre o fluir perene e a imutabilidade leva a construção de uma perspectiva metafísica nova: a proposição da existência de uma **dimensão suprafísica do Ser**.

Deste exercício epistêmico nasce a chamada “segunda navegação” platônica, a *descoberta* do suprassensível, o que constitui a fundação da História da Metafísica. Se na primeira navegação (a primeira *viagem filosófica*, empreendida pelos filósofos da *physis*) o sensível era explicado pelo próprio sensível, em Platão vislumbra-se uma nova rota, que é o reconhecimento da existência de dois planos do Ser: um fenomênico e um metafenomênico.

Na teoria de Platão, as Ideias são modelos perfeitos incrustados na própria natureza das coisas. Ao diferenciar o Mundo das Formas do Mundo das Ideias, o filósofo supera o significado unívoco que Parmênides conferiu à noção de Ser, o que torna viável a coexistência do Uno e do Múltiplo. A Ideia é entendida como realidade ontológica fundamental, bem como um arquétipo ao qual todos os entes se assemelham, pois em Platão “tudo o que existe [...] se dá em vista de um paradigma que lhe confere sua Forma, seu caráter duradouro” (GIANNOTTI, 2011, p. 51).

Para Sandrini (2011), Platão procurou “unificar as teorias de seus antecessores” (p.117). Concordava com Heráclito, quando este afirmava que o mundo sensível é devir; com Parmênides, quando este proclama a existência do Ser (embora o tenha feito único); e, finalmente, com Sócrates, quando o Pai da Filosofia buscava a ciência através da dialética.

O caminho que Platão fez para compreender a relação entre o Uno e o Múltiplo foi transcorrido durante o próprio amadurecimento de suas doutrinas. Se para os eleatas ⁴⁴ a mudança era algo racionalmente impossível, em Platão a Forma do Ser participa da Forma do Não-Ser, justamente pelo fato dos entes estarem em contínuo movimento em direção a um paradigma posto no Mundo Inteligível.

Assim, toda Ideia possuiria uma dose de Ser e um *Não-Ser infinito*, pois este movimento em direção a um ideal exclui a participação em todas as outras Formas. Ou seja, por ser o que a Ideia é, ela ao mesmo tempo não pode ser todas as outras. Assim,

Buscando justamente estabelecer esses fundamentos seguros para o conhecimento e para a ação, Platão desenvolverá, na fase inicial de sua filosofia, teses que tendem a sustentar a realidade no intemporal e no estático. Só posteriormente seu pensamento irá reabilitar e reabsorver o movimento e a transformação, tentando estabelecer a síntese entre a tradição

⁴⁴ Xenófanes, Parmênides, Zenão e Melisso.

eleática (que negava a racionalidade de qualquer mudança) e a heraclítica (que afirmava o fluxo contínuo de todas as coisas) (2000, p.10) ⁴⁵.

Para Platão, as Ideias não são puras representações mentais, mas *o que o pensamento pensa quando liberto do sensível*. **A Ideia é o Ser por excelência**, o que faz com que cada coisa seja aquilo que é. O mundo físico é um mundo derivado, pois é uma espécie de cópia imperfeita do mundo suprassensível. Daí que o conhecimento verdadeiro só seja possível “a partir da apreensão direta das formas substanciais, transcendententes”, já que “[...] as Ideias são elementos fundamentais de uma ontologia e de uma epistemologia” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p.49).

É com a Teoria das Formas que Platão pretende explicar o Uno que fundamenta o múltiplo, sendo que o filósofo dá valoração máxima à Ideia de Bem, considerando-a como o “princípio supremo a partir do qual as ideias adquirem valor e inteligibilidade” (SILVA, 1994, p.53). Quanto mais próximo da Ideia de Bem, mais ordem e beleza pode haver no mundo. Ou seja, o Bem é uma *causa reguladora suprema* (SANDRINI, 2011, p.122).

Os diversos graus em que a realidade está dividida ontologicamente são proporcionais à proximidade com a Ideia de Bem, já que a Forma configura o ente. O Filósofo é aquele que anseia pela elevação ao conhecimento do inteligível, sendo também o *paradigma da pessoa justa* ⁴⁶.

Entre o mundo sensível e o inteligível há: uma relação de dependência (a Ideia é o arquétipo, de onde os demais seres são derivados); participação (há um modo de causalidade entre eles); imitação (pela aproximação derivativa); e presença (o mundo sensível não é mera cópia, pois “participa em”). Além disso, cabe lembrar que o mundo inteligível é concebido como estável e eterno, enquanto o sensível é puro devir.

A partir do que foi até aqui exposto e recorrendo à sistematização feita por Sandrini (2011), finalizamos esta seção, listando como legado de Platão os aspectos que seguem:

- a) É o primeiro que se põe a questão de como é possível a ciência.
- b) “Descobre” o mundo do imaterial.
- c) Sustenta a primazia do eterno sobre o temporal, do espírito sobre a matéria, da razão sobre a sensibilidade.
- d) Estuda TODOS os principais problemas da Filosofia: Ser, pensar, matéria, espírito, Deus, mundo, ordem física, a moral, o social, o estético e o religioso.

⁴⁵ Vide in **OS PENSADORES: Platão - Vida e Obra**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

⁴⁶ Cf. Dicionário de Filosofia de Cambridge, 1996, p.726.

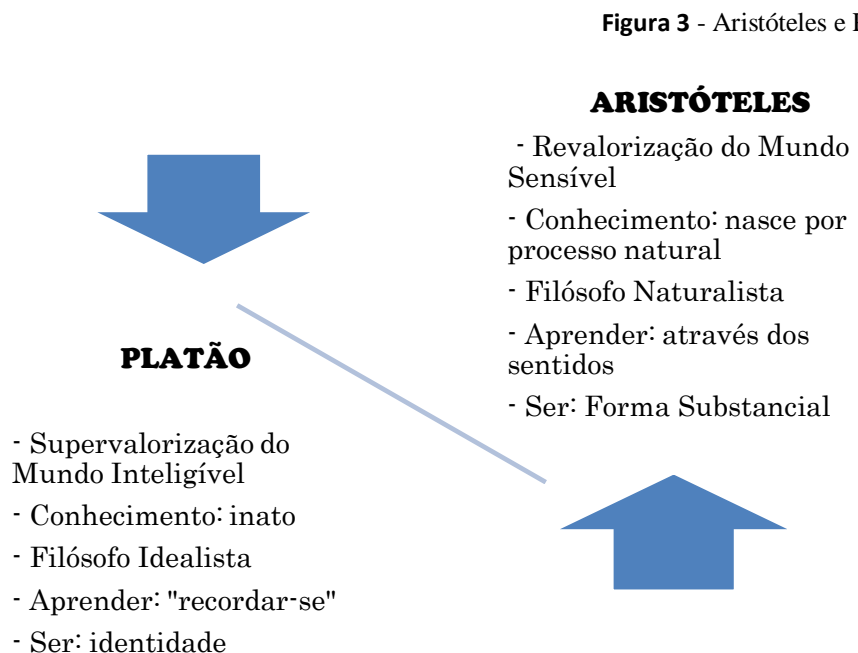
5.4 O Ser em Aristóteles

Como mencionamos anteriormente, atribui-se a Aristóteles (384 a.C/322 a.C) o nascimento da Metafísica, por ter explicitado a ideia de uma ciência que estudasse “o Ser enquanto Ser”. Ao submeter os princípios de seu mestre Platão a uma profunda revisão e crítica, Aristóteles sistematiza alguns dos principais temas filosóficos, colocando a questão do Ser como fundamental para o estabelecimento da Ciência (*epistémé*).

Se Platão tenta resolver o impasse dos pré-socráticos situando o Ser na esfera do inteligível, Aristóteles revaloriza a dimensão do sensível, considerando que existe “um transcendentalismo insustentável entre o mundo das Ideias e o mundo das coisas” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p.59). Ou seja, o esforço da metafísica aristotélica é “tirar as ideias platônicas do lugar celeste e fundi-las dentro da mesma realidade sensível [...]” (id., p.59).

Para Aristóteles, a Teoria das Ideias não explica a gênese dos Entes, e é também por isso que seu empreendimento filosófico desfaz a dualidade da concepção platônica. Segundo seu entendimento, as essências das coisas materiais estão nelas mesmas. Não haveria, como em Platão, diferentes graus de Ser, mas diferentes modos do Ser manifestar-se. O Ser pode, segundo esta concepção, dar-se a conhecer por essência (*per se*), por acidente (*per accidens*) e em potência (*in potentia*).

A figura a seguir relaciona alguns pontos da doutrina dos dois filósofos, a partir de Rosset e Frangiotti (2012) e Melendo (2002):



Fonte: produzido pela autora a partir de Rosset; Frangiotti (2012) e Melendo (2002)

Cabe salientar que a Metafísica Aristotélica tornou-se “a” Metafísica, já que “inaugura o estudo da estrutura geral de todos os seres ou as condições universais e necessárias que fazem com que exista um ser e que possa ser conhecido pelo pensamento” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p.61). As quatro definições dadas pelo Estagirita no que tange à Metafísica, seriam as afirmações de que esta é uma ciência que: a) indaga as causas e os princípios primeiros; b) indaga o Ser enquanto Ser; c) indaga a Substância; e, finalmente, d) indaga Deus e a substância suprassensível.

Os conceitos da metafísica aristotélica tornaram-se base de toda a metafísica ocidental, investigando especialmente os três princípios lógico-ontológicos (identidade ⁴⁷, não-contradição e terceiro excluído ⁴⁸); as quatro causas (material, formal, eficiente e final); a substância e seus predicados; a substância primeira e a substância segunda, bem como matéria, forma, potência e ato.

A Substância é um conceito básico na metafísica aristotélica, não tendo uma natureza accidental ou eventual, mas *necessária*. (UBALDO, 2005). A Substância coincide com a íntima natureza do Ser. A **Doutrina da Substância** (*ousía*) diz que substância coincide com essência ou aquilo que é por si mesmo. A substância é um substrato universal, ou o **Ser propriamente dito**, a quem se atribui diferentes predicados. É por isso que o ente ⁴⁹ se diz de várias maneiras, pois inclui substância, acidentes, ato e potência. Aí está a universalidade da noção: “[...] cabe chamar ente, de maneira rigorosa, sem paliativos, a absolutamente tudo o que existe, sem eliminar nada” (MELENDO, 2002, p.57).

Assim, se o Ser platônico é universal, o aristotélico é pensado como substância individual. Em Aristóteles, o Ser é uma realidade composta de Matéria (*hylé*) e Forma (*morphé*). A matéria é um substrato para a forma, uma potencialidade indeterminada, enquanto a forma determina e atualiza a matéria, sendo o *constitutivo intrínseco do Ser* (SILVA, 1994, p.60). Matéria e Forma integram o universo de nossa experiência, sendo que somente as Formas Puras (Deus, as Inteligências e as Esferas do Mundo Celeste) independeriam da matéria.

⁴⁷ “É a fórmula que exprime a natureza do ser, dizendo que, enquanto tal, o ser é absoluto, incondicional e necessariamente ser (...) é, pois, a fórmula pela qual se afirma a absoluta autopoção do ser e sua positividade” (MOLINARO, 2012, p.74).

⁴⁸ “Este princípio é a explicitação da incontraditoriedade do ser. A fórmula absoluta é: entre ser e não ser não há termo médio que seja terceiro entre ser e não ser; entre eles domina a máxima não identidade, a absoluta contradição (...) ser e não ser não são realmente dois diversos, isto é, dois entes, mas são realmente sempre e em absoluto não idênticos: o não ser não é e, justamente porque não é, é o maximamente não idêntico ao ser” (MOLINARO, 2012, p.124).

⁴⁹ Lembrando que Entes são os compostos de matéria e forma (*synolon*), “realidades que integram o universo de nossa experiência” (MELENDO, 2002, p.57).

Segundo Reale e Antiseri, “[...] Aristóteles introduziu uma grande reforma, que implica na superação total da ontologia eleática: o Ser não tem apenas um, mas múltiplos significados” (2012, p.181). É possível encontrar em Aristóteles quatro grupos fundamentais de significados para o Ser: 1) o Ser como categorias (Ser em si); 2) ser como Ato e Potência; 3) Ser como acidente; 4) Ser como verdadeiro. Todos estes significados acabam por fazer referência à substância estrutural, que na História da Filosofia foi entendida de diferentes maneiras, conforme podemos visualizar a seguir:

Figura 4- O que é a substância?

<u>NATURALISTAS</u>	<u>PLATÃO</u>	<u>HOMENS COMUNS</u>	<u>ARISTÓTELES</u>
elementos materiais	Forma	o indivíduo e a coisa concreta	as respostas anteriores são parciais, mas tomadas em conjunto, nos dão a verdade

Fonte: produzido pela autora

Com a **Doutrina da Potência e Ato**, Aristóteles explica o movimento e o devir. O movimento é a passagem de um ao outro, sendo que o ato (*enteléquia*) significa perfeição e tem absoluta prioridade e superioridade sobre a potência. Então, o Ser não é apenas aquilo que já existe, em ato, Ser também é o que *pode ser*, a virtualidade, a potência. O Ser em ato é a realização da possibilidade, e a potência é a possibilidade envolvida no Ser, a capacidade de “receber a perfeição”. É por isso que a Doutrina do Ato e da Potência tenta solucionar problema fundamental das filosofias anteriores: o problema da mudança. Parmênides negou-a por acreditar que ela contradizia a noção de Ser. Heráclito, com o eterno fluxo do mundo sensível, coloca mais atenção na mudança do que na substância. E, finalmente, Platão atribui às Formas o conceito de Ser em *repouso divino* (GIANNOTTI, 2011, p.52).

Aristóteles postula que se existem seres em movimento, tudo o que se move é movido por outro motor. Não é possível conceber que haja uma cadeia infinita de seres que se movem movendo outros, e assim se chega ao Primeiro Motor, “ato primo, suprema realidade, forma sem matéria, ato puríssimo” (SANDRINI, 2011, p.157). O Estagirita concebe a ideia de um Primeiro Motor que é “Causa Eficiente tão só por ser Causa Final” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p.80), ou seja, Deus é *enteléquia* pura, e nele reside o *telos* fundamental: a perfeição.

Segundo essa concepção, Deus não é um deus criador, mas uma meta para a qual tende a realidade, dentro da perspectiva de que há “uma tendência conatural de todos os seres caminharem na direção da realização de suas potencialidades” (ROSSET; FRANGIOTTI,

2012, p.80). Se esse Deus é pensamento puro, é também pura essência, à qual não se pode atribuir nenhuma categoria. Por entender que esse motor imóvel impele as coisas a serem como são, Aristóteles julga o Primeiro Motor como *existência necessária*. Assim, o Estagirita diz que “[...] o Motor existe por necessidade e enquanto tal é belo; nesse sentido é o princípio de tudo”⁵⁰.

Para Aristóteles, o estudo do Ser ainda se identifica com o estudo das Quatro Causas, ou seja, as Causas contribuem para o conhecimento do Ser. A **Teoria das Causas** é uma complementação da Teoria Hilemórfica e sustenta a análise do devir. Se a substância é o que está na origem de cada ente, existem princípios internos e externos ao Ser que são inseparáveis e que caracterizam seu *processo substancial*. Os princípios internos são a causa material e a causa formal, e há ainda as causas eficiente e final⁵¹.

E qual seria então o fim supremo do homem? Para Aristóteles esse fim é a felicidade (*eudamonia*). Aquele que leva uma vida voltada para o prazer assemelha-se aos animais e por isso é um escravo de si mesmo. O que busca a honra depende de outro que a conceda, não sendo totalmente livre. O que junta riquezas é *contra a natureza*, pois transforma em *fim* o que deveria ser um *meio* de viver.

Ora, se “somos bons apenas de um modo e maus de variadas maneiras” (REALE; ANTISERI, 2012, p.205), caber-nos-ia, segundo Aristóteles, buscar a perfeição da atividade contemplativa, fazendo tudo para viver de acordo com a nossa parte mais nobre: a alma racional. Aquele sujeito que é moralmente fraco, pois age de acordo com o desejo (sujeito acrático) e aquele que tem o desejo, mas age de acordo com o seu melhor juízo (sujeito encrático) não conseguem atingir este patamar existencial, pois não vivem em harmonia. Apenas aquele em que o desejo e o juízo estão de acordo torna-se virtuoso, doutrina que será retomada e adaptada à Filosofia Cristã séculos mais tarde, através de Tomás de Aquino, conforme discutiremos a seguir.

⁵⁰ ARISTÓTELES. **Metafísica**. Milão: Rusconi, 1994.

⁵¹ Tomemos o exemplo de uma estátua de mármore. O sujeito da mudança é a **causa material**, neste caso, o mármore. O fato de um artista ter provocado a transformação da matéria em arte é a **causa eficiente**, ou seja, o agente que produz a mudança. A estátua em si é a **causa formal**, algo que está determinando o objeto em questão. A estátua é a forma, determinação, limite da causa material. O objetivo de embelezar, deleitar, é a **causa final** deste exemplo.

6 O PENSAR METAFÍSICO A PARTIR DO FINAL DA ANTIGUIDADE

A partir do século I da Era Cristã, a Filosofia conhece um período em que há um esforço para harmonizar os princípios da nova fé e o conhecimento clássico da Filosofia Grega. Iniciando com os apóstolos de João e Paulo, e especialmente com as elaborações dos Primeiros Padres da Igreja ⁵², surge a necessidade de uma argumentação racional para um princípio de fé revelada. É onde se desenvolvem as primeiras teorizações da ‘*ratio*’ em função da ‘*fide*’.

A influência dos pensamentos platônico e aristotélico é perceptível em Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, respectivamente. Embora os Patrísticos não tenham formulado sistemas completos de Filosofia Cristã, produziram uma fundamentação teórico-catequética que procurou contemplar um dos problemas fundamentais de que já haviam se ocupado os filósofos da Antiguidade: a destinação ontológica do Ser.

Em Plotino, neoplatônico que viveu no século II, os filósofos cristãos se identificaram com o ideal de *penetrar no Mistério e apreender o Princípio* (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p.82), Princípio este entendido por eles como Deus, agora com letra maiúscula. Plotino desenvolveu uma Filosofia da Unidade, que sustentaria sua construção metafísica. Nela, há uma máxima abrangência do Uno, que não é apenas objeto de discurso, mas causa da própria existência dos Seres.

Percebe-se aí uma das grandes inspirações para a formulação da doutrina cristã: o Uno é totalmente autossuficiente (tal qual Deus), está em toda parte (ubiquidade do Princípio), é absolutamente perfeito, transcende toda forma, estando além de todas as definições e categorias. Plotino discorre sobre “imortalidade da alma, purificação, encarnação, diversidade, unidade e memória” (ROSSET & FRANGIOTTI, 2012, p.86), temas que são recorrentes na literatura dos Padres da Igreja.

Embora não identifique o Uno como deus pessoal, Plotino entende que a matéria é gerada por um princípio superior, por uma “energia infinita da qual todas as coisas emanam”, argumento reelaborado posteriormente na doutrina da criação. O Homem, nesse contexto, identifica-se com sua alma, tendo a missão de reconduzir-se ao Uno, através da conversão ou *tendência para o Alto*. Essa escatologia, um dos fundamentos da fé cristã, aponta para uma nova forma de pensar a história, agora vista como História da Redenção. É a partir de Deus

⁵² Os Autores Patrísticos, ou Padres da Igreja, são “um grupo de autores cristãos originalmente assim chamados porque eram considerados ‘pais’ (padres) das igrejas ortodoxas cristãs. O termo é hoje usado em sentido mais amplo para designar os escritores cristãos, tanto ortodoxos como heterodoxos, que estavam em atividade nos primeiros seis séculos, mais ou menos, da era cristã” (Cf. Dicionário de Filosofia de Cambridge, 2006, p.710).

que se perspectiva a Filosofia, e dela vai se construindo também a identidade ideológica da Igreja:

À medida que [...] o pensamento grego caminha para o monoteísmo, diminui a presença de Deus no mundo e ele o transcende embora se responsabilize pela racionalidade de seu travejamento. O advento do cristianismo muda por completo essa relação: de um lado um Deus transcendente cria o mundo a partir do nada, *ex nihilo*, marcando de vez o império de sua substância atuante; de outro Deus como Verbo se faz carne, de sorte que transcendência e imanência se cruzam, configurando um tremendo desafio a ser pensado do ponto de vista da razão (GIANNOTTI, 2011, p.176).

Assim, ao adentrarmos no estudo da *Ontologia do Ser Criado*, tal como nomeia Silva (1994), encontraremos o Logos Filosófico subordinado à religião, devido à cosmovisão teocêntrica predominante no Medievo. Santo Agostinho ilustra o apogeu da Patrística, enquanto São Tomás de Aquino foi o mais influente pensador do período medieval. É a partir deles que continuaremos perscrutando temas relacionados aos contornos que o Ser foi tomando no pensamento ocidental.

6.1 A concepção antropológica de Agostinho

A conversão ao catolicismo de *Aurelius Augustinus*, ou Agostinho de Hipona, Doutor da Igreja ⁵³, foi lenta, “por meio de sucessivas conquistas intelectuais” (NICOLA, 2011, p. 129). O contato com o Bispo Ambrósio, a influência da mãe (cristã fervorosa), e os embates íntimos descritos nas *Confissões*, compõem gradativamente o percurso feito até o episódio em que o Santo descreve sua conversão ⁵⁴.

Se Plotino mudou o modo de pensar do jovem Agostinho (354-430), a conversão mudou seu modo de viver e, segundo Reale e Antiseri (2012), esta nova fé “tornou-se substância de vida e pensamento” (p.34). Dentre as ideias-chave do pensamento de Agostinho é possível destacar aportes sobre a Criação e o significado do Tempo, a Teoria da Iluminação, concepções sobre a existência do Mal (e a ligação entre Vontade, Liberdade e Graça), além de estudos sobre a Trindade Divina.

⁵³ Doutor da Igreja é uma distinção concedida pela Igreja àqueles que, por seu modo de vida, produção intelectual ou pregações contribuíram para o fortalecimento da doutrina católica. Este título é dado pelo Papa ou por Concílio, somente de forma póstuma e após canonização. Embora já se tenha dois mil anos de história do cristianismo e inúmeros santos canonizados, o título de *Doctor Ecclesiae* foi concedido a apenas 35 pessoas, entre elas, Agostinho de Hipona.

⁵⁴ O episódio da conversão de Santo Agostinho é descrito a partir da leitura de uma epístola de São Paulo aos Romanos (Rm 13, 13), sugerida por uma voz de criança.

O primeiro problema filosófico depois da conversão de Agostinho foi a questão do conhecimento: conhecemos a Verdade? Como a conhecemos? O Bispo de Hipona mantém a concepção platônica da ascendência hierárquica da alma sobre o corpo, entendendo que o último, embora necessário, é apenas um instrumento, “um veículo, um meio utilizado pela alma para realização da sensação” (COSTA, 2012, p.28). O sentido interior é superior aos objetos sensíveis, daí o papel da Razão como *mediadora entre a alma e as verdades eternas* (id., p. 30).

Em *A Cidade de Deus*, Santo Agostinho antecipa em doze séculos o *cogito* cartesiano a respeito da certeza da existência baseada na atividade da Razão: “Se me engano, eu sou, pois aquele que não é não pode ser enganado”⁵⁵. Isto também acaba por revelar a essência do ser humano, pois “o homem seria, sobretudo um ser pensante e seu pensamento não se confundiria com a materialidade do corpo”⁵⁶.

Para Agostinho, a Beatitude foi motivação para o pensar filosófico. Segundo Giannotti (2011), o episódio da conversão não significou apenas mudança de crença, mas reordenação de sua vida, pois conformou seu pensamento e fé aos princípios do cristianismo, numa indagação sobre a condição humana dentro da perspectiva religiosa. Mesmo retomando a questão filosófica greco-romana da *eudaimonia*, percebemos que a abordagem difere das anteriores, pois em Agostinho a felicidade buscada pelo homem deve ser a Beatitude – ou felicidade mediada pela Graça Divina. O Bispo de Hipona também coloca este serviço à Razão, entendendo a Filosofia como um meio para tal (*philosophiae portus*), ou seja, “[...] em Agostinho, a busca da felicidade do homem converte-se na busca de Deus, o único que pode dar-lhe estabilidade” (COSTA, 2012, p.21).

Se a sabedoria é alcançada pela Filosofia, a Verdade é dada a conhecer pelo Cristianismo, pois *a Fé Revelada transcende a Razão* (COSTA, 2012, p.25). Agostinho aprofunda o objetivo da Patrística de fundamentar racionalmente a fé, salientando que *intellectus merces est fidei*⁵⁷.

Agostinho explica que o homem, ao pecar, esvai-se no **não-ser**, pois “subordina a alma ao corpo e cai na concupiscência e na ignorância”⁵⁸. Este não é um problema do homem em abstrato, mas do homem como indivíduo irrepitível que, ao fazer mau uso de seu livre-arbítrio gera em si e para si o Mal. Neste sentido, não existe o Mal no Cosmos, apenas “graus inferiores de Ser em relação a Deus” (REALE ; ANTISERI, 2012, p.455).

⁵⁵ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 4ª ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001. Parte II. XI, XXVI.

⁵⁶ Vide in **OS PENSADORES: Santo Agostinho - Vida e Obra**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000, p.15.

⁵⁷ A inteligência é recompensa da fé.

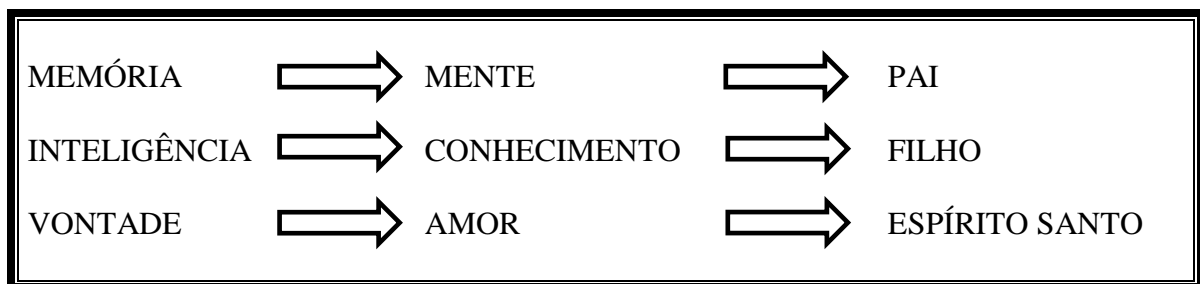
⁵⁸ Cf. Dicionário de Filosofia de Cambridge, 2006, p.21.

Deus, que é perfeito, não poderia ter criado o Mal, que é puro não-ser (NICOLA, 2011, p.134). O Mal é uma privação daquele que é Sumo Bem (*privatio boni*), existindo apenas em via negativa – *ausência de*. A causa do Mal é a criatura, que se afasta de Deus pelo livre arbítrio da vontade. Mesmo que consideremos que existam males de ordem física (doenças, sofrimentos, morte, etc.), estes são entendidos como decorrência do pecado original, que é um mal moral.

Para o Bispo de Hipona, Deus é uma realidade total e plena, que escapa ao alcance humano. **Deus é puro Ser**, e com a Criação transmite o ser às outras coisas. O criacionismo é uma das bases da doutrina agostiniana e representa uma grande diferença entre o pensamento cristão e a filosofia helênica, pois “Deus não seria um artista que dá forma a uma certa matéria, seria o criador de todas as formas e todas as matérias”⁵⁹.

Agostinho explica que Deus está nos seres *por presença*, pois nada lhe é oculto; *por substância*, porque existe em todas as coisas; e *em potência*, por operar em todos os seres. Em *A Trindade*, Agostinho “descreve” os traços do Pai, do Filho e do Espírito Santo no mundo criado, encontrando vestígios da Trindade nas criaturas, especialmente em características humanas fundamentais, como *mente, amor e conhecimento*, e ainda na tríade *memória, inteligência e vontade*. Desta forma, as três faculdades da alma colocam o homem como criatura privilegiada na ordem das coisas. Tais ligações, em correlação com a Trindade Divina podem ser assim visualizadas:

Figura 5- Vestígios da Trindade no Ser Humano



Fonte: produzido pela autora

Embora a Criação seja um conceito bíblico, em Agostinho ela se desdobra também no significado de tempo. Em sua doutrina filosófica, a criação do tempo coincide com a criação do mundo, sendo estrutura fundamental deste. Deus vive em uma dimensão diferente da nossa: “Deus, eterno, está fora do tempo” (NICOLA, 2011, p.130). Não existe um *antes* para Deus, pois ele é um agora permanente (*nunc stans*), enquanto a criatura transita num agora

⁵⁹ Cf. Dicionário de Filosofia de Cambridge, 2006, p.19.

que passa (*nunc transiens*). O tempo é um modo de ser característico daqueles que têm natureza finita.

O tempo existe apenas no espírito do homem, porque “o ser do presente é um contínuo deixar de ser, um tender continuamente ao não-ser” (REALE ; ANTISERI, 2012, p.454). Isto indica mais uma vez que, para Agostinho, o tempo fica impresso na alma, e toda a percepção humana se enraíza na experiência presente (NICOLA, 2011, p.133). Para Agostinho, o sentido da sucessão do tempo é o reencontro definitivo com o Criador no Dia do Juízo. O Santo constrói uma Teologia da História, pois converte o caminho percorrido pela humanidade em *História da Redenção*, algo que difere substancialmente da visão grega ⁶⁰. Em Agostinho (e na doutrina católica), o tempo corre de forma linear, progressiva e escatológica. A História tem um princípio com a Criação e um termo com o Juízo Final e a Ressurreição, passando por três momentos intermediários: 1) o pecado original; 2) a espera da vinda do Salvador; 3) a Encarnação e Paixão do Filho de Deus.

Ainda em relação à doutrina criacionista, Agostinho explica que o Criador infunde nas criaturas as chamadas *razões seminais*, uma espécie de potência, uma parte da Razão Divina que daria origem às coisas. Seriam como arquétipos contidos na mente de Deus e doadores de toda a realidade sensível. Ao explicar que a realidade pode derivar de três processos (geração, fabricação ou criação), Agostinho entende que “O homem sabe ‘gerar’ (os filhos) e sabe ‘produzir’ (os *artefacta*), mas não sabe ‘criar’, porque é um ser finito” (REALE; ANTISERI, 2012, p. 450).

A teoria das razões seminais explica que há virtualidades infundidas por Deus nas criaturas, e acaba por se constituir na exata antítese do darwinismo ⁶¹, pois desde os momentos iniciais, o mundo já estaria prenhe das causas dos seres que nascem. Por fim, cabe salientar que, na perspectiva agostiniana, **a essência dos homens é o amor**, pois Deus se espelha em suas almas. Se para Sócrates o homem bom é aquele que conhece e pratica a virtude, para Agostinho o homem bom é aquele que ama a quem deve amar: Deus. Séculos mais tarde, Tomás de Aquino também formula uma Metafísica do Ser de inspiração religiosa, ancorando o conceito de Ser à ideia de Deus, como veremos a seguir.

⁶⁰ Os primeiros gregos concebiam o tempo ciclicamente, não havendo um começo, nem fim na História, mas uma espécie de eterno retorno. Tal concepção é retomada sob um viés *niilista* por Nietzsche, séculos mais tarde.

⁶¹ “Doutrina da evolução biológica, segundo os fundamentos enunciados por Darwin: 1) existência de *pequenas variações* orgânicas, que se verificariam nos seres vivos sob a influência das condições ambientais, das quais algumas (pela lei da probabilidade) seriam biologicamente vantajosas; 2) *seleção natural*, graças à qual sobreviveriam, na luta pela vida, os indivíduos nos quais se manifestassem as variações orgânicas favoráveis (*Origem das espécies*, 1859). Também são partes integrantes do Darwinismo. a hipótese de que o homem descende de animais inferiores (*Descendência do homem*, 1871) e o *agnosticismo* diante dos problemas metafísicos” (ABBAGNANO, 2007, p.231).

6.2 Ontologia em Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (1225-1274) é considerado um *gênio metafísico* pela sua transparência lógica e por sua “índole aristotélica”. É autor de extensa obra, apresentando a *Metafísica do Ser* com dupla diferenciação ontológica, a saber: a) a diferença entre os seres (entes) e o Ser; b) a diferença, nos seres, entre a essência e o *ato de ser* (existência). Para Rosset e Frangiotti (2012), com a oposição entre o Ser – como atualização plena de todos os atos- e o ser comum (*ens comune*), “Santo Tomás aborda e resolve os principais problemas filosóficos” (p.92).

Se em Aristóteles a diferença entre essência e existência é conceitual, em Tomás de Aquino ela é real, algo que colabora para fundamentar racionalmente os dogmas da Revelação Cristã. Utilizando-se dos princípios do chamado *realismo ontológico ou metafísico*⁶², Tomás defende que, independentemente se tenham conhecimento disto, as criaturas não existem por si mesmas, pois derivam e dependem de outra realidade (*ab alio*), que é Deus.

Na perspectiva de Tomás, o mundo é contingente, pois tem aptidão ou “potência para ser”. Deus é Ser, mas o mundo **tem** Ser. O ato de Ser é possuído originalmente por Deus e de forma derivada (e por participação) pelas criaturas. Desta forma, o modelo de existência humana está ancorado no Ser Absoluto, ou seja, Deus.

Assim como os demais pensadores cristãos do Medievo, Tomás vive o conflito da oposição entre *Ratio et Fides*, entretanto considera que tanto a Razão Humana quanto o Ensino Cristão (consolidado pela Fé) originam-se da mesma fonte – Deus-, não podendo contradizer-se. A Filosofia é preâmbulo da Teologia, sendo as duas ciências modos diferentes de conhecer. Segundo Mondin (2011), a Razão aceita a verdade por causa da evidência, enquanto a Fé o faz devido à autoridade de Deus. Fé e Razão seriam complementares para acessar nossa destinação ontológica.

Como é possível inferir, a concepção de Deus é o cerne da *Metafísica* de Tomás, pois Ele é o Ser perfeito e eterno, do qual todos os outros seres participam. O Ser é a realidade mais universal que se encontra em tudo o que existe, por isso se aplica ao Criador de forma plena e às criaturas de forma análoga. Por isto, Tomás absolutiza o Ser, dotando-o da “função de fundamento, de sustentação, de realização própria do ente” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p.94).

⁶² Cf. Dicionário de Filosofia de Cambridge (2006): “No sentido mais geral, a concepção de que (a) existem objetos reais (habitualmente a concepção se preocupa com objetos espaço-temporais), (b) esses existem independentemente da nossa experiência e do nosso conhecimento deles e (c) têm propriedades e entram em relação independentemente dos conceitos com os quais os entendemos ou da linguagem com o qual os descrevemos”(p.798).

Mattos (2000) explica que, em Tomás, Deus não é um modo eminente de existir, mas **o próprio existir**, havendo identidade entre sua essência e existência. Tomás, a exemplo de Aristóteles, considera o Ser como conceito mais universal de todos. O Ser funda a atualidade do ente e é o seu fim último: “tudo procede do Ser: o ente se forma por causa do Ser, move-se no Ser e a ele retorna” (SILVA, 1994, p.73). A densidade ontológica deste pressuposto vai além da explicação do movimento e do devir, como fez Aristóteles. Tomás busca explicar a origem primeira de tudo que existe, “o ato último para qual o devir se inclina” (SILVA, 1994, p. 77), que, repete o aquinate, é Deus.

Para Tomás, *a essência determina a existência, tal como a forma determina a matéria*. O Ser é a suprema perfeição e, diferentemente da concepção grega de seus antecessores, a partir do Ser (Deus) não há emanção, mas um ato de criação. No quadro a seguir, podemos relacionar alguns aspectos da metafísica dos primeiros gregos e a de Santo Tomás:

Figura 6 - Os primeiros gregos e Tomás de Aquino

GREGOS	SANTO TOMÁS DE AQUINO
Deus dá forma ao mundo (Platão) Deus dá origem ao Cosmos (Aristóteles)	Deus é fonte de <u>todo</u> o ser
Deus como ser parcial: a matéria existe desde a eternidade e é independente dele	Deus como Ser Total
Deus como Demiurgo (Platão) Deus como Primeiro Motor (Aristóteles)	Deus Criador; move quando cria
Provas físicas	Provas físico-metafísicas
Interesse nas Formas	Deus se concretiza através das formas; criador do ser dos seres
Platão: exalta a divindade da alma; compara o corpo a uma prisão transitória; considera unidade corpo/alma um fato acidental Aristóteles: acentua unidade corpo/alma; recorre a Platão para explicar a imortalidade da alma	Salvuarda a unidade entre corpo e alma Alma como forma (molde) do corpo Substancialidade da alma: animar o corpo

Fonte: produzido pela autora

De modo diverso do que acontece em Deus, essência e existência distinguem-se nas criaturas. O Ser é o ato que realiza a essência. O ente *deve ao Ser* sua realidade. O Ser é infinito, podendo ser “participado” de muitos modos. Por ser impossível a uma única criatura

representar a plenitude do “Ser de Deus”, pela Sua bondade, *Aquele que É* comunica sua perfeição na Criação, o que explica a distinção e multiplicidade dos entes reais:

Como uma única criatura não seria capaz de representá-la [*a bondade de Deus*], Ele produziu criaturas múltiplas e diversas, a fim de que o que falta a uma para representar a bondade divina seja suprido por outra. Assim a bondade que está em Deus de modo absoluto e uniforme está nas criaturas de forma múltipla e distinta (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p.107).

Entretanto, não podemos gozar de uma visão direta de Deus nesta vida terrena. O que cai primeiro sobre apreensão é o *ens*. Vemos a manifestação do Ser de Deus nos entes, em graus mais ou menos próximos de Sua perfeição. Falar de Deus é sempre falar por analogia e construir uma teologia negativa. Acabamos por saber mais o que Deus *não é* do que aquilo que ele é.

Na Suma Teológica, Tomás expõe que o conceito de Deus supera todos os nossos pensamentos⁶³. Diferentemente de Anselmo⁶⁴, Tomás recorre à experiência e não à lógica para provar racionalmente a existência de Deus. Estas provas partem de elementos do mundo real, já que o Santo “rejeita a alegação de que a existência de Deus é auto evidente para nós nessa vida”⁶⁵. Destarte, a razão pode provar a existência de Deus através de cinco vias: 1) *ex motu* (do movimento); 2) *ex causa* (das causas); 3) *ex possibili et necessário* (da contingência); 4) *ex gradu* (dos graus de perfeição) e 5) *ex fine* (da finalidade).

As objeções a estas vias valem-se de argumentos diversos, especialmente pelo fato de que a exposição do Santo não parte de concepções científicas particulares, mas “na experiência de fatos comuníssimos” (MONDIN, 2011, p.198). Para Tomás, a existência de Deus é provada por seus efeitos. A respeito das contestações às cinco vias, Mondin (2011) explica que

As provas de Tomás não são de caráter racionalista nem “existencialista”. Não partem da definição de Deus para provarem a sua existência, como fazem as provas dos racionalistas. Nem partem de exigências do coração humano para concluírem que deve existir um ser bom que as satisfaça, como fazem as provas existenciais. As provas de Tomás partem de fato (não de definição) e põem em descoberto uma situação de insuficiência (contingência), uma situação na qual o mundo não basta, por si mesmo, para explicar o que ele é (p. 198).

Partindo do que até aqui viemos discutindo, salientamos que a multiplicidade de

⁶³ Suma Teológica, I, 2,2; ad 2;I,12,12.

⁶⁴ Anselmo (1033-1109) foi filósofo e teólogo inglês, monge beneditino e o segundo arcebispo normando de Cantuária. Cf. Dicionário de Filosofia de Cambridge (2006), “(...) é mais conhecido por seu característico método *fides quaerens intellectum* e seu argumento ontológico para a existência de Deus contido no seu tratado *Proslogion*; também é conhecido pela sua formulação clássica da teoria da satisfação proveniente da expiação, na sua obra *Cur Deus homo*. Do mesmo modo que seu predecessor Agostinho, Anselmo é platônico cristão em matéria de metafísica. Sustenta que as provas mais acessíveis da existência de Deus são aquelas baseadas na teoria dos valores” (p.29).

⁶⁵ Dicionário de Filosofia de Cambridge, 2006, p.953.

compreensões do Ser e as tentativas de segregação e unidade imbuídas neste conceito denotam a força dos condicionantes culturais que caracterizam cada tempo histórico.

Se na Antiguidade e no Medievo a ideia de Ser estava ligada à *physis* ou à concepção religiosa, respectivamente, na Modernidade o Ser é entendido especialmente a partir da lógica de uma Racionalidade notadamente instrumental. Se concordarmos com Leff (2006a, 2006b), quando diz que a crise ambiental é uma crise de civilização, podemos interpretar que tal crise possa estar sendo agravada pelas concepções desenvolvidas na modernidade a respeito de Ser. Tais concepções têm se refletido nas relações que estabelecemos com a natureza, nos modos de fazer ciência, de compreendermos o “progresso”, na dicotomia sujeito/objeto, entre outros aspectos da vida contemporânea.

Estas temáticas serão aprofundadas a seguir, tendo em vista o objetivo de discutir algumas mudanças de endereçamento do Ser na Modernidade, problematizando, dentre outros aspectos, os motivos que podem ter associado o Ser à ideia de Ter, bem como o fato de o último conceito ter atingido elevada relevância para os contratos sociais.

7 MUDANÇAS NO ENDEREÇAMENTO DO SER NO CONTEXTO DA MODERNIDADE

Um dos objetivos de nosso estudo aponta para a necessidade de realizar uma leitura dos sentidos de Ser no contexto das sociedades ocidentais, discussão que está atrelada às transformações nas relações homem-natureza. A acentuação da dicotomia entre sujeito e objeto, por exemplo, tem se refinado a ponto de conduzir nossas sociedades a um caminho de autodestruição, pela progressiva perda da capacidade reflexiva. Se no animismo, como bem apontam Horkheimer e Adorno (1985), as *coisas* foram dotadas de alma, nos tempos de pós-industrialismo o processo se inverte: as almas é que têm sido impelidas à coisificação.

A análise empreendida pelos teóricos da Escola de Frankfurt é uma das possibilidades de leitura das sociedades modernas, com especial destaque para o entendimento de uma Racionalidade que se fez Instrumental. Tendo como uma das principais motivações a investigação dos mecanismos de funcionamento das sociedades industriais avançadas, o legado dos teóricos da Escola de Frankfurt constitui-se em um exercício crítico que subverte os sistemas filosóficos que até então identificavam entre Ser e pensamento.

Horkheimer e Adorno destacam que a insistência na regularidade e na identidade encobre o particular e a possibilidade de dar novos rumos à existência, pois “a sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p.20). Destarte, segundo nossa avaliação, a Teoria Crítica não pretende ser meramente descritiva, porque reconhece em si uma estrutura reflexiva em que “teoria e objetos são derrotáveis pela mudança das circunstâncias históricas” (RUSH, 2008, p.55).

A fim de contextualizar a escolha teórica que fizemos para desenvolver esta parte do estudo, destacamos que a fundação do Instituto para Pesquisa Social ⁶⁶ foi, segundo Jay (2008), um ambicioso projeto de “união final da Teoria Crítica com a prática revolucionária” (p.317). Resultado da iniciativa de intelectuais alemães que pouco a pouco se desvincularam da vertente do marxismo ortodoxo ⁶⁷, os teóricos de Frankfurt entendiam a necessidade da existência de uma ciência social engajada politicamente.

⁶⁶ A fundação do Instituto para Pesquisa Social data de 1923, tendo fases distintas, marcadas pelo período de exílio imposto pelo regime nazista. Em 1950 o Instituto volta a ser sediado em Frankfurt.

⁶⁷ Borba (1999) explica que “(...) No Marxismo clássico, o homem representa uma força propulsora, um motor, sujeito-agente, sujeito-criador da e na Natureza. Trata-se de uma doutrina materialista e historicista. Encontramos, implicitamente, uma mobilidade histórico-temporal, a ação humana realizando a História Mundial. (...) No marxismo clássico, o homem age modificando a Natureza; no marxismo ortodoxo, a Natureza é mais forte, e prevalece. Embora o marxismo clássico compreenda que a superestrutura possa predominar, ele inclui o homem com poder para transformar a natureza, e se

Em *O Eclipse da razão*, Horkheimer (2002) aponta que há um impasse entre o pensamento filosófico e o dilema concreto das perspectivas humanas para o futuro. A partir dessa premissa, as variações das formas de dominação e a manipulação das consciências tornaram-se interesses primordiais de investigação dos filósofos do *Institut*, pois “a razão não pode tornar-se ela mesma transparente enquanto os homens agem como membros de um organismo irracional” (HORKHEIMER, 1980, p.131).

Mühl (1996) aponta que o contexto argumentativo dos filósofos de Frankfurt está marcado por acontecimentos históricos importantes, a saber: a burocratização do socialismo revolucionário no Leste Europeu, a ascensão do nazi-fascismo na Itália e na Alemanha, e, finalmente, a cultura de massa nos Estados Unidos, que representa o *poder integrador do capitalismo* (id. p. 63). A ideia de “implementar o reino da liberdade pela razão” (id. p.64), não se concretizou, pois o saber – cada vez mais instrumentalizado –, converteu-se em poder, ou, segundo os frankfurtianos, tornou-se um novo mito.

Desta tensão entre as filosofias tradicionais e contexto sócio-político da Alemanha na década de 20 do século passado, foi impulsionada a organização do *Institut*, como centro de pesquisa que se pretendia interdisciplinar ao revisitar as bases teóricas do marxismo. Freitag (2004) destaca três eixos temáticos de análise propostos pelos filósofos de Frankfurt. Em primeiro plano está a crítica à razão iluminista e à ciência; a seguir tem-se a discussão sobre a dupla face da cultura e a Indústria Cultural; e, por fim, e subjacente aos eixos anteriores, está a questão das formas de legitimação do Estado.

Para esta parte de nosso estudo, elegemos a *Dialética do Esclarecimento* como subsídio fundamental para a discussão, evocando outros autores e fontes a fim de enriquecer pontos importantes, que possam nos conduzir à compreensão dos contornos que o Ser tem assumido na contemporaneidade.

Como vimos discutindo, o conceito de domínio da natureza já estava presente nas primeiras cosmogonias, visto que as compreensões míticas muitas vezes atribuíam à natureza uma faceta aterrorizante que precisava ser dominada, seja por ritos específicos ou por intermédio de sacrifícios e oferendas. A religiosidade mesclava-se ao vivido, havendo uma objetividade reduzida na observação e enfrentamento dos acontecimentos naturais.

Entre os gregos começa a haver uma preocupação com a regulação racional das atividades humanas, com o domínio da natureza passando a significar, sobretudo, o domínio

transformar ele mesmo. Reside justamente na orientação ortodoxa do marxismo o chamado Estado totalitário de esquerda, estatizante (...)” (p.29 e 31).

da natureza interna do homem. O controle dos apetites tornaria o homem virtuoso e *senhor de si*, garantindo-lhe um lugar *justo* na ordem social (vide Platão na *República*). Aristóteles, ao elaborar um conceito mais explícito de natureza como algo que possui em si mesmo o princípio de seu movimento, inaugura outra reflexão, de natureza *para nós*, mas também *em-si* e *para-si*. O atendimento às necessidades fisiológicas (nelas inclusas as *paixões*) tem um caráter servil, por isso o domínio da natureza interna deve tornar-se uma atividade cotidiana, a fim de controlar o “animal” no interior de cada um ⁶⁸.

O domínio da natureza interna seguiu como orientação nas ordens religiosas na Idade Média, constituindo-se em caminho para a ascese espiritual. Este domínio estendeu-se à natureza exterior, pois somente pelo controle a propriedade poderia ser assegurada. O uso de uns, excluía o uso de outros. Mudam-se as relações a fim de otimizar tempo e lucro, algo essencial para a posterior consolidação do capitalismo.

Com o advento da Modernidade, as relações homem-natureza assumem o contorno de um dualismo quase intransponível. Ao atribuir regras mecânicas a toda natureza, o natural converte-se em mais um objeto de conhecimento. A ânsia por libertar a ciência do teocentrismo característico da Idade Média conduziu a um ceticismo metodológico, onde tudo deveria ser apreendido e verificado pelo *cogito*.

Embora os sentidos possam enganar, a Ciência, pelo uso rigoroso da Razão, chegaria ao verdadeiro conhecimento, segundo a compreensão moderna. Da máxima incerteza, surge a premissa fundamental de que o pensamento é atributo de um Ser que, de fato, existe. Penso, logo existo *como sujeito pensante*. Na quarta parte do *Discurso do Método*, nos diz Descartes:

Ao considerar que os nossos sentidos às vezes nos enganam, quis presumir que não existia nada que fosse tal como eles nos fazem imaginar. E, por existirem homens que se enganam ao raciocinar, mesmo no que se refere às mais simples noções de geometria, e cometem paralogismos, rejeitei como falsas, achando que estava sujeito a me enganar como qualquer outro, todas as razões que eu tomara até então por demonstrações. E, enfim, considerando que quaisquer pensamentos que nos ocorrem quando estamos acordados nos podem também ocorrer enquanto dormimos, sem que exista nenhum, nesse caso, que seja correto, decidi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais corretas do que as ilusões de meus sonhos. Porém, logo em seguida, percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava (2000, p.61 e 62).

⁶⁸ Seria esse “animal” o *Id* freudiano?

Estudos apontam que a leitura de Descartes colocou Filosofia e Ciência sob novos alicerces intelectuais, com a aspiração de construir um conhecimento universal com caráter de verdade necessária, ou seja, algo do qual fosse impossível duvidar. Além disso, em Descartes a matéria é tomada como algo que serve à substância espiritual, devendo, portanto, ser constantemente submetida. Tem-se no próprio processo de conhecimento a justificativa para o domínio da natureza exterior. Para Horkheimer e Adorno (1985), esta concepção ajudou a forjar a Razão Instrumental que, em nome do progresso, reduz a racionalidade humana a instrumento de poder e de dominação da natureza, pois

[...] o saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. [...] A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital. [...] O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p.18).

Duarte (1993) destaca que, na *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno fazem uma crítica da Razão Instrumental desenvolvida nas sociedades capitalistas ocidentais que tem como origem a “relação de domínio da natureza exterior ao humano” (p.13). Tais relações aparecem na filosofia de seus antecessores, como vimos brevemente. Percebe-se que as relações de domínio da natureza subjazem à organização das sociedades humanas até chegarmos aos extremos do capitalismo tardio ⁶⁹. Este teve suas bases legitimadas em diferentes fontes, das quais destacamos as considerações de Max Weber.

Weber (2004), ao fazer uma relação entre a ideologia da Reforma Protestante e o capitalismo moderno, apontou como característica fundamental das sociedades ocidentais os processos de racionalização. No contexto inicial do protestantismo, o trabalho tornou-se via de salvação, com o espaço religioso criando condições para doutrinar o “novo homem” em uma ética condizente com as finalidades do capital.

⁶⁹ A primeira fase do capitalismo, que coincide com a transição da Idade Média para Idade Moderna, é chamada de **mercantil**, onde o âmbito de crescimento de capital se situava em mercados domésticos. Com as navegações, há expansão destes mercados e aumento da acumulação de capital a partir dos processos de colonização nos continentes americano e africano. A Revolução Industrial e a independência dos Estados Unidos agregam-se à Revolução Francesa como movimentos-chave na **passagem do capitalismo mercantil ao industrial**. A crise no *Ancien Régime*, a utilização da máquina a vapor, o maior controle sobre o processo produtivo e as novas relações de trabalho trouxeram desdobramentos sociais e econômicos até então não vistos em tão larga proporção. O período entre o final do século XIX e a Grande Depressão de 1929, marca a fase denominada como **capitalismo monopolista-financeiro**. Aqui começa a fusão do capital dos monopólios industriais e das grandes instituições bancárias. Surgem os *trustes* e a formação de conglomerados, havendo controle da oferta de produtos e serviços. São criadas estratégias para neutralização da concorrência dos agentes econômicos, havendo investimento na expansão do mercado de consumidores e no domínio de regiões produtoras de matéria-prima. Duarte (2001) caracteriza o **capitalismo tardio** como uma *constelação* baseada na “(...) existência de grandes conglomerados de interesse econômico e militar, aliada à incorporação de conquistas tecnológicas com o objetivo de otimizar o desempenho da economia, ao mesmo tempo em que cria coesão ideológica em torno das diretrizes principais do sistema de dominação política” (p.31).

Nesta perspectiva, o *trabalho que gera excedente* foi indispensável à consolidação do “espírito capitalista”. Ao dedicar-se incansavelmente à aquisição de bens materiais, o indivíduo garantiria seu direito de propriedade e patrimônio, lógica também válida para ganhar o *Reino dos Céus*. Na dedicação ao trabalho, o homem se distanciaria dos vícios e paixões ⁷⁰, tornando a busca da riqueza uma espécie de dever moral. Esta racionalização da vivência religiosa, a ressignificação do divino, bem como a objetividade científica, tornou o mundo *desencantado*, com a relação calculada entre meios e fins atingindo várias esferas da vida social. Os frankfurtianos retornam muitas vezes a este tema do “desencantamento do mundo”, não apenas como superação da compreensão mítica, mas principalmente em relação às promessas que o iluminismo não cumpriu.

Em horizonte de compreensão próximo ao de Weber, Horkheimer tematiza o conflito entre a formalização da Razão e as aspirações de uma teoria social que se fizesse humanística e emancipatória. No “manifesto” *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de 1937, Horkheimer destaca que enquanto a Teoria Tradicional trabalha com conceitos que aspiram à universalidade – tal como a filosofia cartesiana indica-, a Teoria Crítica entende que a circunstância histórica determina o que se entende por verdade. Há uma relação orgânica entre sujeito e objeto e uma preocupação em tornar constante a reflexão sobre os rumos da sociedade, embora, como assinala Freitag (2004), muitos dos escritos dos filósofos da Teoria Crítica se inclinem a um “pessimismo teórico” (p.43).

A Teoria Tradicional foi composta a partir de um modelo de teoria científica baseado nos avanços das ciências naturais. Na perspectiva da Teoria Tradicional, a análise social também é dirigida ao caminho da generalização, com o emprego de semelhante aparato conceitual para compreender tanto *natureza inerte* quanto *natureza viva* (HORKHEIMER, 1980, p.117). Em consequência, há uma simplificação das contradições da práxis social e uma perspectiva parcializada das relações indivíduo e sociedade, que podem levar a uma imobilidade teórica e social.

Com a racionalização das ciências atingindo várias esferas do mundo social, houve a pretensão de que tudo poderia ser explicado (e controlado) a partir de um *método seguro*. Os métodos da Matemática, da Lógica e das Ciências da Natureza configuraram o modelo técnico-científico adotado predominantemente pelas sociedades ocidentais. Em sua essência, o saber metódico não é autorreflexivo, entretanto a Ciência na Modernidade tornou-se a principal forma de esclarecimento. Para Dal Bosco,

⁷⁰ Aqui novamente a ideia de domínio da natureza interna.

[...] esse saber metódico, instrumental, passa a ser a referência que orienta a relação do homem com a natureza e com os outros homens [...] se antes, o homem *pouco esclarecido* era derrotado pelo poder mágico da natureza, agora, de posse de um saber metódico, ele retira dela a sua magia, desencantando-a para poder, assim, dominá-la (1996, p.96, grifo do autor).

Assim, o sujeito humano, amparado pela técnica e métodos adequados, seria capaz de conhecer e dominar a natureza exterior, reduzindo seu estranhamento frente ao *não-eu*. Para Valls (2009), “quem domina a natureza, acaba também dominando os outros” (p.28), pois a Razão vem a repetir a mitologia do *mundo administrado* ao submeter-se ao impulso de dominação, tudo em nome do *medo da perda do Eu* (MATOS, 2005, p.40).

Em síntese, os objetivos da Teoria Tradicional e da Teoria Crítica não coincidem. Enquanto a primeira tenta imprimir uma neutralidade valorativa em seus constructos, obedecendo às regras da lógica formal e atribuindo ao método um papel importante no processo de conhecimento (FREITAG, 2004), a última surge como uma atitude de desconfiança frente a este mesmo conhecimento, denunciando as perversões de um sistema que molda os sujeitos e os estratifica em classes. Isto trouxe decorrências para a relação que estabelecemos com o ambiente natural e para a vida social. Na perspectiva que vimos estudando, tal paradigma reforça a necessidade de modificação dos valores sobre os quais se alicerçam as sociedades ocidentais modernas, com a gestação de uma nova Racionalidade.

Na mesma obra já citada (*Teoria Tradicional e Teoria Crítica*), Horkheimer explica que Teoria “[...] é o saber acumulado de tal forma que permita ser este utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quanto possível” (1980, p.117). Os positivistas e pragmáticos pretendem que a ciência seja um *saber suprassocial* (id. p.123), no entanto,

[...] o saber aplicado e disponível está sempre contido na práxis social, em consequência disso, o fato percebido antes mesmo da sua elaboração teórica consciente por um indivíduo cognoscente, já está codeterminado pelas representações e conceitos humanos (HORKHEIMER, 1980, p. 125).

Ao caráter sistêmico da Teoria Tradicional é contraposta a “dimensão histórica dos fenômenos, indivíduos e sociedades” (FREITAG, 2004, p.39). A Teoria Crítica preocupar-se-ia então em compreender as condições da Racionalidade, considerando suas próprias limitações enquanto estrutura reflexiva. Na Teoria Tradicional os aspectos históricos não têm esta preponderância, pois suas proposições pretendem ser universais e axiomáticas, enquanto a Teoria Crítica valoriza as possibilidades históricas contidas nos indivíduos, nos fenômenos e nas sociedades.

Ainda segundo Horkheimer, a Teoria Crítica seria um caminho para instigar a mudança social, pois ela se constitui também como um compromisso político. Não se coloca

em dúvida que o modelo tradicional de ciência *funciona* - vide os progressos técnicos da sociedade burguesa-, contudo o que a Teoria Crítica postula é que toda e qualquer teoria precisa reconhecer suas limitações, orientando os grupos humanos para a emancipação. A preocupação em conter o desenvolvimento da consciência das massas é o oposto do que intenta a Teoria Crítica, pois

[...] Em seu percurso histórico os homens chegam à gnose do seu fazer e com isso entendem a contradição encerrada em sua existência. [...] Os homens renovam com seu próprio trabalho uma realidade que os escraviza em medida crescente e os ameaça com todo tipo de miséria. A consciência dessa oposição não provém da fantasia, mas da experiência (HORKHEIMER, 1980, p.134).

O legado da Teoria Crítica denotaria então a preocupação em fazer uma conexão entre o pensamento e a experiência social, já que, desde os primórdios do desenvolvimento racional, o *logos* passou a significar também *poder*, convertido em uma razão instrumental ⁷¹. Na Dialética do Esclarecimento, Horkheimer e Adorno ampliam esta discussão, fazendo uma análise de fatores que contribuem para a consolidação das formas de dominação do existente.

Na referida obra, Horkheimer e Adorno explicam que, cada vez mais identificada com a relação entre meios e fins, a Racionalidade tornou-se instrumental, convertendo saber em técnica e criando, em consequência, um ambiente favorável às diferentes formas de cerceamento da liberdade. Esta crítica radical à concepção moderna de Racionalidade expõe a perversidade de sistemas científicos ou filosóficos que criam danos relativamente maiores que a simples exploração econômica, pois

[...] o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens em relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitizadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p.40).

No entendimento de Horkheimer e Adorno, a *Racionalidade Dominadora* manifesta-se em aspectos *enraizados no modo burguês de ser* (DUARTE, 2009, p.15). Os autores avaliam que o *Esclarecimento* pode ser uma forma de mito, ao tentar imprimir na sociedade um sistema unificado de Racionalidade. Por estar desvinculada dos processos históricos e

⁷¹ Em *O Eclipse da Razão* (2002), Horkheimer diferencia razão subjetiva e razão objetiva, explicando que a primeira diz respeito ao funcionamento dos mecanismos de pensamento, os mesmos que tornam possíveis ações como classificar, deduzir, inferir, etc. A teoria objetiva da razão estende este conceito ao mundo objetivo dos homens e suas relações, não circunscrevendo a razão à esfera da individualidade, do funcionamento interno da mente. As faculdades subjetivas são um princípio inerente à realidade. Foi pelo desenvolvimento da faculdade subjetiva do pensar que a superstição começou a ser dissolvida. Entretanto, ao se resumir às funções instrumentais, a razão subjetiva se formalizou, sobrepondo-se à razão objetiva e degenerando-se em razão instrumental.

submetida à lógica do utilitarismo, tal Racionalidade poderia converter-se, portanto, em um *germe para a regressão* (DAL BOSCO, 1996, p.90).

O “lado oculto” do Esclarecimento residiria, segundo Horkheimer e Adorno (1985), no fato de a razão se transformar em mero instrumento formal para indivíduos presos à lógica do capital. A razão formalizou-se a ponto de converter-se em simples instrumento, levando-nos ao cerceamento da imaginação teórica, convertendo as individualidades e o mundo exterior em objetos manipuláveis.

Na *Dialética* salienta-se como tema central a impossibilidade da Razão Instrumental conduzir as sociedades à emancipação, visto que ela própria converte-se no mito do pensamento neutralizado. Um dos mais conhecidos excursos da obra é intitulado “Ulisses ou Mito e Esclarecimento”, onde os autores fazem uma análise sobre o entrelaçamento do mito e do trabalho racional, especialmente a partir de uma releitura do Canto das Sereias (Canto XXII) da Odisseia de Homero.

A jornada de Ulisses é tomada como metáfora da condição do “Ser” burguês, que se utiliza dos meios e recursos que lhe são disponíveis para garantir o domínio das naturezas externa e interna, tendo em vista a sua autoconservação. Apontando a astúcia de Odisseu/Ulisses como comportamento prototípico do indivíduo burguês, os autores interpretam a obra homérica como alegoria primeira da constituição do sujeito. O estabelecimento da identidade a partir da privação e da renúncia prefigura um tipo de Racionalidade onde “[...] o conflito entre aspiração individual à felicidade e a organização social não conhecerá nunca uma solução definitiva” (MERQUIOR, 1969, p.24).

Na interpretação de Horkheimer e Adorno (1985), a viagem de Odisseu é a própria fuga que o sujeito empreende diante das potências míticas. A orientação de que os marinheiros preenchessem seus ouvidos com cera para não sucumbir ao canto das sereias coloca-os numa situação de duplo sacrifício, já que este não é feito por vontade própria. O sacrifício como forma de recuperar a ordem perdida, também se aplica a Odisseu, porém de forma voluntária: o herói se amarra ao mastro da nau numa atitude de renúncia à beleza do canto e teste de seu autodomínio. Os autores tomam a epopeia homérica como uma metáfora da história da própria humanidade. Para Matos (1989),

[...] As etapas por Ulisses vencidas [...] são aquelas realizadas pela humanidade: partindo do mito, ela deve chegar ao “desabrochar” triunfante da *ratio*. Porém, o homem pretende superar o mito - forma peculiar de conjurar as ameaças de uma natureza desconhecida e encantada, constituindo, ao mesmo tempo, uma racionalidade de controle dessa mesma natureza. Ao vencer o mito, ele torna-se o senhor de uma natureza “desencantada”. Este acontecimento é pleno de significação: perde-se o

sentido do mítico e do místico; o real se torna monótono e repetitivo e o mundo se converte em universo “sem homens e sem deuses”. Em outras palavras, a natureza deve ser dominada por uma *ratio* que é, antes de tudo, uma razão que calcula e controla a natureza. A vitória da razão sobre o mito é, deste ponto de vista, o sucesso na tarefa de deixar os instintos sob o controle desse tribunal competente que é a Razão de Dominação: repressão da natureza exterior e interior ao homem (p.133).

Nesta perspectiva, a construção do Ser dá-se a partir do domínio das naturezas interior e exterior. A violência contra si mesmo, personificada na renúncia de Odisseu/Ulisses, é o preço necessário para o estabelecimento de uma Razão que, ao interiorizar a repressão, torna-se totalizante. Nas palavras de Horkheimer e Adorno:

[...] A oposição do ego sobrevivente às múltiplas peripécias do destino exprime a oposição do esclarecimento ao mito. A viagem errante de Troia a Ítaca é o caminho percorrido através dos mitos por um eu fisicamente muito fraco em face das forças da natureza e que só vem a se formar na consciência de si. [...] As aventuras de que Ulisses sai vitorioso são todas elas perigosas seduções que desviam o eu da trajetória de sua lógica [...]. Ulisses por assim dizer se perde a fim de se ganhar (1985, p. 49 e 50).

Na análise da metáfora de Ulisses, destaca-se a ideia de que a Racionalidade civilizatória exige obediência e trabalho. Nesta interpretação, a chamada problemática de Eros coloca-se na impossibilidade de satisfação irrestrita de desejos (que Freud chamaria de subjugação da libido). Tanto o “patrão” como os seus subordinados sacrificam-se: nem Ulisses, nem os marinheiros fruem da beleza do canto das sereias. Destarte, a civilização torna-se repressora da natureza e continente da felicidade humana (TIBURI, 1995).

A alegoria do canto das sereias é tida ainda como *extravio da Razão Ocidental* (MATOS, 1989). Horkheimer e Adorno (1985) entendem que “o esclarecimento é a radicalização da angústia mítica” (p.26), onde o sujeito iluminista pretende dominar intelectualmente a realidade. Isto aproximaria mito e ciência, pois ambos têm uma origem comum, a de “[...] controlar as forças desconhecidas da natureza, a multiplicidade incontrolada do sensível” (MATOS, 2005, p. 40 e 41). É por isto que, ao tentar controlar a si próprio e a outrem para prosseguir o percurso, Odisseu/Ulisses encarna a emergência da figura da Razão Instrumental.

Desta forma, o que permanece irreconciliável com a Razão - que se pretende única e totalizante-, aparece como “o retorno do reprimido na civilização” (MATOS, 2005, p. 42), pois aquilo que foi renunciado não deixou de ser desejado. Horkheimer e Adorno entendem que os avanços históricos estão relacionados ao desenvolvimento da ciência e da técnica, contudo salientam que, quando há perda ou diminuição dos desdobramentos reflexivos,

entramos em um processo de desumanização. O domínio e o controle da natureza estendem-se aos outros humanos, e a ciência, em vez de perseguir seu caminho de meio e acesso ao conhecimento, coloca-se como única verdade e fim.

Assim, a supervalorização da dimensão instrumental da Razão cria uma espécie de narcotização da própria Racionalidade. Destituída da crítica ⁷², a Racionalidade Ocidental Moderna vem tornando-se reducionista, instaurando um gradativo processo de alienação generalizada e deixando de buscar soluções para problemas prementes das sociedades humanas como a fome, a miséria, as disputas territoriais e étnicas, os conflitos civis e outros.

Ao firmar a Racionalidade Instrumental como critério de realidade, colocando em primeiro plano a eficiência técnica, incorreu-se numa cultura em que natureza e homem estão definitivamente separados, havendo predominância de relações de subjugação e domínio. Neste sentido, percebe-se que a Racionalidade Ocidental foi construída de forma em que se “concebe a natureza como ciência, o homem como objeto e ambos como máquinas” (MÜHL, 1996, p.76).

Compreende-se que para sobreviver os seres precisam se ajustar a um mínimo de exigências do sistema em que se inserem, pois estão em jogo tanto a preservação individual como a integridade do funcionamento de tal sistema. Nas sociedades humanas, o “sistema” supera as condições puramente biológicas, envolvendo aspectos sociais, econômicos e psíquicos. Tem-se observado que em busca de diminutos momentos de satisfação ⁷³, estamos propensos a pagar algum preço a fim de manter a integridade de um Ego dominado por repressões.

Na perspectiva em que viemos discutindo, o consumismo emerge como um dos fenômenos de nossas sociedades que têm visado a “garantia” de a autopreservação, um substitutivo a objetivos de vida não colocados fora da circunscrição individual. Para Matos (2005), “a razão é responsável pela produção do irracional, pois manipula o homem e a natureza exterior para fins egóicos” (p.56).

A *Indústria Cultural* é um dos mecanismos apontados por Horkheimer e Adorno (1985) que contribui para o declínio da razão. Compreendemos que este fenômeno está intimamente relacionado com o consumo, especialmente por estimular a conversão de desejos em necessidades.

⁷² Entendida como processo de “aceitação da contradição e o trabalho permanente da negatividade, presente em qualquer processo de conhecimento” (FREITAG, 2004, p.51),

⁷³ Nas sociedades capitalistas, o imperativo tem sido cada vez mais “recalcar a satisfação para continuar a labuta” (JAY, 2008, p. 329).

Ao utilizar o vocábulo “indústria”, os autores fazem um paralelo com o contexto industrial, onde a rotina dos trabalhadores é guiada pelas necessidades de produção. Com a reificação das subjetividades, entende-se que seja cada vez menos provável que se cogitem outras formas de vida social, pois a disseminação de determinados valores favorece a perpetuação da desigualdade. Neste sentido, a Indústria Cultural não veicula uma ideologia, *ela é a própria ideologia*, pois tem orientado pensamentos e as vidas através de categorias prévias, que promovem dependência e servilismo.

Horkheimer e Adorno (1985) rejeitam o termo “cultura de massa”, alegando que tal expressão não condiz com uma construção social de um grupo e sim com algo *fabricado para* o consumo deste grupo, com o objetivo de obliterar seus sentidos e também sua “consciência de classe”. Destarte, a Indústria Cultural assinala um momento regressivo de nossas sociedades, pois as experiências fora do trabalho, especialmente as estéticas, são convertidas em mais uma forma de controle ideológico.

Assim como as mercadorias, os bens simbólicos *produzidos para consumo* tornam-se fatores de estratificação social. A ideia de que o tempo livre deveria complementar o desenvolvimento do que há de humano em nós (não apenas com a restauração das forças físicas, mas com a própria reorganização das experiências, endereçadas ao prazer e gosto pela vida, ao crescimento espiritual e aos conhecimentos que fogem ao processo produtivo em si), é sufocada com a universalização do mercado e com a *semicultura*, que “propicia um verniz formativo que não dá condições de se ir além da superfície” (PUCCI, 1998, p.97).

As formas culturais estandardizadas para o consumo das massas foram consideradas pelos frankfurtianos como um dos braços da regulamentação generalizada da vida. Cada vez menos livres, os homens têm reduzidas as possibilidades de efetivar a justiça social, visto que há uma progressiva atrofia da capacidade crítica. O tempo livre do trabalhador é tão regulado quanto seu trabalho e a possibilidade de transcendência é minimizada, pois

[...] subordinando do mesmo modo todos os ramos da produção espiritual com o único fito de ocupar – desde a saída da fábrica à noite até sua chegada na manhã seguinte, diante do relógio de ponto - os sentidos dos homens com os sinetes dos processos de trabalho que eles próprios devem alimentar durante o dia, a indústria cultural, sarcasticamente, realiza o conceito de cultura orgânica, que os filósofos da personalidade opunham à massificação. [...] Aquele que resiste só pode sobreviver integrando-se (ADORNO, 2007, p.22 e 23).

Em relação aos bens simbólicos, que não escapam a este mecanismo de ideologização, Walter Benjamin, no ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, datado de 1936, já denuncia que o “acontecer produzido em massa” destrói o conceito de aura, o *hic et*

nunc de uma obra de arte, ou seja: a experiência daquilo que é dado apenas uma vez. O valor de culto às obras de arte é diluído quando a reprodução é feita em larga escala ⁷⁴.

Benjamin (1980) aprofunda a discussão sobre o conceito de aura e autenticidade, estabelecendo relação com o fazer social, pois as consequências da reprodução técnica das obras ultrapassa o domínio da arte: além da massificação, há o risco de *destituir o valor da tradição e da herança cultural*. Não ter referência histórica é o mesmo que ser “forçado ao esquecimento”, o que pode explicar a recorrência de regimes totalitários na história da humanidade. Destaca-se ainda que a destruição da singularidade pode levar à construção de uma coletividade forçada, sendo um instrumento de *reforço ideológico para manutenção do existente* (DUARTE, 2003).

Na mesma inclinação segue Adorno no seu ensaio “O fetichismo da música e a regressão da audição”, quando avalia que a capacidade de julgamento do receptor das obras é afetada pela constante padronização da oferta. “Gostar” ou “não gostar” vincula-se a reconhecer determinado gênero e, em consequência, em ter uma identidade social, uma relação de pertencimento com outros que compartilhem da mesma experiência:

Em vez do valor da própria coisa, o critério de julgamento é o fato de a canção de sucesso ser conhecida de todos; gostar de um disco de sucesso é quase exatamente o mesmo que reconhecê-lo. O comportamento valorativo tornou-se uma ficção para quem se vê cercado de mercadorias musicais padronizadas. Tal indivíduo já não consegue subtrair-se ao jugo da opinião pública, nem tampouco pode decidir com liberdade quanto ao que lhe é apresentado, uma vez que tudo o que se lhe oferece é tão semelhante ou idêntico que a predileção, na realidade, se prende apenas ao detalhe biográfico, ou mesmo à situação concreta em que a música é ouvida. As categorias da arte autônoma, procurada e cultivada em virtude do seu próprio valor intrínseco, já não têm valor para a apreciação musical de hoje (ADORNO, 2000, p.66).

Há de se considerar que os escritos de Adorno sinalizam o impacto que os intelectuais sofreram com a cultura americana no período de exílio do *Institut*, onde as formas de comunicação de massa renovaram um dos mitos da modernidade: a crença na onipotência do sistema capitalista. Para Adorno, a produção uniformizada de bens simbólicos leva a uma adaptabilidade existencial, dentro de uma realidade que se coloca como pré-fixada. O período fora do trabalho é também um tempo de mecanização. A diversão se transforma em um

⁷⁴ Embora o autor reconheça que a cópia sempre tenha sido possível, seja como exercício de aprendiz, seja como divulgação de um trabalho, Benjamin se impressiona com a proporção em que isso é feito nas sociedades do século XX, com a difusão de técnicas como a litografia, a fotografia e o cinema. Para o autor, tal fenômeno se constitui como mais uma tentativa de administrar um universo que não é puramente objetivo.

momento em que é permitido “esquivar-se do trabalho para colocar-se novamente em condições de se submeter a ele” (ARANTES, 1980, p. XVII).

Como ter consciência da servidão se tudo participa da lógica do esquema produtivo? Fazendo uma análise das produções musicais de então – paralelo que consideramos possível de ser estendido às manifestações contemporâneas –, Adorno acredita que,

Ao invés de entreter, parece que tal música contribui ainda mais para o emudecimento dos homens, para a morte da linguagem como expressão, para a incapacidade de comunicação. A música de entretenimento preenche os vazios do silêncio que se instalam entre as pessoas deformadas pelo medo, pelo cansaço e pela docilidade de escravos sem exigências (ADORNO, 2000, p. 67).

Complementando esta ideia, Merquior (1969) assinala que “o declínio da aura afeta o convívio social na mesma medida em que abala a contemplação estética” (p.90). Os artifícios usados pela Indústria Cultural ligam-se diretamente às formas de perceber o mundo. A destruição da singularidade, a absolutização da imitação, a padronização dos comportamentos levam os grupos sociais ao perigo do idêntico, à “abstração do homem vivo e individual”⁷⁵.

Sendo o homem singular tomado em todas as esferas de sua vida como *homo oeconomicus*, o fetichismo, conforme discutiremos a seguir, torna-se uma ilusão socialmente necessária para manutenção do existente. No momento em que a dominação começa a atingir formas não econômicas, tem-se uma realidade integralizada, que “promove uma ‘falsa’ socialização para satisfazer a necessidade do capital, mas apenas abstratamente, enquanto na realidade, o indivíduo é concretamente isolado” (MAAR, 1998, p.75).

Os nexos entre as estruturas de dominação e produção cultural evidenciam-se na medida em que, no contexto das sociedades capitalistas, os modos de reprodução técnica atingem uma proporção jamais antes vista, com a disseminação de valores que fazem com que a adaptação tome o lugar da consciência:

A afirmação que o meio de comunicação isola não vale apenas no domínio cultural. Não apenas a linguagem mentirosa do locutor de rádio se sedimenta no cérebro das pessoas como a imagem da linguagem e impede-as de falar umas com as outras, não apenas o louvor da Pepsi-Cola abafa o ruído do desmoronamento dos continentes, não apenas o modelo espectral dos heróis do cinema se projeta sobre o abraço dos adolescentes e mesmo sobre o adultério. O progresso separa literalmente as pessoas [...]. A comunicação cuida da assimilação dos homens isolando-os (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p.182 e 183).

⁷⁵ ADORNO, Theodor. **Sobre sujeito e objeto**. Disponível em: <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno2.htm> Acesso em 21 de março de 2014.

Se o desenvolvimento da técnica propiciou, entre outras coisas, a possibilidade de universalização da informação, este tipo de acesso aos bens culturais converteu-se no seu oposto: a semiformação. Tal como qualquer objeto material, a cultura é convertida em valor de mercado, perdendo a *energia que lhe dava vida* (PUCCI, 1998, p.91).

Adorno toma a *semicultura* como um conceito contrário à ideia de *Bildung*⁷⁶. A *Bildung* equivaleria à esperança no resgate da razão emancipatória, uma meta de desenvolvimento da humanidade e da sociedade, não restrita à realidade pedagógica escolar. Ou seja, para a Teoria Crítica, a *Bildung* é uma utopia positiva.

Segundo Zuin et alii (2008), ao dar primazia à semicultura, a sociedade promove um processo de “difusão de uma produção simbólica onde predomina a dimensão instrumental voltada para a adaptação e o conformismo” (p. 59). A semicultura alcança todas as camadas sociais, pois, conforme Adorno diagnostica,

[...] no lugar da autoridade da Bíblia, se instaura a do domínio dos esportes, da televisão e das histórias reais, que se apoiam na pretensão da literalidade e de facticidade aquém da imaginação produtiva [...] para a consciência, as barreiras sociais são, subjetivamente, cada vez mais fluídas⁷⁷.

Nesta perspectiva, a socialização da semicultura garante o “sucesso” da Indústria Cultural, alimentando o paradoxo de uma cultura intencionalmente produzida. O investimento em fazer com que cada um possa “comportar-se à maneira de sua classe” (COSTA, 2007, p.185) vai além das formas de entretenimento mecanizado ou quase idiotizado. Os fenômenos desencadeados pelos mecanismos da Indústria Cultural impedem o desdobramento dos potenciais da razão humana para além da Racionalidade Instrumental.

O propósito de dominação progressiva, com a “sujeição do existente por outro existente” (PUCCI, 1998, p.91), configurou um *semi-saber*, condição que dificulta a percepção e reversão da lógica do presente. Desta maneira, ao invés de uma formação cultural que permita avaliar criticamente e transformar o existente, tem-se a difusão de uma semicultura, onde a aspiração crescente é pela elevação do nível de vida apenas sob o ponto de vista econômico, daí a necessidade exagerada de consumir (=fazer parte de).

Neste aspecto, o “progresso” não é compreendido como uma meta coletiva e, sim, como um objetivo individual, uma *necessidade semiculta*, conforme as palavras de Pucci (1997). A ideia de cultura é destituída de suas dimensões espontânea e emancipatória,

⁷⁶ Na tradição alemã, este conceito revela “as tensões entre as dimensões: autonomia, liberdade do sujeito e sua configuração à vida real, adaptação” (PUCCI, 1998, p.90). Em sua formação inicial, a classe burguesa tinha na cultura uma postulação de sua autonomia. Ao mesmo tempo em que as formas culturais burguesas ajudaram a consolidar a classe dominante, também criticavam a situação imperfeita anterior (as organizações sociais que a antecederam). Daí a tensão entre a autonomia do sujeito e a sua adaptação ao existente.

⁷⁷ ADORNO, Theodor. **Teoria da Semicultura**. Disponível em <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno.htm> Acessado em: 21 de março de 2014

tornando-se mais um objeto de consumo, necessário, em alguns dos casos, para “integração na classe superior” (PUCCI, 1997, p.105).

Feitas estas considerações, passamos a uma discussão a respeito do conceito clássico de fetiche em Marx, e a algumas interpretações que nos inclinam a suspeitar de que haja nas relações sociais contemporâneas um *fetiche das subjetividades*, onde Ter e Ser confundem-se na construção de identidades e nas mediações sociais.

7.1 A questão do Fetiche e suas relações com possíveis endereçamentos do Ser

Em Marx, o conceito de fetiche assume um caráter objetivo por associar-se às problemáticas da economia política. No sistema capitalista, a forma *mercadoria* é um constructo que abriga contradições inerentes a um tipo de organização social e econômica que tem seu cerne na acumulação de riqueza. Esta riqueza só é gerada se ao trabalho despendido é atribuído um valor⁷⁸. Entretanto, a maior parte deste valor (*valia*) não vai para o trabalhador que produziu a mercadoria e, sim, para aquele que é dono do meio de produção e o contratou, “comprando” sua força de trabalho.

As relações de compra e venda, portanto, não são apenas da concretude expressa na forma de mercadorias ou produtos, mas da capacidade do ser humano em empregar sua inteligência e habilidades na produção de algo. O capitalismo remodelou o conceito de trabalho, visando gerar excedentes e acumular capital. De forma de existência humana que ultrapassa a mera conservação biológica, no contexto capitalista, o trabalho *desfigurou-se*, a ponto de se tornar mais uma ferramenta de domínio sobre o mundo exterior ao *eu*.

Para Marx, *a natureza é o corpo inorgânico do homem* (MARX, 2006, p.116), local onde este se realiza pelo emprego de sua consciência, liberdade e vontade na *edificação prática de um mundo objetivo* (id., p.117). A matéria não é objeto inerte, pois sua essência é a mudança. O homem produz realmente quando liberto de suas necessidades imediatas, por isso é capaz de criar, diferenciando-se das outras espécies animais. A dominação da natureza tem obedecido a uma ditadura da produção, que esvazia o sentido de uma relação de intercâmbio de vida, pois

[...] o homem vive da natureza, ou também, a natureza é seu corpo, com o qual tem de manter-se em permanente intercâmbio para não morrer. Afirmar que a vida física e espiritual do homem e a natureza são interdependentes significa apenas que a natureza se inter-relaciona consigo mesma, já que o

⁷⁸ Em primeiro plano este valor é monetário, entretanto devemos de considerar que a divisão social do trabalho e a dualidade trabalho intelectual/trabalho manual é fator que gera uma maior ou menor apreciação da atividade do indivíduo e sua significação social. É um dos pilares da divisão da sociedade em classes.

homem é uma parte da natureza. Já que o trabalho alienado aliena a natureza do homem, aliena o homem de si mesmo, o seu papel ativo, a sua atividade fundamental, aliena do mesmo modo o homem a respeito da *espécie*; transforma a vida *genérica* em meio da vida individual (MARX, 2006, p. 116).

No Livro Primeiro da obra *O Capital*, Marx traça apontamentos sobre a história social da mercadoria e o desenvolvimento da sociedade do capital. Os conceitos de valor de uso e valor de troca, que estão implicados nas relações de produção, consumo, circulação e acúmulo, são essenciais para a compreensão da ideia de fetiche, pois a forma *mercadoria* oculta as relações sociais imbricadas no processo de trabalho humano.

“Toda mercadoria se apresenta sob o duplo ponto de vista de valor de uso e valor de troca”⁷⁹ - assim Marx anuncia sua análise sobre um dos conceitos-chave do capitalismo. O valor de uso consiste em um “modo de ser” da mercadoria que encontra sua justificação na sua própria fruição e características específicas. Mesmo que algo possa ser usado de modos diversos, todas as possibilidades de uso não alteram a sua *existência natural palpável* (MARX, 2000, p.57). Ou seja, o valor de uso não expressa nenhuma relação social de produção. Ele é uma base material que subsidiará a intencionalidade econômica do valor de troca.

Já o valor de troca expressa inicialmente uma relação de equiparação ou equivalência, pois se mensura uma mercadoria para trocá-la por outra. A diversidade da atividade, o tempo empregado para tal ou a complexidade do trabalho envolvido são abstraídos em um valor que encobre as diferenças na produção. O que parece ser uma relação de igualdade (trocamos tantos X pelo equivalente em Y) é um disfarce que encobre características sociais do trabalho humano, pois centra seu valor no objeto materializado: a mercadoria. Nas palavras de Marx,

Diversos valores de uso são [...] produtos da atividade de indivíduos distintos, portanto resultado de trabalhos individualmente diferentes. Mas, como valores de troca, apresentam trabalho igual, sem diferenças, isto é, trabalho em que a individualidade dos trabalhadores se extinguiu. Trabalho que põe valor de troca é, por isso, trabalho *abstratamente geral* (2000, p.61, grifo do autor).

Desta forma, quando há predominância do valor de troca sobre o valor de uso daquilo que é produzido, o que temos é um processo que dota a mercadoria de “vida própria”, pois esta se torna reguladora das relações sociais: eis o fetiche. Tal condição leva ao trabalho alienado e a todas as suas consequências, entre elas a *desrealização do trabalhador* (MARX,

⁷⁹ MARX, Karl. **Do Capital**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural: 2000, p. 57.

2006, p.112). Se em Freud o fetichismo tem relação com um modo de comportamento projetivo, em Marx o conceito está associado à “omissão da história social da produção dos objetos” (MATOS, 2005, p.28).

Segundo a análise de Marx, a história é forjada pela atividade humana dentro de determinadas condições materiais e sócio-históricas. Ao entender que o capital não se apropria só do trabalho, mas da consciência dos trabalhadores, Marx estende a esfera de dominação a outros âmbitos que não somente os internos aos “muros da fábrica”. O controle da vida torna-se costumaz. A sequência de movimentos da produção industrial lembra o ritmo de uma vida que sempre se repete. O homem se torna um genérico de sua espécie, completamente substituível por outro que se adapte melhor às necessidades do sistema, ou seja: produza mais e onere menos.

A alienação se dá justamente por esta relação em que o trabalhador é alheio ao que produz. Não só o emprego de sua força vital está disposto sobre algo que não lhe pertence, como o produto do trabalho se contrapõe ao trabalhador, pois sua atividade se constitui em um martírio para ser fonte de prazer e deleite para outro ⁸⁰. Neste sentido,

O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior o número de bens produz. Com a *valorização* do mundo das coisas, aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e justamente na mesma proporção com que produz bens (MARX, 2006, p.111).

A sociedade capitalista subsiste da desigualdade, sendo impossível, portanto, a realização justa da livre iniciativa. A exploração da força de trabalho com vistas à acumulação leva à alienação do trabalhador em diferentes níveis. Velasco (2008) entende que este processo não ocorre só em relação ao produto do trabalho, que não lhe pertence, mas: a) ao próprio trabalho, pois o trabalhador está sempre à mercê do desemprego, enquanto o dono do meio de produção decide se lhe concede ou não uma vaga; b) a outro ser humano, tanto no estabelecimento da própria relação assalariada como na concorrência pelo emprego, ou mesmo entre os donos dos meios de produção por uma fatia maior no mercado, etc.; c) à atividade produtiva, visto que o impulso criador humano transforma-se somente em meio para garantir a subsistência física; e, finalmente, d) a si próprio, já que o trabalho e as relações com

⁸⁰ Vide in Manuscritos Econômico-Filosóficos, 2006, p.119.

a natureza humana e não humana tornam-se distorcidas, impedindo o desenvolvimento pleno das potencialidades tanto do empregador como do empregado.

Estes conceitos são fundamentais para a compreensão do fenômeno que estamos discutindo. O fetiche da mercadoria sinaliza a predominância do valor de troca sobre o de uso, e especialmente mascara a exploração do trabalho alienado (processo que tem comandado os modos de produção e consumo dos bens e as relações interpessoais). A idolatria pelos objetos denota a aparência do valor que, nas sociedades contemporâneas, tem se confundido com o valor da pessoa humana: se é aquilo que se tem ou se demonstra ter.

De consumidores/possuidores de objetos passamos a nos confundir com aquilo que temos possibilidade de adquirir. A propriedade concede *status*, segurança e afiliação. Identifica, nomeia, nos classifica em grupos, intensificando a disputa de espaços sociais. A propriedade tem dito *quem somos*. Além disso, na Sociedade de Consumo, há uma relação diferente com a propriedade: não há apenas o gosto de consumir, mas o “desfazer” (descartar) se faz presente nos comportamentos.

Visando aprofundar a questão da crise ambiental como um desdobramento da crise da própria Racionalidade, prosseguimos na discussão, apresentando alguns conceitos que nos ajudam a compreender os mecanismos psicológicos e sociais que ajudaram a configurar o fetiche da subjetividade no contexto das sociedades hodiernas.

7.2 O Fetiche da subjetividade: Ter ou Ser?

Como já adiantamos no tópico anterior, o poder com que a mercadoria é dotada é um dos resultados da incessante criação de necessidades, que ultrapassam as de conservação e sobrevivência. A sociedade pós-industrial fez a promessa de um progresso ilimitado, impulsionada pelos avanços tecnológicos e econômicos vividos a partir da Revolução Industrial. Horkheimer e Adorno (1985) entendem que a produtividade econômica poderia ser benéfica à criação de uma sociedade mais justa. Entretanto, o controle técnico e ideológico de uma minoria sobre os demais fez com que houvesse uma anulação da autonomia do indivíduo frente a um poder social e econômico que tem perpassado todas as dimensões da vida dos indivíduos.

Tem-se observado que o fluxo de produção de mercadorias impõe um ritmo também ao consumo. Necessidades são criadas a fim de atender ao propósito de fazer girar o capital e para manter presos a esta lógica todos que, voluntária ou involuntariamente, fazem parte do *sistema*.

Se como animais temos necessidades, como humanos, temos desejos. A necessidade faz parte de nossa condição biológica. Nossa preocupação em atendê-la refere-se a um processo de preservação e sobrevivência. Temos necessidade de alimento, abrigo, repouso, etc. O desejo tem um aspecto psicogênico, liga-se à vontade. *Ter necessidade de* diferencia-se de *ter desejo de*. O que as sociedades hodiernas têm fomentado é a constante conversão de desejos em necessidades, pois o que está em jogo não é a sobrevivência biológica, mas a sobrevivência social.

A este respeito, Zygmunt Bauman nos fala sobre o fato de termos passado de uma sociedade de produtores a uma sociedade de consumidores. Na sociedade de consumidores, há um “[...] conjunto peculiar de condições existenciais em que é elevada a probabilidade de que a maioria dos homens e das mulheres venha a abraçar a cultura consumista em vez de qualquer outra” (BAUMAN, 2008, p.70). Ou seja, o aparente leque de oportunidades, produtos, serviços, modos de vida é, no fundo, único: *precisamos* consumir para garantir nosso pertencimento social.

Segundo a análise de Bauman, para serem merecedoras de aceitação social, as pessoas convertem-se em *mercadoras*, seja pela venda da força de trabalho, seja pela assunção de perfis psicológico-sociais que se encaixem em suas aspirações do momento (ou nas aspirações do mercado). A aceitação e visibilidade também são possibilitadas através da exposição de *personas*, hoje largamente anunciadas nas redes sociais virtuais. Compartilhar transformou-se em mostrar (mostrar-se), conviver é cada vez mais dispensável, as identidades tornaram-se tênues e limítrofes. Isso vem ao encontro das palavras de Horkheimer e Adorno, quando afirmam que

[...] O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo pode ser idêntico consigo mesmo. [...] Não são apenas as qualidades dissolvidas no pensamento, mas os homens são forçados à real conformidade (1985, p. 23 e 24).

Bauman retorna muitas vezes a este tema, explicando os meandros da transição de uma sociedade “sólida” de produtores a uma sociedade “líquida” de consumidores. Desprendida da *solidez* dos padrões da Modernidade, as sociedades procuraram preencher o vazio deixado pela falta de certezas. O sociólogo usa do adjetivo “líquido” para explicar a fluidez dos comportamentos humanos, estratégia que também procura superar as divergências quanto à interpretação dos tempos em que vivemos.

Para alguns autores, a Modernidade ainda não foi superada para falarmos em “Pós-Modernidade”. Lipovetsky, por exemplo, fala em “Hipermodernidade”⁸¹; Habermas em “Modernidade Inacabada”; Giddens em “Modernidade Reflexiva”, Beck em “Sociedade de Risco”, como um momento de ruptura dentro da própria modernidade. Bauman cunha o conceito de *Modernidade Líquida*, desdobramento talvez da emblemática frase de Marx e Engels sobre a provável ruína do capitalismo: “Tudo o que é sólido se desmancha no ar”. O trecho abaixo explicita a ideia:

O que está acontecendo hoje é, por assim dizer, uma redistribuição e realocação dos “poderes de derretimento da modernidade”. Primeiro, eles afetaram as instituições existentes, as molduras que circunscreviam o domínio das ações-escolhas possíveis [...]. Configurações, constelações, padrões de dependência e interação, tudo isso foi posto a derreter [...]; essa foi a fase de “quebrar a forma” na história da modernidade inerentemente transgressiva, rompedora de fronteiras e capaz de tudo desmoronar. [...] na verdade, nenhum molde foi quebrado sem que fosse substituído por outro; as pessoas foram libertadas de suas velhas gaiolas apenas para ser admoestadas e censuradas caso não conseguissem se realocar, através de seus próprios esforços dedicados, contínuos e verdadeiramente infundáveis, nos nichos pré-fabricados da nova ordem: nas *classes*, as molduras que [...] encapsulavam a totalidade das condições e perspectivas de vida e determinavam o âmbito dos projetos e estratégias realistas de vida (BAUMAN, 2001, p.13).

Bauman entende que a sociedade líquido-moderna constitui-se como uma cultura *agorista*, ou seja, permeada por discontinuidades e rupturas, em que a vida é organizada a partir de momentos presentes. Esta é uma observação condizente com o consumismo, caracterizado pelo gozo fugaz, pela insatisfação e incessante busca pelo *sempre novo*. O anseio pela novidade e a impossibilidade de uma satisfação duradoura dos desejos traz consequências graves à vida social, já que, além de implicar numa descartabilidade de bens em larga escala, inviabiliza a criação de vínculos duradouros, pois “o novo sempre vem”.

Na obra *O mal-estar da Pós-Modernidade*, o mesmo autor afirma que “todas as sociedades produzem estranhos” (BAUMAN, 2012, p.27), aqueles que “não se encaixam no mapa cognitivo, moral ou estético do mundo” (id., p.27). No entendimento de Bauman, temos reproduzido na esfera social o que os sistemas naturais estabelecem como princípio de sobrevivência: investe-se tempo e esforço para *estar apto*. Neste paradigma, significa estar apto ao consumo, seja de produtos ou de identidades. Desta maneira,

[...] homens e mulheres são treinados (aprender pelo modo difícil) a perceber o mundo como um contêiner cheio de objetos descartáveis; o mundo inteiro, inclusive outros seres humanos. Todo item é substituível, e é melhor que o seja. E se uma grama mais verde aparecer, e se alegrias mais intensas e até

⁸¹ Como exacerbação da Modernidade.

agora não experimentadas acenarem de longe? Num mundo em que o futuro é cheio de perigos, qualquer chance não aproveitada aqui e agora é uma chance perdida; não aproveitá-la é imperdoável e não tem justificativa. Os compromissos de hoje estão no caminho das oportunidades de amanhã, quanto mais leves e superficiais forem, menor será o dano. “Agora” é a palavra-chave da estratégia de vida, e não importa a que essa estratégia possa se referir. Nesse mundo inseguro e imprevisível, nômades espertos e inteligentes viajam leves e não derramarão lágrima por qualquer coisa que impeça seus movimentos (BAUMAN, 2008a, p.198).

A ideia de que não é mais concebível o adiamento das satisfações explica em parte a fragilidade dos laços humanos e a configuração de novas formas de relacionamento nas sociedades líquido-modernas. Se antes ingressávamos em uma comunidade que nos precedia histórica e culturalmente, agora somos criadores de redes, mantidas por nós até que dure nosso interesse. Conectar e desconectar são comandos que decidem unilateralmente o início e o fim de um vínculo. Estamos nos tornando cada vez mais capazes de nos comunicar sem, muitas vezes, ter verdadeiramente o que compartilhar.

A indiferença com que temos lidado com as questões humanas (mazelas sociais e econômicas, preconceitos, etc.) estende-se à natureza não humana, na medida em que ela continua sendo significada como algo que existe exclusivamente para a nossa satisfação. A mudança de percepção do tempo – um eterno hoje a nosso dispor – diminuiu nosso compromisso para com as gerações futuras, tanto quanto às condições ambientais, quanto a padrões éticos. O próprio sentido de uma educação duradoura parece perder-se em meio a tantas informações e incertezas, com as quais não sabemos lidar.

Assim, o fetiche criado pela modernidade resulta da exagerada confiança nos ditames da Razão, convertida em nova forma de controle. Roberts (2008) aponta que este fenômeno indica uma mudança no tipo de escravidão, onde se deixou de pertencer a um príncipe feudal para ser escravizado pela necessidade de receber salário. Além disso, estamos tão voltados ao *eu* que desenvolvemos uma inabilidade para perceber algo fora de nós mesmos:

[...] os seres humanos estão violentando a natureza e, finalmente, a si mesmos. Os trabalhadores passam suas vidas aprisionados a ocupações que odeiam, criando produtos de que ninguém precisa e que destroem o ambiente em que vivem, envolvidos em conflitos fúteis e enervantes com suas famílias, seus vizinhos, outros grupos sociais e nações. São escravizados por procedimentos e hierarquias obtusas de trabalho que os impedem sempre de se autorrealizar ou de perseguir suas próprias ideias e criatividade. Eles são desalojados da beleza do campo e excluídos das inspirações da cultura e da arte. Os valores humanos são reduzidos aos valores do mercado: você é o que você ganha (ROBERTS, 2008, p.88).

Assim, identificados com os objetos dos quais detemos posse, nos mesclamos a eles para declarar o que julgamos ou queremos ser: eu *tenho* tal carro (portanto pertencço à classe

X), eu *tenho* tantos amigos (portanto sou popular), eu *tenho* tantas visualizações em meu perfil em rede social (portanto sou admirado) e tantos outros exemplos que poderíamos citar. Isto se estende aos níveis de escolarização (eu *tenho* faculdade ou mestrado ou doutorado, etc.) e quaisquer outras experiências que compõem um quadro em que há confusão conceitual entre Ser e Ter: sujeito e objeto são convertidos em “coisas”, sendo que o último procura dar sentido de identidade ao primeiro.

Erich Fromm, psicanalista e um dos teóricos da Escola de Frankfurt, considera que o sistema industrial forjou condições psicológicas que desenvolveram uma espécie de hedonismo radical e uma urgência na satisfação dos desejos. Para sermos adequados socialmente, somos insistentemente “convidados” a consumir. Consumimos artefatos, ideias e identidades. Os meios de comunicação de massa desempenham um papel importante neste fenômeno, sendo também, como vimos há pouco, um dos alicerces da Indústria Cultural.

Na obra *Ter ou Ser?*, Fromm caracteriza dois modos básicos de existência na modernidade: o modo Ser e o modo Ter, salientando a predominância do último na maioria dos arranjos sociais das sociedades contemporâneas. Estes dois modos de existência indicam características dos grupos humanos, tanto quanto a aspectos psicológicos, como a premissas éticas. Neste sentido, o autor nos fala que “a diferença entre ter e ser não é fundamentalmente uma questão entre Oriente e Ocidente. É, sim, uma diferença entre uma sociedade centrada em torno de pessoas e outra centrada em torno de coisas” (FROMM, 2011, p.39).

Fromm destaca que Ter é uma tentativa de incorporar ao Ser algo exterior a si próprio. Tal como o bebê leva à boca os objetos ao seu redor para conhecê-los e, ainda, pelo sugar do seio materno funde-se à mãe como se ela fosse parte de si, “o consumidor é a eterna criança berrando pela mamadeira” (FROMM, 2011, p.45). Esta aproximação com temas psicanalíticos amplia a análise de Marx e aproxima os frankfurtianos de Freud, pois são considerados outros aspectos além do trabalho e das condições materiais de existência na análise da vida humana.

Sabemos que Freud postula a impossibilidade de uma civilização não repressiva, pois as condições para que a vida em sociedade acontecesse trouxe restrições à vida individual. Segundo a análise de Freud, não é possível a plena satisfação dos desejos sem esbarrar em uma realidade em que o outro também tem impulsos e instintos. Foi preciso renunciar ao poder individual pelo poder de uma comunidade, a fim de garantir a segurança e a ordem.

O eterno dilema entre liberdade e segurança é reeditado na medida em que “a cultura de hoje é feita de ofertas, não de normas” (BAUMAN, 2010, p.33). A ambivalência entre segurança e liberdade nos traz conflitos, pois segurança sem liberdade gera escravidão, e

liberdade sem segurança desorganiza a vida individual e coletiva. Os vínculos sociais têm sido modificados em função de um novo tipo de organização social, centrado na identidade: as sociedades individualizadas. Para Freud,

Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização. Na realidade, o homem primitivo se achava em situação melhor, sem conhecer restrições de instinto. Em contrapartida, suas perspectivas de desfrutar dessa felicidade, por qualquer período de tempo, eram muito tênues. O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança.⁸²

A civilização impõe sacrifícios ao homem individual, tanto em relação a seus instintos básicos quanto à sua agressividade. O Superego se constitui como um freio, com a introjeção das proibições paternas⁸³, e é por esta razão que a felicidade é uma busca permeada de frustrações de toda a ordem. O contentamento trazido pelo consumo é rapidamente sobrepujado por um novo anseio, pois, além da fugacidade dos desejos, nas sociedades industriais a obsolescência dos produtos é programada.

Este fator também indica uma das razões pela qual a Racionalidade Instrumental contribuiu para a implementação de um modo de existência que se vincula ao desejo de posse. A velocidade da produção, as inovações tecnológicas, as novas formas de distribuição, bem como as redes de comunicação imprimem um ritmo na vida cotidiana que “precisa” ser acompanhado, sob pena de nos sentirmos excluídos socialmente. Para Freud,

[...] 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 do 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 coisas)⁸⁴.

Freud também explica que a privação de um instinto é sentida como perda e acabamos criando mecanismos para amenizá-la. Estas estratégias psíquicas são chamadas mecanismos

⁸² FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**.. Disponível em: <http://www.cefetsp.br/edu/eso/filosofia/malestar.html>. Acesso em: 25 de maio de 2014.

⁸³ Para Homrich (2008) "(...) o superego é uma das instâncias basilares da personalidade, formando junto com o ego e o id a estrutura tripartite do aparelho psíquico. Considerado a agência moral e crítica da mente, o superego é (...) uma entidade ao mesmo tempo interior e exterior, individual e social, masculina e feminina; ele nasce do id e ao mesmo tempo é herdeiro dos conflitos edípicos, (...) o superego ainda é tido como o guardião da moral e dos bons costumes (...)" (p.13 e 16). O superego é, portanto, a parte moral da psique. A introjeção de valores se dá a partir da relação parental, com a submissão dos impulsos a fim de obter aceitação e amor.

⁸⁴ Ver referência 82

de defesa ⁸⁵, tendo em vista a urgência em manter a integridade do Ego. A compensação é um destes mecanismos e, nas sociedades capitalistas ocidentais, uma das interpretações possíveis é de que o fenômeno do consumo exagerado seja um mecanismo de compensação. Ter o carro mais potente e veloz, a casa mais bela, a roupa mais cara ou outro desejo desta ordem pode ser entendido como uma tentativa de achar um lugar (um lugar de destaque, salientamos) em uma sociedade em que as pessoas são invisíveis, consideradas mais uma peça em uma engrenagem ⁸⁶. Fromm (2011) ainda acrescenta que

[...] consumir é uma forma de ter, e talvez a mais importante da atual sociedade abastada industrial. Consumir apresenta qualidades ambíguas: alivia ansiedade, porque o que se tem não pode ser tirado, mas exige que se consuma cada vez mais, porque o consumo anterior logo perde a sua característica de satisfazer. Os consumidores modernos podem identificar-se pela fórmula: *eu sou = o que tenho e o que consumo* (p.45, grifo do autor).

A despersonalização progressiva, característica do modo Ter de existência, aponta para o fato de que a sociedade aquisitiva ⁸⁷ torna aquilo que é transitório - ou seja, a posse - em símbolo de *status* e um poderoso construtor do Ego. Sujeito e objeto igualam-se como coisas, sendo que o objeto torna-se responsável pelo sentido de identidade do sujeito: “tem-se a impressão de que a própria essência de ser é ter: de que se alguém nada *tem*, não é” (FROMM, 2011, p.35).

Fromm explica que estas tendências (Ser e Ter) estão presentes nos seres humanos de forma conflitiva, sendo que a estrutura social é que definirá qual delas predominará. O capitalismo tardio, além de instituir a rotinização do trabalho alienado, também acaba por criar uma atmosfera em que se produzem comportamentos patogênicos como ansiedade, depressão, etc. Os traços de caráter engendrados pelo nosso sistema econômico têm produzido uma sociedade doente, pois a insatisfação causada pela ânsia de Ter traz infelicidade e sofrimento. É o eterno conflito entre Eros e Thanatos, ou entre o princípio do prazer e o princípio de realidade, que não encontrará uma solução definitiva. A substantivação destes dois verbos (O Ter, O Ser) indicaria inclusive nossa necessidade de nos apropriarmos dos conceitos, pois nem a linguagem escaparia da vontade de domínio ⁸⁸.

⁸⁵ “Freud explicou os mecanismos de defesa como processos subconscientes ou inconscientes utilizados para amenizar conflitos não solucionados no nível da consciência. A tensão entre forças opostas é uma constante na vida mental, e a *psique* se vale de recursos que reduzem os perigos do que se constitua como ameaça à integridade do Ego” (NABAES, 2010, p. 60)

⁸⁶ Para Adorno (2007), “a indústria cultural perfidamente realizou o homem como ser genérico. Cada um é apenas aquilo que qualquer outro pode substituir: coisa fungível, um exemplar” (p.43).

⁸⁷ Conceito explorado por Richard Tawney na obra *A Sociedade Aquisitiva*, datada de 1920.

⁸⁸ Remontamos aqui à observação de VALLS (2009), quando indica a narrativa bíblica de criação do mundo. Por nomear os animais e as demais criaturas, Adão “já está criando uma estrutura de dominação” (p. 27). Tais passagens encontram-se em Gn 1,26 e Gn 2,19.

Como a propriedade é algo perecível, o modo Ter de existência associa-se também a um desejo de imortalidade: “Do antigo Egito até hoje, da imortalidade do corpo, pela mumificação, à imortalidade da mente, pelo testamento, as pessoas sobrevivem física e mentalmente ao seu ciclo de vida” (FROMM, 2011, p.92). Entretanto, esta vontade de perenizar o perecível é contraditória, se observarmos os comportamentos destrutivos de nossas sociedades. Se o modo Ser é silenciado pelos mecanismos econômicos, a relação que se estabelece não é de vida: “O modo ter de existência não se estabelece por um processo vivo e criativo entre o sujeito e o objeto; ele transforma em coisas tanto o sujeito como o objeto. A relação é de inércia e não de vida” (FROMM, 2011, p. 88).

Em um paradigma em que há um decréscimo dos vínculos e uma rejeição ao que permanece, é de se pensar como dar sentido a uma educação para toda a vida, tal como pretendemos que seja a Educação Ambiental. De uma sociedade extremamente disciplinar, vamos ao extremo de uma sociedade de incertezas, onde o excesso de informações pulveriza o conhecimento em fragmentos tantos que nos são impossíveis de acompanhar e significar. O saber continua sendo instrumento de poder, não servindo para libertar-nos das amarras em que nos encontramos, nem para mobilizar-nos em direção a uma sociedade melhor.

Cada vez mais voltados ao eu, estamos restringindo nossas possibilidades de superar os tipos de dominação que nossa civilização configurou em sua história. Carentes de Ser, escravos do Ter, esta tem sido a epopeia moderna. Como a Racionalidade Ambiental pode contribuir para pensarmos outros contornos para o Ser?

8 UM NOVO LUGAR AO SER: O HORIZONTE DA RACIONALIDADE AMBIENTAL

Pensar o Ser no horizonte de outra Racionalidade nos leva a investigar a ligação entre formas de consciência e sua concretude nas esferas de vida pública e privada. A Racionalidade é fundada a partir de determinadas premissas e também produz o “espírito de uma época”. Weber, ao tipificar conceitos de Racionalidade a partir de formas de consciência, distingue quatro tipos que se desdobram em ações sociais correspondentes: a Racionalidade Teórica, a Racionalidade Formal, a Racionalidade Instrumental e a Racionalidade Material ou Substantiva. Para Sell (2012),

[...] Não é intento da sociologia weberiana a elaboração de uma teoria da racionalidade em si mesma, pois esta é apenas condição ou meio para uma tarefa que a engloba e lhe confere sentido: a explicitação do processo histórico e sociocultural de racionalização ocidental e moderno (p. 154).

Ao procurar compreender como os processos sociais tornaram-se “racionalizados”, Weber distinguiu especialmente a ação orientada para objetivos, ou meios-fins, tal como conceitua a Racionalidade Instrumental. Se a Racionalidade Teórica é aquela que permite o *controle consciente da realidade*, através de uma produção conceitual determinada, a Racionalidade Instrumental – como discutimos no capítulo anterior – utiliza-se de meios para otimizar não só o trabalho, mas também para adequar o comportamento social a fins específicos.

Já a Racionalidade Formal está associada ao modo como o capital “rege os modos de produção e os mundos de vida” (LEFF, 2006b, p.243), sendo também suporte e complemento à Racionalidade Instrumental. A Racionalidade Formal adere a normas de eficiência prática, utilizando-se de mensurações e cálculos para tomada de decisões, assumindo quase que uma “dimensão contábil” para a consecução de objetivos. E, por último, a Racionalidade Material ou Substantiva está ligada aos postulados de valor. Para Leff,

[...] Com o conceito de racionalidade substantiva, Weber rechaça a validade de uma hierarquia universal de objetivos, contrapondo uma diversidade de valores e estabelecendo a incomensurabilidade de objetivos e meios entre as racionalidades (2006b, p.246).

Enfim, há uma característica básica que distingue os tipos de Racionalidade elucidados por Weber. Aquelas que o sociólogo chama de Teórica, Formal e Instrumental expressam-se sobretudo na esfera econômica, e contribuíram para a consolidação das bases do capitalismo, a partir da exacerbação da racionalização sobre meios e fins. Tais Racionalidades exercem uma função teleológica. Já a Racionalidade Substantiva, ao abrir a possibilidade de plasmar

outras significações ao vivido, ultrapassaria o conceito de condução do pensamento, pois estaria orientada por termos axiológicos.

Para Leff (2006b), a Racionalidade é um constructo histórico-social constituído por um “sistema de regras de pensamento e ação que se estabelecem dentro de esferas econômicas, políticas e ideológicas” (p.243). O fato de nas sociedades modernas o conceito de Racionalidade ter se tornado uma espécie de bandeira para o “progresso” e uma amarra para a ressignificação do próprio conhecimento humano (criando verdadeiros dogmas científico-filosóficos), levou-nos a uma crise ambiental que, para o mesmo autor (LEFF, 2006a, 2006b, 2010), é uma crise do pensamento ocidental.

Na Racionalidade Ambiental cunhada por Leff há uma releitura dos quatro níveis de Racionalidade há pouco descritos, algo que desconstrói os postulados da Racionalidade econômica e científica da modernidade (LEFF, 2006b). Neste sentido,

A Racionalidade Ambiental não é a expressão de uma lógica (do mercado, da natureza) ou de uma lei (do valor, do equilíbrio ecológico); é resultante de um conjunto de normas, interesses, valores, significações e ações que não se dão fora das leis da natureza e da sociedade, mas que não as imitam simplesmente. Trata-se de uma racionalidade conformada por processos sociais que ultrapassam suas atuais estruturas (LEFF, 2006a , p.126).

Ao alargar a compreensão de Racionalidade para além da consecução de objetivos “civilizatórios” ou econômicos, lançamo-nos à tarefa de desconstruir a visão logocêntrica, questionando o conhecimento que temos sobre o mundo e, sobretudo, a “vontade homogeneizante da unidade da ciência e a unificação forçada do mercado” (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 15).

A Racionalidade Ambiental emerge do questionamento dos excessos do pensamento objetificador e utilitarista, que conduziu à coisificação do Ser e à superexploração da natureza. Ao mostrarem-se fora da ordem puramente simbólica, as leis-limite da natureza deflagraram uma crise que ameaça a integridade da vida em seus diferentes aspectos/sistemas. A reapropriação social da natureza ⁸⁹ está no cerne da proposta de Leff, que interpreta a crise ambiental como uma crise da civilização (2006a, 2006b, 2010).

Para Leff, o colapso ecológico incitou um novo olhar sobre a dialética da natureza e a dialética da história. Dos primeiros gregos ao formalismo mecanicista de Descartes até o conceito marxista de natureza, não há a reivindicação de uma “ontologia simétrica” (STEIL;

⁸⁹ Para Porto-Gonçalves (2012), “(...) a condição da reprodução das relações de produção capitalistas é a permanente separação dos povos e etnias das condições materiais de existência - natureza incluída, além do caráter comunitário do modo de vida e de produção - e, com homens e mulheres individualizados, de um lado, e com a natureza sem gente de outro, uns e outros podem se tornar mercadorias. Em suma, a questão ambiental, quase sempre reduzida a uma genérica relação sociedade-natureza, se mostra, no fundo, enquanto questão que implica a *reapropriação social da natureza*. Com isso, a tríade território-territorialidade-territorialização se torna uma questão teórico-política de primeira ordem” (p.35).

CARVALHO, 2014, p.166). A representação do real tende a ser antropocêntrica, pois parte daquele que diz e interpreta o mundo – o ser humano. Steil e Carvalho ⁹⁰ defendem que “nosso modo de habitar o planeta não está separado de nosso modo de conhecê-lo” (2014, p.163) e é por isso que o saber ambiental pode constituir-se em um “questionamento do pensamento metafísico que reduziu o mundo a entes a e a natureza a coisas” (LEFF, 2006a, p.66).

O saber ambiental toma o ambiente como objeto de reflexão para a construção de uma “nova racionalidade social” (LEFF, 2006a, p.19), sendo essencialmente um saber propositivo. Considerando o ambiente como categoria sociológica, o saber ambiental confronta Racionalidades e tradições e, por isso, “abre uma relação escatológica com o ser e com a história” (id., p.175).

Como mencionamos anteriormente, a partir dos conceitos de Racionalidade de Weber, Leff propõe uma nova leitura, colocando os acentos da Racionalidade Ambiental justamente nos princípios das Racionalidades Teórica e Substantiva, ao contrário da Racionalidade econômica e seus aparatos ideológicos. Se o conceito de Racionalidade ainda está associado à condução “racional” do pensamento na consecução de objetivos de controle da realidade, é preciso que compreendamos que “a transição de uma racionalidade capitalista para a racionalidade ambiental implica a confrontação de interesses” (2006b, p.251), algo que exige tempo, atitude, negociação e diálogo, além, é claro, de um novo modo de compreender e viver o real.

A Racionalidade Ambiental é consciente dos próprios limites do racional. Enquanto na Racionalidade que prepondera em nossas sociedades o aspecto instrumental é dominante, a Racionalidade Ambiental apoia-se mais em valores de uma nova cultura, a ser construída coletivamente. O quadro a seguir constitui-se numa tentativa de apresentar esquematicamente os conceitos de racionalidade em Weber e seus “correlatos ambientais” em Leff:

⁹⁰ Steil e Carvalho (2014) falam de *epistemologias ecológicas*, que é um conceito necessariamente plural, contraposto às formas dominantes de compreender o processo cognitivo. Este reposicionamento epistemológico e existencial do ser humano redefine “o lugar dos não-humanos no cotidiano da vida social” (p.175), já que não aprisiona o conhecimento na mente humana. Segundo os autores, há “simetria entre as coisas e o pensamento, os seres humanos e os não humanos, os processos históricos e os naturais” (id., p.166).

Figura 7 - Racionalidades

WEBER	1) TEÓRICA: <ul style="list-style-type: none"> - impõe a ordem na realidade através do raciocínio conceitual 	LEFF	1) AMBIENTAL TEÓRICA: <ul style="list-style-type: none"> - sistematiza e dá coerência aos postulados do discurso ambiental; - produção conceitual orientada para a construção de uma racionalidade social e produtiva, fundada em novos valores e potenciais
	2) FORMAL: <ul style="list-style-type: none"> - montante de cálculo racional quantitativo e de procedimento contábil que permeia uma ação ou decisão 		2) AMBIENTAL CULTURAL: <ul style="list-style-type: none"> - processo de desconstrução da cultura dominante para incorporar os valores de uma cultura ecológica e ambiental; abrir-se ao encontro de valores de outras culturas.
	2) INSTRUMENTAL: <ul style="list-style-type: none"> - sentido da ação voltado para sua função ou utilidade; - cálculo de meios eficazes 		3) AMBIENTAL TÉCNICA OU INSTRUMENTAL: <ul style="list-style-type: none"> - meios que conferem eficácia à gestão ambiental.
	4) MATERIAL OU SUBSTANTIVA: <ul style="list-style-type: none"> - baseada no conteúdo qualitativo dos julgamentos; - postulados de valor. 		3) AMBIENTAL SUBSTANTIVA: <ul style="list-style-type: none"> - valores e forças materiais para a construção de uma nova ordem social.

Fonte: produzido pela autora

Na articulação destes níveis de Racionalidade, Leff relaciona os princípios teóricos ao saber ambiental, os princípios ambientais à construção de uma racionalidade ecológica e os princípios éticos à compleição de uma racionalidade axiológica (2006b, p.254). A Racionalidade Ambiental Teórica pode vir a dar suporte a *outra racionalidade social*

produtiva, assim como a Racionalidade Ambiental Técnica ou Instrumental pode vir a vincular as bases materiais da sociedade a outros objetivos, que articulem processos tecnológicos, ecológicos e culturais (LEFF, 2006b).

Nesta perspectiva, o autor também enumera alguns fundamentos necessários à construção de uma nova ordem social, dentro dos pressupostos de uma Racionalidade Ambiental Substantiva. Destacamos aqui: o direito de todos os seres humanos ao pleno desenvolvimento de suas capacidades e a um ambiente são e produtivo (LEFF, 2006b, p.256); os direitos dos povos à autogestão de seus recursos; a eliminação da pobreza e da miséria extremas; a melhoria da qualidade de vida; a distribuição da riqueza e do poder; a descentralização econômica; o fortalecimento da capacidade de autogestão das comunidades e ao desenvolvimento de um pensamento complexo ⁹¹, que lance um outro olhar às diferentes manifestações dos seres no mundo.

Leff salienta que a complexidade ambiental exige-nos uma reconstrução do pensamento e, segundo ele mesmo destaca no prólogo da obra *Racionalidade Ambiental- a reapropriação social da natureza*, uma de suas propostas reside justamente em desconstruir blocos de racionalidade “até o limite de sua significância” (2006b, p.23), a fim de projetar um futuro aberto, “para descobrir [...] pontos cegos e encontrar a porta de saída entre as sombras do impensado e do que resta pensar” (id., p.23).

A epistemologia ambiental problematiza a fragilidade da ciência moderna (a “pretensão logocêntrica”) diante da complexidade do mundo. Ao questionar a Racionalidade científica e o pensamento metafísico, Leff entende que nos colocamos a caminho da transformação do conhecimento por meio do diálogo e da “hibridização de saberes” (2006a, p.192). Assim, “no saber ambiental flui a seiva epistêmica que reconstitui as formas do ser e do pensar para apreender a complexidade ambiental” (id., p.192).

Ao pensar a complexidade além do processo auto-organizativo da matéria e dos sistemas, Leff evoca o conceito de Outridade ⁹² como indispensável para a criação de uma “epistemologia política”, já que a crise ambiental denuncia a relação entre a lógica econômico-social e a questão ecológica, não podendo ser desligada da geração da pobreza e da desigualdade social.

⁹¹ Leff discute o pensamento complexo, assim como “interpela” o racionalismo crítico, o estruturalismo, a filosofia epistêmica de Foucault, a economia política de Marx, e a racionalidade na perspectiva de Weber. O pensamento complexo pretende lançar uma visão interdisciplinar acerca dos sistemas e instâncias da realidade, questionando todas as formas de pensamento unilateral, dogmático e instrumental. Trabalha com o paradoxo do uno e do múltiplo, recorrendo a uma abordagem multirreferenciada e multidisciplinar para a construção do conhecimento. Tem como alguns de seus expoentes Edgar Morin e Ilya Prigogine.

⁹² Modo como o autor se refere e teoriza a categoria *alteridade*, central na obra de Levinas.

A questão da Outridade, tomada a partir de Levinas, inscreve-se na perspectiva de romper com o individualismo e a indiferença, desenvolvendo um sentido de *responsabilidade pelo Outro*, que é aquele que está *para além do Eu*. Levinas também parte da ideia de que o pensamento ocidental se constituiu em *totalidade* ao tentar neutralizar as diferenças, abarcando com o discurso toda a possibilidade de manifestação da existência ⁹³.

Desta forma, a complexidade ambiental questiona não só os saberes, mas os valores que “permeiam o conhecimento do mundo” (2006a, p.195), colocando em discussão a emergência de categorias de pensamento adicionais, como a já citada *Outridade*, além da *Identidade* e da *Diferença*. Leff entende que o saber ambiental “rompe a dicotomia entre sujeito e objeto do conhecimento [...] o que levanta uma série de implicações para uma epistemologia e para uma pedagogia da complexidade ambiental” (2006a, p.205). Neste sentido, a Educação Ambiental, na perspectiva que temos compreendido neste estudo, constitui-se num espaço para discutir as incongruências das sociedades modernas, além de “constituir meios para transformar nosso modo de existir na natureza” (LOUREIRO, 2008, p. IX).

Esta possibilidade de construir uma nova alternativa societária, com a mudança da mentalidade acerca dos modelos de desenvolvimento, com a ideia de uma educação política, convoca-nos também a pensar sobre uma ética do humano e compaixão pela Terra ⁹⁴, já que, segundo Sauv e, a Educação Ambiental “involucra nada menos que la reconstrucción del sistema de relaciones entre personas, sociedade y ambiente” (1999, p.2).

Como j a sinalizamos anteriormente, uma categoria importante nesta discussão sobre o Ser no horizonte da Racionalidade Ambiental diz respeito   *identidade*. Na complexidade ambiental, a compreensão da identidade implica em dar “um salto para fora da lógica formal” (LEFF, 2006a, p.212), j a que a diversidade e a pluralidade do Ser anunciam um mundo composto por “formas diferenciadas de ser e entranham os sentidos coletivos dos povos” (id, p.212). Para Leff, a identidade coloca-se como posicionamento no mundo (individual e coletivo), por isso a necessidade de uma constru o social do saber, enraizada nos diferentes modos de Ser, nos potenciais da natureza e nos sentidos da cultura. O Ser, nesta perspectiva, se estabelece no tempo, no lugar, na coletividade e na convivência.

⁹³Ao fazer uma avalia o do legado da Ontologia e seu conjunto de categorias, Levinas apontou que a existência do Outro   a base da  tica, uma responsabilidade que não se pode escolher ou recusar. A  tica, ao se constituir num imperativo básico de convivência, faz com que passemos de animais a humanos. Neste sentido, ela   tomada como Metafísica da Alteridade:   a possibilidade de transcendência da *Totalidade Impessoal do Ser* em dire o   *Alteridade do Outro*.

⁹⁴BOFF, 2013.

Leff também teoriza a respeito da construção de mundos de vida diversos, dos antagonismos pela apropriação da natureza, dos sentidos coletivos dos povos, da necessidade de uma “reconfiguração” ante as estratégias de poder, sem que a identidade seja vista apenas como a “reafirmação do uno”, mas como uma possibilidade de “reconstituição do Ser pela introjeção da outridade” (LEFF, 2006a, p.213).

Leff entende que a reconfiguração das identidades na complexidade ambiental precisa considerar a origem constitutiva dos povos, seus assentamentos territoriais, as formas de resistência cultural, as condições da natureza (o real) e os sentidos da cultura (o simbólico). O autor defende que a *construção* do indivíduo se dá no *encontro* com o Outro. Neste sentido, afirma que

A pedagogia da complexidade ambiental é aprender *um saber ser com a outridade*, que vai mais além do “conhece-te a ti mesmo”, como a arte da vida. O saber ambiental integra o conhecimento do limite e o sentido da existência. É um *saber chegar a ser* no sentido de saber que o ser *é*, num devir no qual existe a marca do já sido, sempre aberto ao que ainda não é. É incerteza vista como impossibilidade de conhecer o *sendo* e a certeza de que o ser não se contém no conhecimento pré-fixado das certezas do sujeito da ciência, da norma, do modelo, do controle. É um ser que se constitui na incompletude do conhecimento e na pulsão do saber (LEFF, 2006a, p.221).

Leff considera que a epopeia do ser humano é “salvar sua *falta em ser* por meio do conhecimento” (2006a, p.197). Em nosso estudo avaliamos como esta “falta em ser” também se associa à exacerbação do consumo, que redundava na assunção de um rosto social. Como vimos discutindo, o fomento ao consumo é um dos motores do capitalismo, que tem potencializado o colapso ecológico. A crise ambiental é entendida como uma espécie de “revanche do real diante da objetivação forçada da natureza” (LEFF, 2006a, p.176). É como se ante os exageros do consumo, as leis-limite do natural nos lembrassem de que a natureza não é o outro não dominado, mas parte de uma totalidade há tanto cindida pelos “desvarios da Razão”.

Na contramão deste tipo de Racionalidade, o conceito de saber ambiental incorpora princípios éticos e valores culturais, emergindo do questionamento de tudo que se mostra insustentável para a vida – tanto material como simbólica. A complexidade ambiental não consiste na *ecologização do mundo*⁹⁵, nem na dissolução das especificidades das ciências, mas na compreensão de que a ciência, os regimes sociais, os modos de produção, as organizações sociais são formas de dizer e produzir o real que também habitam o “mundo impermanente e instável das coisas” (STEIL; CARVALHO 2014, p. 172). Ou seja: são uma

⁹⁵ LEFF, 2006a, p.205.

das possibilidades de interpretar e viver o mundo em que habitamos. Não são as únicas vias. Este reposicionamento da razão, da vida e das relações impele-nos a outras formas de compreender o Ser na contemporaneidade.

Intuímos que a colocação do homem *fora da natureza* e a negação da alteridade têm gerado perdas no sentido da existência. As dualidades natureza/cultura, sujeito/objeto, homem/natureza, etc. são reflexos de um modelo científico-filosófico que colocou o homem como definidor de todas as coisas. Porto-Gonçalves (2013) salienta que, “considerados cultos, civilizados e bons”, desenvolvemos a cultura em oposição à natureza, tomando a primeira como superior à última e instrumento para dominá-la. Na perspectiva sujeito-objeto/ homem-natureza, fizeram-se necessárias leis para evitar que retornássemos ao reino animal, “tido como lugar dos instintos” (id., p.26). Interessante observar que toda essa racionalização teve que criar ainda outras leis, só que hoje destinadas a retardar os efeitos de nossa própria ação depredatória frente ao “não-eu”.

Em nossa concepção, no pensar hermenêutico-ambiental já não faz mais sentido opor sujeito e objeto. Quando se dilui esta oposição, temos outro paradigma: o da intersubjetividade. Ao contrapor-se à natureza e colocar-se fora dela, a humanidade desenvolveu uma *racionalidade contra natura* (LEFF, 2006b, p.223), que desloca a natureza do campo de vida e reflexão filosófica para convertê-la em mais um braço do sistema econômico. No paradigma da modernidade, fomos convocados não apenas a nos distinguir dos outros seres da natureza, mas a efetivamente separarmos-nos. Talvez isto explique a destruição em larga escala do que consideramos estar *fora de nós*, o que inclui a subjugação de outros povos como traço da dominação do homem-pelo-homem. Neste sentido, “[...] a expressão dominar a natureza só tem sentido a partir da premissa de que o homem não é natureza” (PORTO-GONÇALVES, 2013, p.26).

Nos é possível perceber que a experiência de degradação ambiental está presente nas sociedades ocidentais há muitos séculos – vide os territórios e povos “colonizados” –, justamente como consequência deste pensamento que vê a natureza como pura exterioridade. Leff entende que é necessária a “construção de um saber de uma complexidade ambiental para além de toda ontologia e epistemologia” (2006b, p.19). O ambiente abarca a complexidade do mundo, e é por isso que a crise ambiental nos leva a questionar os paradigmas de conhecimento que vincularam a natureza ao modo de produção do capitalismo. Uma leitura reduzida da crise ambiental situá-la-ia apenas como um efeito colateral do “progresso” econômico, entretanto,

[...] o diagnóstico da crise civilizatória exigiria, ao contrário, uma renovação profunda da cultura ocidental, se seus valores, suas práticas e suas finalidades éticas e não apenas medidas cosméticas interessadas na manutenção da “ordem – ou da desordem – instituída”, porque entende que é justamente essa ordem político-econômica a matriz geradora da destrutividade que se manifesta na sociedade global (LIMA, 2011, p.56 e 57).

Para Leff, na cultura ocidental “o ambiente é o Outro do pensamento metafísico, do *logos* científico e da racionalidade econômica” (2006a, p.161). Ao questionar o lugar do Ser no horizonte desta nova Racionalidade, estamos na verdade indagando sobre como pensar o “Ser da complexidade”, que fora cindido desde Platão, elevado a sujeito pensante por Descartes, para, segundo nossa análise, acabar *coisificado* pelas amarras de uma racionalidade instrumental. Segundo Leff,

O chamado ao ser na complexidade dissolve o sentido da identidade vista como igualdade do pensamento formal e da mesma vista como o encontro do ser no mundo; a identificação do sujeito preso ao seu eu subjetivo, marcado pelo limite e pela morte. No pensamento da complexidade, deveríamos pensar o ser para além de sua condição existencial geral (elemento constitutivo de todo ser humano), para penetrar no sentido das identidades coletivas que se constituem sempre a partir da diversidade cultural e da diferença, mobilizando os atores sociais para construção de estratégias alternativas de reapropriação da natureza, diante dos sentidos antagônicos da sustentabilidade (2006a,p.213).

Esta constituição de um “ser coletivo” está relacionada à valorização da diferença e da outriedade, não à perda da identidade individual. Ao afirmar que o ambiente “não é a ecologia, mas a complexidade do mundo” (LEFF, 2006a, p.17), Leff inaugura não apenas uma nova reflexão sobre os fenômenos ambientais, mas reposiciona o ambiente enquanto alteridade, além de repensar o sujeito que conhece e seus modos de conhecer.

O sujeito que “quer saber” e o objeto sobre o qual “se quer saber” são colocados lado a lado, num *jogo autopoietico de mútua interação*. Desta forma, a problematização firmada pelo saber ambiental coloca em causa tanto o ambiente quanto o sujeito cognoscente. Neste círculo compreensivo da hermenêutica ambiental, há uma *abertura em ser* e também o reconhecimento da *falta em ser*, o que instaura uma ruptura da dicotomia sujeito/objeto.

Vimos discutindo, neste estudo, que a ambivalência entre Ser e pensar, que caracteriza a história humana, é levada ao limite pelo pensamento metafísico e pela racionalidade científica. É por isso que Leff (2006a) reafirma que, a partir da complexidade ambiental, é preciso gerar um novo saber, que possibilite também a reconstituição das identidades, já que “aprender a aprender a complexidade ambiental permite-nos internalizar uma reapropriação do mundo a partir do ser e no ser” (p. 183).

O autor acrescenta a esta reflexão que a ideia monoteísta de Deus foi uma resposta humana para conformar seu Ser à finitude da existência, que veio a condicionar outras esferas da vida a partir de uma unificação do pensamento. Daí decorreram a unificação ideológica e econômica, a ciência moderna, a Racionalidade Instrumental e os desdobramentos que potencializaram a atual crise ecológica que, segundo Leff, “não constitui uma transformação natural; é uma transformação da natureza induzida pela concepção metafísica, filosófica, ética, científica e tecnológica do mundo” (2006a, p.194).

O fato de o consumo vir sendo associado ao conceito de Ser vem ao encontro da argumentação de Leff sobre a invenção de um novo Deus: o mercado, que se coloca acima das leis da natureza e do sentido da existência. Esteja a ênfase no aspecto cultural ou econômico desta aceção, é um traço das sociedades modernas que exacerba não só nossa crise de identidade e existencial, mas mostra o reducionismo das formas com que compreendemos o mundo.

A ideia de abundância dos bens de consumo não só desafia o tempo necessário para a regeneração da natureza - pelo fato de o processo produtivo transformar “recursos de baixa entropia em dejetos de alta entropia” (LEFF, 2006b, p.227) -, mas nos diz algo sobre a maneira de “vivermos o mundo” e o lugar que julgamos ocupar nele. Conforme abordamos anteriormente, o consumo revela a busca de sinais de diferenciação, conjugando às ordens ecológica e material nossos sonhos e aspirações.

Considera-se que a emergência da propensão ao consumo foi um complemento essencial da Revolução Industrial, fomentando a chamada *Revolução do Consumidor*. A mudança nas técnicas de produção incitaram outras práticas sociais (e morais) que “estimularam uma substituição do ascetismo pelo hedonismo, ajudando a reduzir as restrições puritanas ao desejo, à ambição material e ao sonho de opulência” (PORTILHO, 2005, p.86). O consumo passou a aguilhoar outra forma de ser-no-mundo, seja pela celebração permanente dos objetos – o que omite a história social da produção e do trabalho -, seja pela valorização da identidade social daquele que consome.

A cultura do consumo também colocou o consumidor como novo ator social, confundindo os limites entre a esfera privada do indivíduo e a esfera pública do cidadão. Isto desonera o Estado da proposição e implementação de políticas que atendam especialmente ao objetivo de assegurar a equidade social, por exemplo. Estimular o consumo pode até garantir acesso aos bens, mas não à cidadania, como lembra Portilho (2005). Por outro lado, apenas reprimir o consumo de alguns (sobretudo dos mais pobres ou destituídos de poder social)

pode solucionar momentaneamente uma equação econômica, mas não constrói na sociedade princípios éticos ou novos valores culturais.

Não se trata, portanto, de desprezar os corpos teóricos das ciências modernas, nem de unificar o conhecimento, mas ao “internalizar o saber ambiental no campo das ciências” (LEFF, 2006a), questionar a historicidade da verdade, considerando que tal tarefa passará pela contraposição de interesses. Todos estes arranjos sociais, refletidos tanto nos padrões de produção e consumo, como nas crenças e normas morais são objetos de análise da Educação Ambiental que, conforme já declaramos, assume neste estudo o papel de problematizar as relações sociais no seio de uma sociedade tão excludente como a nossa. Para Leff,

[...] a racionalidade ambiental conjuga a ordem teórica e técnica instrumental da gestão ambiental, com os valores que plasmam todo saber ambiental, abrindo as perspectivas de uma administração científica do ambiente para uma nova racionalidade que integre a pluralidade de valores, de visões, de concepções e interesses que configuram o campo da política ambiental, capaz de incluir diversas matrizes de racionalidade, bem como as diferentes significações culturais designadas à natureza (2006a, p. 18 e 19).

O saber ambiental e a EA excedem a “doutrina” das ciências ambientais, pois se inserem também no terreno dos “valores éticos, dos conhecimentos práticos e dos saberes tradicionais” (BOEIRA, 2012, p.13). As contribuições da EA vão além da preocupação com a conservação de espécies, a orientação para o “consumo responsável” ou o desenvolvimento de tecnologias menos poluentes. A EA, segundo defendemos, é um espaço privilegiado para a construção e vivência de uma nova Racionalidade, mais condizente com os princípios de valorização da vida, de equidade social, de justiça, de convivência e responsabilidades compartilhadas com o planeta que habitamos.

Uma das possibilidades de construção de conhecimento em EA é justamente problematizar a Racionalidade que acentuou a contraposição entre sociedade e natureza. A exploração dos recursos naturais com vistas a suprir as exigências de mercado e a exploração do trabalho têm desconhecido limites éticos. O fenômeno do consumismo é um dos traços da práxis humana na modernidade. Com a fetichização das identidades, manifestadas sobretudo nos exageros da Sociedade de Consumo, “[...] nem o sujeito é o princípio de seus próprios desejos e necessidades, nem a ciência é em si mesma uma via de libertação” (LEFF, 2006b, p.53).

Portilho (2005) ressalta que “o advento da sociedade de consumo tem transformado não somente a existência material, mas também nossa ontologia” (p.76). A assunção deste “Ser do Consumo” trouxe consigo uma releitura dos conceitos de valor de uso e valor de troca, por exemplo. As carências simbólicas e libidinais mesclam-se ao cenário da vida

econômica, fazendo com que o consumo evidencie a participação desigual na vida produtiva e no mundo social.

É por isto que o movimento ambientalista colocou em questão a própria civilização (PROTÁSIO, 2008), já que “a questão do consumo é um ponto nevrálgico para discutirmos a pobreza no planeta” (id., p.56). Nas sociedades hodiernas, o consumo é mais do que *o outro lado* da produção, pois tem se constituído em justificativa ideológica para a divisão social, a produção em massa e a exploração da força de trabalho (PORTILHO, 2005). Por outro lado, os estudos de *marketing* reforçam a teoria econômica clássica, apresentando o consumidor como um ator sem restrições. As transformações no sentido do Ser nas sociedades contemporâneas mostram-nos que estas, embora hipermaterializadas, não escapam ao simbolismo presente nas condutas humanas.

Para Loureiro (2014), “a fase contemporânea do capitalismo, ao mesmo tempo que espetaculariza a vida social, fragmenta a dimensão pública, esvazia a ação política e vincula a condição de cidadania ao padrão de consumo” (p.54 e 55). Oferecer novos produtos sob o título de “consumo sustentável” não resolve a problemática que vivenciamos. No máximo cria um novo nicho de consumidores, com uma identidade particular, para exibição pública de bens e serviços que seriam ecologicamente “corretos”.

A crítica que se faz ao “consumo sustentável” reside especialmente no fato desta variável não propor nenhuma transformação fundamental nos tipos de relações que temos estabelecido. Retomando a perspectiva de Bauman, mesmo julgando fazer parte de uma parcela da população adepta ao *consumo consciente*, não deixamos de consumir e “ser consumidos”, de acordo com a identidade a que nos associamos. Campbell (2006) de certa forma corrobora esta ideia quando afirma que “enquanto o que desejo [...] me ajuda a dizer quem sou, o fato de eu desejar intensamente ajuda a me convencer de que realmente existo” (p.57).

O “consumo verde” não supera a ideia de que um mundo construído a partir de mercadorias empobreceu as relações humanas. Em outra perspectiva, Baudrillard (2011) afirma que “os homens da opulência não se encontram mais rodeados, como sempre acontecera, por outros homens, mas por *objetos*” (p.13). Para o mesmo autor, a multiplicação de objetos, serviços e bens materiais causou uma *mutação fundamental na ecologia da espécie humana*, já que

Os objetos não constituem nem uma flora nem uma fauna. No entanto, sugerem a impressão de vegetação proliferante e de selva em que o novo homem selvagem dos tempos modernos tem dificuldade em encontrar os reflexos da civilização [...]. Assim como no Panteão Romano vinham

coexistir os deuses de todos os países, em imenso *digest*, de igual modo no Super-Shopping Center, que é o nosso panteão e pandemônio, vêm congrega-se todos os deuses ou demônios do consumo, isto é, todas as atividades, todos os trabalhos, todos os conflitos e todas as estações abolidas por idêntica abstração (p.14 e 21).

Desta forma, se em outros contextos o Ser residia nos elementos da natureza, na Ideia, na Substância, na alma, em Deus, ou ainda se era sinônimo da Razão ordenadora, ou daquele que é capaz de consumir, nos perguntamos que premissas pautariam seu lugar no horizonte de uma Racionalidade Ambiental. Leff trabalha com a perspectiva de que as sociedades modernas – tanto as capitalistas como as socialistas- seriam produtivistas e antiecológicas. Devido a isto, seria necessária a busca de uma estratégia produtiva alternativa, com a já citada reapropriação social da natureza acontecendo a partir da gestão direta e compartilhada dos recursos naturais.

Em nosso entendimento, para efetivação desta nova Racionalidade, torna-se necessária a incorporação do saber ambiental no campo das chamadas *ciências tradicionais* a fim de que se faça uma análise integrada da realidade, mobilizando e articulando um “conjunto de saberes técnicos e práticos, associados ao reconhecimento, valorização e formas de uso dos recursos naturais” (LEFF, 2006a, p.86). Leff considera que toda estratégia teórica orientada para os processos ambientais está vinculada a uma prática social, ecológica ou tecnológica, e é por isso que a ideia de Racionalidade Ambiental não é a simples expressão de uma lógica particular, mas “o efeito de um conjunto de práticas sociais e culturais diversas e heterogêneas, que dão sentido e organizam os processos sociais [...] [e] ultrapassam as leis derivadas da estrutura de um modo de produção” (LEFF, 2006a, p.125).

Encaminhamos para reflexão as teses que seguem, entendendo que tais fatores são essenciais para a construção de uma nova Racionalidade, algo que exige um compromisso especialmente dos educadores ambientais. Entendemos a partir do nosso estudo que, no horizonte da Racionalidade Ambiental, um novo lugar ao Ser será amanhã com base em valores que divergem daqueles promovidos pela Racionalidade Ocidental Moderna. Neste sentido, entendemos que o Ser da Racionalidade Ambiental se caracteriza pelas seguintes premissas:

I- É aquele que recupera o sentido da *physis*, no respeito e ressignificação da natureza: Em nosso estudo destacamos alguns dos aspectos da filosofia pré-socrática, que tratava a questão do Ser a partir do horizonte da *physis*. Os elementos da natureza,

identificados como causas ordenadoras do universo, paulatinamente construíram um novo entendimento da realidade, desassociando-a das veleidades dos deuses.

Os diversos elementos naturais eram vistos não só como princípios geradores da vida, mas carregavam em si o “mistério” do universo. A cosmogonia pré-socrática buscava explicações sobre a realidade na própria experiência de mundo. Observando os fenômenos naturais, os gregos antigos propuseram as primeiras questões filosóficas, desafiando o pensamento a pensar-se: daí o início do exercício filosófico.

Na concepção pré-socrática, o Ser tinha sua unicidade afirmada frente à multiplicidade e diversidade. Os diferentes planos de realidade recolhiam em si uma unidade, ilustrada pelas alterações físico-químicas dos elementos, por exemplo. Neste horizonte filosófico, o Ser era a realidade e a realidade era o Ser, algo apreendido pelo pensamento a partir da experiência.

Como também discutimos anteriormente, em Platão a realidade vem a ser cindida com a manifestação de uma dimensão suprafísica do Ser, que o coloca em dois planos: um fenomênico e um metafenomênico. A Teoria das Formas postula a *Ideia como Ser por excelência* e as filosofias posteriores refinam a dualidade platônica, separando corpo e alma, matéria e espírito, homem e natureza (algo levado ao extremo na Era Moderna).

A Racionalidade Ambiental propõe a ressignificação natureza, reorientando nosso pensar em prol de um pertencimento há tanto esquecido em nome de ideais de dominação e progresso, como nos movimentos colonizatórios nas Américas e na África ⁹⁶, por exemplo. Se na Racionalidade Ocidental a problematização filosófica está centrada na questão do sujeito (que conhece, nomeia e submete o outro-objeto-natureza), no horizonte da Racionalidade Ambiental são reconhecidas as diversidades ontológicas como condição de restauração da “relação entre vida e conhecimento” (LEFF, 2009, p.17).

Na perspectiva da Racionalidade Ambiental, há uma ressignificação da vida e a proposta de “reavivar o Ser da complexidade”, já que os efeitos da Racionalidade Instrumental se fizeram sentir na organicidade das sociedades, com a orientação eminentemente econômica no trato com os demais seres-do-mundo. Isto acabou por evidenciar uma assimetria ontológica não apenas entre os “seres-da-razão” (sujeitos) e os demais seres da natureza (“objetos” da ação destes sujeitos), mas inclusive entre os grupos humanos entre si.

⁹⁶ Para Porto-Gonçalves, “Ao contrário daqueles para quem a modernidade é usufruto e gozo, para nós ela tem sido sobretudo sofrimento” (2009, p.85).

A Racionalidade Ambiental questiona a apropriação da natureza pelo capital, a hipereconomização do mundo e propõe, em contrapartida, a reapropriação social da natureza. Assim, a natureza deixa de ser reduzida a matéria-prima e objeto de trabalho, mas volta a ser *oikos*, universo co-habitado, lugar da coexistência, fonte de saber, palco da alteridade e potencial de vida. Segundo esta orientação, o Ser da Racionalidade Ambiental é aquele que recupera o sentido da *physis*, pelo respeito e ressignificação da natureza, como também pelo reconhecimento da complexidade do mundo, que vai além de toda construção conceitual: o Ser acontece na e com a natureza e o Outro.

II – É aquele que (re)significa o Sagrado: No *corpus* deste estudo, revisitamos períodos históricos, a fim de compreender como o Ser foi entendido em diferentes sistemas da filosofia e, no caso do destaque que agora fazemos, também como se posiciona frente ao que foge de sua possibilidade de explicação ou conhecimento. No Medievo, as questões ligadas ao Ser estavam em íntima relação com a ideia de Deus, o Ser necessário e doador de toda a perfeição.

Tanto Santo Agostinho como São Tomás de Aquino desenvolveram argumentações que procuraram conciliar a fé cristã e a filosofia helenística, com destaque para a destinação ontológica do Ser (humano) a partir dos preceitos da doutrina católica. Tais concepções formularam a identidade ideológica da Igreja e em alguns momentos foram interpretadas de modo a produzir uma visão repressora de Deus, limitando as possibilidades humanas de se relacionar com o que lhe é transcendente.

Já num contexto posterior, com a expansão do protestantismo, o modelo de religião ajudou a construir as bases para o progresso material, com a ideia de sacrifício tanto em função do ideal religioso como em função do trabalho. Tal concepção ajudou a alicerçar as bases do capitalismo, como explicou Weber (2004). Os exageros da Racionalidade Instrumental e econômica forjaram um novo Deus (mercado), ao qual todos os processos sociais tendem a se converter. Bauman, conforme vimos anteriormente, discorre a respeito desta nova interpretação da existência, onde as bases materiais ocupam um lugar decisivo na interpretação da questão do Ser.

Em contrapartida, compreendemos que no contexto da Racionalidade Ambiental constrói-se outra perspectiva em relação ao Sagrado. Na Modernidade foi promovida a obsolescência do conceito de Deus, em função da confiança no poder de uma Razão - objetivada na Ciência - que a tudo pode explicar. Intuímos que, a partir da construção de uma nova Racionalidade, as questões éticas podem nos impelir a uma redescoberta do Sagrado,

seja ele identificado com uma “entidade” superior ou dissolvido nos milhares de rostos humanos e faces da realidade circundante.

Não é objetivo do estudo questionar a existência de uma divindade, se o mundo foi gerado da matéria ou criado por outro Ser que difere dos que conhecemos tanto em forma, como em inteligência, como em tipo de manifestação. Entretanto, a questão do Sagrado se faz presente quando incluimos em nossas relações a necessidade do Cuidar.

Fala-se no cuidado da Terra, atormentados que estamos com a possibilidade de perder o equilíbrio necessário à manutenção da vida. Fala-se no cuidado com o Humano, visto que na Racionalidade Ambiental, Ser é “saber ser com a Outridade” (LEFF, 2009, p.23). Cuidar é preservar a vida, é respeitar as diferenças, tanto biológicas – já que não somos a única forma de vida que habita o planeta – quanto culturais. Nas palavras de Boff (2013),

Este modo de ser-no-mundo, na forma de cuidado, permite ao ser humano viver a experiência fundamental do valor, daquilo que tem importância e definitivamente conta. Não do valor utilitarista, só para seu uso, mas do valor intrínseco às coisas. A partir desse valor substantivo emerge a dimensão da alteridade, de respeito, de sacralidade, de reciprocidade e de complementariedade. Todos nos sentimos ligados e re-ligados uns com os outros, formando um todo orgânico único, diverso e sempre includente. Esse todo remete a um derradeiro Elo que tudo re-liga, sustenta e dinamiza. Irrompe como valor supremo que em tudo se vela e se revela. Esse Valor supremo tem o caráter de Mistério, no sentido de sempre se anunciar e ao mesmo tempo se recolher. Esse Mistério não mete medo, fascina e atrai como um sol (p.110).

Nesta perspectiva, a ideia de Sagrado está para além de qualquer forma de representação divina ou institucionalização religiosa, superando tanto a teologia repressora de outrora quanto a sacralização do mercado. Nesta proposta, a ideia de Ser está na redescoberta do viver em comunhão.

III- Busca superar o paradigma da subjetividade pelo da intersubjetividade:

Na Modernidade, a tematização filosófica versou com grande ênfase sobre a subjetividade, com o *subjectum* tomado como categoria de pensamento central. A ideia fundada por Descartes de sujeito como substância pensante atribuiu à reflexão metafísica moderna o caráter de Filosofia da Consciência.

Bicca (1997) destaca que o conceito de sujeito racional, como aquele que estabelece a nível mental a possibilidade de compreensão de si e do mundo exterior, forjou uma postura de oposição entre sujeito e objeto. Objetivar torna-se “prerrogativa da subjetividade”: o eu é que nomeia, representa e (indo mais adiante na crítica, tal como fizeram os frankfurtianos) *domina* o que lhe é exterior.

Da diferenciação entre os outros seres da natureza (que simplesmente estão no mundo) e o homem (que está no mundo e pensa sua condição de existir, contrapondo-se a este mundo), o conceito de subjetividade refinou-se a ponto de supor a unidade entre o pensar e o Ser.

Há de se ressaltar também o propósito de autoconservação - que está ligado à ideia de subjetividade - sendo alvo de teorizações tanto da Filosofia quanto da Psicologia e outras ciências. Com a desteologização do mundo, tem lugar a noção de Homem Racional, que já não é mais visto como “dependente” de um criador ou divindade. Então, se o Eu é pura atividade reflexiva, conscientizar-se significa “trazer seu Ser ao pensamento” (BICCA, 1997, p.187).

Em linhas muito gerais, no percurso da Filosofia da Consciência iniciado pelo cartesianismo, a necessidade de estabelecer a certeza e erradicar a dúvida coloca o sujeito como aquele que tem o domínio da sua consciência, que redonda em sua própria interioridade: *cogito, ergo sum*. Em Kant, essa *consciência-de-si* pressupõe o mundo, palco da experiência humana. Para ele, o sujeito é o sujeito transcendental, uma abstração do homem individual. Ao postular os Juízos ⁹⁷ como formas de conhecimento, Kant tenta conciliar pressupostos racionalistas e empiristas, entendendo tanto a razão quanto a experiência como necessárias à compreensão do mundo. Para Kant, a tarefa mais árdua da Razão é o conhecimento de si mesma, identificando seus próprios limites, daí a ideia de Razão Pura (como aquela que contém os princípios *a priori* para conhecer algo verdadeiramente).

Hegel considera que Kant desviou-se do foco primordial da Filosofia, que é a busca da verdade. Desenvolve a teoria de que a formação da consciência dá-se pela experiência associada à interpretação, que é o pensar sobre a experiência. Para Hegel, a realidade é movimento e um atributo do Espírito Absoluto, o último estágio da consciência (a que o autor toma como sinônimo de espírito, em um sentido totalmente diferente do pensar religioso).

Já Heidegger não considera que haja um “acesso privilegiado” da consciência a si mesma e é por isso que enxerga a subjetividade sob outra perspectiva: a de abertura. Ao fazer isto, o autor despoja o sujeito dos atributos classicamente a ele imputados, e considera que a consciência é algo que nos sucede ou nos sobrevém, pois a existência é um evento histórico.

Neste sentido, Heidegger coloca a questão da consciência sob outro viés de entendimento, já que a Filosofia da Consciência, ao privilegiar a dimensão racional, fechou-se em si mesma, contribuindo para que nos tempos modernos se consagrasse “o triunfo da busca da certeza sobre a busca da sabedoria” (BICCA, 1997, p. 200). Para Heidegger, o Ser acabou

⁹⁷ Analítico, Sintético e Sintético a priori.

sendo esquecido ao ser ofuscado pela ciência, e por meio da linguagem é que se daria a possibilidade de sua compreensão.

Na perspectiva da Racionalidade Ambiental, entende-se que o paradigma da subjetividade precisa ser reavaliado, havendo uma inclinação clara em favor da intersubjetividade, que redundaria em protagonismo compartilhado e diálogo entre sujeitos. Habermas, ao apresentar a linguagem como elemento estruturador da relação do ser humano com a realidade, não apenas reforça sua dimensão social, mas lança as bases para a transição de uma Filosofia da Consciência para uma Filosofia da Linguagem.

Neste sentido, as relações sujeito/objeto passam a ser relações *entre sujeitos*, pois com a “saída” da problemática do Eu, há um impulso a pensar a vida *com* o Outro. A oposição sujeito/objeto ou a afirmação do sujeito *sobre* o objeto fez com que os indivíduos perdessem sua identidade, sobretudo diante de um mundo hipereconomizado. Segundo Pereira et al. (2010), ao analisarem as acepções de Adorno a respeito da subjetividade, concluem que

O sujeito que estamos apontando para o esquecimento, é o sujeito que se constituiu com unidade racional e que, dessa forma, ocupou o centro de todos os processos sociais. É o sujeito, concebido como unidade indivisível e portador de uma singularidade ímpar. É o sujeito objetificador criador de imagens do mundo, através do malogro e do uso de uma racionalidade voltada a fins. É o sujeito metafísico denunciado por Nietzsche. É o subjectum, que pretendia reunir tudo em torno de si, mas, ao operar com essa lógica, acabou esquecendo o verdadeiro sentido do ser. É o sujeito pretensioso em ser o portador de sentido e de autocertificação da realidade. É o sujeito do cogito cartesiano que opera com uma racionalidade calculista, oriunda do método das ciências exatas. É o sujeito que, para se conservar, utiliza o poder e o malogro, como afirma Nietzsche. É aquele sujeito que acreditava ter em si as condições necessárias para indicar as teleologias da humanidade. É o sujeito seguro de si, kantiano, que visava à maioridade como superação de toda e qualquer dependência. É o sujeito que criou um discurso de natureza e de infância, a fim de justificar os anseios de formação e emancipação de uma sociedade livre, igualitária e feliz. De certo modo criador de utopias e fonte de realização (p.75).

Assim, a superação do paradigma da subjetividade pelo da intersubjetividade é uma das premissas do Ser no contexto da Racionalidade Ambiental, visto que o círculo compreensivo para uma hermenêutica ambiental situa-se justamente no trânsito entre sujeito/objeto, universal/particular, subjetividade/objetividade, sociedade/natureza e tantas outras dualidades constituídas pelo pensamento. A Racionalidade Ambiental pretende promover a abertura ao conhecimento e não a polarização de categorias, assim como busca reposicionar o sujeito que conhece e seu modo de conhecer.

IV- Compreende a necessidade de um reposicionamento dos saberes e da ciência:

Na perspectiva da Racionalidade Ambiental, o conhecimento se dá já desde a *pulsão por conhecer* (LEFF, 2009), sendo construído a partir de vivências, de territorialidades, de histórias individuais e coletivas. O saber ambiental, ao *buscar conhecer o que as ciências ignoram*, incorpora aos saberes destas ciências princípios éticos e valores. A consciência de nossa incompletude e a impossibilidade de responder a todos os desafios do real convidam-nos a repensar os modelos de ciência da modernidade, ultrapassando o paradigma de mera justificação e validação da realidade externa.

Afirmamos por diversas vezes em nosso estudo que a crise ambiental é manifestação de uma crise do conhecimento, que colocou a descoberto a insustentabilidade da Racionalidade econômica. Em nosso entendimento, o saber ambiental implica a desconstrução de categorias conceituais inflexíveis, já que lida com a negação de um logos unificador. Assim, “a crise ambiental problematiza os paradigmas estabelecidos do conhecimento e demanda novas metodologias capazes de orientar um processo de reconstrução do saber que permita realizar uma análise integrada da realidade” (LEFF, 2006a, p.60).

A unicidade de pensamento e método não condiz com a multiplicidade do mundo. Por ser um processo de construção social, o saber ambiental está intimamente relacionado com os modos de vida, diversos, plurais e potencialmente criativos. A crítica que se faz ao modo de fazer ciência na modernidade reside justamente na tentativa de unificação do pensamento, do apego à norma, ao modelo, ao sistema, em nome de uma pseudoneutralidade. Para Leff,

[...] com sua obsessão pela objetividade dos dados, as variáveis e os fatos, a visão científica perde de vista a potencialidade do real, a fertilidade do devir, a abertura para a novidade, o campo do possível e a construção do futuro. Essa racionalidade nega a utopia como um projeto prospectivo gerador de mudanças sociais (2006b, p.84).

O desafio de reverter a crise ambiental passa pelo reconhecimento dos limites do entendimento da ciência, com a consideração de outras categorias de pensamento (e vida), tais como: alteridade, conhecimento sensível, sustentabilidade, diálogo de saberes e outras tantas que se voltam para a “re-erotização do mundo” (LEFF, 2009, p.17).

A fragilidade da ciência moderna diante da complexidade do mundo reafirma a ideia de que a crise ecológica é uma crise da Razão, que não está sendo capaz de solucionar (ou evitar) problemas como a fome, as guerras, a violência, a pobreza extrema, a degradação ambiental, e outros tantos que assombram as sociedades modernas. Concordamos com Leff, quando afirma que

[...] apreender a complexidade ambiental implica um processo de ‘desconstrução’ do pensado para se pensar o ainda não pensado, para se desentranhar o mais entranhável de nossos saberes e para dar curso ao inédito, arriscando-se a desmanchar nossas últimas certezas e questionar o edifício da ciência (2006a, p.196).

A perda de referentes é um efeito contrário de um conhecimento que pretendeu ser único e totalizante. Os descaminhos da ciência acabaram por ignorar os mundos de vida, sujeitando comunidades e coisificando a natureza. Na concepção de uma Racionalidade Ambiental, a ciência transforma-se em um dos meios para apreender o mundo, não o único. O conhecimento é destituído de seu poder de manejo e controle da realidade, de seu caráter de justificação e comprovação teórica para assumir o papel de uma das possibilidades de busca de sustentabilidade para a vida.

V- É aquele que busca vivenciar um engajamento ético e político: Outro ponto a ser salientado é o horizonte ético e político da Racionalidade Ambiental. Ao estabelecer-se em territórios e histórias individuais e coletivas, a Racionalidade Ambiental está inscrita no mundo da vida, carregando consigo um significado alternativo à proposta da Racionalidade Ocidental Moderna.

Em nosso estudo, pudemos discutir a respeito da crise ambiental e da difusão de valores inclinados à indiferença ambiental e política, ao hedonismo, ao individualismo exacerbado, à falta de cuidado com o Outro e com o ambiente, ao consumismo, para citar alguns exemplos. Tais valores são condizentes com os pressupostos de uma Racionalidade econômica, que fetichizou as relações humanas, tendo consequências diretas no modo com que enfrentamos nossos desafios cotidianos.

Temos visto que na modernidade muitos de nossos objetivos estão pautados pela lógica do *Ter*, como sinônimo de única (ou melhor) possibilidade de existência. Isto se dá a nível planetário, com a disputa de nações por monopólios industriais, por exemplo, e a nível microsocial, com a demanda crescente de consumo de bens, para assunção de um lugar social privilegiado.

Para Bauman, não somos apenas consumidores, mas constantemente nos colocamos em uma espécie de janela ⁹⁸, comportando-nos também como objetos. Se originariamente as relações Ser e Ter eram bem definidas, agora o sujeito também é objeto, na medida em que confunde-se com aquilo que adquire ou consome.

⁹⁸ Esperando ser “vendáveis” ou reconhecidos socialmente.

Os valores implicados neste tipo de atuação sobre o mundo (individualismo, desperdícios de toda ordem, descartabilidade de bens, indiferenças, consumismo, etc.) impedem que se desenvolva uma consciência social mais ampla, circunscritos que estamos em nossas demandas pessoais, que nos impedem de enxergar os excessos do pensamento utilitarista. Entretanto, os sentidos de vida implicados no saber ambiental, assim como os efeitos da crise ambiental convidam-nos a redefinir nossos propósitos de existência.

Para efetivação do projeto da Racionalidade Ambiental, é preciso que valores do ambiente sejam incorporados à ética individual e coletiva, compreendendo que “a questão ambiental é uma problemática de caráter eminentemente social: esta foi gerada e está atravessada por um conjunto de processos sociais” (LEFF, 2006a, p.111).

No mesmo sentido, a socialização do acesso e apropriação da natureza passam pela democratização dos processos produtivos e do poder político, aliados a uma legislação ambiental eficaz (LEFF, 2006a). Isto significa que dentro das forças produtivas devem ser incorporadas condições ecológicas de produção e que, em consequência, são necessários movimentos de autogestão ou cogestão do patrimônio de recursos (id., p.126), assim como a difusão de novos valores, condizentes com a construção desta Racionalidade alternativa.

A Racionalidade Ambiental convida-nos a Ser em convívio, daí o apelo ao Outro, à responsabilidade compartilhada, à mudança de uma lógica que se fez utilitarista e voltada ao ganho econômico. Em nome do lucro (ou de “segurança”, seja onde for que a depositemos), abrimos mão de uma grande parcela de liberdade, de convivência, do crescimento comum. Compartilhamos das palavras de Leff, quando afirma que “nenhum salário compensa a perda da integridade cultural dos povos e a degradação irreversível do potencial produtivo de seus recursos” (2006 a, p.154).

Em nosso entendimento, o Ser da Racionalidade Ambiental é caracterizado pela premissa de engajamento ético e político, visto que repensa sua condição de ser-no-mundo, entendendo a necessidade de abertura ao diálogo; promove mudanças institucionais e jurídicas com vistas a atender a demandas sociais como distribuição das riquezas, diminuição das desigualdades sociais e da pobreza; elabora categorias para pensar o real a partir do reconhecimento das diferenças e da alteridade; desconstrói a visão utilitarista da natureza; e, enfim, *é solidário com uma política do Ser* (LEFF, 2009, p.29), entendendo a realidade como construção social: daí o pressuposto de responsabilidade compartilhada.

VI- É aquele que compreende a necessidade de refuncionalizar o modelo sócio-econômico atual – A Racionalidade Ambiental avalia que o processo econômico atual tem

sido potencializador da entropia do planeta. A economia baseada nas regras do capital é incompatível com a ideia de sustentabilidade, visto que não promove a vida nem zela pela conservação das suas mais diferentes formas.

O objetivo do lucro, motor do modo de produção pelo qual temos optado, “dessubstancia o homem de seu ser para reduzi-lo a pura força de trabalho” (LEFF, 2006b, p.33). Assim, em uma economia guiada pelas leis de mercado, há uma “legitimação de uma racionalidade desvinculada das condições ecológicas de produção” (id., p. 31). Nesta perspectiva, perguntamo-nos se é possível reestruturar a economia sem superar o modelo de racionalidade que a produziu.

Temos podido observar que os processos de exteriorização e desvalorização da natureza acabaram por convertê-la em mera matéria prima ou fonte de energia que alimenta os processos produtivos. Para que ocorra uma transição para outros princípios produtivos, é necessário que se construam novos valores sociais, pois a transição para a sustentabilidade significa, na visão de Leff, “passar de uma economia entrópica para uma neguentrópica” (2009, p.1).

A partir da teoria do valor-trabalho, Marx ancorou a argumentação do materialismo histórico, questionando as bases ideológicas do modo de produção capitalista. A relação entre trabalho abstrato e o tempo socialmente necessário para produzi-lo, bem como o paradoxo do progresso técnico (que aumenta a *mais valia*, mas desvaloriza o capital e o trabalho) motiva a discussão a respeito da necessidade de refuncionalizar o modelo sócio-econômico atual.

Leff avalia que nem mesmo o ecomarxismo ⁹⁹ conseguiu restaurar o princípio de valor. Se o capitalismo ajudou a romper com a unidade entre sociedade e natureza, com as regras do capital mediando as relações entre ambas, é preciso que se ultrapasse o modelo que instaurou a racionalização deste domínio da natureza. Para Leff,

O modo de produção capitalista submete a natureza à lógica do mercado e às normas de produção de mais valia, ao mesmo tempo que as potencialidades da natureza e do ser humano se convertem em objetos de apropriação econômica. Mas isso não anula os processos organizativos e produtivos da natureza e os sentidos das culturas. O fenômeno da vida e os processos neguentróticos de organização ecológica, dominados pela racionalidade da produção capitalista estão latentes, esperando ser incorporados a uma nova racionalidade produtiva (2006b, p.57).

⁹⁹ O conceito pode ser compreendido como “teorização e análise da relação contraditória existente entre o capital e o ambiente natural, o que constitui a segunda contradição básica do sistema. Tal interrelação é assim denominada em razão da sua semelhança com a relação que o capital tem com o trabalho, esta chamada de primeira contradição e sobejamente conhecida e extensivamente analisada, sobretudo por Marx (...). A vertente ecomarxista é a que entende ser necessário reconceituar categorias analíticas do marxismo de modo a dar conta da questão ambiental, posta ao capitalismo na atualidade, e elabora o conceito de Segunda Contradição Fundamental” (MONTIBELLER-FILHO, 2000, p.113, 116)

De acordo com esta interpretação, a desconstrução da Racionalidade que enxerga o Ser como peça de um processo produtivo voltado ao lucro de poucos, é passo indispensável para repensar o valor da natureza e do próprio sentido do Ser. Discutimos neste trabalho como a Racionalidade Ocidental Moderna instrumentalizou-se, promovendo uma *recodificação* do mundo e objetivação da natureza e dos grupos humanos. A Racionalidade Ambiental sinaliza a possibilidade de restaurar a organicidade entre natureza e sociedade, transcendendo o domínio do uso instrumental da razão ao compreender o ambiente como complexidade.

O projeto de construção de uma Racionalidade Ambiental envolve uma nova concepção de desenvolvimento e produtividade, com uma análise integrada das bases materiais das sociedades e com o fortalecimento de economias autogestionárias, por exemplo. Isto também envolve a superação do modelo de consumo que tem escravizado a natureza e as pessoas. Neste contexto, o Ser da Racionalidade Ambiental desvincula sua existência do conceito de Ter, para (re)significar a vida a partir de outros pressupostos.

9 CONCLUSÃO

A diversidade ontológica do real desafia-nos a continuamente interpretar e dar sentido ao existente. O estudo que aqui propusemos iniciou revisitando a tradição histórico-filosófica ocidental, a fim de contextualizar esta tarefa iniciada pelos gregos, reforçando que não é tarefa nova a busca pelo *humano do homem*. O que significa este Ser do humano? Quais as consequências disto na construção de relações e do nosso universo axiológico?

A metafísica ocidental concedeu ao ser humano o maior estatuto ontológico entre os entes, o que ao nos entronizar como senhores da Razão e da natureza, conduziu-nos a diferentes formas de relação com o Outro, fosse este humano ou não humano. Uma das discussões que aqui fizemos foi a respeito da compreensão de que (nas sociedades capitalistas ocidentais) o conceito de Ser acabou por associar-se à ideia do consumo de bens, criando um epíteto agregado à personalidade daquele que consome: temos sido considerados, sobretudo, como Seres do consumo (de acordo com nossa aptidão para tal).

Esta ideia está relacionada ao tipo de Racionalidade atrelada ao capitalismo moderno, que deu primazia à capacidade funcional dos sujeitos, reforçando uma dicotomia iniciada há tantos séculos entre homem (visto como sujeito da história) e meio (considerado objeto da ação do homem). Conforme destacamos no decorrer deste estudo, desde os primeiros gregos, a natureza foi interpretada como mistério a ser decifrado e dominado. Seja para aplacar as angústias existenciais primevas, para reforçar nossa posição de superioridade sobre os demais entes, para assegurar a propriedade, para expandir o capital, ou sob a égide de quaisquer outras intenções, a natureza foi sendo significada e tratada a partir da ótica do homem racional-civilizador. Neste sentido, ousamos afirmar que a Racionalidade Ocidental não foi capaz de sustentar a harmonia homem-cosmos, mas, pelo contrário: ao supervalorizar a dimensão instrumental da Razão, transformou a maneira de vermos, significarmos e *sermos no mundo*.

Ao ousarmos questionar “**Em que medida o horizonte da Racionalidade Ambiental pode contribuir para (re)significar e situar o Ser?**” lançamo-nos num desafio de perscrutar os sentidos que o Ser foi adquirindo no seio da Racionalidade Ocidental, tendo como suporte para este diálogo alguns teóricos eminentes, de diferentes sistemas filosóficos.

Julgamos que nosso estudo pautou-se pela intenção de alargar nosso horizonte de compreensão, acreditando que seria preciso superar concepções que têm se focado em centrar a crítica no capitalismo ou colocar a atitude individual no cerne da crise ambiental. Isto não

ultrapassaria a denúncia de uma realidade social que nos assusta ou desagrada. Embora a denúncia seja importante, ela não é suficiente para as transformações que almejamos.

Se a princípio nossa ideia era trabalhar a oposição Ser e Ter no contexto das sociedades hodiernas, ampliamos o enfoque para a necessidade de reconstruir nossas relações sob o legado de outra Racionalidade, que torne possível a subversão de uma lógica que deflagrou e intensifica a crise ambiental, estimulando a coisificação de todos os seres.

Entendemos o fenômeno da exacerbação do consumo como uma característica das sociedades modernas, que deslocou a questão do Ser para a esfera econômica, tal como outros processos que vigoram no interior deste sistema. Podemos destacar a política, a religião, os processos educativos e a ocupação do tempo livre como exemplos de outras esferas público-privadas passíveis de ideologização e controle. A temática do consumo ganhou relevância em nosso estudo por nos parecer mais do que um problema relacionado ao modelo produtivo, mas por estar, segundo nossa análise, diretamente relacionada à mudança de valores e de endereçamento do Ser no contexto das sociedades modernas.

Ao tratar o ambiente como mais um “objeto” (por mais variado, multiforme e plural que seja), reafirmamos os pressupostos de algumas epistemologias que disponibilizam tudo (o Outro, os objetos, o não-eu) à manipulação do sujeito. Em nosso ponto de vista, tal concepção confirma que a crise ambiental é a crise da Racionalidade Moderna.

Em contrapartida, Leff nos apresenta a Racionalidade Ambiental como possibilidade de restauração dos princípios de “produtividade” e convivência, em sintonia com os propósitos de sustentabilidade. O autor alega que mesmo o socialismo utópico entende a vida a partir das bases da política econômica, repetindo o que já havia sido feito por outras correntes de pensamento como o racionalismo, o marxismo e a própria releitura social empreendida pela Teoria Crítica. Ainda não fomos capazes de superar totalmente a Racionalidade Instrumental, que se manifesta sobretudo nos fenômenos que Habermas chamou de “colonização do mundo da vida”.

Ao retomar a concepção freudiana a respeito do conflito entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, assim como ao evocar a escolha com que sempre nos deparamos entre segurança ou liberdade (tema abordado amplamente por Bauman), reforçamos que a atitude consumista não é capaz de ajudar-nos a superar as incertezas do mundo. Em uma sociedade utilitária como a nossa, é relativamente simples associar a construção de identidades à aquisição de bens. Entretanto, direcionar a questão ambiental apenas para a redefinição dos hábitos de consumo não vai muito além da denúncia e da culpabilização individual. Como

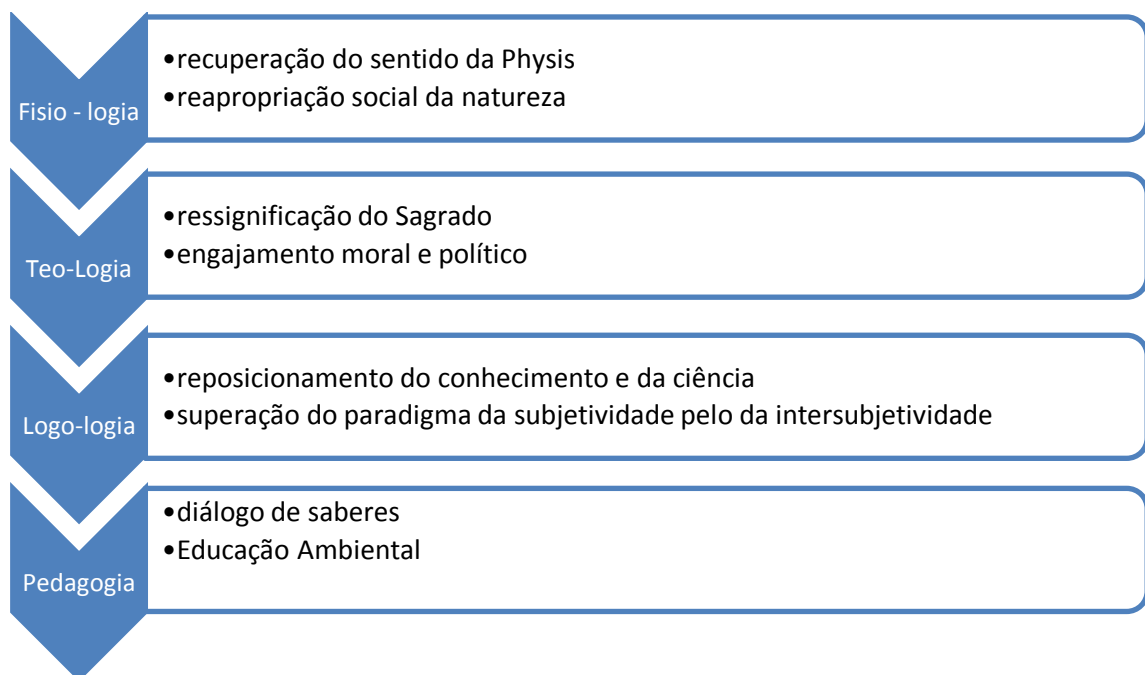
tratar da questão da equidade social, da democratização do acesso aos recursos, da valorização da vida e etc. sem gerar uma nova Racionalidade?

Nesta perspectiva, não se trata apenas de opor a Racionalidade Ambiental à Racionalidade Instrumental, mas compreender a primeira como possibilidade de pensar políticas alternativas de desenvolvimento, que sejam (o quanto possíveis) sustentáveis, equitativas e duradouras (LEFF, 2006a). Entende-se que tal projeto implica na concreção de uma utopia, já que se faz necessário ressignificar a ciência, os processos econômicos e tecnológicos, o ambiente e a própria vida.

Encaminhando a discussão para um término (por ora), salientamos que a implantação de uma nova Racionalidade implica em uma mudança profunda de valores que possam efetivamente se fazer presentes em nossas vidas. Por diversas vezes neste estudo apontamos elementos que sinalizam que a crise ambiental é uma crise do conhecimento e das formas de compreender o mundo, apesar de toda a capacidade tecnológica que fomos capazes de desenvolver.

Retomando a figura apresentada na p. 13, onde, a partir de Silva (1994) apresentamos os horizontes históricos da metafísica, propomos uma nova imagem, a partir dos pontos que julgamos coerentes com um novo lugar do Ser no horizonte da Racionalidade Ambiental:

Figura 8- Horizontes da Racionalidade Ambiental



Fonte: produzido pela autora

Mesmo considerando a importância do conhecimento objetivo das ciências, a EA vai um pouco além, buscando conhecer o que estas ciências desconhecem, numa inquietude pelo *não sabido*. Isto, a nosso ver, constitui-se num movimento que é a gênese do desejo de conhecer e aprender. Tal desejo não finda em tentativas de encerrar o mundo em categorias conceituais rígidas e classificatórias, mas em compreender que nosso saber é limitado e finito, tal qual somos nós.

O saber ambiental não ignora a existência das relações de poder, ele “apenas” busca outra relação entre pensamento e Ser. O saber ambiental funda-se ainda no direito por manifestar a diferença e a incompletude, e por promover, fundamentalmente, o *encontro de identidades*.

Os progressos técnicos e tecnológicos, bem como o desenvolvimento das ciências, nem sempre se voltaram para um fim social mais amplo, aliados que estão com uma lógica de produtividade que aprisiona e limita os potenciais criativos dos grupos humanos. A Racionalidade Ambiental, ao questionar profundamente estes modelos, pode constituir-se em uma alternativa para outros modelos de educabilidade, ampliando a concepção de saber, de aprendizagem, de ser-no-mundo.

É incoerente e inócuo almejar uma revolução ideológica e valorativa sem uma mudança nos paradigmas que orientam a educação. Uma pedagogia da complexidade ambiental precisa voltar-se para a valorização dos saberes que partem de identidades plurais, observando o mundo como potencialidade de vida, desconstruindo os referenciais que associam a interação com o ambiente com a possibilidade de ganho econômico, ou a relação com os pares como fator de exclusão social.

A superação da relação sujeito-objeto também precisa ser estendida aos espaços educativos, favorecendo a cultura da colaboração, do cuidado e do respeito mútuo. Voltar o olhar ao entorno, às diferentes culturas e à história dos sujeitos não significa desprezar a construção das ciências mais tradicionais (inclusive das ciências e teorias da educação), mas ampliar as formas de conhecer e apreender o mundo, que, desde antes de qualquer intenção de educação formal, já vem constituindo o Ser de cada um.

Ao compreender o Ser no saber, cria-se outra relação pedagógica, negando as certezas insustentáveis, as categorias conceituais inflexíveis que não têm estimulado mentalidades para gerar o inédito. A educação não pode se sujeitar a ser *treinamento para*, porque deve dar lugar também ao não-saber, que é infinitamente maior do que efetivamente conhecemos. No contexto de uma educabilidade ambiental, as relações pedagógicas devem fugir do modelo de competitividade, dando lugar às potências do Ser.

A Educação Ambiental, sob nosso ponto de vista, foge das certezas do sujeito, da ciência, da norma, do modelo. A relação pedagógica que se estabelece é “deixar ser ao Ser” (LEFF, 2009), tendo como principal desafio reencantar a vida e desenvolver o sentido de responsabilidade partilhada.

Se entendermos que a Racionalidade Ambiental é um processo de construção social, faz todo sentido buscar, no campo da educação, a desconstrução do saber onicompreensivo e totalizante, integrando o conhecimento sensível e o racional, valorizando os saberes e restaurando a relação entre Ser, vida e conhecimento.

10 REFERÊNCIAS:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação**. 4. ed. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

_____. Ideias para a Sociologia da Música. In: **OS PENSADORES – Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas – Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Indústria cultural e sociedade**. Seleção de textos: Jorge M. B. de Almeida; 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. **Sobre Sujeito e Objeto** (1969). Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno2.htm>> Acesso em: 10 de janeiro de 2013.

_____. O fetichismo na Música e a Regressão da Audição. In: **OS PENSADORES – Adorno, Textos Escolhidos**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

_____. **Resumé sobre Indústria Cultural (1963)**. Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno17.htm>> Acesso em: 10 de janeiro de 2013.

_____. **Teoria Estética**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1970.

ANDRIOLI, Antônio Inácio. A crítica da hermenêutica e a hermenêutica da crítica. **Revista Espaço Acadêmico**, ano III, n.24. Maio de 2003. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/024/24res_and.htm> Acesso em: 15 de julho de 2014.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando: Introdução à Filosofia**. São Paulo: Editora Moderna, 2003.

ARANTES, Otília . Prefácio. **OS PENSADORES – Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas – Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ARRUDA, Ângela (org). **Representando a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2008.

ASSOUN, Paul Laurent. **A Escola de Frankfurt**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

AUDI, Robert (org.). **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006.

BANDEIRA, Belkis Souza. **Formação Cultural e Educação: Adorno e a Semiformação**. (s/d) Disponível em: <<http://www.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/035e4.pdf>> acesso em: 17 de julho de 2012.

BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin (orgs). **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BAUDRILLARD, Jean. **A Sociedade de Consumo**. Lisboa: edições 70, 2011. (Arte & Comunicação; 54).

BAUMAN, Zygmunt. **A Arte da Vida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. **A Sociedade Individualizada: Vidas Contadas e Histórias vividas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008a.

_____. **Capitalismo Parasitário**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

_____. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. **O Mal-estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

_____. **Vida para Consumo: a transformação das pessoas em mercadorias**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008b.

BECK, Ulrich. **Sociedade de Risco: rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Editora 34, 2011.

BELLONI, Maria Luiza (org.). **A Formação na Sociedade do Espetáculo**. São Paulo: Loyola Edições, 2002.

BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte na época de suas técnicas de reprodução. In: **OS PENSADORES - Benjamin, Adorno, Horkheimer e Habermas - Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

BICCA, Luiz. **Racionalidade Moderna e Subjetividade**. São Paulo: Edições Loyola, 1997. (Coleção Filosofia, nº 43).

BOCAYUVA, Izabela. Parmênides e Heráclito: diferença e sintonia. **Kriterion- Revista de Filosofia**. V.51, nº122. Belo Horizonte, jul-dez 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2010000200004&script=sci_arttext Acesso em: 11 de março de 2013.

BOEIRA, Sérgio Luís. Saber Ambiental. **Ambiente & Sociedade** - Ano V – Nº 10 – 1º Semestre de 2002, p. 1-4. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-753X2002000100010&script=sci_arttext Acessado em: 17 de Agosto de 2014.

BORBA, Andrea. Alguns aspectos do marxismo e do estruturalismo. *Revista Perspectiva Filosófica*, v. VI, n 11, jan/jun. /1999. Disponível em: https://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf11_artigo2a0001.pdf Acessado em: 10 de fevereiro de 2014.

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela Terra**. 19.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

BORNHEIM, Gerd. **Metafísica e Finitude – ensaios filosóficos**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1972.

BRASIL. **Lei n. 9795 - 27 de abril de 1999**. Dispõe sobre a educação ambiental. Política Nacional de Educação Ambiental. Brasília, 1999.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **As Flores de Abril: Movimentos Sociais e Educação Ambiental**. Campinas: Autores Associados, 2005.

_____. **A pergunta a várias mãos: a experiência da partilha através da pesquisa na educação**. Série saber com o Outro v.1, São Paulo: 2003.

BUCKINGHAM, Will (org.). **O Livro da Filosofia**. São Paulo: Globo, 2011.

BULFINCH, Thomas. **O Livro de Ouro da Mitologia: História de deuses e heróis**. São Paulo: Martin Claret, 2006. (Série Compreender).

CAMPBELL, Colin. Eu compro, logo sei que existo: as bases metafísicas do consumo moderno. In: BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin (orgs). **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. **A invenção do sujeito ecológico: Sentidos e trajetórias em Educação Ambiental**. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa de pós-graduação em Educação. 349 p. Porto Alegre: UFRGS, 2000.

_____. **Educação Ambiental: A formação do sujeito ecológico**. São Paulo: Cortez, 2006.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; GRÜN, Mauro. Hermenêutica e Educação Ambiental: O Educador como Intérprete. In: FERRARO JÚNIOR, Luiz Antônio (org). **Encontros e Caminhos: A formação de Educadoras (es) Ambientais e Coletivos Educadores**. Brasília: MMA, Departamento de Educação Ambiental, 2005.

CENCI, Angelo (org.) **Ética, Racionalidade e Modernidade**. Passo Fundo: EdiUPF, 1996.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2006.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 lições sobre Santo Agostinho**. Petrópolis: Vozes, 2012.

DALBOSCO, Cláudio. Racionalidade, Esclarecimento e Emancipação na perspectiva de Adorno e Horkheimer. In: CENCI, Angelo (org.) **Ética, Racionalidade e Modernidade**. Passo Fundo: EdiUPF, 1996.

DELACAMPAGNE, Christian. **História da Filosofia no Século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DEMO, Pedro. **Pesquisa Participante: saber pensar e intervir juntos**. 2.ed. Brasília: Liber Livro Editora, 2008.

_____. **Pesquisa: princípio científico e educativo.** 12.ed. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. **Professor do futuro e reconstrução do conhecimento.** 6.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

DESCARTES, René. Discurso do Método. In: **OS PENSADORES. Descartes Vida e Obra.** São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000,

DUARTE, Rodrigo. **Mímesis e Racionalidade: A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno.** São Paulo: Edições Loyola, 1993. (Coleção Filosofia nº 29).

_____. **Teoria Crítica da Indústria Cultural.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003

DURANT, Will. **A História da Filosofia.** São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

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

FOLADORI, Guillermo. Ecologia, Capital e Cultura: Racionalidade Ambiental, Democracia Participativa e Desenvolvimento Sustentável. **Ambiente & Sociedade** (online)- Ano III – nº 6/7 – 1º Semestre de 2000/2o Semestre de 2000, p. 169-173 Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2000000100010> Acesso em: 12 de agosto de 2014.

FREITAG, Barbara. **A Teoria Crítica ontem e hoje.** São Paulo: Brasiliense, 2004.

FROMM, Erich. **Ter ou Ser?** Rio de Janeiro: LTC, 2011.

GACKI, Sérgio Ricardo. Aproximações da ética do diálogo em Gadamer: um horizonte para educação. **POIÉSIS - Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação Unisul.** Tubarão: Número especial: SIMFOP/EDUCS, v.5, p. 126 – 137, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva.** Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Verdade e Método – Traços Fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Petrópolis: Vozes, 2008.

GARRETT, Brian. **Metafísica: conceitos-chave em Filosofia.** Porto Alegre: Artmed, 2008.

GHEDIN, Evandro. Hermenêutica e Pesquisa em Educação: caminhos da investigação interpretativa. In: **“A pesquisa qualitativa em debate...” II Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos. Anais...** São Paulo: Sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativa; Bauru: Universidade do Sagrado Coração, 2004.

GHIGGI, Gomercindo; BATTESTIN, Cláudia. O que a filosofia tem a ver com a Educação Ambiental? Reflexões filosóficas. **Revista Eletrônica em Gestão, Educação e Tecnologia Ambiental.** Santa Maria, nº 3, p. 299-305, 2011. Disponível em: <<http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/reget/article/view/3294/1822>> Acesso em: 11 de junho de 2014.

GIANNOTTI, J.A. **Lições de Filosofia Primeira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GILDING, Paul. **A grande ruptura: como a crise climática vai acabar com o consumo e criar um novo mundo**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2014.

GILSON, Étienne. **Por que São Tomás criticou Santo Agostinho/ Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto**. São Paulo: Paulus, 2010.

GOERGEN, Pedro. Prefácio. In: FLICKINGER, Hans-Georg. **A caminho de uma pedagogia hermenêutica**. Campinas, SP: Autores associados, 2010.

GUERCHE, Ronaldo Palma. **Hermenêutica da facticidade e coexistência cotidiana com outros: Heidegger e a retórica de Aristóteles**. Santa Maria, 2011. 70 f.. Dissertação (Mestrado) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), 2011.

GONÇALVES, Leonardo Dorneles; PEREIRA, Vilmar Alves. A Extensão Universitária a partir de Jurgen Habermas e Enrique Leff. **Revista Conjectura: Filosofia e Educação**. Caxias do Sul, v. 18, n. 2, p. 13-27, maio/ago. 2013a.

GONÇALVES, Leonardo Dorneles. **Extensão Universitária e Associativismo Popular: um estudo a partir da Educação Ambiental Crítica**. Rio Grande, 2013. 156 p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande (FURG), 2013b.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

GUIMARÃES, Mauro. **A formação de educadores ambientais**. Campinas: Papirus, 2004.

_____. **A dimensão ambiental na educação**. Campinas: Papirus, 1995.

_____. (org). **Caminhos da Educação Ambiental: Da forma à ação**. Campinas: Papirus, 2006.

GUIVANT, Júlia. A Teoria da Sociedade de Risco de Ulrich Beck: entre o diagnóstico e a profecia. **Revista Estudos Sociedade e Agricultura**, nº 16, p.95-112. Rio de Janeiro: UFRJ, abril / 2001.

GUR-ZE'EV, Ilan. A Bildung e a Teoria Crítica na era da Educação Pós-Moderna. **Linhas Críticas**, Brasília, v. 12, n. 22, p. 5-22, jan./jun. 2006. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/1673/1296>> Acesso em: 14 de abril de 2012.

HABERMAS, Juergen. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1980.

_____. **O discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Pensamento Pós-Metafísico: Estudos Filosóficos**. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HENNING, Paula. Profanando a ciência: relativizando seus saberes, questionando suas verdades. **Currículo sem Fronteiras**, v.7, n.2, pp.158-184, Jul/Dez 2007. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol7iss2articles/henning.htm> Acesso em: 26 de março de 2013.

HOMRICH, Adriana Chaves Borges. **O conceito de superego na teoria freudiana**. São Paulo, 2008. Tese (Doutorado). Programa de Pós Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Clínica) Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP), 2008.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: **OS PENSADORES - Benjamin, Adorno, Horkheimer e Habermas - Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio; OLIVEIRA, Manfredo (orgs.). **Metafísica Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2007.

JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, Immanuel. **Realidade e Existência – Lições de Metafísica: Introdução e Ontologia**. São Paulo: Paulus, 2005.

KOTHE, Flávio. **Benjamin & Adorno: Confrontos**. São Paulo: Editora Ática, 1978.

LAW, Stephen. **Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. 2. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

LEFF, Enrique. **Discursos Sustentáveis**. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

_____. **Epistemologia Ambiental**. São Paulo: Cortez Editora, 2006a.

_____. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006b.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

LIMA, Gustavo. **Educação ambiental no Brasil: Formação, identidades e desafios**. Campinas, SP: Papyrus, 2011.

LIPOVETSKY, Gilles. **A felicidade paradoxal- ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LOUREIRO, Carlos Frederico. Educação Ambiental Transformadora. In: LAYRARGUES, Philippe (org.) **Identidades da Educação Ambiental Brasileira**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2004.

_____. Materialismo Histórico-Dialético e a Pesquisa Em Educação Ambiental. **Pesquisa em Educação Ambiental**, vol. 9, n. 1 – págs. 53-68, 2014. Disponível em: <<http://lieas.fe.ufrj.br/download/artigos/8852-46472-3-PB.pdf>> Acesso em 12 de dezembro de 2014.

_____. Pensamento crítico, tradição marxista e a questão ambiental: ampliando os debates. In: LOUREIRO, Carlos (org). **A questão ambiental no pensamento crítico: natureza, trabalho e educação**. Rio de Janeiro: Quartet, 2007.

_____. Problematizando conceitos: contribuição à práxis em Educação Ambiental. In: LOUREIRO, Carlos; LAYRARGUES, Philippe; CASTRO, Ronaldo (orgs.). **Pensamento complexo, dialética e educação ambiental**. São Paulo: Cortez, 2011.

_____. **Trajatória e Fundamentos da Educação Ambiental**. São Paulo: Cortez, 2006.

LOUREIRO, Carlos; LAYRARGUES, Philippe; CASTRO, Ronaldo (orgs.). **Pensamento complexo, dialética e educação ambiental**. São Paulo: Cortez, 2011.

_____. **Repensar a Educação Ambiental: um olhar crítico**. São Paulo: Cortez Editora, 2009.

LOUREIRO, Robson; DELLA FONTE, Sandra. **Indústria Cultural e Educação em tempos pós-modernos**. Campinas: Papirus, 2003.

MAAR, Wolfgang Leo. A formação em questão: Lukács, Marcuse e Adorno. A gênese da indústria cultural. In: ZUIN, Álvaro Soares; PUCCI, Bruno; RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton. **A Educação Danificada: Contribuições à Teoria Crítica da Educação**. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes/ São Carlos: Editora da UFSCar, 1998.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da Sociedade Industrial: O homem Unidimensional**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

_____. **Cultura e Sociedade**, vol.1. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1997.

MARX, Karl. **Do Capital**. In: **OS PENSADORES: Marx – Vida e Obra**. São Paulo: Editora Nova Cultural: 2000.

_____. **Manuscrtos Econômico- Filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Martin Claret, 2008.

_____. **Textos Filosóficos**. Biblioteca do Socialismo Científico. Santos: Marins Fontes, s/d.

MATOS, Olgária. **A Escola de Frankfurt – Luzes e Sombras do Iluminismo**. São Paulo: Moderna, 2005.

MATTOS, Carlos Lopes. Tomás de Aquino. In: OS PENSADORES: **Tomás de Aquino - Vida e Obra**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

McEVOY, James. Bens últimos: felicidade, amizade e bem-aventurança. In: McGRADE, A. S. (org). **Filosofia Medieval**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

McGRADE, A. S. (org). **Filosofia Medieval**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

MEDEIROS, José; FIDELIS, Marli. Cartadas do jogo informacional: a perspectiva dual da informação como matriz do mundo sistêmico e do mundo vivido. **Informação & Sociedade: Estudos**. João Pessoa, v.23, n.1, p. 133-144, jan./abr. 2013. Disponível em: <<http://www.ies.ufpb.br/ojs/index.php/ies/article/viewFile/15798/9537>> Acesso em 2 de março de 2014.

MELENDO, Tomás. **Metafísica da Realidade: as relações entre filosofia e vida**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lulio, 2002.

MERQUIOR, José Guilherme. **Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin – ensaio crítico sobre a Escola Neohegeliana de Frankfurt**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1969.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Hermenêutica – Dialética como caminho do pensamento social**. s/d Disponível em: <<file:///C:/Users/usuario/Downloads/Hem%C3%AAneutica%20-%20Dial%C3%A9tica.pdf>> Acesso em 11 de outubro de 2014.

_____. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 9. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

MOLINARO, Aniceto. **Léxico de Metafísica**. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. **Metafísica: Curso Sistemático**. São Paulo: Paulus, 2002.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia – Os Filósofos do Ocidente**. v.1. São Paulo: Paulus, 2011a.

_____. **Curso de Filosofia – Os Filósofos do Ocidente**. v.2. São Paulo: Paulus, 2011b.

_____. **Curso de Filosofia – Os Filósofos do Ocidente**. v.3. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. **Introdução à Filosofia: problemas, sistemas, autores, obras**. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **O homem, quem é ele? Elementos de Antropologia Filosófica.** São Paulo: Paulus, 2012.

MONTIBELLER-FILHO, Gilberto. Ecomarxismo e capitalismo. **Revista de Ciências Humanas.** Florianópolis: EDUFSC, n.28, p.107-132, out. de 2000

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia.** São Paulo: Martins Editora, 1996.

MÜHL, Eldon Henrique. Crítica à Racionalidade Instrumental: As contribuições de Adorno e Horkheimer. In; CENCI, Angelo (org.) **Ética, Racionalidade e Modernidade.** Passo Fundo: EdiUPF, 1996.

_____. Modernidade, Racionalidade e Educação: A reconstrução da Teoria Crítica por Habermas. In: ZUIN, Antônio; PUCCI, Bruno; RAMOS – DE OLIVEIRA, Newton. **A Educação Danificada: Contribuições à Teoria Crítica da Educação.** 2ª Edição. Petrópolis: Vozes/ São Carlos: Editora da UFSCar, 1998.

MÜHL, Eldon Henrique et alii. **Textos Referenciais para a educação em direitos humanos.** Passo Fundo: IFIBE, 2009.

NABAES, Thaís de Oliveira. **O fetichismo da música na sociedade de consumo: aportes sobre formação cultural a partir das vozes de uma turma de alfabetizandos.** Rio Grande, 2010. 163p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande (FURG), 2010.

NABAES, Thaís de Oliveira & DIAS, Cleuza Maria Sobral. Uma leitura sobre o projeto pedagógico do PPGEA/ FURG: construindo este diálogo... **REMEA- Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental – FURG.** Rio Grande, v. especial março 2013, p.124-137. Disponível em: <<http://www.seer.furg.br/remea/article/view/3439/2073>>. Acesso em: 15 de abril de 2013

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre no ofício: Tomás de Aquino.** São Paulo: Paulus, 2011.

NICOLA, Ubaldo. **Antologia Ilustrada de Filosofia: das origens à Idade Moderna.** São Paulo: Globo, 2011.

NOBRE, Marcos (org). **Curso Livre de Teoria Crítica.** Campinas: Papirus, 2013.

NODARI, Paulo César. O Rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas. **Síntese - Revista de Filosofia.** V. 29, n 94, p. 191-220, Belo Horizonte: 2002. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/article/view/527>> Acesso em: 24 de Outubro de 2014.

OLIVEIRA, Aline Cristina Calçada de. **Educação Ambiental Problematicadora e Desenvolvimento Sustentável: uma revisão crítica.** Rio Grande, 2008. 117 p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande (FURG), 2008.

OLIVEIRA, Nythamar de. Heidegger, Reification and Formal Indication. **Comparative and Continental Philosophy** (online). Sheffield, United Kingdom: Equinox Publishing Ltd. 2012. Disponível em: <<http://philpapers.org/rec/DEOHRA>> Acesso em: 26 de julho de 2014.

OS PENSADORES: **Santo Agostinho - Vida e Obra**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

PELLIZZOLI, Marcelo. **A emergência do Paradigma Ecológico**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Correntes da Ética Ambiental**. Petrópolis: Vozes, 2007.

PEREIRA, Vilmar et al. Aporias da subjetividade na acepção de Adorno e suas decorrências para a Educação Ambiental. **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação**. Ambiental, v. 25, julho a dezembro de 2010. Disponível em: <http://www.seer.furg.br/remea/article/viewFile/3373/2019> Acesso em 17 de julho de 2012.

PEREIRA, Vilmar Alves. **Infância e Sujeito no Contexto do Pensamento Pós- Metafísico**. Porto Alegre. 2008. 166p. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2008.

PEREIRA, Vilmar Alves; CLARO, Lisiane Costa (orgs). **Epistemologia & Metodologia nas pesquisas em Educação**. Passo Fundo: Méritos, 2012.

PESSANHA, José Américo Motta. Do mito à Filosofia. In: **OS PENSADORES: Pré-Socráticos- Fragmentos, Doxografia e Comentários**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000.

PORTILHO, Fátima. **Sustentabilidade ambiental, consumo e cidadania**. São Paulo: Cortez, 2005.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter A Ecologia Política na América Latina: Reapropriação Social da Natureza e Reinvenção dos Territórios **Revista Internacional Interdisciplinar. INTERthesis**, Florianópolis, v.9, n.1, p.16-50, Jan./Jul. 2012, Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/viewFile/1807-1384.2012v9n1p16/23002>> Acesso em 12 de abril de 2014.

_____. Apresentação. In: LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. Ecologia e Capital: quando a teoria não esquece o mundo. **Revista Iberoamericana de Economía Ecológica** Vol. 12: 85-90, Morelia, Michoacán, México: 2009. Disponível em: http://www.redibec.org/IVO/rev12_r.pdf Acesso em 9 de novembro de 2014

_____. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. 15. ed. São Paulo: Contexto, 2013. (Temas atuais).

PRESTES, Nadja Hermann. **Educação e Racionalidade: Conexões e possibilidades de uma Razão Comunicativa na Escola**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia nº 36).

PROTÁSIO, Alexandre Reinaldo. **O conceito de natureza em Gramsci: Contribuições para a Educação Ambiental**. Rio Grande, 2008. 192 p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande (FURG), 2008.

PUCCI, Bruno (org). **Teoria Crítica e Educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt**. São Paulo: EDUFSCAR, 2007.

_____. Teoria da Semicultura e suas contribuições para a Teoria Crítica da Educação. In: ZUIN, Antônio Álvaro; PUCCI, Bruno, RAMOS-DE- OLIVEIRA, Newton Ramos de. **A Educação Danificada: Contribuições à Teoria Crítica da Educação**. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes/ São Carlos: Editora da UFSCar, 1998.

PUCCI, Bruno; RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton; ZUIN, Antônio Álvaro. **Adorno: o poder educativo do pensamento crítico**. Petrópolis: Vozes, 2008.

PUCCI, Bruno; GOERGEN, Pedro; FRANCO, Renato (orgs.). **Dialética Negativa, Estética e Educação**. Campinas: Alínea, 2007.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. V.1, 11. ed. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. **História da Filosofia: Do Humanismo a Kant**. V.2, 8.ed. São Paulo: Paulus, 2007a.

_____. **História da Filosofia: Do Romantismo até nossos dias**. V.3, 8.ed. São Paulo: Paulus, 2007b.

REIS, Róbson; ROCHA, Ronai. **Filosofia Hermenêutica**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2000. (Série Documentos Diversos).

ROBERTS, Julian. A dialética do esclarecimento. In: RUSH, Fred (org.). **Teoria Crítica**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

ROHDE, Geraldo Maria. **Epistemologia Ambiental: uma abordagem filosófico-científica sobre a efetuação humana alopoiética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

ROHDEN, Huberto. **Agostinho: um drama de humana miséria e divina misericórdia**. São Paulo: Martin Claret, 2010.

ROSSET, Luciano; FRANGIOTTI, Roque. **Metafísica antiga e medieval**. São Paulo: Paulus, 2012.

RUSH, Fred (org.). **Teoria Crítica**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

SANDRINI, Marcos. **As origens gregas da filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. **Renovar a Teoria Crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, José Eduardo dos & SATO, Michèle. **A contribuição da Educação Ambiental à Esperança de Pandora**. São Carlos: Rima Editora, 2006.

_____. Universidade e Ambientalismo: encontros não são despedidas. In: SANTOS, José Eduardo dos & SATO, Michèle. **A contribuição da Educação Ambiental à Esperança de Pandora**. São Carlos: Rima Editora, 2006.

SARAÇOL, Paulo; DOLCI, Luciana; PEREIRA, Vilmar. Hermenêutica e Educação: um encontro com a pesquisa social. In: PEREIRA, Vilmar Alves; CLARO, Lisiane Costa (orgs.). **Epistemologia & Metodologia nas Pesquisas em Educação**. Passo Fundo: Méritos, 2012.

SATO, Michèle; CARVALHO, Isabel Cristina Moura. **Educação Ambiental**. POA: Artmed, 2005.

SAUVÉ, Lucie. La educación ambiental entre la modernidad y la posmodernidad: en busca de un marco de referencia educativo integrador. **Tópicos en Educación Ambiental** 1 (2), 7-25 (1999). Disponível em: <<http://www.ambiente.gov.ar/infoteca/descargas/sauve02.pdf>> Acesso em Dezembro de 2014.

SCHIMIDT, Lawrence. **Hermenêutica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Série Pensamento Moderno).

SELL, Carlos Eduardo. Racionalidade e Racionalização em Max Weber. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.27, nº 79, p.153-233. São Paulo: Junho/2012.

SILVA, Fábio César. O Conceito de fetichismo da mercadoria cultural de T. W. Adorno e M. Horkheimer: Uma ampliação do fetichismo marxiano. **Kínesis**. Vol. II, nº 03, p. 375-384. São Paulo: Abril, 2010.

SILVA, Marcio Bolda da. **Metafísica e Assombro: Curso de Ontologia**. São Paulo: Paulus, 1994.

SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SOUZA, Osmar de. Abordagens fenomenológico-hermenêuticas em pesquisas educacionais. **Contrapontos – Revista de Educação da UNIVALI**. Ano 1, nº 1. Itajaí: Jan/Jun de 2001.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade & Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

STALLYBRASS, Peter. **O Casaco de Marx: roupas, memória, dor**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. **Mana [online]**. 2014, vol. 20, n.1, pp. 163-183. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132014000100006>>. Acesso em Julho de 2014.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia; 24)

_____. Interpretacionismo: A tradição hermenêutica diante de duas novas propostas. In: REIS, Róbson; ROCHA, Ronai. **Filosofia Hermenêutica**. Santa Maria: Ed. Da UFSM, 2000. (Série Documentos Diversos)

_____. **Diferença e Metafísica: Ensaio sobre a desconstrução**. Ijuí: ed. Unijuí, 2008.

TALAVERAS, Rafael. Razão Objetiva e Razão Subjetiva: Ascensão e Declínio da Razão. **Revista Multidisciplinar da UNIESP: Saber Acadêmico** nº 7, Junho 2009.

TELLES, Andreia; ARRUDA, Marina Patrício de. O saber ambiental de todos nós: uma visão romântica e naturalista impede-nos de reformar nosso pensamento sobre a relação ser humano-natureza. **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**. v. 27, julho a dezembro de 2011. Disponível em: <<http://www.seer.furg.br/remea/article/view/3247>> Acessado em: março de 2014.

TIBURI, Márcia. **Crítica da Razão e Mimesis no pensamento de Theodor Adorno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

TIBURI, Márcia; DUARTE, Rodrigo (orgs.). **Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento**. Ijuí: UNIJUÍ, 2009.

TOSI, Renzo. **Dicionário de Sentenças Gregas e Latinas**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

TOZONI-REIS, Marília. **Educação ambiental: natureza, razão e história**. Campinas, SP: Autores Associados, 2008. (Coleção Educação Contemporânea).

_____. Contribuições para uma pedagogia crítica na Educação Ambiental: reflexões teóricas. In: LOUREIRO, Carlos (org). **A questão ambiental no pensamento crítico: natureza, trabalho e educação**. Rio de Janeiro: Quartet, 2007.

TRIVIÑOS, Augusto. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 2011.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Adorno e “Ulisses ou Mito e Esclarecimento”. In: TIBURI, Márcia; DUARTE, Rodrigo (orgs.). **Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento**. Ijuí: UNIJUÍ, 2009.

_____. Sobre duas importantes estéticas: Características gerais de Adorno e Gadamer. In: REIS, Róbson; ROCHA, Ronai. **Filosofia Hermenêutica**. Santa Maria: Ed. Da UFSM, 2000. (Série Documentos Diversos).

VELASCO, Sírío Lopez. **Introdução à Educação Ambiental Ecomunitarista**. Rio Grande: Editora da FURG, 2008

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. v.2. Brasília: Editora Universidade de Brasília/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WILLIS, Paul. A metamorfose das mercadorias culturais. In: CASTELLS, Manuel et alii. **Novas perspectivas críticas em educação**. Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1996.

ZUIN, Antônio Álvaro. Seduções e Simulacros – Considerações sobre a Indústria Cultural e os Paradigmas da Resistência e da Reprodução em Educação. In: PUCCI, Bruno (orgs). **Teoria Crítica e Educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt**. São Paulo: EDUFSCAR, 2007.

ZUIN, Antônio Álvaro; PUCCI, Bruno, RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton. **Adorno: O poder educativo do pensamento crítico**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **A Educação Danificada: Contribuições à Teoria Crítica da Educação**. 2.ed. Petrópolis: Vozes/ São Carlos: Editora da UFSCar, 1998.