

UNIVERSIDADE DO PLANALTO CATARINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

FILIPPI VIEIRA AMORIM

MODERNIDADE E NATUREZA:
O CONVÍVIO HUMANO E O MEIO AMBIENTE

Lages
2012

FILIPPI VIEIRA AMORIM

**MODERNIDADE E NATUREZA:
O CONVÍVIO HUMANO E O MEIO AMBIENTE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Educação da Universidade do Planalto Catarinense – UNIPLAC, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Mauro Grün
Co-orientadora: Profa. Dra. Lucia Ceccato de Lima

Lages
2012

Ficha Catalográfica

A524m	Amorim, Filipi Vieira. Modernidade e natureza: o convívio humano e o meio ambiente / Filipi Vieira Amorim. - Lages(SC), 2012. 71f. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Planalto Catarinense. Programa de Pós-Graduação <i>Stricto Sensu</i> - Mestrado em Educação. Orientador: Mauro Grün. Coorientadora: Lucia Ceccato de Lima. 1. Civilização moderna. 2. Desenvolvimento e meio ambiente. 3. Hermenêutica. I. Grün, Mauro. II. Lima, Lucia Ceccato de. III. Título. CDD 574.526
-------	--

(Elaborada pelo Bibliotecário José Francisco da Silva - CRB-14/570)

FILIPPI VIEIRA AMORIM

**MODERNIDADE E NATUREZA:
O CONVÍVIO HUMANO E O MEIO AMBIENTE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Educação da Universidade do Planalto Catarinense – UNIPLAC, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

UNIVERSIDADE DO PLANALTO CATARINENSE

Dissertação Defendida em 30 de março de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Dr. Mauro Grün - UNIPLAC

Co-orientadora: Dra. Lucia Ceccato de Lima - UNIPLAC

Examinador: Dr. Humberto Calloni - FURG

Examinador: Dra. Carmen Lúcia Fornari Diez - UNIPLAC

Suplente: Dr. Geraldo Augusto Locks - UNIPLAC

Aos meus pais e ao meu irmão,
pelo apoio e o amor de sempre.

O tempo já não é, primariamente, um abismo a ser transposto porque separa e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. Assim, a distinção dos períodos não é algo que deva ser superado. Este era, antes, a pressuposição ingênua do historicismo, ou seja, que era preciso deslocar-se ao espírito da época, pensar segundo seus conceitos e representações em vez de pensar segundo os próprios, e assim se poderia alcançar a objetividade histórica. Na verdade trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. Não é um abismo devorador, mas está preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição, em cuja luz nos é mostrada toda tradição. Não será exagerado falarmos aqui de uma genuína produtividade do acontecer (GADAMER, 2005, p. 393).

AGRADECIMENTO

A continuidade da história remete ao enigma do tempo que flui (GADAMER).

Já não consigo crer na possibilidade de uma produção científica onde o pesquisador é neutro, livre de pré-concepções e pré-conceitos, ou ainda, que este pesquisador não é influenciado pelo meio em que está inserido. Creio na total influência que as relações sociais (econômicas, políticas e culturais) exercem sobre o sujeito no decorrer do trabalho de desenvolvimento da pesquisa. É com base nesse argumento que transcrevo meus mais sinceros agradecimentos:

À força cósmica que rege o mundo, a qual eu ainda não assimilo com total clareza, mas que, ainda assim, acredito e costumo chamar de Deus.

Aos meus familiares, por acreditarem em mim e por me proporcionarem um ambiente sempre receptivo e acolhedor. Aos meus pais, Gilmar e Edi Cileni, e ao meu irmão, Raul Tadeu, por tudo que já fizeram e fazem por mim e pelo amor que incondicionalmente me dedicam.

Aos meus avôs e avós, paternos e maternos, com os quais tenho imensa felicidade de compartilhar minha vida. Com eles tenho aprendido o que significa a essência do viver. Contagante é a rica sabedoria de vocês!

Aos meus queridos amigos, que muitas vezes estiveram comigo, me escutaram e me acolheram em horas de alegrias e tristezas. Porque “a gente não faz amigos, reconhece-os” (Vinícius de Moraes).

Ao meu orientador, professor Dr. Mauro Grün, que me guiou nas trilhas da Hermenêutica Filosófica e mostrou-me as possibilidades de uma convivência indissociável entre seres humanos e Natureza. Sua influência, sugestões, considerações teóricas e epistemológicas foram fundamentais para o desenvolvimento desta dissertação.

À minha co-orientadora, professora Dra. Lucia Ceccato de Lima, minha querida Lucia, que sempre acreditou em mim e desde a graduação não mediu esforços para me ajudar a alcançar meus objetivos.

Ao professor Dr. Vitor Hugo Mendes, por ter me ajudado a compreender as significações do mundo e por ter me apresentado o mundo da filosofia.

À Tatiane Muniz Barbosa, pela cumplicidade, companheirismo, incentivo, carinho e cuidado que sempre teve comigo. Pelas discussões teóricas, pelas correções de texto, por ter me ajudado a resgatar valores que eu já havia esquecido, e por tudo que passamos juntos. Em mim e neste trabalho tem muito dela: aliás, independente de outras escolhas que fizemos, essa dissertação e o que é “nosso” sempre será!

Aos colegas do Mestrado em Educação, em especial a Vera Rejane, Wanderleia, Ana Paula e Cristina. Pois acredito que compartilhamos dos mesmos “óculos” com que olhamos o mundo.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação ‘Mestrado’ em Educação.

Aos membros da Banca Examinadora, pelo apoio, pela leitura crítica e pelas sugestões, em especial ao professor Dr. Humberto Calloni que sem medir esforços aceitou nosso convite para ser o examinador externo.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina – FAPESC, por ter financiado integralmente este estudo.

A todos aqueles que contribuíram – de forma direta ou indireta – para que fosse possível a conclusão deste trabalho, meus mais sinceros agradecimentos.

RESUMO

O modo de organização social (econômica, política e cultural) produzido pela modernidade rompeu com o sentimento de pertença na relação do Homem com a Natureza. Com isso, identificamos algumas possibilidades para o entendimento da crise ambiental contemporânea pela via da Ciência Moderna. Nessa perspectiva, abordamos esse período e investigamos as obras de Francis Bacon e de René Descartes na busca de vestígios epistemológicos para a compreensão da atual situação ambiental em que nos encontramos. A partir disso nos questionamos: **Quais lacunas teóricas as obras de Bacon e Descartes nos deixaram como influentes e efetivas nas questões ambientais da contemporaneidade?** Buscando responder essa indagação, utilizamos a Hermenêutica Filosófica como Metodologia do estudo para uma possível mediação da relação Homem-Natureza. Assim, reconstruímos o horizonte epistemológico da Hermenêutica Filosófica com vistas ao resgate da linguagem e da historicidade como formas de compreensão. Nosso objetivo é o de apresentar outra forma de ver o mundo, pelo avesso do empirismo e do racionalismo modernos. Não estamos preocupados em elaborar um novo modelo teórico, empenhamo-nos em abrir o horizonte de compreensão para o Homem na vida prática, em seu modo de ser e estar no mundo. Ao final da pesquisa, trabalhamos com o conceito de simbiose e de conjunção, pois almejamos uma proposta complementar ao modelo da Ciência Moderna na busca por uma sociedade ecológica.

Palavras-chave: Modernidade. Ciência Moderna. Relação Homem-Natureza. Hermenêutica Filosófica. Sociedade Ecológica.

ABSTRACT

The mode of social organization (economic, political and cultural) produced by modernity broke with a sense of belonging in the relationship between Man and Nature. Thus, we identified some possibilities for understanding the contemporary environmental crisis by way of Modern Science. From this perspective, we approach this time and investigate the works of Francis Bacon and René Descartes in the search for traces epistemological understanding of the current environmental situation we find ourselves. From this we ask ourselves: **What theoretical gaps the works of Bacon and Descartes left us as effective and influential in the contemporary environmental issues?** Seeking to answer this question, we used the Philosophical Hermeneutics as a methodology of the study for a possible mediation of the relationship between Man-Nature. Thus, we reconstruct the epistemological horizon of Philosophical Hermeneutics in order to salvage the historicity of language and as ways of understanding. Our goal is to present another way of seeing the world through the wrong side of modern empiricism and rationalism. We are not concerned to elaborate a new theoretical model, we strive to open the horizon of human understanding to practical life, in his way of being in the world. At the end of the research, working with the concept of symbiosis and conjunction, as we long for a proposed supplement to the model of modern science in the search for an ecological society.

Keywords: Modernity. Modern Science. Relationship Man-Nature. Philosophical Hermeneutics. Ecological Society.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 MODERNIDADE: QUE TEMPO É ESSE?.....	16
1.1 A FILOSOFIA MODERNA E SEUS ALCANCES	23
1.2 FRANCIS BACON E O HOMEM DONO DO MUNDO	25
1.3 RENÉ DESCARTES E O HOMEM SEM MUNDO.....	30
2 A NECESSIDADE DE UM NOVO OLHAR.....	35
2.1 A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA	40
2.2 COMPREENSÃO HERMENÊUTICA: LINGUAGEM E HISTORICIDADE	45
3 DIÁLOGO E COMPREENSÃO: DO PROBLEMA À PROPOSTA.....	50
3.1 HOMEM E NATUREZA: APROXIMAÇÕES E PERSPECTIVAS.....	55
3.2 SIMBIOSE E A SOCIEDADE ECOLÓGICA.....	60
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	64
REFERÊNCIAS.....	67

INTRODUÇÃO

“Não se aprende Filosofia, mas a filosofar”, já disse Kant. A Filosofia não é um conjunto de idéias e de sistemas que possamos aprender automaticamente, não é um passeio turístico pelas paisagens intelectuais, mas uma decisão ou deliberação orientada por um valor: a verdade. É o desejo do verdadeiro que move a Filosofia e suscita filosofias (CHAUÍ, 2002, p. 90).

Nesta dissertação convidamos os leitores a refletirem criticamente sobre as relações moderno-contemporâneas instituídas entre Homens¹ e Natureza². Nas últimas décadas a preocupação dos seres humanos com a Natureza e com a problemática ambiental aumentou consideravelmente. Isso pode ser constatado em noticiários, programas televisivos, propagandas publicitárias e de marketing, eventos e pesquisas científico-acadêmicas, por exemplo. Esse posicionamento da sociedade está ligado ao reconhecimento e à aceitação de uma ameaça, projetada em um futuro não muito distante, onde seres humanos e Natureza estão suscetíveis a não mais coexistirem por decorrência da situação ambiental em que nos encontramos.

A motivação ao aumento das discussões relacionadas à Natureza remete às indagações sociais sobre os possíveis destinos da humanidade; sobre os resultados produzidos ao longo do tempo na relação Homem-Natureza. Assim, podemos sugerir que essa difusão, que ocupa os sujeitos sociais, sinaliza indicadores de uma época. Esses indicadores, portanto, podem se tornar agentes de transformação da realidade, visto que as questões ambientais são discutidas nos mais variados espaços e setores da sociedade, sejam quais forem seus ideais.

Atualmente as buscas por ambientes estáveis e por ações que reduzam os impactos à Natureza trilham rumos ambíguos. Ao passo que a conservação e a preservação ambiental referenciam a manutenção da vida humana na Terra, também se apresenta o desejo da exploração continuada dos recursos naturais não renováveis. O discurso “ecologicamente correto” pode estar vinculado não só à luta pelo futuro coletivo da humanidade, mas atrelado

¹ As palavras “Homem” e “Homens” se referem à espécie humana, *Homo sapiens*, sem distinção de gênero, portanto, sinônimo de ser humano ou seres humanos.

² Entendemos por *Natureza* tudo aquilo que *não é humano* e que diz respeito ao todo, ou seja, independente de *ambientes isolados*. Denominamos *ambientes isolados* a representatividade dos ambientes individuais e singulares onde os seres vivos estão inseridos, estes chamaremos de *meio ambiente*. No decorrer do texto aparecerão diversas vezes as palavras *Natureza* e *meio ambiente*, por isso nossa justificação. Contudo, *Natureza* e *meio ambiente* são categorias muito discutidas e discutíveis no meio científico-acadêmico, não se encerrando em nossas sugestões conceituais de esclarecimento ao leitor.

a continuidade da degradação ambiental em nome de objetivos individuais de consumo.

A partir dessas constatações, nosso “*objeto*” de pesquisa é a relação estabelecida entre o desenvolvimento da Idade Moderna e os efetivos problemas ambientais que visualizamos na atualidade. Acreditamos que a degradação do meio ambiente foi impulsionada pela racionalidade instrumental que emerge com a Ciência Moderna e até hoje rege diversificados setores da sociedade. Essa racionalidade, sobretudo, é amparada pelo pensamento de Francis Bacon (1564-1626) e René Descartes (1596-1650), que sugerem aos seres humanos uma postura de objetificação e domínio da Natureza. Segundo cremos, com a união entre o processo de modernização da sociedade e a abordagem teórico-filosófica dos referidos autores, os sujeitos modernos almejam o rompimento do sentido de dependência indissociável que há na relação Homem-Natureza.

Com esta dissertação propomo-nos a discutir sobre a relação Homem-Natureza pelo viés da filosofia. Acreditamos, pois, que a discussão filosófica apresenta amplo alcance, visto que está diretamente ligada aos problemas existenciais. A partir da delimitação de uma problemática, a filosofia passa a criar ou explicar conceitos com pressupostos e implicações que se estabelecem nas relações da vida prática. A filosofia, portanto, está vinculada às outras áreas do conhecimento, e pode promover uma postura crítica no que diz respeito à temática ambiental.

Por recorrermos à filosofia, nossa abordagem epistêmica e metodológica está fundamentada na Hermenêutica Filosófica, com ênfase no filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002). O pensamento filosófico de Gadamer está fundamentado a partir da crítica à Ciência Moderna e sua Hermenêutica Filosófica nos remete à crise da racionalidade iluminista que, pelo domínio instrumental da razão, nos levou à beira da ruína e do colapso sócio-ambiental. Somos abordados pela Hermenêutica Filosófica para repensarmos nosso lugar e função no ambiente em que estamos inseridos, uma vez que ela não se restringe a uma teoria, mas ao que significa o viver para o Homem na vida prática. A justificativa pela escolha dessa linha teórica diz respeito às proposições gadamerianas sobre linguagem e historicidade na busca da compreensão sobre a Idade e Ciência Moderna, processos pelos quais a civilização passou e está passando³.

Por isso, o objetivo geral deste trabalho é investigar as lacunas teóricas que as obras de Bacon e Descartes nos deixaram como influentes e efetivas nas questões ambientais da

³ Não temos o objetivo de discutir se vivemos em um período chamado “Moderno” ou “Pós-Moderno”. Sinalizamos que tratamos a modernidade como um “período”, ainda, inacabado, “sem desconsiderar as opções epistemológicas que subjazem às categorias de pós-modernidade e alta modernidade” (CARVALHO, 2006, p. 308).

contemporaneidade. Para tanto, é preciso que haja um desdobramento do objetivo geral em objetivos específicos: a) descrever as propostas filosóficas da Ciência Moderna, de Francis Bacon e René Descartes, no entendimento da relação Homem-Natureza proposta pelos autores; b) compreender o pensamento Gadameriano sobre linguagem e historicidade como Metodologia na discussão da relação Homem-Natureza; c) elaborar, através da Hermenêutica Filosófica e do conceito de simbiose, outros rumos para a convivência indissociável de/entre seres humanos e Natureza.

Salientamos que a intenção deste ensaio não é a de inserir uma idéia de mudança de comportamento forçada e forjada pelo medo da autodestruição do planeta com repercussões apocalípticas. Nossa pretensão é a de possibilitar aos sujeitos uma “análise dos fatos” históricos, na busca de uma compreensão de si e da Natureza. Depois desse entendimento é que acreditamos na possibilidade de uma mudança nos aspectos ambientais e ecológicos. Como no diálogo socrático “*O Laques*”⁴, nossa pesquisa faz uma abordagem aporética do tema em questão, pois talvez não sejamos capazes de resolver o problema de pesquisa, embora tenhamos redefinido alguns conceitos e sugerido novas (re)flexões. Acreditamos, com isso, que nossa contribuição é válida por proporcionar outras aberturas ao tema, pois a atividade do perguntar leva os sujeitos a novas experiências. Na germinação da pergunta o ser do interlocutor interrogado é rompido e a construção de conhecimento se dá com base na pergunta, pois o ato de perguntar dá um sentido de abertura para novas discussões.

Para darmos sequência, gostaria⁵ de relatar brevemente como me envolvi com a temática ambiental, ou quais caminhos me trouxeram até aqui. Vou dividir essa breve narrativa em três momentos: o primeiro é a relação familiar com o campo; o segundo remete ao período que cursei o Técnico em Agropecuária; e o terceiro, o curso de Licenciatura em Ciências Biológicas.

Acredito que desde cedo estive disposto às discussões ambientais. Minha influência inicial é familiar, pois sempre estivemos envolvidos com fatores ambientais da produção agropecuária.

⁴ “O Laques” é um diálogo entre Sócrates, Nícias e Laques, que convidados por Lisímaco e Melésios a assistir uma aula de esgrima são indagados por Sócrates a emitirem um parecer sobre a importância da prática da esgrima na educação dos jovens. No decorrer da conversa os interlocutores de Sócrates são convidados a discutir sobre o conceito de “coragem”. Ver: PLATON. *O Laques*. In: **Platon Obras Completas**. Madrid: Aguillar, 1966.

⁵ Neste momento único da dissertação falarei na *primeira pessoa do singular* para justificar minha aproximação com a temática ambiental. Após essa justificativa volto a falar na *primeira pessoa do plural*, pois essa dissertação, como já refere meus agradecimentos, não foi construída sem influências e contribuições externas a mim. Reforço aqui minha crença e concepção de que isso não é possível, visto as relações sociais que cercam os sujeitos.

No ano de 2003 ingressei no curso Técnico em Agropecuária. Embora jovem, meu objetivo era aprender técnicas de manejo do solo e de produção animal. Nesse período também aprendi o sentido do viver coletivo. Foi no curso Técnico em Agropecuária que (re)conheci os problemas sociais, foi nesse espaço fecundo que passei a pensar, ainda de modo simplório, mas que se torna evidente hoje, na influência que as relações sociais (econômicas, políticas e culturais) exercem sobre a vida das pessoas. É desse período que emerge minha preocupação com uma sociedade mais justa: viável no aspecto econômico e sustentável no sentido ecológico.

A partir do aprendizado técnico da produção agropecuária e da conclusão do curso, passei a questionar-me sobre os impactos (positivos ou negativos) que essa aplicação técnica causaria sobre o ambiente. Foi nesse período, no ano de 2006, que ingressei no curso de Licenciatura em Ciências Biológicas. Meu objetivo era compreender as relações da produção agropecuária com a Natureza. O fato de o curso ser de licenciatura não me motivou no início, aliás, isso parecia não fazer diferença. Mas, parece que as escolhas que fazemos apresentam, posteriormente, fundamentos claros e por si só se justificam. Quando da proximidade do término do curso de graduação, outras indagações me perturbavam: eu queria saber do Ser humano. Como ficam as relações humanas depois da produção, depois dos impactos (positivos ou negativos) ambientais? Como o Ser humano se relaciona com a Natureza? Como mediar essa relação?

Com essas indagações, não tão claras como agora, ingressei no Mestrado em Educação, no ano de 2010. Unindo a educação e o conhecimento biológico com as indagações que me motivavam, pensei em pesquisar como se dava a educação ambiental no curso de Licenciatura em Ciências Biológicas. Contudo, com minha aproximação com a filosofia nas disciplinas iniciais do curso de mestrado, decidi desenvolver uma pesquisa teórico-filosófica, voltada a uma investigação sobre a relação Homem-Natureza. Essa decisão ganhou nitidez depois da participação na disciplina “Processos Socioculturais e Sustentabilidade”, ministrada pelo professor Dr. Mauro Grün, orientador desta pesquisa, e na disciplina “Fontes e Tendências do Pensamento Educacional”, ministrada pelo professor Dr. Vitor Hugo Mendes. As duas disciplinas se complementavam e a filosofia se fez cada vez mais presente.

Portanto, esta dissertação é resultado de um processo histórico e coletivo. É fruto da busca pela aproximação inegável entre seres humanos e Natureza, pelo resgate do sentimento de interdependência que deve ser estabelecido nessa relação.

Assim, tratar da relação entre a ciência e a sociedade moderna e os impactos que essa organização nos apresenta no âmbito dos problemas ambientais contemporâneos – que

acreditamos serem resultantes de um processo histórico-social e sócio-ambiental – estabelecidos nas relações intersujeitos e caracterizados por mudanças trazidas pela modernidade nos faz elaborar a pergunta fundamental deste estudo: **Quais lacunas teóricas as obras de Bacon e Descartes nos deixaram como influentes e efetivas nas questões ambientais da contemporaneidade?**

O capítulo inicial desta dissertação, “*Modernidade: que tempo é esse?*”, busca descrever o surgimento da modernidade e suas propostas filosóficas ligadas à Ciência Moderna – com ênfase em Francis Bacon e René Descartes – no entendimento da relação Homem-Natureza. Diante de tal explanação é possível compreender em que sentido a Filosofia Moderna, por um lado, nos afastou da Natureza e, por outro, nos manteve convictos da possibilidade de dominá-la. O resultado histórico de tais proposições se desdobra, entre outros, na crise ambiental contemporânea. Consideramos que as propostas e os ideais de Francis Bacon e René Descartes influenciaram uma mudança radical de pensamento na sociedade moderna e, por consequência, essa mudança nos deixou traços e influências que são vivenciadas na contemporaneidade.

Ao abordarmos o segundo capítulo, “*A necessidade de um novo olhar*”, estaremos focando nossa discussão teórico-metodológica no pensamento do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, o qual está baseado na linguagem e na historicidade como forma de ser e estar no mundo. Também apresentamos esse capítulo como Metodologia do ensaio. Gadamer vai nos auxiliar na compreensão do que vivemos, do que estamos vivendo e, assim, nos dará a base teórica necessária para aprofundarmos nossa discussão sobre a relação estabelecida historicamente entre Homens e Natureza. O objetivo central deste capítulo é compreender como a Hermenêutica Filosófica poderá nos abrir caminhos para o enfrentamento dos atuais problemas ambientais.

Elaborar novos rumos para a relação humana com o meio ambiente onde cada sujeito está inserido é o objetivo do terceiro capítulo, “*Diálogo e compreensão: do problema à proposta*”. Vamos articular o diálogo como método da nossa proposta de mudança, aliando à Hermenêutica Filosófica com a noção geral do conceito de simbiose. Com isso, cada sujeito se assume como responsável pela convivência indissociável na relação Homem-Natureza. Compreender como se construiu a racionalidade ambiental contemporânea é um dos resultados esperados dessa dissertação. Identificar linguagem e historicidade como caminho teórico metodológico que permite a mediação entre Homem e ambiente, na perspectiva da construção de outra racionalidade ambiental, será a trilha almejável da nossa discussão. Esperamos, com isso, construir elementos teóricos que encaminhem a convivência mútua e

indissociável entre Homens e Natureza. Sabemos que uma das pré-ocupações da sociedade contemporânea é a manutenção da vida no planeta, e é nesse sentido que se dá nossa investigação, nossas propostas de (re)flexões e mudanças para que – talvez – possamos alcançar transformações em busca de uma salutar convivência entre Homens e Natureza.

1 MODERNIDADE: QUE TEMPO É ESSE?

À imagem do conhecimento que nós obtínhamos descrevendo o sujeito situado em seu mundo é preciso, parece, substituir uma segunda imagem segundo a qual ele constrói ou constitui este mesmo mundo, e esta é mais autêntica do que a outra, já que o comércio do sujeito com as coisas em torno dele só é possível se em primeiro lugar ele as faz existir para si mesmo, as dispõe em torno de si e as extrai de seu próprio fundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 495).

Estabelecida a partir de meados do século XVI e XVII, a Idade Moderna⁶ representa para a cultura ocidental uma grande transformação social⁷ (econômica, política e cultural), científica e tecnológica. Inicialmente podemos dizer que a modernidade se refere a um estilo de vida que emergiu na Europa, o palco das grandes transformações, e posteriormente se estendeu a todo o Ocidente, sendo em seguida “mais ou menos” mundial em sua influência (GIDDENS, 1991).

Em uma linguagem metafórica, o mundo “cai” das mãos de Deus, do Criador e, conseqüentemente, do *teocentrismo* medieval predominante na Idade Média, que vigorou por mais de mil anos regido por crenças e verdades constituídas sob o influxo de uma *fé* religiosa (MENDES, 2006) dominadas pela tradição judaico-cristã. Tudo isso dá lugar ao *antropocentrismo*, entre outros, uma das balizas principais da modernidade. Aqui a racionalidade ordenadora do mundo é representada pela idéia de Homem como sujeito, ou seja, aquele que “é”, senhor do Universo, dono do seu próprio destino. Ao contextualizar o *antropocentrismo*, Grün (2009b, p. 23) constata que para o Homem moderno tudo no “mundo existe unicamente em função dele”. Assim, os seres humanos deixam de se submeter passivamente às regras e doutrinas religiosas e estatais feudais anteriormente impostas pela cultura medieval; que anunciavam emancipação, liberdade e autonomia, enquanto ideais do sujeito e do discurso moderno.

A modernidade passa a construir explicações para os fenômenos decorrentes do convívio entre os sujeitos, sejam os naturais ou resultantes da própria relação entre humanos.

⁶ Nosso ponto de partida é a obra de René Descartes (*Discours de la méthode*, 1637) e de Francis Bacon (*Novum Organum*, 1620). Seria um erro atribuímos o surgimento da Idade Moderna a (somente) estes dois autores, assim, salientamos que os referidos autores nos servem como marco referencial cronológico.

⁷ A palavra “social” no decorrer do trabalho aparecerá inúmeras vezes. Em sua maioria acompanhada - entre parênteses - das esferas: “econômico”, “político” e “cultural”. A utilização se justifica por acreditarmos que o “social”, entre outros, a “sociedade”, conseqüentemente, diz respeito e é ordenado pela “política”, pela “economia” e pela “cultura”. Assim, o social (econômico, político e cultural), independente do período histórico, norteia os demais rumos da sociedade, seja ele ambiental, jurídico, científico, tecnológico, etc.

Como a idéia de um Deus regulador de tudo começa a ser descartada, ofuscada e eliminada, os sujeitos modernos têm a missão de re-ordenar o mundo em que vivem. Para Henry (1998, p. 13), foi com o surgimento da modernidade que “mudanças extremamente significativas e de grande alcance produziram-se em todos os aspectos” da civilização, principalmente na esfera política, econômica, artística, religiosa e científica.

Alguns exemplos de acontecimentos que serviram de marco ilustraram essas transformações: na política, a centralização do poder e a formação dos Estados Modernos; na religião, houve o rompimento da unidade cristã com a reforma protestante; o movimento humanista e o renascimento, no campo cultural; e a economia feudal da Idade Média é superada pelo capitalismo moderno. Consideradas radicais, algumas dessas mudanças e transformações modernas simplesmente não existiram em períodos históricos anteriores.

Giddens (1991, p. 14) quando se refere a essas modificações expõe uma idéia de mudança profunda:

Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de *todos* os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não têm precedentes. Tanto em sua extencionalidade quanto em sua intencionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes (grifo do autor).

Junto a essas transformações contextualizaremos o período Moderno a partir da idéia de um modo de produção e de uma ciência, capitalista e moderna, respectivamente, que passaram a predominar na modernidade, estabeleceremos uma relação entre a organização social (econômica, política e cultural) e a tecnologia na busca de uma compreensão sobre a crise ambiental instaurada atualmente. Utilizaremos aqui, de forma simplificada, três autores⁸ que contextualizam o período moderno do modo de produção: Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920).

Para Marx, a luta de classes representava uma fonte de discordâncias entre o sistema imposto pela sociedade moderna, o capitalismo, e assim vislumbrava uma sociedade mais justa (GIDDENS, 1991). O capitalismo, enquanto modo de produção, começa a emergir a partir do século XV e XVI, como a modernidade, mas se efetiva com a Revolução Industrial, na Inglaterra, no século XVIII. A sociedade moderna capitalista é marcada pelo individualismo e a idéia de coletivo passa a ficar em segundo plano, uma vez que a propriedade e os meios de produção passam a ser dominados e concentrados nas mãos de uma

⁸ Conferir também: BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira; OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de; QUINTANEIRO, Tania. **Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

classe social geralmente abastada de capital, chamada burguesia.

Marx se empenhou em compreender o comportamento humano em suas relações com o trabalho e com o capital. Segundo a concepção do autor, a vida social dos sujeitos é movida por necessidades materiais projetadas socialmente em sua existência e, para tanto, a existência do sujeito se dá no exercício do trabalho. O ideário iluminista também fizera parte das concepções de Marx, pois acreditava que a razão estava para além do uso exclusivo da apreensão da realidade concreta, mas que deveria ser usada como ferramenta capaz de transformar essa realidade.

O surgimento do capitalismo, das revoluções tecnológicas e políticas influenciaram o pensamento de Marx e “inspiraram sua crença no progresso em direção a um reino de liberdade” (OLIVEIRA; QUINTANEIRO, 2009, p. 28). Mesmo assim, Marx nega a possibilidade de alcance da igualdade na ótica econômica do capitalismo, pois visualiza que a capacidade de igualdade entre classes sociais é rompida pelo modelo econômico da propriedade privada. Segundo os moldes capitalistas, o trabalhador está sujeito a novas normas e deve se submeter aos comandos estranhos a sua própria consciência. A isso é chamado alienação: quando o trabalhador é alheio ao seu próprio desejo e estranho a si mesmo.

A lógica do capital transforma tudo em mercadoria, ao olhar capitalista tudo tem um “preço” e a partir disso, ocorre que ao vender sua força de trabalho o trabalhador se torna mercadoria. Por esse viés, as formas de consumo passam a obedecer à lógica do mercado e as relações sociais passam a ser inanimadas. Com isso, há uma humanização das mercadorias e uma consequente desumanização do humano, pois a vida social (econômica, política e cultural) do indivíduo é transformada em mercadoria. O aumento da produtividade acelera as demandas de consumo inconsciente exaltadas pelas técnicas de produção em massa e insustentáveis ecologicamente.

Assim, considerando o modelo de vida baseado no consumo adotado pela sociedade moderna, o individualismo continua a visar os lucros sem “ouvir” a Natureza. Tal modelo de vida, segundo Boff (1995), obedece à lógica da “maximalização” dos benefícios com a “minimalização” dos custos e do emprego do tempo.

Durkheim dizia que com a modernidade e o modo de produção depois do industrialismo a sociedade teria uma vida “harmoniosa e gratificante, integrada através de uma combinação da divisão do trabalho e do individualismo moral” (GIDDENS, 1991, p. 17), pois acreditava na efetiva lei do progresso.

Como sugere Giddens (1991, p. 17), Weber era o mais pessimista, via o “mundo

moderno como um mundo paradoxal”, acreditava que o progresso da produção de bens materiais se dava à custa de uma expansão burocrática que esmagava a autonomia e a criatividade individual dos sujeitos. A idéia principal do pensamento Weberiano é “a valorização do trabalho, da prática de uma profissão”, o que ele também sinaliza como vocação, na busca da salvação individual (CATANI, 2003, p. 7).

Giddens segue seu raciocínio dizendo que:

(...) os três autores viram que o trabalho industrial moderno tinha consequências degradantes, submetendo muitos seres vivos à disciplina de um labor maçante, repetitivo. Mas não se chegou a prever que o desenvolvimento das ‘forças de produção’ teria um potencial destrutivo de larga escala em relação ao meio ambiente material.

Com os fragmentos relacionados ao modo de produção⁹ que se estabeleceu a partir da modernidade, com base simplificada no pensamento dos referidos autores, passamos a pensar na relação entre ciência e tecnologia, que possibilitou o avanço da produtividade industrial e que em nome do individualismo do sistema trouxe impactos à sociedade como um todo. O modo de produção capitalista, enquanto “projeto” social (econômico, político e cultural), é o chicote que faz andar a carruagem da devastação ambiental irracional da modernidade. Assim, norteadas pelo capital, a carruagem acentua e prolifera o desinteresse pela preservação dos recursos naturais e o distanciamento entre Homens e Natureza.

Nessa perspectiva, os lucros são individuais e os impactos coletivos, “A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana” (BERMAN, 1986, p. 15). Essa união se afirma pela transformação do meio ambiente onde todos os seres estão inseridos, e, independente de crença, classe, nacionalidade, de forma particular, as implicações ambientais rompem as fronteiras geográficas.

Um sinal evidente nos dias de hoje do impacto do desenvolvimento tecnológico sobre o meio ambiente é o da poluição do ar pelo excesso de gases lançados diariamente na atmosfera terrestre. É a tecnologia a favor do “bem estar” dos seres humanos que, numa relação ambígua, ao mesmo tempo em que facilita o viver e traz conforto à sociedade contemporânea, gera impactos ao meio ambiente. Esses impactos favorecem as mudanças climáticas na Natureza e essas dificilmente podem ser revertidas em curto prazo.

⁹ O uso dos referidos autores (Marx, Durkheim e Webber) se dá em função da contextualização do período Moderno. O trabalho não está “filiado” a uma discussão referente à crítica ao capitalismo e sim ao período histórico em que o modo de produção influencia, diretamente, a sociedade como um todo.

As mudanças climáticas e a problematização das emissões de gases poluentes, aliadas à devastação desenfreada dos recursos naturais, são fatos vivenciados diariamente em âmbito mundial. Minayo (2008) afirma que no relatório da Agenda 21 (década de 1990), e nas discussões da Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável (na África do Sul, em 2002), a descrição dos riscos modernos incluía o cultivo intenso de monoculturas, uso crescente de fontes de energia mineral, manejo de substâncias tóxicas, crescentes migrações e exacerbação da violência social (econômica, política e cultural). Todas essas práticas, de forma direta ou indireta, representam a união forjada triplamente entre Homens, ciência e tecnologia.

Mas todos esses fatores, que acreditamos ser um agravante para a convivência saudável e harmoniosa entre os seres vivos no planeta, têm raiz nos idos dos séculos XVI e século XVII, isto é, visualizamos as consequências da industrialização de forma a não considerar a historicidade dos fatos. Cambi (1999, p. 243) se refere ao século XVI como um período de instabilidades e profundas incoerências não vistas em outros períodos, “um século de grandes fermentações”. O autor (*Ibidem*, p. 277) faz menção direta ao século XVII como o real período, ou como o ponto de partida, “daqueles complexos processos designados como Modernidade”.

No campo científico, a Ciência Moderna representada por alguns estudiosos da época, como Francis Bacon (1564-1626) e René Descartes (1596-1650), com o *racionalismo* e o *empirismo* fortalecidos pela economia capitalista que se consolidou na Europa e pulverizou o Ocidente, legou-nos como herança uma racionalidade instrumental que se tornou ecologicamente insustentável: mecânica, antropocêntrica e utilitarista (SOFFIATI, 2005). Diante do exposto, seres humanos, Ciência Moderna e capitalismo formam uma tríade de parceria para com suas relações de desenvolvimento social: insustentável e utilitarista, como resultado da exploração dos recursos naturais em nome do modo de produção; mecânica e antropocêntrica, dada a racionalidade que caracteriza o Homem como ser dominador, isolado da Natureza.

Bacon é o filósofo da ciência industrial e reduzia a Natureza a um simplório recurso para o avanço da produção e do desenvolvimento econômico (MERCHANT *apud* GRÜN, 2007). Em seu tempo, séculos XVI e XVII, “surgiram técnicas de mineração e metalúrgica, e o conceito de progresso começava a emergir” (GRÜN, 2007, p. 27). A filosofia de Bacon estava intimamente ligada aos interesses da classe hegemônica da época e em suas obras se pode reconhecer com facilidade o desrespeito aberto contra as mulheres, colocando-as em

“posição subserviente” (MERCHANT *apud* GRÜN, 2007). Andrew Brennan¹⁰ coloca Francis Bacon, “o profeta das novas ciências”, como um filósofo que desacreditava nas atribuições do passado, ou seja, Bacon “achava que não tínhamos nada para aproveitar do passado”. Ao romper com o passado Bacon sinaliza o desejo de “reforma da raça humana”, buscando aperfeiçoar todos os seus estudos e esforços para a dominação da Natureza por meio do desenvolvimento tecnológico (GRÜN, 2007, p.32). O ideal da Ciência Moderna, representada por Bacon e Descartes, antes de qualquer coisa, era o de apagar o passado histórico e cultural da sociedade da época. Com êxito, e, sobretudo, por não encontrarem opositores (Cf. BORNHEIM, 1994), toda herança grega, legada por centenas de anos, foi esquecida em nome de princípios matemáticos e geométricos.

Bombassaro (1992) chama de “guerra” a relação de Bacon e Descartes para com o passado, sobretudo no que diz respeito ao posicionamento negativo em relação ao preconceito, opiniões falsas e falsa consciência. Na visão desses cientistas modernos, manter uma tradição no presente seria o mesmo que repetir os erros do passado. Nesse sentido, podemos dizer que a partir do desenvolvimento da objetividade científica, se não pela ciência outra forma de produção de conhecimento humano não poderia ser aceita como verdadeira ou correta, o domínio do mundo passou a ser objeto do desejo da humanidade. A Ciência Moderna, na contramão do que defende Gadamer¹¹ (2001a), só considera ciência o saber que pode ser comprovado e demonstrado.

Descartes, no ensaio intitulado “*Discours de la méthode*”¹², possibilitou que os Homens tivessem um olhar de Natureza a seu favor, a Natureza como objeto, pois o objeto Natureza é suscetível à ação do Homem, o qual não estabelece um diálogo com o meio ambiente e passa a obedecer à lógica: sujeito (ser humano, “dominador”), objeto (Natureza, “dominada”). Visão essa de Homem, ser externo à Natureza. Grün (2009b, p. 27), quando se refere a uma visão de Natureza mecânica, aliada e descendente da “ética antropocêntrica”, diz que a compreensão Aristotélica de Natureza, vista como “algo animado e vivo, na qual as espécies procuram realizar seus fins naturais, é substituída pela idéia de uma natureza sem vida e mecânica”. Desse modo, aquele Homem que antes era um integrante da Natureza agora é seu “dominador”.

Com Descartes está em jogo “a necessidade de assegurar uma base racional capaz de

¹⁰ No prefácio de: GRÜN, Mauro. **Em busca da dimensão ética da educação ambiental**. Campinas: Papirus, 2007, p. 7-8.

¹¹ Todas as **traduções** contidas neste trabalho são de responsabilidade do autor.

¹² Tradução para o português: Discursos sobre o Método (DESCARTES, René. **Discurso do método**. Brasília: Editora UnB, 1998.).

garantir a autonomia do conhecimento humano” (MENDES, 2006, p. 26). Alguns filósofos dos séculos XVI e XVII acreditavam que faltava certa cientificidade à filosofia. E foi isso que Descartes fez. Elaborou uma “moral provisória” (DESCARTES, 1998) pautada na famosa frase “*Cogito, ergo sum*” (Penso, logo existo) e assim, só não aceitava duvidar de que estava duvidando. Isso porque acreditava que as crenças, os mitos, os pré-conceitos¹³ e a tradição influenciavam na abstração da verdade. A Ciência Moderna é símbolo da busca pelo método que conduz às certezas absolutas: “A filosofia deve repousar, com efeito, sobre um fundamento inabalável” (*Idem*, p. 25). Descartes acreditava que a razão seria o eixo que daria igualdade aos Homens, e o método faria com que a ciência tivesse um desenvolvimento fecundo e progressivo. Para Descartes só o método era capaz de levar os sujeitos às certezas absolutas.

Para Rorty (2001, p. 43), influenciada pela Ciência Moderna, a filosofia a partir do século XIX foi dividida em duas “correntes”: os “techies” e os “fuzzies”. Os techies são filósofos amigos da técnica, objetivos, mestres da filosofia analítica herdeira do cartesianismo que afirmam a filosofia como ciência, pautada na lógica e na matemática. Já os fuzzies, como diz Rorty, carecem de objetividade e, como se diz segundo o autor na Califórnia, são uns “especuladores alucinados”, ou seja, recentemente e ainda hoje a Ciência Moderna influencia com rigor o pensamento filosófico, tratando com demérito o que não se compatibiliza ao método rigoroso do racionalismo moderno.

Para citar outro exemplo existente na relação entre tecnologia e as mudanças ambientais, Grün (2009b, p. 16) ao relacionar a educação ambiental e a Ciência Moderna, fala sobre uma “ecologização” das sociedades. Essa “ecologização” surge de maneira totalmente irônica quando os problemas ambientais deixam de ser preocupação dos “amantes da Natureza” e passam a ser da sociedade como um todo. O autor se refere ao lançamento da bomba atômica, na Segunda Guerra Mundial, sobre Hiroshima e Nagasaki, dizendo que foi assim que a sociedade percebeu que a autodestruição do Planeta era possível. Ao encontro do que diz Grün, Serrano e Leis (2005, p. 251) escrevem que a Segunda Guerra Mundial “mostrou a possibilidade do uso da ciência e da tecnologia como poderosas armas destruidoras” colocando em risco a própria existência humana.

Para Leff (2006, p. 21), a apropriação da Natureza pela sociedade se deu a partir das práticas produtivas que eram dependentes do meio ambiente e da estrutura social ao mesmo

¹³ O pré-conceito aqui citado se refere aos valores e interesses particulares concebidos nas relações sociais humanas que se desenvolvem ao longo da vida. Do mesmo modo, os pré-conceitos formam uma rede de ligações salutares quando do exercício da compreensão. Trataremos dessa questão mais adiante (conferir segundo capítulo e seus respectivos itens).

tempo, assim as mais diferentes formas de cultura passaram a produzir formas de “percepção e técnicas específicas para a apropriação social da natureza e da transformação do meio”. Nossa discussão está vinculada a Idade e Ciência Modernas por essa razão, pois consideramos que foi a partir desse período histórico que as principais mudanças na estrutura das sociedades passaram a influenciar diretamente sobre a preservação do meio ambiente.

A partir dessa primeira aproximação entre o que significou a modernidade, em seus ideais e mudanças sociais (econômicas, políticas e culturais), vamos abordar na sequência do texto os alcances diretos da filosofia moderna. Daremos ênfase no decorrer do capítulo às contribuições apresentadas por Francis Bacon e René Descartes.

1.1 A FILOSOFIA MODERNA E SEUS ALCANCES

A máquina de terraplanagem é o emblema da modernidade. Com sua enorme pá, ela suprime a vegetação, os prédios velhos, árvores consideradas verdadeiros tesouros, paisagens para guardar na memória, deixando aberta uma vastidão para o desenvolvimento. A máquina de terraplanagem cria um reinício, um novo projeto, sem respeitar o que ocupa o lugar anterior ao desenvolvimento, sem se engajar em sinergia ou parceria com o anterior, mas destruindo o que aí estava, no preparo do que ainda está por vir (BRENNAN, 2007, p. 7).

No item anterior, “*Modernidade: que tempo é esse?*”, abordamos algumas questões, características e aspectos gerais da Idade Moderna com ênfase no modo de produção e na racionalidade proposta por alguns autores da época. Notavelmente, o processo de objetificação e de dominação da Natureza aliados à industrialização que emergem nessa época, são vistos por nós como ideais incomensuráveis ao alcance de uma sociedade justa: viável economicamente e sustentável ecologicamente. As vias por onde andamos denotam sinais de que o rumo existencial da humanidade, pela lógica do controle e do poder antropocêntrico, rompe com a idéia de Homem inserido na Natureza e devasta o meio ambiente. Isso faz com que se manifeste a promoção do desequilíbrio que ameaça a manutenção da vida humana no Planeta.

Como já afirmamos anteriormente, nossos pressupostos são de que essas questões que caracterizam a redução da noção de dependência que o ser humano possui com relação à Natureza surgem com a Filosofia Moderna e isso porque emerge no ser humano, junto à modernidade, a necessidade de alcançar o conhecimento, de alcançar verdades e de, para tudo, produzir explicações racionais. Essa necessidade se dá pela transição de uma razão teocêntrica para uma razão antropocêntrica. A razão teocêntrica, proposta pelo cristianismo da Idade

Média, impôs aos Homens uma vida mergulhada em um mundo religioso com preocupações apenas com o Divino, favorecendo o descaso para com os acontecimentos na Terra. Os sujeitos modernos estavam dispostos a romper com o conhecimento baseado no misticismo e na religiosidade, por isso estiveram empenhados no alcance da verdade e no desenvolvimento da ciência para que suas dúvidas fossem sanadas.

De acordo com as colaborações de Chauí (2002, p. 46, 47), a Filosofia Moderna é marcada por importantes mudanças intelectuais, entre as quais destacamos: “o ‘surgimento do sujeito do conhecimento’ (...) a Filosofia (...) começa indagando qual é a capacidade do intelecto humano para conhecer e demonstrar a verdade dos conhecimentos”, deixando em segundo plano os questionamentos sobre a Natureza e sobre Deus; tudo “o que pode ser conhecido deve poder ser transformado num conceito ou numa ideia clara e distinta, demonstrável e necessária, formulada pelo intelecto”, esse contexto aponta uma realidade que seria intrinsecamente racional e que poderia ser captada pelas ideias e conceitos, sendo a sociedade e a Natureza conhecidas inteiramente pelo sujeito. Os sujeitos modernos creem que “a realidade é um sistema de causalidades racionais rigorosas que podem ser conhecidas e transformadas pelo homem” (*Idem*, p. 47).

Entre estas mudanças está a característica principal da filosofia de Bacon, a noção de alcance do conhecimento pela observação e pela experimentação, o *empirismo*. Essa proposta se dá em um ambiente onde emerge a ciência enquanto aplicação técnica, como possibilidade de intervenção no real através da reflexão voltada ao conhecimento do sujeito racional. Para Bacon a experimentação e a observação proporcionariam o impulso da ciência num sentido de aplicação prática. Bacon já não se importa com as relações de dependência entre o sujeito do conhecimento e a Natureza, buscando apenas a apropriação e o domínio desta.

Nesse contexto histórico, Descartes está disposto a concretizar um tratado de reforma do pensamento humano, realizado pelo mesmo sujeito do conhecimento que há em Bacon. Entretanto, Descartes faz uma diferenciação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual. Assim, considerando que há apenas um conhecimento verdadeiro, propõe que a verdade seja alcançada não pela observação e experimentação, mas pelo caminho que mantém afastadas as sensações. O conhecimento sensível – que seria o resultado das interações entre o sujeito e a sensação, imaginação, linguagem, memória e percepção – seria o responsável pela emissão de falsas verdades (*Idem*). Descartes propôs, então, que apenas o conhecimento puramente intelectual – aquele que “parte das idéias inatas e controla (por meio de regras) as investigações filosóficas, científicas e técnicas” (*Idem*, p. 116) – deveria ser considerado verdadeiro. Seria o *racionalismo*, uma espécie de negação do que é externo a razão, assim

Descartes estaria supondo que o sujeito do conhecimento não depende da Natureza.

Vimos então duas proposições sobre a noção de ser humano enquanto sujeito que se relaciona com a Natureza. A sugestão que encontramos em Bacon é a de “um Homem dono do mundo”, já em Descartes esse mesmo sujeito seria “um Homem sem mundo”.

A união entre *empirismo* e *racionalismo* traz à tona o ideal da modernidade em que a “idéia é provar, demonstrar, matematizar através de unidades intelectualmente previsíveis, claras, impossíveis de serem recusadas” (PRESTES, 1996, p. 18). O resultado desta união promove uma matematização e objetificação da Natureza. Os sujeitos que já estão seguros de seu poder de dominação, dadas as circunstâncias advindas da ideia do ser humano no centro do mundo, passam a procurar explicações para todo e qualquer fenômeno natural. Falta dizer que essa busca pelo conhecimento, pelo saber e por explicações aos fenômenos naturais não é “inventada” pela modernidade, mas, antes disso, nasce com os gregos há cerca de 3000 anos atrás – o que pode ser conferido em Vernant (2002) –, entretanto, a idéia de que o ser humano é independente e dominador da Natureza surge com a modernidade. Isso quer dizer que existe uma tradição, há um horizonte histórico a ser considerado na busca e na construção do conhecimento, o que pela modernidade foi desconsiderado. Esse reconhecimento histórico também pode nos proporcionar um melhor entendimento sobre o que é o ser humano e o que é a Natureza. Seguiremos com as proposições de que o que acontece com Bacon e Descartes é uma negação para com essa característica, colocando em xeque a noção de um ser humano inserido e dependente da Natureza. Destarte, quando inserido e dependente este ser não é “dono do mundo” e também não é um ser “sem mundo”, é apenas uma parte que compõe o todo Natureza.

1.2 FRANCIS BACON E O HOMEM DONO DO MUNDO

Os que se dedicaram às ciências foram ou empíricos ou dogmáticos. Os empíricos, à maneira das formigas, acumulam e usam as provisões; os racionalistas, à maneira das aranhas, de si mesmos extraem o que lhes serve para a teia. A abelha representa a posição intermediária: recolhe a matéria-prima das flores do jardim e do campo e com seus próprios recursos a transforma e digere. Não é diferente o labor da verdadeira filosofia, que se não serve unicamente das forças da mente, nem tampouco se limita ao material fornecido pela história natural ou pelas artes mecânicas, conservado intato na memória. Mas ele deve ser modificado e elaborado pelo intelecto. Por isso muito se deve esperar da aliança estreita e sólida (ainda não levada a cabo) entre essas duas faculdades, a experimental e a racional (BACON, 1973, p. 69, Aforismo XCV).

Para que possamos compreender melhor as sugestões formuladas por Bacon, vamos

reestruturar o âmbito filosófico, histórico e social em que o autor estava inserido. Afirmando, assim, nossa crença de que a produção do conhecimento está intimamente ligada ao meio e aos interesses sociais (econômicos, políticos e culturais) em que se desenvolve. Do mesmo modo, está refletido, de uma maneira ou de outra, como fator determinante para tal produção, ou seja, o sujeito do conhecimento, uma vez inserido na sociedade, é influenciado pelos interesses sociais que ocasionam sua disposição pela busca e produção do conhecimento – nosso pressuposto é de que não há neutralidade do sujeito. Frente a esse pressuposto nos questionamos: por que Francis Bacon esteve tão empenhado na dominação da Natureza?

Segundo Antiseri e Reale (1990, p. 322, 323), Francis Bacon foi “o profeta da revolução tecnológica moderna”, “o filósofo da época industrial”. Grün (2007, p. 27), por sua vez, o nomeou “o filósofo da ciência industrial”. Tais atribuições se deram graças ao cenário social (econômico, político e cultura) onde Bacon estava inserido. A Inglaterra dos tempos de Bacon, ou entre 1575 e 1620, se mostrava pioneira nos setores da mineração e da indústria, representando a vanguarda nesses setores na Europa. Bacon (1973) demonstra que suas maiores preocupações estavam voltadas aos benefícios que as novas descobertas científicas trariam aos Homens, salientando a importância que tiveram a descoberta da impressão, da bússola e da pólvora.

A família de Francis Bacon sempre esteve ligada à monarquia inglesa. Seu pai, Sir Nicolau Bacon, era lorde Guarda-Selos da rainha Isabel, o que garantiu desde cedo permanência e acesso de Francis a corte. Entre outros privilégios, Francis Bacon ingressou na Universidade de Cambridge aos 12 anos. Isso e mais a convivência com os membros da corte lhe assegurou, além de uma boa formação, um futuro político promissor, ocupando funções como membro da Câmara dos Comuns, advogado e procurador-geral da Coroa, lorde Guarda-Selos e lorde Chanceler, além de ter recebido títulos de nobreza como barão de Verolme e visconde de Santo Albano. Embora tivesse uma vida atribuída de compromissos, cargos e funções políticas, Bacon nunca se afastou da vida intelectual.

Mas por trás dessa ideia de homem público que se apresenta em Bacon, um célebre membro da Sociedade Real Inglesa, há acusações de ser um representante legítimo da classe hegemônica, “do homem branco, europeu, empresário de classe média” (GRÜN, 2007, p. 27). Isso denota a discrepância que subsiste nas intenções de dominar a Natureza, de promover o Homem como o dono do mundo. Já estaria inscrito, por assim dizer, o real objetivo de Bacon, que seria o de favorecer a classe hegemônica por meio de suas ideias. Ademais, Bacon fora acusado, em 1620, mesmo ano de publicação do *Novum organum*, por receber propina em alguns processos da chancelaria. A condenação lhe custou a perda do cargo político e da

cadeira do Parlamento (RUSSEL, 2001).

Os alcances da ciência/filosofia de Bacon sempre estiveram claros, e o *Novum organum* lobrigava sua verdadeira intenção: superar o silogismo aristotélico, o *Organon* de Aristóteles e a tradição grega em busca do novo. Mesmo reconhecendo que a ciência que se conhece provém dos gregos, Bacon (1973) desqualifica o conhecimento antigo, comparando-o às opiniões de uma criança. Segundo ele, a sabedoria grega é apenas farta em palavras, mas sem resultados práticos. Bacon diz não esperar nada, nenhuma certeza, quando nos utilizamos do conhecimento antigo para obtenção da verdade e reduz com demérito a postura investigativa dos gregos dizendo que eles “estão sempre prontos para tagarelar” (*Idem*, p. 46, Aforismo LXXI).

Há ainda nos escritos de Bacon (1973) uma proposta de cultivo e de descoberta da ciência, apresentada pelo viés de dois métodos: o primeiro, “*antecipação da mente*”; e o segundo, “*interpretação da natureza*”. Tais caminhos seriam fonte de geração e propagação de doutrinas e estas doutrinas levariam a sociedade – os homens¹⁴, nas palavras de Bacon – a dividir-se em dois grupos. Essa divisão se apresenta num sentido complementar, e não num sentido de separação e inimizade entre grupos. Para tanto, o primeiro grupo seria formado por aqueles responsáveis pelo cultivo da ciência, e Bacon (1973, p. 14) esclarece aos que optarem por esse caminho: “seja por impaciência, por injunções da vida civil, seja pela insegurança de suas mentes em compreender e abarcar a outra via (...), a eles auguramos sejam bem sucedidos”. Bacon deixa explícito que alguns não teriam “capacidade” para seguir o segundo caminho e estes seriam a maioria. O segundo grupo, constituído por uma minoria, estaria ligado ao domínio da Natureza, seriam os mais interessados e mais animados, os que estariam em busca da vitória sobre a Natureza, interessados em novas descobertas, em uma nova ciência: “esses, como verdadeiros filhos da ciência, que se juntem a nós, para, deixando para trás os vestibulos das ciências, por tantos palmilhados sem resultado, penetrarmos em seus recônditos domínios¹⁵” (*Ibidem*). A partir dessas considerações, ainda que não estivessem dispostos às investigações, seriam os membros do primeiro grupo, que a partir das atividades realizadas pelo segundo grupo, atuariam como vetores de tais resultados alcançados no que condiz ao domínio da Natureza. O “Homem dono do mundo” faria com que a ciência se aplicasse à indústria e que o saber se aplicasse à prática. Assim, a sociedade estaria se

¹⁴ Aqui a palavra “homem” é utilizada para referir apenas ao homem e não à mulher, diferente de quando empregamos a palavra “Homem”. Isso nos dá uma noção sobre o caráter machista da Idade Moderna, tal como explicou Grün (2009b, p. 23).

¹⁵ Novamente, Bacon faz menção aos que já teriam se dedicado à ciência, e tal constatação sinaliza a instauração da idéia de um rompimento com a tradição, com o pensamento científico e investigativo da época e do passado.

relacionando com a Natureza na posição de dominador, de modo a ser impossível a manutenção do respeito e do sentimento de dependência.

No que se refere ao esquecimento da tradição – da crença de que os caminhos trilhados pelos filósofos e pela ciência antiga não ofereceram aos Homens um domínio sobre a Natureza – Bacon acredita que só a partir do momento em que nos libertássemos do passado teríamos poder sobre a Natureza. Grün (2007) afirma que isso anula a possibilidade de colocarmos a questão ambiental em uma perspectiva histórica, o que promove uma “presentificação do pensamento” (*Idem*, p. 38). Tratar o presente numa perspectiva histórica também é uma “invenção” da modernidade, e como vimos é presença constante nos textos de Bacon. Sendo assim, a presentificação não só nega o passado como coloca em risco o futuro, pois o presente, o hoje, está acima de tudo, e o passado já não serve para nada. A partir da negação de dependência que há entre Homem e Natureza, o ser humano só se sente incluído na Natureza quando em posição de dominador. Seria, então, a presentificação uma das causas da crise ambiental contemporânea?

Se Bacon vê a tradição como herança negativa, Gadamer tem postura incongruente a tal sugestão. A tradição, diante do que nos sugere Gadamer (2005), está vinculada ao nosso modo de vida e estabelecida de forma natural ao nosso ser. Para Gadamer o ser, histórico e finito, pode estabelecer novas formas de vida, mas isso não garante que há total discernimento e ruptura com a tradição: “É isso, precisamente, que denominamos tradição: ter validade sem precisar de fundamentação” (*Idem*, p. 372). Quando, antes, nos referimos que há um horizonte histórico a ser considerado nos reportávamos à noção de tradição sugerida por Gadamer e, sobretudo, a nossa herança grega. Com isso, podemos dizer que aproximar o pensamento moderno com o pensamento grego é para todos nós, para toda a Cultura Ocidental, uma espécie de encontro com nós mesmos (GADAMER, 2000b; GADAMER, 2001b).

Além de negar a tradição e desconsiderar o caminho investigativo percorrido pelos gregos, Bacon passa a desconsiderar o diálogo como possibilidade de compreensão do real. A crítica ao silogismo prescreve a rejeição aos pré-conceitos. O argumento é que no ato da descrição da verdade, da realidade, as pré-concepções que o sujeito do diálogo carrega são confusas, e isso não pode garantir a exatidão dos fatos concretos. Um fenômeno real e verdadeiro, segundo sugere Bacon, deve ser alcançado por um método mais seguro que o diálogo. Somente assim seria factível a posse da Natureza.

O silogismo consta de proposições, as proposições de palavras, as palavras são o signo das noções. Pelo que as próprias noções (que constituem a base dos fatos) são confusas e temerariamente abstraídas das coisas, nada que delas depende pode

pretender solidez. Aqui está por que a única esperança radica na verdadeira indução. (...) Para que se penetre nos estratos mais profundos e distantes da natureza, é necessário que tanto as noções quanto os axiomas sejam abstraídos das coisas por um método mais adequado e seguro, e que o trabalho do intelecto se torne melhor e mais seguro (BACON, 1973, Aforismo XIV; XVIII, p. 21; 22).

O caminho sugerido por Bacon (1973) no *Novum organum* é tecido por vários Aforismos, que se resumem em breves sentenças, apotegmas, formadas por poucas palavras que concluem pensamentos contínuos e fragmentados. Além da presença constante da negação da tradição e da crítica aos gregos, Bacon descreve também a Teoria dos Ídolos¹⁶. Segundo suas descrições existem quatro grupos de ídolos: os ídolos da tribo; os ídolos da caverna; os ídolos do foro, ou dos foros públicos, ou da praça pública, ou do mercado¹⁷ e; os ídolos do teatro. Cada grupo de ídolos tem uma característica principal, mas, de forma resumida, os ídolos representam as falsas opiniões inculcadas no ser humano. Os ídolos seriam responsáveis por desencadear crenças místicas, astrológicas, alquímicas; estariam ligados à influência que sofremos pelos costumes, pela educação e pelo uso da linguagem pública e comum. A proposta de uma limpeza e de superação das noções geradas pela ascendência dos ídolos é o que seria capaz de permitir, segundo Bacon (*Ibidem*), o conhecimento verdadeiramente científico do mundo.

A problemática ambiental e a questão ecológica contemporâneas não podem ser somente atribuídas às elaborações feitas por Francis Bacon no século XVI. Afirmar essa atribuição seria caracterizar toda a complexidade de tal problemática de forma reducionista. No entanto, o conteúdo apresentado pela proposta de domínio da Natureza, tendo por método o *empirismo*, agrupado às severas negações quanto à validade da tradição, nos permite ver no pensamento baconiano o impulso para o rudimento dos alcances sobre a dominação da Natureza.

Acreditamos que Bacon impeliu, enquanto precursor da modernidade e do método científico, a proposta de um ser humano “dono do mundo”. cremos, ainda, que, a partir de Bacon para estabelecer relações com a Natureza, o ser humano precisa dominá-la, pois o mundo e a Natureza, segundo o projeto baconiano, não passam de estruturas mecânicas que devem impulsionar o avanço da ciência, enquanto aplicação prática, sempre em benefício do

¹⁶ Não temos o objetivo de aprofundarmos a discussão na Teoria dos Ídolos. O que descrevemos aqui serve somente como registro, pois a Teoria dos Ídolos é a referência que Bacon utiliza para propor a “limpeza”, ou a “purificação”, da mente humana para o alcance da verdade. Ver também a próxima nota.

¹⁷ Conferir, sobre a teoria dos ídolos, Russel, Severino, Grün e Bacon. Sobre as diferentes denominações, conferir: Russel (2001, p. 272), denomina “ídolos do mercado”; Severino (2009, p. 54), se refere a “ídolos da praça pública”; Grün (2007, p. 33), descreve “ídolos dos foros públicos”. Contudo, Bacon (1973, p. 28, Aforismo XLIII) se refere a “ídolos do foro”.

Homem e do progresso tecnológico. Alcançar o conhecimento para dominar a Natureza significa saber, e ser dotado de saber é garantir o poder sobre a Natureza e sobre o mundo.

A seguir, continuamos a explanação sobre os alcances da filosofia moderna. Agora, porém, com base nas sugestões propostas por Descartes no *Discurso do método* (1998) e nas *Meditações* (1979a).

1.3 RENÉ DESCARTES E O HOMEM SEM MUNDO

Acostumei-me de tal maneira nesses dias passados a desligar meu espírito dos sentidos e notei tão exatamente que há muito poucas coisas que se conhecem com certeza no tocante às coisas corporais, que há muito mais que nos são conhecidas quanto ao espírito humano, e muito mais ainda quanto ao próprio Deus, que agora desviarei sem nenhuma dificuldade meu pensamento da consideração das coisas sensíveis ou imagináveis, para dirigi-lo àquelas que, sendo desprendidas de toda matéria, são puramente inteligíveis (DESCARTES, 1979a, p. 115).

Assim como reconstituímos o ambiente intelectual em que Bacon estava inserido, também o projetaremos para uma melhor compreensão das sugestões teóricas apresentadas por Descartes. Embora apresentem diferenças implícitas em suas teorias, Bacon e Descartes simbolizam uma mudança radical no pensamento ocidental. Ademais, outros intelectuais se somam ao movimento que dá legitimidade à modernidade e por isso seria um erro atribuí-la somente a Bacon e a Descartes. Segundo Cambi (1999), os anos 1600 representam o tempo da nova ciência e cita Galileu Galilei (1564-1642) e Isaac Newton (1642-1727) – junto a Bacon e Descartes – entre os autores que influenciaram de maneira marcante este período. Entretanto, parece haver um consenso entre alguns autores sobre considerar Descartes “o pai da filosofia moderna” (ANTISERI; REALI, 1990; RUSSEL, 2001).

Em Descartes também é possível encontrar a negação da tradição e do horizonte histórico como vimos em Bacon. Para Grün (2007), Descartes dá continuidade ao processo iconoclasta inaugurado por Bacon e é considerado pelo movimento ecológico o principal vilão da crise ambiental. A realização de Descartes é vista como um marco revolucionário ao modo de compreensão e investigação da filosofia e da ciência. A centralização do saber na racionalidade humana foi o grande diferencial proposto por Descartes, e isso se deu a partir de uma submissão crítica de toda herança cultural, científica e filosófica que estavam alicerçadas na tradição (ANTISERI; REALE, 1990).

Descartes procurou encontrar o método infalível para o alcance da verdade, e para isso se afastou do mundo e se isolou na razão. Por isso o chamado *racionalismo*, o uso

exclusivo e “exagerado” da razão, do *cogito*, que anula a possibilidade e manifestação de outras formas de se alcançar a verdade, o conhecimento e a produção deste. Todo esse movimento, essa síntese cartesiana, serve-nos como marco da “objetificação” das ciências, dos sujeitos e da coletividade na busca pela legitimação do conhecimento humano. Essa ruptura sinaliza também o fim da “influência da postura humana na configuração do saber” (ALMEIDA; FLICKINGER; ROHDEN; 2000, p. 07). Também outras formas de saber humano que não se enquadram ao conceito de verdade alcançado por um método, testado e comprovado, são desconsideradas no mercado do valor científico. Ainda que essas formas de saber humano sejam necessárias àquela ou a esta comunidade, que sejam salutares à vida, à formação dos sujeitos, de nada valem, continuam sendo consideradas suspeitas e desprovidas de valor científico.

Acreditamos que essa centralização, essa crença, no “poder” da razão humana se apresenta como agravante para o desenvolvimento da crise ecológica e ambiental. A partir da sugestão de tudo tornar racional, está posta, por nós, diante do cartesianismo, a hipótese de que o que está externo à razão não é necessário ao ser. Não é necessário, portanto, estabelecer uma relação de respeito mútuo para com a Natureza. O sujeito do *racionalismo* se basta ao que a própria razão lhe permite atribuir por verdadeiro. Se em Bacon a proposta é que o Homem seja o “dono do mundo”, vemos Descartes alvitrar uma promessa de Homem “sem mundo”. Amparado no *racionalismo*, o Homem desconsidera o caráter de dependência que há entre ser humano e Natureza. Mas o que levou Descartes a se refugiar e apostar no poder da razão humana?

No *Discurso do método*, Descartes (1998) diz que sua pretensão não é ensinar qual o método para se chegar e conduzir à razão, mas pretende demonstrar como ele a alcançou e como se esforçou para conduzi-la. Descartes propôs expor sua vida e o seu percurso intelectual como um quadro, para que todos pudessem ver e emitir um juízo, julgá-lo. O ponto de partida da explanação cartesiana é a convicção de que toda sua formação inicial fora duvidosa (DESCARTES, 1979a). Ele acredita que seus estudos apenas revelaram o quanto era ignorante. A ignorância, para Descartes, está revelada na existência de dúvidas, e as dúvidas, diante disso, representam uma formação falha, que não oferece certezas à vida prática: “achava-me com tantas dúvidas e indecisões, que me parecia não ter obtido outro proveito, ao procurar instruir-me, senão de ter revelado cada vez mais a minha ignorância” (*Idem*, 1998, p. 33).

Embora tenha estudado no colégio jesuíta La Flèche, em Paris, um dos melhores colégios da Europa a sua época, Descartes julgou ter recebido por verdadeiras falsas opiniões.

Isso seria o resultado do currículo ensinado em La Flèche, regido segundo a *ratio studiorum*: o estudo na filosofia não deveria se afastar de Aristóteles, e na teologia deveria sempre estar próximo a Santo Tomás de Aquino. O currículo em La Flèche era composto por seis anos de estudos humanísticos e três anos de matemática e teologia (ANTISERI; REALI, 1990). Considerando a efervescência científica daquela época, Descartes, que estava atracado em dúvidas e aberto ao estudo da ciência e da matemática, passa a buscar um método mais claro e seguro para o alcance da verdade. Com isso, ele acredita encontrar na matemática o aniquilamento de suas dúvidas. Sobre a matemática, escreve Descartes:

As Matemáticas têm invenções muito sutis, e que podem servir muito, tanto para satisfazer os curiosos, quanto para facilitar todas as artes e reduzir o trabalho dos homens. (...) Comprazia-me, sobretudo, com as Matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões; mas não percebia ainda seu verdadeiro uso e, acreditando que serviam somente às artes mecânicas, surpreendia-me que, embora fossem firmes e sólidos seus fundamentos, nada de mais elevado se tinha edificado sobre ele. Do mesmo modo, eu comparava os escritos dos antigos pagãos que tratam dos costumes nos palácios imponentes e magníficos, construídos, porém, sobre areia e lama (*Idem*, 1998, p. 34, 35).

Além de proporcionar certezas mais evidentes, a matemática estaria além das proposições dos autores antigos e da tradição. E Descartes se surpreende pelo fato de nada mais sólido e concreto ter sido construído sobre as bases desta ciência. Em *Meditações*, Descartes (1979a, p. 85) descreve que seria preciso formular novos fundamentos para que fosse possível “estabelecer algo de firme e de constante nas ciências”, ou seja, verdades incontestáveis, imutáveis e universais e é por isso que Descartes formula seu método com base na matemática. O método poderia ser ampliado a outras áreas do conhecimento e seria a garantia da certeza para o investigador. O *racionalismo* nivelaria a capacidade do intelecto humano, promovendo igualdade aos Homens, pois Descartes (1998) acredita que todos são capazes de raciocinar de maneira uniforme, mas não o fazem porque uns utilizam a razão¹⁸ de uma forma e outros de outra, o que resulta em melhores resultados para alguns e não para todos. Descartes se refere à razão como “bom-senso”. Ser dotado de razão é ser capaz de distinguir o verdadeiro do falso e é o que “constitui a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais” (*Idem*, p. 31). A razão, por assim dizer, origina “a diferença específica que caracteriza o ser humano” (BARBOSA, 1994, p. 22).

Convicto de que era necessário assegurar certezas às suas investigações, Descartes

¹⁸ Mais adiante, no item 3 – “*Diálogo e compreensão: do problema à proposta*”, vamos ver que essa elaboração cartesiana sobre a razão é uma elaboração assentada sobre o discurso moderno. Vamos ver que a proposição de Gadamer se mostra um tanto diferente da que aqui apresentamos.

(1998) rejeita tudo o que havia aprendido anteriormente e elabora com base na matemática, na geometria, na álgebra e na lógica quatro preceitos fundamentais para filar a verdade. Com o propósito particular de jamais deixar de observar seus preceitos, Descartes acredita que não será possível outra vez o erro. Sobre os preceitos (*Idem*, p. 44, 45): 1º preceito, “jamais aceitar alguma coisa como verdadeira que não soubesse ser evidentemente como tal” – não aceitar por verdadeiro aquilo que não é evidente; 2º preceito, “dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas partes quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las” – há aqui a impetuosidade do reducionismo; 3º preceito, “conduzir por ordens meus pensamentos, a começar pelos mais simples e mais fáceis de serem conhecidos” para chegar, gradualmente, “até o conhecimento dos mais complexos e, inclusive, pressupondo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros” – do mesmo modo como na dedução, restaura-se o complexo emanando-se do simples, a ordenação do que está desorganizado deve seguir os princípios lógicos de que uma verdade dependerá da outra; 4º preceito, “fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais que eu tivesse a certeza de nada ter omitido” – é o cuidado para que nada seja negligenciado, que nada seja esquecido para evitar a possibilidade do erro.

Com esses preceitos está formado o método cartesiano. E com base na possibilidade e na existência sistemática da dúvida, a metafísica de Descartes dispõe dos sentidos como incapazes de oferecer certezas. O conhecimento sensível – sensação, imaginação, linguagem, memória e percepção – é colocado sempre em posição duvidosa, e por isso deve ser evitado. Para Descartes, não seria possível, mesmo com aplicação de seu método, alcançar verdades indubitáveis se as premissas partissem de experiências sensíveis. Mais uma vez, Descartes sinaliza o rompimento com a tradição, visto que na Idade Média nada era aceito por verdadeiro sem que antes fosse assimilado pelos sentidos, dito de outra maneira, nada chegava ao intelecto sem que antes fosse abarcado pelos sentidos (GRÜN, 2007). É na quarta parte do *Discurso do método* que isso fica claro. E esse é o ponto em que seguirá nossa abordagem. Que relações com o mundo tem o sujeito que se priva da utilização dos sentidos?

(...) examinando com atenção o que eu era, e percebendo que podia supor não possuir corpo algum e existir mundo algum, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia, e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas concluí-se de forma evidente e certa que eu existia, ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar – embora fosse verdadeiro tudo o mais que alguma vez imaginara – já não teria qualquer razão de acreditar que eu tivesse existido, compreendi que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar nem depende de qualquer coisa material. De modo que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e,

inclusive, é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que o corpo nada fosse, a alma não deixaria de ser tudo o que ele é (DESCARTES, 1998, p.56).

O Homem “sem mundo”, que anunciamos ter visto nas obras de Descartes, se apresenta claramente nesse trecho acima transcrito. Não há necessidade de estar em um lugar, de existir história, fatos históricos, tradição [no sentido exposto por Gadamer (2005)]. Ao ser humano, segundo as premissas cartesianas, basta a razão, a possibilidade do refúgio em sua própria racionalidade. Pelo uso da razão o sujeito não depende da Natureza, e se faz lúcida a máxima de Descartes: “Penso, logo existo”. Descartes propõe que o mundo seja visto a partir de uma visão dualista, em nome do conhecimento universal e imutável da verdade. O método científico se desdobra em polaridades excludentes, pelas quais o sujeito moderno passa a compreender o mundo (CARVALHO, 2004). No dualismo, Natureza é diferente e se afasta de cultura e de tradição; corpo e mente já não estão integrados; sujeito e objeto não se reconhecem em mutualidade; razão e emoção precisam ser separadas e afastadas para a emissão de juízos claros e objetivos. No cartesianismo, a Natureza é mecânica, o Homem é uma máquina e o animal um autômato (ANTISERI; REALI, 1990). A Natureza como objeto é passível de apreensão pelo intelecto sem que se estabeleça contato com o conhecimento sensível. Não há um sentimento de pertença à Natureza, pois o sujeito moderno do conhecimento não necessita de um lugar para estar inserido, para sobreviver e estabelecer suas relações sociais.

Mas, a investigação científica e filosófica dos gregos se difere do modelo proposto por Descartes. Quando Descartes desenvolve e se apropria de um método, impreterivelmente, esse mesmo método determina o rumo da investigação e a postura do sujeito para com os objetos. Com Sócrates e os gregos, os próprios objetos são os que dão rumo e sentido à investigação. Podemos nos apropriar do que diz Grün (2005), fazendo essa comparação entre Sócrates e Descartes, para reforçar nosso entendimento e explicação do comparativo. Para Grün, na filosofia e ciência grega o percurso da investigação é dado pelo objeto, e na Ciência Moderna o objeto é determinado pelo método. É sobre a necessidade de se estabelecer outro olhar investigativo que iremos nos debruçar a partir de agora.

2 A NECESSIDADE DE UM NOVO OLHAR

O problema com que hoje nos confrontamos é o mesmo de sempre, só que na ciência moderna e perante o alcance de suas aplicações técnicas, pesa sobre nossa alma com uma responsabilidade muito maior. Pois, agora, trata-se de toda a existência do ser humano na natureza, da tarefa de controlar de tal modo o desenvolvimento do seu poder e do seu domínio das forças naturais que a natureza não possa ser destruída e devastada por nós, mas se conserve juntamente com a nossa existência na terra (GADAMER *apud* GRÜN, 2009a, p. 181).

Frente à descrição que elaboramos até aqui, partiremos para a justificativa que corresponde a este capítulo. *A necessidade de um novo olhar* se justifica por tudo que (re)visitamos sobre o que foi a Idade Moderna, o que ela representou – e representa – e os alcances de seus ideais filosóficos na relação Homem-Natureza. O fato é que precisamos elaborar outra proposta para que seja concreta a possibilidade e a garantia da manutenção da vida humana na Terra, que é vista, de tal modo, como a ameaça que hoje nos é imposta. E isso vai ao encontro da proposição de Gadamer (*Ibidem*) quando diz que é preciso (re)ver os ideais que guiam a sociedade no sentido de mudança, pois assim poderemos evitar a destruição e a devastação da Natureza pela garantia de nossa mútua existência. O nosso pressuposto, aqui, é de que precisamos encontrar exemplos teóricos que se apresentem pelo caminho de superação dos ideais da Ciência Moderna – ou ainda, um viés complementar como um (ou vários) percurso(s) que se mostre efetivo na forma de ver o mundo e os outros, superando o puro empirismo-racionalista que persiste em ser atuante. Há que ser, ainda, essa teoria, mais que teoria. Deve representar um modo de ser e estar no mundo tendo como caminho a não objetividade da ciência para a dominação da Natureza. Deve ser contra o uso exclusivo da razão enquanto único percurso capaz de conduzir à verdade e produzir conhecimento.

Diante disso, algumas categorias expressas, entre outras, na Hermenêutica Filosófica¹⁹ representam o caminho inverso percorrido pela modernidade. Enquanto os modernos, Francis Bacon e René Descartes se empenharam em aplicar o saber humano à prática científica, desconsiderando a história, a ética, a tradição e o percurso feito pelos antigos, a Hermenêutica Filosófica está preocupada em resgatar a tradição e a importância do

¹⁹ Não queremos afirmar uma teoria como superior a outra, nem a Hermenêutica Filosófica como a salvação do mundo. Do mesmo modo não rejeitamos outros olhares e caminhos epistemológicos, mas afirmamos que, particularmente, cremos no potencial e na efetivação das mudanças que vislumbramos contra o uso exclusivo do empirismo e do racionalismo modernos.

diálogo vivo, efetivando a importância da essência do ser humano enquanto caminho complementar que favorece a não objetividade científica. Isso significa resgatar historicidade e linguagem, reconhecendo que há outros horizontes a serem considerados.

Se em Bacon o sujeito do conhecimento precisava estar distante dos *ídolos* e das falsas vivências, consideradas insalubres ao alcance da verdade, na Hermenêutica Filosófica são as experiências dos sujeitos levadas em consideração. O mesmo, aplicado ao método de Descartes, se mostra presente na negação do conhecimento sensível. A essência seria o resultado das vivências acumuladas pelo sujeito ao longo de sua vida e em suas relações sociais (econômicas, políticas e culturais), por isso o conhecimento sensível não pode ser totalmente desconsiderado. Esse seria o significado de um *novo olhar*: olhar os mesmo “objetos” com outros olhos. Contudo, isso não significa romper totalmente com a proposta da modernidade, mas, sobretudo, de complementá-la em suas características reducionistas, objetivistas, racionalistas, analíticas, mecânicas e neutras. Essa possibilidade, vislumbrada na Hermenêutica Filosófica, deve assegurar aos sujeitos seu lugar no mundo, assim como possibilitar o reconhecimento de que há uma ligação esquecida entre Homens e Natureza.

É ao encontro disso, desse outro/novo olhar, que Flickinger (2010b) relata sua experiência ocorrida na Alemanha em 1980. E vamos referenciar esse “relato” para justificar nossos pré-supostos até aqui expostos. O autor narra um acontecimento²⁰ em uma aldeia, perto de uma pequena cidade alemã, onde problemas ambientais começaram a inquietar a população. Sucedeu que alguns moradores começaram a se desfazer de suas propriedades por valores fora de realidade, muito abaixo do preço de mercado – visto, inclusive, que a região possuía alto valor comercial²¹. A água potável havia mudado a aparência, mudado de cor, de cheiro, as crianças apresentavam problemas respiratórios, e uma pequena empresa de produtos alimentícios desertou de suas atividades pela alta taxa de contaminação dos recursos naturais. Como todas as leis se mostravam inalteradas, ou seja, sem sinais de violação da legalidade, e o ambiente físico não aparentava sinais de degradação, até pela atividade econômica limitada e, por isso, incapaz de produzir tais impactos, os pesquisadores não encontraram fenômenos visíveis para que se justificassem os acontecimentos.

Do mesmo modo, a administração pública local investigava a situação, igualmente sem resultados que pudessem explicar tais fenômenos. Foi preciso, diante da evasão de evidências, buscarem outros métodos de investigação que não os tradicionais analítico-

²⁰ Esse trabalho, segundo o autor, foi desenvolvido por um grupo de pesquisadores em um projeto realizado pela Universidade de Kassel.

²¹ Por se tratar, entre outros motivos, de área de recreação para a população residente nas cidades.

experimentais, usados até então. Foi assimilada pelos pesquisadores a necessidade de percorrerem um caminho que fosse complementar, pois os dados já estavam cadastrados pela equipe da administração pública que também se empenhava na investigação. A equipe de pesquisadores da universidade passou a freqüentar os ambientes em que a comunidade se reunia. Foi iniciado um processo de investigação baseado nas histórias, nas vivências, e na realidade da comunidade e com o tempo, os pesquisadores descobriram que no regime nazista fora implantado na região uma grande indústria bélica. Obviamente, essa descoberta não se deu através de métodos matematicamente rigorosos e calculados, tampouco racionalistas e empiristas à moda moderna, como objetos a serem dominados. Os trabalhadores da indústria bélica, homens e mulheres, eram explorados e obrigados a trabalhar em péssimas condições. Por tudo isso, o assunto se transformou em tabu e era evitado pela comunidade, beirando o esquecimento. Passados 40 anos, mesmo à beira do esquecimento, surgiam os impactos daquele período omitido, a população se viu assombrada por um fantasma do tempo, pois por terem vivido um período de repressão, os moradores faziam de conta que aquilo não existira.

A consciência da população, construída em cima do recalque de um passado de horror, conseguiu manter-se bem consigo mesma até o momento em que o próprio ambiente físico trouxe o passado de volta ao acordar, aos poucos, a ‘memória’ gravada no solo e na água. (...) Em outras palavras, o solo, a água e o ar fizeram reaparecer um passado do qual o homem se julgava livre; a memória do ambiente físico guardava em si também, sem mecanismo de autorrepressão, um passado que, de fato, marcara a população forçando-a agora a assumir aquilo que por ela fora tão cuidadosamente negado e recalcado. A conta do passado, apresentada assim inesperadamente pela natureza, viera pôr em xeque a autoconsciência tão penosa e, ao mesmo tempo, tão levemente construída (FLICKINGER, 2010b, p. 164).

Flickinger está chamando a atenção para o fato de que não foi o método científico “legitimado”, “reconhecido” pela ciência como ciência “legítima”, que proporcionou a compreensão de tal problema. Os pesquisadores precisaram ir além, buscar no que estava oculto à própria consciência humana.

É com base nessa experiência que o autor ressalta a característica do ser humano de negação daquilo que ele mesmo desencadeou. Embora os moradores da comunidade tenham sido explorados e até mesmo forçados ao trabalho, foram vetores indiretos daquela complicação. Contemporaneamente e no cerne das discussões sobre os problemas ambientais, isso está refletido no desenvolvimento de tecnologias que excluem da vista o impacto possível e inegavelmente capaz de ser visível. Se as tecnologias sofisticadas não fossem capazes de mascarar a degradação, excluindo do olhar diário aquilo que o ser humano precisa “ver-se livre”, possibilitaria ao Homem reconhecer, ao menos em parte, sua alta capacidade e

desempenho de degradação. É sobre a capacidade humana de ocultar o real e viver o avesso que Flickinger se refere usando três exemplos que se encaixam a grande parte da população: a “canalização do esgoto que, sem ou com tratamento, é jogado nos rios e no mar”; “a incineração de lixo hospitalar” e; o “depósito dos resíduos nucleares” (FLICKINGER, 2010b, p. 165). Para o autor, isso significa facilitar um olhar avesso à realidade à medida que o confronto visual é evitado; é apagar o desagradável, e esquecê-lo. A sociedade busca encobrir, esconder sob aparências enganosas o indesejável, tudo aquilo que causa perturbação e desconforto.

Entre o não reconhecimento da degradação e a desconsideração de que há um passado histórico a ser considerado, há uma íntima ligação com a concepção empírico-racionalista moderna. Essa concepção agrega no ser humano o desejo de dominar sem estar na Natureza, ou seja, os sujeitos dominam e escondem o que desagrada, tudo em nome de uma visão de mundo objeto-mecânico. A capacidade de dominação está representada de tal forma que existe o não reconhecimento do ser enquanto parte do ambiente em que vive; daí a não aceitação da crise ambiental assimilada por ações realmente resolutivas. Se houvesse o sentimento de pertença à Natureza não haveria essa necessidade de ocultação do real, conseqüentemente não teríamos a manutenção de ações ilusórias. Essa proposição contraditória se concretiza na negação coletiva de assumir socialmente uma realidade oculta, e de certo modo, há um ciclo de ocultação do real.

Flickinger (*Idem*) se posiciona nessa discussão elaborando uma crítica ao atual modelo de gestão ambiental. Segundo o autor, há fatidicamente um ciclo que obedece à lógica da resolução de um problema baseado na crença ilusória da solução pelo desaparecimento. Tal modelo, que comparamos a uma espécie de sentimento resolutivo, é legitimado por um “saber científico determinado pela tirania objetificadora do olhar como sentido exclusivo da mediação do mundo” (*Idem*, p. 167), ou seja, a herança da Ciência Moderna está sinalizada, entre outras ações, no ato em que o sujeito elege o olhar como mediador de suas relações com o ambiente.

Enquanto a razão moderna privilegia e valoriza só o que vê, a hermenêutica quer alcançar pela interpretação aquilo que fica oculto ao olhar objetivante. Atenta aos mundos abscônditos e velados sob as aparências do real, ela interessa-se pelas realidades não objetiváveis tendo no diálogo seu método e no ouvido seu sentido mediatizador (GOERGEN, 2010, p. XII).

Como na pesquisa narrada por Flickinger, é preciso complementar o olhar enquanto forma de ver o mundo. Há que se encontrar a possibilidade da experiência não estar restrita

apenas ao sentido visual. É preciso, também, que a história e a linguagem venham à luz, pois somente o olhar racionalista-objetificador, que reduz a Natureza a objeto passível de explicação e controle, não permite que a crise ambiental contemporânea seja elevada a um conceito sistêmico e histórico. No relato de Flickinger, essa dualidade existente entre o tempo assimilado pelo ser humano e o tempo do ambiente, da Natureza, deve e precisa ser rompido. Para que a convivência seja efetivamente mútua há que se desenvolver uma epistemologia capaz de unificar o duplo sentido do tempo. O tempo do ambiente deve ser respeitado do mesmo modo como se discerne o tempo do ser humano, o qual se apresenta alheio, na maioria das vezes, ao que está por vir e ao que a experiência seria capaz de conceber em suas relações cotidianas com o passado. O ritmo temporal à força, embalado pelo desenvolvimento global do modo de produção capitalista, resulta daquela visão antropocêntrica de mundo moderno que na *Introdução* explanamos. As vias que se apresentam para tal propósito de mudança necessitam estar embasadas na contemplação e na possibilidade da simbiose entre seres humanos e Natureza. Tal modelo de convívio, necessariamente, deve estar um tanto afastado daquela visão de mundo objeto, ausente e dominável, no ensejo de uma produção do conhecimento, talvez, capaz de promover relações mútuas e respeitadas na relação Homem-Natureza.

E é nesse ponto que a Hermenêutica Filosófica se apresenta com vistas ao reconhecimento e à validação da linguagem e da historicidade fundamentadas na tradição. Seria essa mediação a contramão da visão moderna de um possível solipsismo²² arraigado na atualidade. Isto é, aquela visão mecânica-objetivista que parte da tese de que só o “eu” existe, tudo o mais, os seres, as coisas, não passam de ideias, remanescentes permanentes no *cogito* individual deste “eu”. O solipsismo reforça a característica latente de que há uma “emergência da Natureza” (GRÜN, 2007). E, de acordo com nossa abordagem e ao encontro da proposta de Grün, essa emergência se dá através da linguagem enquanto tradição historicamente estabelecida que, portanto, deve ser resgatada. Essa proposta de negação da linguagem e do horizonte histórico que há na Filosofia Moderna parece ser a mesma que há na metodologia objetificadora dos atuais modelos de gestão ambiental. Para Prestes (1996, p. 47, 48), “a ciência objetivamente não é suficiente para explicar os processos de captação do real”. E a proposta da Hermenêutica Filosófica não se restringe a explicação da possibilidade de aplicações técnicas, seu horizonte é mais amplo, pois significa a possibilidade de situar o sujeito no percurso da linguagem enquanto sentido de alcance do real, da verdade.

²² Sobre solipsismo ver: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1962, p. 885, 886.

Para que possamos estruturar a sequência de nosso ensaio partimos para uma explanação metodológica sobre os princípios e as possibilidades da Hermenêutica Filosófica. Tal aproximação se faz necessária pelo fator determinante que há em nossa proposta de complementaridade ao modelo científico moderno do empirismo-racionalista. Esse desdobramento resultará nos alcances epistemológicos de uma possível convivência salutar e mútua para com a relação Homem-Natureza.

2.1 A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

O fato de experimentarmos a verdade numa obra de arte, o que não se alcança por nenhum outro meio, é o que dá importância filosófica à arte, que se afirma contra todo e qualquer raciocínio. Assim, ao lado da experiência da filosofia, a experiência da arte é a mais clara advertência para que a consciência científica reconheça seus limites (GADAMER, 2005, p. 31).

Nossa intenção em *A Hermenêutica Filosófica*, neste momento, é apenas de lançar ao leitor algumas de suas características fundamentais. Durante o desdobramento do capítulo, dar-se-á ênfase às suas esferas teóricas, como a questão da linguagem e da historicidade. É esse caminho, posto no segundo capítulo, que nos dará a base para a elaboração das propostas fundamentais desse estudo, que serão apresentadas no terceiro capítulo. Para tanto, anunciamos este capítulo enquanto metodologia do estudo e o percurso aqui representado será a fundamentação de uma possível mediação na convivência indissociável entre Homens e Natureza.

Quando falamos em “Hermenêutica Filosófica” é digna de menção especial, obrigatoriamente, a referência ao filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002). E será com base nas propostas desse autor e de seus intérpretes que fundamentaremos esta segunda parte do ensaio, a metodologia. Foi Gadamer quem inaugurou, com base em algumas características da hermenêutica de Martin Heidegger (1889-1976), o sentido que temos hoje sobre Hermenêutica Filosófica. Gadamer foi aluno de Heidegger e ampliou o sentido da hermenêutica que aprendeu com seu mestre. Basicamente (HEKMAN, 1986, *apud* GRÜN, 2007), Gadamer empresta de Heidegger três elementos²³ centrais para a elaboração da Hermenêutica Filosófica: o primeiro elemento está relacionado à característica de que o

²³ Esta referência serve apenas como esclarecimento referente ao contexto histórico imanente da produção e elaboração do conhecimento e das propostas elaboradas por Hans-Georg Gadamer. Destarte, salientamos que não temos por objetivo entrar na discussão sobre as características heideggerianas imersas na Hermenêutica Filosófica.

horizonte histórico do ser é o tempo; o segundo constituinte, da base para a Hermenêutica Filosófica, condiz ao legado heideggeriano sobre a “estrutura prévia da compreensão”, segundo a qual Gadamer estabiliza seu conceito do preconceito; o terceiro, influenciado pelo jovem Heidegger (1915-1923), está previamente assentado sobre a negação do conceito de “círculo vicioso”, pois Gadamer demonstra que o “círculo hermenêutico” não é um círculo formal, mas, antes disso, representa o compreender enquanto jogo interno entre o intérprete e a tradição.

O pensamento filosófico de Gadamer está fundamentado a partir da crítica à Ciência Moderna, e a hermenêutica, conforme Grün (2009b, p. 102), facilita o diálogo entre Homem e Natureza, ou seja, é capaz de romper com “a distinção entre sujeito e objeto”. O autor sinaliza ainda que a hermenêutica “situa sempre o ser humano no mundo, na história e na linguagem e não como sujeito senhor de si, separado dos objetos.” Para Almeida, Flickinger e Rohden (2000, p. 8), Gadamer e sua “Hermenêutica Filosófica”, nos remetem à “crise da racionalidade iluminista – que levou a sociedade moderna à beira do colapso social e ecológico, devido, entre outros, à exploração desenfreada dos recursos naturais e à brutal desagregação social de amplas comunidades”. Somos abordados pela Hermenêutica Filosófica para repensarmos nosso lugar e função no ambiente em que estamos inseridos e essa é a justificativa pela qual escolhemos essa postura epistemológica como nossa Metodologia.

Talvez, inicialmente, a palavra hermenêutica “soe estranha” ao leitor, como diz Hermann (2002, p. 9), mas como a autora explica isso se dá pela escassez literária referente ao tema. Lawn (2007, p. 66) explica a origem da palavra “hermenêutica” dizendo ser uma variação do termo grego “*hermeneuein*”, “que significa interpretar”. O significado de “interpretação” está ligado ao passado, “Antiguidade Clássica”, “Mundo Grego”, como estratégia para compreender os textos bíblicos e literários de forma correta. A hermenêutica, nesse período, era vista apenas como uma “técnica de interpretação”.

A visão padrão era de que se a Bíblia era a palavra de Deus, a divina revelação, então deveria ser interpretada autenticamente, e padrões de procedimentos corretos deveriam ser criados para cumprir a tarefa. Algumas estratégias hermenêuticas surgiram somente quando o texto bíblico parecia opaco e resistia às traduções e explicações fáceis (*Idem*, p. 66 e 67).

A proposta de Gadamer é uma “Hermenêutica Filosófica”, a qual não se restringe apenas a uma forma de interpretação de textos complexos. Gadamer defende sua hermenêutica como uma forma de ser e de estar no mundo, isso se diferencia da antiga técnica

de interpretação de textos e de um ideal teórico, ou seja, a “Hermenêutica Filosófica” não é vista por Gadamer como teoria, “A hermenêutica é, muito antes, uma visão fundamental acerca do que significa em geral, o pensar e o conhecer para o homem na vida prática” (GADAMER, 2000a, p. 18, 19).

Com base em um horizonte mais amplo, a hermenêutica não é uma alternativa à explicação técnica, como aquela elaborada por Descartes com a pretensão de dominação, mas sim a tentativa de compreender algo (PRESTES, 1996). A hermenêutica de Gadamer apresenta um movimento sempre presente na vida diária, e é esse movimento, dependente da historicidade, que faz conexão com a linguagem pela qual acessamos o mundo. Gadamer diz que já estamos inseridos no mundo, pela linguagem, antes mesmo de pronunciarmos a primeira palavra.

Como já sabemos, o sentido maior desta postura epistêmica e intelectual diz respeito à interpretação dos textos antigos com o intuito de um melhor entendimento e da melhor compreensão de seu sentido. Assim, como na interpretação textual, não é o sujeito que impõe ao texto seus questionamentos, suas dúvidas, opiniões e convicções particulares, mas, ao contrário, é o próprio texto que ganha vez de opinar e questionar. O entendimento básico de um texto remete ao reconhecimento de pré-concepções carregadas pelo sujeito que almeja possibilidades de compreensão. O que fica previamente exposto a essa característica é o movimento contrário à proposta do empirismo-racionalista moderno, o qual propõe a desvinculação do sujeito do conhecimento de suas pré-concepções e, diante disso, identificamos a pretensão da Hermenêutica Filosófica de proporcionar à condição humana, perante a Ciência Moderna, um modo de ser e estar no mundo pelo avesso da dominação e da negação da característica de pertencimento à Natureza. O que ocorre na interpretação textual diz respeito a uma postura dialógica entre o intérprete e o texto. O intérprete se vê no cerne de suas pré-concepções, sendo a ele sugerido que (re)visite seus pré-conceitos originais.

(...) o processo de interpretação faz que o intérprete se autoesclareça em relação aos seus pré-conceitos originais, exigindo de si um novo posicionamento intelectual e comportamento prático. Assim, o querer compreender o texto supera, necessariamente, uma sua mera explicação causal que estaria condicionada pelo desacoplamento radical do sujeito conhecedor em relação ao objeto de investigação. Na verdade, a compreensão, como processo de construção de sentido, deve-se à íntima *interação* entre sujeito conhecedor e o horizonte exposto no ‘objeto’ (FLICKINGER, 2010b, p. 173, *grifos* do autor).

Essa postura sinaliza o entendimento da Natureza enquanto “texto” que se apresenta em seu próprio vir-à-fala à medida que questiona o intérprete. Importante é o fato da

exigência, do texto para com o intérprete, de uma mudança prática, tanto intelectual quanto comportamental. A Natureza, nessa proposição, não pode ser compreendida pelo sujeito que está alheio a ela enquanto seu “objeto” de investigação, e esse “estar alheio” referencia o solipsismo e a ideia cartesiana de um “Homem sem mundo”. O mesmo pode ser referenciado ao olhar empirista baconiano, pois a partir do momento em que o sujeito é dominador do objeto as relações mútuas se extinguem. É prioridade, nesse caso, que o intérprete esteja consciente de sua condição existencial, que repouse em sua interpretação a necessidade de rever suas próprias concepções quando do agir questionador da Natureza. É a Natureza quem faz as indagações ao sujeito e a partir desse entendimento, haverá um sujeito impossibilitado de dominá-la como declarou Bacon e, do mesmo modo, esse mesmo sujeito do conhecimento não poderá estar fora do ambiente como propôs Descartes. Nesse caso, a postura do ser, a partir da Hermenêutica Filosófica, será incongruente ao pensar e ao agir enquanto “Homem dono do mundo” ou “Homem sem mundo”. A incongruência se justifica quando as possibilidades da compreensão se mostram plausíveis; o almejavél está figurado na negação, por parte do sujeito da compreensão, de uma Natureza “objeto”, submissa da dominação e ausente da vida humana. É aqui que destacamos a importância de uma postura epistêmica e intelectual por meio da Hermenêutica Filosófica.

Por intermédio da hermenêutica o velho esquema que preconiza a distinção entre sujeito e objeto é superado. Esse modelo epistemológico que separa os seres humanos do ambiente em que eles vivem e dá sentido às suas vidas é posto em cheque pela hermenêutica filosófica. Não existe a possibilidade de que o sujeito conhecedor tome uma postura objetificadora e, portanto, dominadora frente aos objetos ou à natureza (GRÜN, 2009b, p. 102).

Outra dimensão que traduz o sentido da Hermenêutica Filosófica está centralizada no ato de conclamar o ouvido como órgão de intervenção para o alcance súbito da verdade. A experiência hermenêutica fica subentendida quando há predisposição à linguagem, ao diálogo e à historicidade. Desse modo, deve existir a solicitude de se escutar atentamente o que o outro tem a dizer, ou seja, isto nada mais é do que estar aberto à conversação, ao diálogo, e mais, à necessidade do ouvir atento e prestativo. Digamos que a forma com que o saber é legitimado, na perspectiva da Hermenêutica Filosófica, se dá quando os sujeitos em diálogo – com suas percepções e vivências construídas em sociedade, mas de forma particular, portanto, diferentes em singularidade – renunciam à ideia de uma verdade última e de um saber único. Para Flickinger (2010a), a hermenêutica é a doutrina da compreensão, e um de seus objetivos é fazer-nos entender a historicidade de nosso saber. Se considerarmos nosso saber histórico

estamos desconstruindo a concepção cartesiana de uma certeza única e imutável. Destarte, assim como a história, nosso conhecimento é construído nas relações sociais (econômicas, políticas e culturais), dia após dia e de maneira contínua, incluindo o passado e nossas possibilidades e projeções futuras. É como se a proposta da hermenêutica gadameriana não se fechasse em uma síntese definitiva. Aliás, mais do que qualquer coisa, os sujeitos permanecem “abertos” às mais variadas compreensões de pessoas, lugares, tempos e discursos. Abrindo, portanto, vários horizontes e possibilidades de uma compreensão realmente praticável.

Essa (pré)disposição ao diálogo se fundamenta em parâmetros adotados por Sócrates, bem como nas origens da Cultura Ocidental. Para Hermann (2002), a hermenêutica aponta a linguagem e a história como matéria-prima para o acesso do sujeito ao mundo e ao aprendizado. Se resgatarmos a questão da razão ocidental, dos gregos à modernidade, veremos que a busca pelo conhecimento, pelo saber, é uma das questões mais debatidas no campo da filosofia. Pois é no ato de questionar a razão sobre a possibilidade do conhecimento que a racionalidade se desenha, que se acessa a racionalidade e se constroem formas de compreender o mundo. Exemplo dessa busca pelo saber é constatado já em Aristóteles (1973, p. 211): “Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer”.

A Hermenêutica Filosófica, dito de uma maneira simplificada, está para além da teoria e para além da dominação conceitual. Porém, acontece que esse posicionamento jamais deixa de buscar a validação e o reconhecimento de seu saber. O motivo é o seguinte: essa postura epistemológica e intelectual não é prescritiva e nem tampouco normativa. Para Flickinger (2000, p. 28, 29), “o questionamento hermenêutico não pretende subsumir nossas experiências aos parâmetros pressupostos de uma lógica determinadora”, pois mesmo seguindo a trilha de uma ordem racional, não está alienada aos parâmetros de uma racionalidade lógica, reducionista e dedutiva.

A validação do conhecimento pelo viés da Hermenêutica Filosófica está embasada na interpretação de uma verdade própria do sujeito. A verdade está na ação compreensiva do sujeito, no momento da compreensão e este sujeito do conhecimento alcança sua verdade através da ultrapassagem da barreira que impede a compreensão de uma linguagem – seja qual for o modo como se apresenta – revelada à possibilidade da interpretação.

Por isso, nossa investigação que busca entender as relações humanas com o meio ambiente sinaliza um esforço fenomenológico em busca da compreensão do que aí está, buscamos escutar o que chega aos nossos ouvidos. Tal investigação é um exercício de elevação do real ao conceito, é auscultar os batimentos da realidade para que se amplie a

compreensão sobre o objeto em questão (ROHDEN, 2011). Para que seja possível a expansão do horizonte da compreensão da crise ambiental contemporânea se faz necessário aos Homens o encontro reflexivo em si mesmo. Encontrar-se nada mais é que reconhecer que o ser humano está, e não há como escapar disso, sempre inserido no tempo. E que é o ir ao encontro da história e da linguagem que caracterizam a identidade epistemológica e intelectual da razão nas mais variadas comunidades humanas.

A partir daqui, vamos contextualizar alguns aspectos conceituais da Hermenêutica Filosófica: compreensão, linguagem e historicidade. Trabalharemos com a fundamentação e com a justificativa sobre as possibilidades do sujeito da compreensão no caminho epistemológico oferecido pela Hermenêutica Filosófica. Ainda, vamos ligar alguns aspectos análogos entre a postura socrática e a gadameriana na construção do conhecimento. Após tudo isso alinhavado, buscamos ser capazes de elaborar outras formas de compreensão e de intervenção frente à crise ambiental e ecológica que vivenciamos em âmbito global.

2.2 COMPREENSÃO HERMENÊUTICA: LINGUAGEM E HISTORICIDADE

A centralidade da história é uma exigência necessária para a hermenêutica filosófica. Nela se conserva a historicidade da experiência, portanto, da própria filosofia, ao passo que na ontologia e na metafísica tradicionais se pretendeu eliminá-la com o intuito de garantir objetividade, cientificidade, universalidade (ROHDEN, 2002, p. 97).

Pelo fato da Hermenêutica Filosófica estar embasada no resgate do pensamento grego enquanto possibilidade de acesso e alcance à tradição e à linguagem em seus respectivos horizontes de compreensão, filiamos nosso trabalho como “busca por um ideal filosófico”. Isto significa considerar o pensar, o agir e o estar no mundo como fatores indissociáveis ao ser, pautado no que “aí está”: a crise ecológica e ambiental contemporâneas.

O ideal filosófico grego sempre esteve ligado a um modo de viver, um jeito de ser e estar no mundo “segundo o qual se discerniam atos e intenções à luz do bem, do belo, do justo, do verdadeiro” (ROHDEN, 2009, p. 105). Ao encontro disso, como já sinalizamos, está a Hermenêutica Filosófica, como postura da – e para a – vida prática, modo de ser e estar no mundo. É com os gregos (Idade Antiga) que nasce o *logos*, inicialmente como uma forma de sabedoria, e isso, por motivos históricos, iria influenciar a Cultura Ocidental – direta ou indiretamente em todos os aspectos sociais (econômicos, políticos e culturais) – como um todo. Gadamer (2001b) aborda a filosofia grega e o pensamento moderno dizendo que com o

modo próprio de pensar dos gregos, essa sociedade deu passos e tomou decisões que tiveram consequências para toda a história universal. Propomo-nos, então, buscar os vestígios epistemológicos análogos entre Gadamer e Sócrates²⁴, bem como entre a Hermenêutica Filosófica e a cultura grega no sentido da *Compreensão hermenêutica: linguagem e historicidade*. Nesse retorno, buscaremos alternativas e modelos antigos, mas de alcances e aplicabilidades atuais. E fá-lo-emos sempre com vistas à experiência interpretativa do ser perante as implicações ambientais que vivenciamos na atualidade.

As possibilidades de compreensão da atual e influente crise ambiental/ecológica contemporânea por meio dos ideais gregos já foram sinalizadas por Rohden (2009, p. 103). Segundo o autor, a “retomada da perspectiva pedagógico-filosófica de ser e de pensar que desenvolve a paideia, que é tecida pelo viés da universalidade e se efetiva plenamente no exercício da dialética dialógica, pode nos livrar das tiranias e da progressiva destruição do planeta”. Ainda sobre esse resgate, Rohden (2002) elabora um comparativo entre Gadamer e Sócrates, dizendo: Gadamer é o próprio Sócrates, contemporâneo.

Outra justificativa para esse retorno aos gregos pode ser amparada por Jaeger (2001). Segundo o autor, os gregos possuíam uma visão de Natureza orgânica onde cada sujeito em suas expressões individuais é parte de um todo, ou seja, os gregos consideravam o mundo como um todo, sem fragmentações. Não existia, por assim dizer, uma parte separada da outra, “nenhuma delas lhes aparecia como parte isolada do resto, mas sempre como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido” (*Idem*, p. 11). Por isso, não podemos separar adjetivos para classificar o ideal de formação que os gregos desenvolveram.

Com vistas a objetivos de alcances coletivos, paralelos para com o indivíduo e a sociedade, os gregos se baseavam no pensar e no agir ético e político. O pensamento de Sócrates foi determinante na concepção de filósofo e filosofia no Ocidente. Pela descrição de alguns autores, entre eles Hadot (1999), Sócrates era visto como uma figura sábia e irônica ao mesmo tempo. Hadot (*Idem*), ao tratar da filosofia antiga, narra o “não-saber” socrático e como se dava a “educação” proposta por Sócrates. As abordagens de Sócrates se mostravam quase como um diálogo “desinteressado”. Seus interlocutores eram abordados nas ruas, nas

²⁴ Platão, discípulo de Sócrates, foi quem nos deixou, no formato de textos, uma das maiores riquezas da cultura grega. Seus textos imortalizaram a figura de Sócrates e os ideais propostos pelo filósofo. Além de Platão, outros autores se referem a Sócrates: “Os principais testemunhos sobre Sócrates e sua vida provêm de Platão, Xenefonte e Aristófanes. Os dois primeiros exaltavam a figura de Sócrates e o segundo era um adversário que o satirizava e combatia” (CIVITA, Vitor. Nota do editor. In: **Sócrates**. São Paulo: Abril Cultural, 1972). Cabe salientar que Sócrates teve outros discípulos, entre eles, Antístenes, Euclides de Megara, Aristipo de Cirene, Isócrates (HADOT, 1999).

praças, em suas casas e entre outros lugares e indagados sobre seus ofícios, especialidades, profissões, e opiniões gerais. Sócrates conduzia o diálogo levando seus interlocutores a desconstruírem suas próprias verdades, fazendo-os sentirem desamparados ao verem suas opiniões e certezas, tidas como verdadeiras com base num conhecimento secular, sendo fragilizadas e reformuladas ao mesmo tempo.

O agir de Sócrates em relação ao conhecimento de seus interlocutores parece ser análogo à postura epistemológica defendida por Gadamer. Quando buscamos o alcance da compreensão, segundo Gadamer (2005), não nos desfazemos de nossos pré-conceitos. O que acontece é uma antecipação daquilo que se almeja compreender, conhecer ou abstrair, pois o pré-conceito é uma opinião prévia ao que se quer compreender. Contudo, as opiniões prévias devem ser examinadas a fim de ser efetiva a receptividade do vir-à-fala dos sujeitos em diálogo, os interlocutores, pois o fato de ser receptivo não pressupõe neutralidade ou anulamento opiniático de um ou outro sujeito. É a verdade dos interlocutores que devem colidir com o próprio conhecimento prévio que cada um carrega, e, ao se dar conta dos próprios pré-conceitos, é possível confrontar o que se sabe com o que se logra compreender. Daqui a importância do ouvir atento, aberto e prestativo, e, sobre isso, Gadamer (*Idem*, p. 359) alerta: “São os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos”.

O discurso reproduzido por Sócrates, narrado por Platão (1972), seu discípulo, em sua defesa perante os juízes na ocasião em que fora condenado por corromper a juventude e desconhecer os deuses do Estado, apresenta o caso de um amigo de Sócrates, Querefonte, falando sobre o que o oráculo de Delfos teria respondido quando Querefonte o questionara sobre a possibilidade de existir um ser mais sábio que Sócrates (HADOT, 1999). Em sua defesa perante o tribunal, Sócrates explica o que o oráculo quis dizer quando da resposta negativa à pergunta de Querefonte. O argumento de Sócrates para a resposta do oráculo se vincula a sua afirmação de sempre não-saber. Desse modo, o que o oráculo quis dizer, segundo Sócrates (PLATÃO, 1972), é que o mais sábio dos humanos é aquele que crê não saber nada. Daí a justificação de uma famosa máxima atribuída à postura de Sócrates: “sei que nada sei”. Sobre este episódio, podemos destacar ainda a interpretação que o próprio Sócrates faz do que Querefonte teria ouvido:

Quando soube daquele oráculo, pus-me a refletir assim: ‘Que quererá dizer o deus? Que sentido oculto pôs na resposta? Eu cá não tenho consciência de ser nem muito sábio nem pouco; que quererá ele, então, significar declarando-me o mais sábio? Naturalmente, não está mentindo, porque isso lhe é impossível’ (PLATÃO, 1972, p. 14-21b).

É o reconhecimento de seu “não-saber” que faz com que Sócrates se reconheça como ser sábio. Pois ao investigar o quanto de sábio é o seu interlocutor, e ao passo em que o interlocutor se declara sábio em alguma área, Sócrates descobre que o interlocutor, na verdade, não é sábio como acreditava ser. Daí a explicação Socrática de “ser sábio” à medida que aquele que reconhece não ser sábio é sábio em saber seu limite de conhecimento. A sabedoria e o conhecimento, nesse caso e para Sócrates (*Idem*), acompanham aqueles que buscam o saber, o conhecer, o compreender e o interpretar.

Quando examina a informação do oráculo, Sócrates procura saber o que estaria oculto naquilo que foi dito pelo deus. Gadamer também está empenhado em descobrir o que fica oculto quando se diz algo. Acontece que por mais que estejamos empenhados e abertos ao compreender, as inúmeras possibilidades de compreensão não estarão esgotadas: “Isto é hermenêutica: o saber do quanto fica, sempre, de não-dito quando se diz algo” (GADAMER *apud* ROHDEN, 2002, p. 07). O oculto, para Gadamer (2005), se mostra palpável quando inúmeras formas de interpretações são possíveis. Na experiência do diálogo os interlocutores são guiados em direções incertas, e cabe a cada um elaborar sua própria compreensão (re)conhecida em sua história. Aceitar a possibilidade de entendimento pelo caminho do diálogo não significa permanecer neutro, mas estar aberto às possibilidades da compreensão pela linguagem. No caso do oráculo e no caso de um texto não há o outro sujeito do diálogo, daí vem a importância dos pré-conceitos, das ideias e concepções prévias que irão possibilitar a abertura individual ao horizonte da compreensão. O texto não pode ser rebatido, ou combatido como um inimigo, menos ainda deve ser dominado. A compreensão será efetiva quando a opinião do texto for aceita, ou seja, quando o texto ganhar voz outra, que não a nossa mesma.

Com base nesse “crer-que-nada-sabe” Sócrates aparece sempre como o interrogador em seus diálogos narrados por Platão. Sua missão é fazer com que os outros Homens sejam também conscientes de seu “não-saber”. O que Sócrates busca com essa atitude é demonstrar que o conhecimento, o saber, “não é um conjunto de proposições e fórmulas feitas que se pode escrever ou vender” (HADOT, 1999, p. 52) como faziam os sofistas²⁵. A maior pretensão de Sócrates está à mostra no ato de interrogar, pois quando pretende saber que nada sabe, põe-se a questionar seus discípulos, ou seus interlocutores, na finalidade de mostrar sua contraposição aos caminhos tradicionais da construção do conhecimento (saber).

²⁵ Os sofistas defendiam que o saber era transmitido, como de um ser ao outro, pelo discurso ou adquirido pela leitura, ou seja, contrários aos ideais de Sócrates. A proposta dos sofistas pode ser relacionada com o modelo atual de educação.

A ironia socrática consiste em simular o aprender alguma coisa de seu interlocutor, para levá-lo a descobrir que não conhece nada no domínio do que pretende ser sábio. Mas essa crítica do saber, aparentemente negativa, tem dupla significação. De um lado, supõe que o saber e a verdade (...) devem ser engendrados pelo próprio indivíduo. Por isso Sócrates (...) se contenta, na discussão com outrem, em desempenhar o papel de parteiro. Ele mesmo não sabe nada e não ensina nada, mas contenta-se em questionar, e são suas questões, suas interrogações, que auxiliam seus interlocutores a parir²⁶ “sua” verdade (*Idem*, p. 53 e 54, a nota de rodapé é nossa).

A prioridade em Sócrates é fazer com que o interlocutor encontre em si suas próprias verdades e a base para que isso ocorra é o diálogo. Podemos acrescentar à figura de Sócrates a colocação feita por Jaeger (2001), pois para o autor, Sócrates concebe o diálogo como apresentação primordial do pensar filosófico e percurso único capaz de nos levar ao entendimento e compreensão das nossas relações com os outros. Assim, é com o ato de interrogar que Sócrates nos dá a noção sobre os caminhos percorridos pela investigação em seu tempo. A linguagem efetiva do diálogo aberto é capaz de mediar a continuidade da história, e é essa continuidade que proporciona a validação do conhecimento antigo.

Essa aproximação entre Gadamer e Sócrates sinaliza um reconhecimento da tradição que aponta para o acesso às possibilidades de uma compreensão da crise ambiental contemporânea, pois o esforço fenomenológico de elevação do real ao conceito e do conceito à palavra falada, ao diálogo vivo, remetem a um empreendimento direcionado a vida prática. Tradição e historicidade andam juntas, pois o conceito de historicidade “não enuncia algo sobre um nexos do acontecer que se deu realmente, mas sobre o modo de ser do homem que está na história e que somente pode ser compreendido a fundo em seu ser pelo conceito de historicidade” (GADAMER, 2002, p. 161).

Além do que expomos aqui, vamos continuar abordando, no próximo item, a questão da linguagem, mas agora o diálogo como compreensão. Vamos também caminhar do problema à proposta e da proposta ao problema, preparando a trilha que nos levará às propostas que vislumbramos apresentar.

²⁶ Apenas como registro, em *O mundo de Sofia* encontramos o seguinte: “Dizem que a mãe de Sócrates era parteira, e o próprio Sócrates costumava comparar a atividade que exercia como a de uma parteira. Não é a parteira que dá à luz o bebê. Ela só fica por perto para ajudar durante o parto. Sócrates achava, portanto, que sua tarefa era ajudar as pessoas a ‘parir’ uma opinião própria, mais acertada, pois o verdadeiro conhecimento tem de vir de dentro e não pode ser obtido ‘espremendo-se’ os outros. Só o conhecimento que vem de dentro é capaz de revelar o verdadeiro discernimento” (GAARDER, 1995, p. 80).

3 DIÁLOGO E COMPREENSÃO: DO PROBLEMA À PROPOSTA

A valorização do ouvido remete a uma tradição que vem de longa data. Quero mencionar apenas três exemplos. Primeiro: a autorevelação de Jahvé diante de Moisés, no Velho Testamento (...), dá-se por meio de um diálogo, ao longo do qual Jahvé se revela, identificando-se como Deus dos antepassados de Moisés, sem que este último possa enxergar o parceiro do diálogo. Muito pelo contrário, o encontro acontece junto a um fogo que obscurece sua visão. Segundo: o Oráculo de Delphi, na Grécia, comunica sua mensagem dos Deuses pela fala, sem deixar traços visíveis que assegurem a verdade do conteúdo. Terceiro: Terésias, o vidente cego no mito de Édipo, expressa na sua própria pessoa a primazia da língua como recurso da articulação da verdade (FLICKINGER, 2010a, p. 1, 2).

Parece que a produção do conhecimento científico e filosófico no Ocidente moderno esteve, com Bacon e Descartes, voltado ao Homem enquanto ser primordialmente espectador da realidade. O sonho da modernidade de construir um conhecimento neutro, “limpo” dos “erros” da tradição e do passado, ou ainda, o sonho de reforma e purificação do intelecto, sinalizam um Homem sem responsabilidades perante o mundo em que vive e atua como agente diretamente vetor de transformações. Por isso, o resgate da tradição deve contribuir para que o Homem seja entendido como sujeito que constrói e constitui o mundo.

O mundo é visto pelos Homens conforme seus interesses, e na Idade Moderna foi vislumbrado pelo poder e pela crença de uma racionalidade matemática. Conforme Rohden (2002), a proposta aristotélica do dialético-retórico foi negligenciada pelos filósofos modernos, e estes passaram a considerar apenas seus raciocínios analíticos. Essa associação feita pela racionalidade moderna considerou, então, toda a tradição filosófica como um conjunto de palavreados inúteis, o que ainda hoje se mostra influente na “incapacidade para o diálogo” (GADAMER, 2000c).

Na tradição filosófica do Ocidente o Homem foi caracterizado como o “ser racional”, e que seria essa a principal diferença entre Homens e animais (conferir item 1.2). Essa associação, demonstra Gadamer (2000d), se deu a partir do momento em que a palavra *logos* foi traduzida no sentido de razão, ou seja, pensamento. O que na verdade ocorre, é que essa palavra significa também linguagem. Grün (2007) aborda a questão da tradução do significado de *logos* quando afirma que o *logos* da filosofia grega denominava *ratio*, que significava razão. Mas no prólogo do Evangelho de São João, no “Novo Testamento”, ele não se refere mais a *ratio*, mas a *oratio* que significa fala, discurso, portanto *logos* significa

linguagem.

Jesus é a Palavra que revela Deus aos homens – No começo a Palavra já existia: a Palavra estava voltada para Deus, e a Palavra era Deus. No começo ela estava voltada para Deus. Tudo foi feito por meio dela, e, de tudo o que existe nada foi feito sem ela. (...) A Palavra estava no mundo, o mundo foi feito por meio dela (...). E a Palavra se fez homem e habitou entre nós (SÃO JOÃO, 1990, p. 1353).

Isso mostra uma ligação importante entre a filosofia grega e a teologia cristã na possibilidade de um diálogo com a Natureza, pois o sentido da linguagem ganha um espaço que antes esteve preenchido apenas pela razão. Ademais, o *logos*, na citação em questão, fora substituído por “Palavra²⁷”.

Heráclito²⁸ (*apud* ABBAGNANO, 2007) acreditava que tudo acontecia por conta do *logos*, e mesmo que os homens o conhecessem ainda não eram capazes de compreendê-lo. Os estóicos²⁹ acreditavam que o *logos* seria o princípio ativo do mundo, mas esse seria o *logos* enquanto razão. Entretanto, é possível considerarmos o *logos*, na concepção dos estóicos, enquanto linguagem, uma vez que os estóicos vislumbravam no *logos* a perspectiva de uma comunicação Divina, pois eram crentes de que o princípio ativo da matéria, ou de tudo que existe, era Deus. O estoicismo esteve preocupado em compreender como o determinismo cósmico, ou seja, como as ações do destino regulado por Deus poderiam influenciar nas alternativas da liberdade humana, para tanto deveria existir um sentido comunicativo, enquanto significado de *logos*, capaz de revelar aos humanos essa ligação influente entre o cosmos e a vida prática. Segundo Abbagnano (*Idem*), os estóicos acreditavam que uma razão Divina era responsável pela regência do mundo e de todas as suas coisas, e elaboraram um comparativo entre o comportamento instintivo que guia os animais, e a razão que deveria guiar unicamente os Homens. Se imaginarmos uma sequência histórica linear, podemos dizer que o conceito de *logos* elaborado por Heráclito foi adotado pelos estóicos e deles esse conceito de *logos* foi absorvido pela teologia cristã. Desde Heráclito já podemos apontar que a historicidade da tradição aponta para um sentido lingüístico. Abbagnano (2007, p. 728) também aponta que o prólogo de São João remete ao *logos* no sentido da linguagem, e cita:

²⁷ Abbagnano (2007) cita o mesmo trecho transcrito acima, do Evangelho de São João, usando o *logos* no lugar de “Palavra” (conferir na página 54). Do mesmo modo ocorrem com outras traduções do mesmo texto, onde podemos encontrar “Verbo”, no lugar de “Palavra” ou *logos*. Conferir na página 54.

²⁸ Heráclito de Éfeso. Viveu aproximadamente entre os anos de 535 a. C. a 475 a. C. Filósofo pré-socrático que acreditava no “princípio do devir incessante das coisas” (ABBAGNANO, 2007, p. 579).

²⁹ Os estóicos formam uma das maiores escolas filosóficas do período helenista. Foi fundada por Zenão de Cício, por volta de 300 a.C. Os principais mestres dessa escola, além de Zenão, foram Cleante de Axo e Crisipo de Soles. Dentre algumas das características dessa escola, o estoicismo separava a filosofia em três partes: lógica, física e ética. Também dividiam alguns princípios com outras escolas da época, como o epicurismo e ceticismo (ABBAGNANO, 2007).

“O *logos* fez-se carne e viveu entre nós”. Portanto, dos gregos ao cristianismo, o *logos* significou, inclusive, linguagem, por isso a necessidade desse resgate histórico e a confirmação de que existe uma tradição dialógica perdida no tempo e nos espaços sociais (econômicos, políticos e culturais) já que a “verdade de alguma coisa reside na fala” (GRÜN, 2007, p. 111).

Aristóteles (1973) foi quem “classificou” o Homem como animal racional, que se distingue dos outros animais por ser capaz de se comunicar. A comunicação dos outros animais, para Aristóteles, seria restrita, visto que eles não são capazes de romper a barreira da vida instintiva, mantendo sempre ausente o sentido de uma linguagem legítima. Já o Homem, enquanto ser pensante e racional, por sua vez, rompe com a situação instintiva ao desenvolver a linguagem, uma vez que ela rescinde os padrões instintivos e é legitimada no diálogo. Assim, é a comunicação dialógica que proporciona as ações humanas no mundo. Com isso, é possível afirmar que uma mudança na forma com que o ser humano se relaciona com o ambiente só seria possível por meio da linguagem.

(...) a linguagem sempre se dá no diálogo. A linguagem se realiza e encontra sua plenitude no vai e vem da fala, em que uma palavra leva à outra. É na linguagem que alimentamos em comum, a que encontramos juntos, que a linguagem desenvolve suas possibilidades. Qualquer conceito de linguagem que a dissocie da situação imediata daqueles que se entendem falando e respondendo limita uma dimensão essencial da mesma. A imediatez do ato de linguagem implica uma resposta à pergunta sobre como se move e possibilita a continuidade da história apesar de todas as dissidências e decisões que se produzem para cada um de nós a cada instante. O diálogo também é isso: o modo como textos passados, informações passadas ou produtos da capacidade artística da humanidade nos alcançam (GADAMER, 2002, p. 171).

É necessário o movimento contínuo do vai e vem da fala para que o diálogo vivo e aberto seja efetivo. Do mesmo modo, a elaboração de outra proposta para a mediação da convivência – que, como já falamos, acreditamos ser indissociável – entre Homens e Natureza precisa ser tecida nesse viés. A questão ambiental deve ser amplamente discutida em todos os setores da sociedade e por isso salientamos que esse debate necessita de uma abertura das mais variadas concepções de Homem e de mundo, porque embora sejamos uma comunidade em comum, e o fato de que vivemos agremiados no mesmo ambiente planetário, cada cultura e comunidade possuem percepções diferenciadas da situação do ambiente singular em que vivem. Paritariamente, cada ambiente também apresenta um contexto diferenciado e único, por isso não podemos facilitar ao fato errôneo de elaborarmos uma proposta universal. Gadamer (2005) alerta para o caso de uma interpretação textual onde o que nos é dito pelo autor do texto não se encaixa perfeitamente em nossas expectativas. O mesmo ocorre com a

percepção ambiental de cada população singular. Pois a nossa compreensão supõe constantes impactos ambientais na relação entre Homens e Natureza. Esse “impacto” deve ser entendido tanto positivamente quanto negativamente. Ou seja, os impactos podem ser bons ou maus, benéficos ao conjunto de ecossistemas planetários ou maléficos.

Nosso ensaio aborda duas características e possibilidades da atual compreensão humana do ambiente³⁰. Mas não estamos afirmando universalmente essas duas possibilidades, antes disso, visamos compreender o motivo pelo qual essas duas possibilidades influenciam setores e sujeitos da sociedade; questionamo-nos: por que essas duas possibilidades são possíveis e efetivas? E para que existam possibilidades de compreensões é relevante compartilharmos o posicionamento de Grün (2007, p. 110) ao afirmar que “compreender é precisamente a fusão entre os horizontes do passado e do presente”.

Estamos certos de que há necessidade de uma intervenção efetiva, que reconheça o ser humano como principal vetor e agente de mudanças. Essas mudanças não surgem de um nada, não são causas momentâneas e irrelevantes, pois o todo da complexa crise ambiental é um processo histórico, que deve ser reconhecido como tal. Se o nosso problema é a crise ambiental contemporânea, que acreditamos ser resultante do processo histórico de modernização da sociedade e de um apregoado solipsismo individualista e dominador pelas vias da Ciência Moderna, nossa proposta é de uma possível complementação desse olhar que afasta o Homem da Natureza e que nega sua própria origem e pertencimento a ela.

Para que possamos percorrer o vai e vem do problema à proposta, é necessário que estejamos cientes do entendimento do que é o próprio problema. Acreditamos que já deixamos claro, neste momento do texto, nosso posicionamento em relação aos problemas ambientais contemporâneos e nossa concepção do entrelaçamento objetificador entre Homem e Natureza. Contudo, para que possamos alcançar o entendimento do leitor, debruçaremos-nos no caminho de ida e volta: da proposta ao problema. Gadamer (2005) acredita que o autor de um texto não necessita obrigatoriamente ter por completo a compreensão e o verdadeiro sentido do texto, mas que o intérprete pode e deve compreender mais do que o próprio autor. Gadamer acredita que sempre, e não ocasionalmente, o sentido do texto é capaz de superar o autor. O movimento que estamos fazendo vai ao encontro do papel fundamental da hermenêutica de Gadamer, pois somos os intermediários, os mediadores, que através do texto

³⁰ Para relembrarmos: a primeira proposição é a de que os Homens, influenciados pela Ciência Moderna e pelas propostas de Francis Bacon, se sentem donos no mundo; a segunda proposição também está relacionada à Ciência Moderna e aliada às propostas de René Descartes, frente a essa explanação julgamos que os Homens não se sentem como partes constituintes do mundo. Respectivamente: “O Homem dono do mundo” e “O Homem sem mundo”.

provocamos o leitor a compreendê-lo e a olhar o mundo a partir de nossas reflexões coletivas. Esse posicionamento intermediário mostra que a tarefa da hermenêutica “não é desenvolver um procedimento compreensivo, mas esclarecer as condições sob as quais surge compreensão” (GADAMER, 2005, p. 391).

Na verdade, compreender não é compreender melhor, nem sequer no sentido de possuir um melhor conhecimento sobre a coisa em virtude de conceitos mais claros, nem no sentido da superioridade básica que o consciente possui com relação ao caráter inconsciente da produção. Basta dizer que, *quando se logra compreender, compreende-se de um modo diferente* (GADAMER, 2005, p. 392, *grifos do autor*).

Nesse jogo do compreender, onde estabelecemos a busca da compreensão da crise ambiental contemporânea, essa que nos cerca e nos oferece riscos à salutar permanência dos ecossistemas que formam a biosfera, não sabemos ao certo se conheceremos o desconhecido propósito que o ciclo vital das comunidades nos reserva. Sabemos apenas que precisamos propor o conhecer, o buscar, o compreender, o escutar e que é necessário intervir, mediar, formar, educar. Não basta que cientistas e pesquisadores se empenhem em traduzir números e elaborar relatórios que afirmam previsões de um futuro ameaçado e vulnerável ao desastre ecológico e tampouco é efetiva uma abordagem apocalíptica de um “fim do mundo” que amedronte a sociedade. Do mesmo modo, o trabalho de conscientização pelo medo da autodestruição do Planeta não é capaz de promover uma mudança autêntica nos modos como o ser humano se relaciona com a Natureza. O ser humano não deve ser adestrado pelo medo, mas precisa ser educado para a vida prática; precisa ser formado para uma reflexão auditiva, pois se escutarmos o vir-à-fala da Natureza poderemos balizar a reflexão pelo que se escuta e chega aos ouvidos. Também não queremos uma proposta de retorno ao mundo selvagem, mesmo que essa seja a origem de nossa espécie tardia evolutivamente, queremos uma proposta efetiva e complementar ao que estamos vivendo, que estamos conhecendo e que ainda conheceremos enquanto formas de organização social (econômica, política e cultural).

Rebelamo-nos, abandonamos as organizações sociais primitivas e rumamos ao avanço tecnológico; abandonamos o caráter da própria natureza humana em nome de uma “sobrevivência confortável” segundo os parâmetros do Homem moderno. Mas, mesmo com todo esse abandono, o Homem ainda segue comportamentos primitivos: dejetos marcam o território, o acúmulo da poluição concentrada sinaliza o reduto da vida humana, como ao animal que, instintivamente, demarca seu território; uma liberdade proclamada se desfaz na luta pela sobrevivência no “globo capital”, já não são lutas pela vida contra um predador visível que ameaça uma população, mas uma luta globalizada pela sobrevivência num Planeta

desigual, o inimigo “natural” que ameaça o Homem moderno é “invisível” e cheio de ideologia; demarcamos fronteiras e esquecemos que as transformações ambientais não as respeitam, os alcances da crise ecológica não são delimitadas pelas fronteiras geográficas, elas possuem alcances coletivos e universais, direta ou indiretamente.

(...) não resta qualquer incerteza quanto a que nossa civilização científica, na sua incrível capacidade de instaurar mudanças nos dados naturais em proveito da vida e da sobrevivência do homem, tornou-se, nos seus efeitos, um gigantesco problema mundial. Não há dúvida alguma ser tudo isso uma das grades questões dirigidas a nós, não apenas desde que a ciência, mais e mais, nos tem mostrado quão curto é o episódio que a humanidade representa na evolução do universo (GADAMER, 2000a, p. 15).

Acreditamos que a problemática ambiental vem ganhando voz, e que há certa tendência ao diálogo entre campos diversos do conhecimento sobre a crise ecológica. As mais variadas áreas do conhecimento demonstram preocupações para com essa temática, porém algumas destacam preocupações de ordem produtiva, de exploração de recursos e aumento da capacidade do lucro, o que julgamos como preocupação ideológica e não muito relevante aos olhos e ouvidos de nossos ideais. Contudo, mesmo com esses agravantes, parece que há um propósito de promoção da interdisciplinaridade em torno das questões ambientais, pois tanto no campo científico quanto no campo social, o ambiente tem ganhado voz em amplas discussões. Mas ainda é necessária a ruptura das barreiras que separam o Homem da Natureza, já que as ações não podem permanecer no discurso abstrato, menos ainda nas preocupações com as possibilidades da exploração ambiental eterna. As ações precisam estar vinculadas diretamente à vida prática dos sujeitos sociais no modo de ser e estar no mundo, tal como as propostas da Hermenêutica Filosófica somadas à luta pelo convívio justo entre Homens e Natureza.

Estamos nos aproximando dos itens finais deste estudo. Seguiremos ao encontro da Hermenêutica Filosófica enquanto possibilidade intelectual e epistêmica ao Homem na vida prática. Abordaremos alguns conceitos, variados em suas origens, que nos ajudarão a vislumbrar, ou a nos aproximar de nossas expectativas aqui colocadas.

3.1 HOMEM E NATUREZA: APROXIMAÇÕES E PERSPECTIVAS

Quem já viu ação mais delicada e mais grata que a praticada por dois burros que se coçam mutuamente? É a esse mútuo auxílio que se dirige em grande parte a eloquência, muito a medicina e ainda mais a poesia. Devo acrescentar que essa

adulação é o mel, o condimento de toda a sociedade humana (ROTTERDAM, 1972, p. 82).

Diante de nossa abordagem até aqui elaborada, partimos agora para as projeções de uma possível proposta para a mediação do convívio humano com o meio ambiente. Evidentemente, vamos nos basear na contraposição ao método empirista-racionalista moderno com vistas à legitimação da Hermenêutica Filosófica enquanto modo de ser e estar no mundo.

Neste item, *Homem e Natureza: aproximações e perspectivas* - vamos dar ênfase à temática da Educação Ambiental com o objetivo de pensar na possibilidade de uma intervenção efetiva na mudança do comportamento do Homem em relação à Natureza. Isso seria apenas uma aproximação, visto que a complexidade das questões ambientais ultrapassa o sentido da formalidade. Desse modo, o que sabemos de antemão é que não há entre os pesquisadores da área da Educação Ambiental um consenso sobre o fio epistemológico condutor das pesquisas, como já sinalizou Grün (2009b). O fato de não haver consenso epistemológico entre os pesquisadores em Educação Ambiental não é de todo um agravante para a pesquisa nesta área. A saber, pelo risco que a Educação Ambiental sofreu de ser transformada em uma disciplina isolada, o que reforçaria a capacidade de reduzi-la e fragmentá-la, tal os modelos cartesianos de investigação.

Assim, negada a possibilidade da fragmentação da Educação Ambiental, nos vimos diante do seguinte problema: como trabalhar as questões ambientais de forma a abarcar as diversas disciplinas e áreas do conhecimento? De fato, essa questão se apresenta como problemática frente às inúmeras divisões disciplinares atualmente existentes e isso ocorreu a partir do momento em que a objetividade científica se empenhou em, cada vez mais, especializar-se. Isso remete à formulação de Descartes, na Segunda Parte do Discurso do Método, quando anuncia os quatro preceitos do método. O segundo preceito cartesiano propõe “dividir cada uma das dificuldades (...) em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fosse para melhor resolvê-las” (DESCARTES, 1979b, p. 38). Essa proposta impõe um modelo investigativo que fragmenta e reduz a própria noção de interdependência entre as áreas do conhecimento. Do mesmo modo, é um vestígio epistemológico do modo com que o ser humano busca compreender os fenômenos naturais e a própria Natureza, considerando a eterna curiosidade humana em compreender as coisas, a fragmentação dos problemas, como propôs Descartes, “facilitaria” o entendimento.

Segundo Flickinger (2010c), a intenção de reunir todo o conhecimento humano em um sistema único já não é possível, graças ao avanço do desenvolvimento científico dos últimos dois séculos. Mas a situação piora à medida que divisões são criadas dentro da mesma

disciplina, aumentando a distância capaz de unir a compreensão do todo. Podemos citar, como exemplo, o caso do profissional que trabalha com a química orgânica. Sua especialização chega a um ponto em que ele não consegue – e pode acontecer, inclusive, de não se interessar – acompanhar os avanços e as perspectivas da química inorgânica. Isso gera uma separação interna, uma disputa caótica pelo avanço das especialidades, o que resulta na impossibilidade de um trabalho que integre a totalidade de determinada área do conhecimento.

Diante do exposto, metaforicamente nos vimos em um beco sem saída, ou em um beco com uma saída difícil, é como se visualizássemos dois caminhos, mas eles nos deixassem incertos das possibilidades futuras. Se promovermos a criação de uma disciplina responsável por tratar exclusivamente da Educação Ambiental, favoreceremos a fragmentação do conhecimento e reduziremos a noção da complexidade ambiental a uma disciplina específica. Contudo, se lutarmos pelo reconhecimento de uma Educação Ambiental realizada de maneira interdisciplinar, ou seja, sem barreiras e fronteiras nas mais diversas áreas do conhecimento, enfrentaremos o risco de uma possível negação da necessidade dessa abordagem temática, visto a disputa já existente entre áreas e sub-áreas do conhecimento.

Entretanto, seria demasiadamente ingênuo ou até mesmo romântico querer reviver o estágio antigo de uma visão única do saber humano, capaz de integrar a diversidade das ciências hoje existente. Em vez de insistir nesse objetivo não mais viável, está intensificando-se o debate em torno da possível reconstrução de pontes entre as disciplinas, no intuito de fazer jus à complexidade crescente dos problemas que nos colocam e que uma só perspectiva de questionamento não consegue mais abarcar (*Idem*, p. 46).

Talvez esse olhar mais abrangente e multidimensional, em relação às ciências, seja uma possibilidade de abertura ao tratamento das questões ambientais pelas vias da Educação. O que nos deixa intrigados é como poderíamos definir o processo, ou ainda, o conceito de Educação Ambiental. Nessa perspectiva, a definição do que é a Educação Ambiental segue os mesmos parâmetros sobre a epistemologia nesse campo do conhecimento, mas como não há consenso epistemológico, também não há um consenso conceitual, o que faz com que o sentido de Educação Ambiental seja diverso conforme as concepções epistemológicas de cada pesquisador. Contudo, a Lei Federal 9795 de 1999 (BRASIL, 1999) dispõe sobre a Educação Ambiental e sobre a Política Nacional de Educação Ambiental e quanto à Educação Ambiental a lei garante que ela deve ser desenvolvida em todas as disciplinas do ensino fundamental, médio, superior e educação não-formal. E assinala em seu artigo 1º:

(...) entendem-se por Educação Ambiental os processos por meio dos quais o

indivíduo e a coletividade constroem valores sociais, conhecimentos, habilidades, atitudes e competências voltadas para a conservação do meio ambiente, bem de uso comum do povo, essencial à sadia qualidade de vida e sua sustentabilidade (*Idem*, s/p).

Fato digno de reconhecimento é o marco legal disposto na Legislação Federal que reconhece a importância da Educação Ambiental em todos os setores da sociedade e que ultrapassa a Educação formal. A lei ainda declara o meio ambiente como “bem de uso comum do povo” e “essencial à sadia qualidade de vida”. Há, portanto, uma possível aproximação entre os aspectos legais, educacionais, e as questões ambientais na busca por um ambiente mais saudável e com livre acesso a todos. Mas falar em Educação Ambiental não significa apenas pensarmos o enfoque nas questões ambientais, há que se pensar, ainda, sobre qual o verdadeiro papel da Educação.

Diante disso, visualizamos uma ambiguidade estabelecida no ato de falar sobre a Educação. Por um lado é simples, se considerarmos a presença da Educação em todas as nossas ações cotidianas, porém, sua complexidade se apresenta à medida que precisamos elevar o real, nossas vivências, ao conceito, como um exercício fenomenológico que busca a essência. Tal exercício não se preocupa com o produto, mas com o processo, nesse caso, de formação, de Educação.

Goergen (2009, p. 25), ao contextualizar historicamente a Educação, argumenta que ela se apresenta como “uma necessidade comum a todos os seres humanos atendida segundo as crenças, os valores, os ideais e as condições materiais de cada circunstância”. Por isso, esse processo ao qual denominamos formação não é linear, não é padrão e “não conhece verbos regulares” (MENDES, 1998). Se a Educação precisa atender as condições materiais de uma determinada comunidade, é certo que o papel de uma Educação Ambiental seria de fundamental importância. Se pensarmos num comparativo entre a relação de objetificação sofrida pela Natureza, e o mesmo processo de modernização dos ideais da Educação, as mudanças se apresentam com certa semelhança e familiaridade. A modernidade pretendia a emancipação humana por meio de uma racionalidade objetificadora e dedutiva, o mesmo modelo de racionalidade que tornou a Natureza mero objeto de dominação. O discurso da modernidade vislumbrou um Homem capaz de uma autonomia moral e intelectual fundadas no princípio da subjetividade e da razão autoesclarecedora: a idéia geral é de que o Homem, enquanto animal racional e sujeito autônomo, é capaz de dizer a si e ao mundo que constrói e configura conforme seus interesses; também a pedagogia deveria ser submetida à ciência, pois a modernidade acreditava que o progresso da sociedade dependeria unicamente do progresso

do Homem (PRESTES, 1996).

Portanto o modo de vida que surge com a modernidade influenciou os processos educativos do mesmo modo como influenciou a relação Homem-Natureza. Ao encontro disso, argumenta Flickinger (2010c, p. 46):

É antes de tudo o comportamento científico dominador ante a natureza que, dentro dos parâmetros de uma racionalidade meramente instrumental, contribui para a ameaça da base essencial da vida como um todo; uma ameaça concreta, visível na destruição dos recursos naturais, na submissão do ser humano à lógica objetificadora da investigação científica, ou do desencantamento radical das relações sociais.

Por isso, pensar em uma Educação Ambiental sugere que (re)visitemos o que é o próprio processo de modernização da Educação e como está balizada, segundo suas próprias diretrizes, sobre a Educação contemporânea. Depois desse primeiro contato, passamos a pensar na Educação enquanto ocupada com os problemas de ordem ambiental.

Partindo desse pré-suposto, o problema da compreensão hermenêutica se mostra mais uma vez como possibilidade de ruptura tanto na Educação de modo geral, como no embasamento para uma proposta de Educação Ambiental. A compreensão hermenêutica vai ao encontro da dimensão de um sentido para a vida prática do Homem, pois, antes de tudo, é preciso que a compreensão oriente nosso “olhar o mundo” com outros olhos e olhar o mundo em busca da essência e do sentido da vida prática. O processo da compreensão hermenêutica é capaz, à medida que se desenvolve, de substituir conceitos por projetos de novos sentidos até que seja efetiva a superação das opiniões equivocadas (PRESTES, 1996). O acontecer do diálogo e a abertura à opinião do outro provocam o desenvolver da compreensão e isso faz com que não estejamos neutros, mas que estejamos incorporando a opinião do outro as nossas opiniões pré-concebidas. O compreender, para Gadamer (2000a, p. 23, *grifos do autor*), “não é, em todo caso, estar de acordo com o que ou quem se *compreende* (...). Compreender é sempre, em primeiro lugar, ‘Ah, agora compreendi o que tu queres!’. Com isso eu também não disse que tu tens razão ou a terás!”.

Com o que abordamos aqui, deixamos em aberto as possibilidades para uma possível aproximação da Educação com a discussão das questões ambientais. Desse ponto em diante, vamos elaborar um argumento sobre o conceito de simbiose. A interligação desse conceito, aliado à Hermenêutica Filosófica nos faz crer na possibilidade de uma sociedade ecológica.

3.2 SIMBIOSE E A SOCIEDADE ECOLÓGICA

Então a razão tecnocientífica reduziu a realidade a um estoque de energias antes inacessíveis. Por sua vez, o ser humano converteu-se em simples funcionário da tecnociência, obrigando a realidade a se objetivar numa diversidade de produtos de consumo e assumindo, deste modo, ares de senhor e mestre da natureza (PEGORARO, 1994, p. 126).

Neste item, vamos abordar o conceito que acreditamos ser fundamental na busca por uma sociedade ecológica e consciente enquanto o local e o papel do Homem na Natureza. A Hermenêutica Filosófica e a simbiose, aliadas à sociedade ecológica, formam a tríade para outra postura social (econômica, política e cultural) frente às questões ambientais. As terminologias do tripé têm origens variadas, mas representam aspirações de mudanças e complementação ao que vivenciamos na atualidade: a crise ambiental/ecológica contemporânea.

Talvez as abordagens desses conceitos sinalizem possibilidades de abertura ao diálogo com a Natureza. Buscamos esses conceitos para que nos ajudem no reconhecimento de uma Natureza viva e de um ser humano inserido, interligado e dependente da vida no Planeta. Nesse momento do estudo, já elaboramos o sentido da necessidade de rompermos com a visão da dominação e da ausência do Homem perante o mundo e a Natureza. Já visualizamos o desligamento daquela imagem do sujeito do conhecimento que não mantém relações com o meio social (econômico, político e cultural) em que está inserido. Tentamos, ao menos, desfazer a visão da ciência sem pré-concepções e pré-conceitos, justificando com Gadamer a prioridade e a importância dos pré-conceitos quando do ato e do esforço da compreensão. Tudo isso se deu em um ambiente em que abordamos a Hermenêutica Filosófica como o avesso da dominação e da ausência do mundo. Agora, o conceito de Simbiose entrelaçado com a Hermenêutica Filosófica aponta rumos na busca por uma sociedade ecológica e essa união epistêmica e conceitual resultaria, metaforicamente, na concepção de uma sociedade ecológica, comprometida com o Homem, com a Natureza e com o convívio mútuo entre todos os organismos vivos que compõem a Biosfera.

O que a Ciência Moderna, com Bacon e Descartes, nos apresentou foi a negação da possibilidade de um viver mútuo entre o Homem e a Natureza. Segundo os ideais do empirismo e do racionalismo, o Homem deveria, conforme nossa compreensão, manter relações de estranhamento com a Natureza, sempre com vistas ao domínio e à negação da

dependência para com o ambiente. A simbiose representa o “segundo passo³¹” na efetivação dessa ruptura com a visão da Ciência Moderna, pois seu significado diz respeito à perspectiva de uma vida justa entre os seres, com igualdade de direito e interdependência legitimadas no viver juntos. As relações ecológicas correspondentes ao processo de simbiose sinalizam aos organismos vivos a concretude de um viver harmônico e vantajoso às espécies que se relacionam entre si (PINTO-COELHO, 2000). Ocorre que a troca simbiótica se realiza com organismos, geralmente, de espécies diferentes, porém gostaríamos de salientar que vislumbramos essa possibilidade de um viver simbiótico não somente entre organismos de espécies diferentes, mas também àqueles da mesma espécie. Essa nossa sugestão de alteração conceitual faz o movimento do vai e vem da fala à medida que partimos do conceito e encontramos a palavra. Não nos mantemos atrelados ao conceito estático, mas promovemos essa modificação com vistas à efetivação dessa aspiração através do diálogo vivo. Se não pensarmos em simbiose enquanto possibilidade de um viver mútuo entre organismos de mesma espécie, não conseguiremos demonstrar a importância desse conceito que acontece nas comunidades. Lembramos que uma comunidade é representada por organismos de espécies diferentes, que se relacionam entre si e compartilham de um mesmo ambiente geográfico (ODUM, 1985). Por isso, para que os alcances sejam simbióticos em sua totalidade, precisamos considerar também a simbiose dentro de uma população, e o que caracteriza o conceito de população é a dependência entre organismos da mesma espécie que compartilham, ao mesmo tempo, determinado ambiente (ODUM, 1985). Entre população e comunidade existem diferenças explícitas. Se afirmarmos o processo de simbiose somente à comunidade estaremos mantendo o caráter individualista nas populações humanas e por meio disso ocorre a incapacidade do viver junto mutuamente, pois o conceito clássico de simbiose impossibilita que esse processo ocorra entre indivíduos da mesma espécie.

Se a simbiose for restrita aos indivíduos da mesma espécie, o máximo que podemos representar é o sentido de uma protocooperação ou de um mutualismo. A protocooperação e o mutualismo são semelhantes à simbiose, e são até considerados tipos de simbiose segundo alguns autores (DAJOZ, 2005; ODUM, 1985), mas se diferenciam quando da representação do viver juntos, pois a protocooperação e o mutualismo, embora representem um sentido de vida harmoniosa aos indivíduos da mesma espécie, não asseguram a necessidade de dependência entre os organismos. Na protocooperação e no mutualismo, os indivíduos podem

³¹ Quando falamos em Segundo passo, precisamos nos lembrar que o primeiro passo foi o de reconhecermos *A necessidade de um novo olhar* como nossa **metodologia** baseada na *Hermenêutica Filosófica*. Com esses dois títulos, apontamos o que seria o primeiro passo para a ruptura com os ideais de vida e Homem pela via da Ciência Moderna representada, no caso deste ensaio, por Francis Bacon e René Descartes.

viver independentes uns dos outros. Afirmar a protocooperação e o mutualismo como um recurso benéfico não é de todo errôneo, mas é limitado. Assim, parece-nos que a simbiose seria o conceito mais adequado ao que almejamos: uma sociedade mais justa em termos sociais; saudável no que diz respeito à ecologia; e caracterizada pela interdependência das espécies e ecossistemas.

O viver junto em simbiose acarretaria uma série de mudanças. O Homem reconheceria a característica primordial de sua dependência em relação à Natureza e aos outros organismos vivos e isso despertaria a noção do que é ser parte do todo, sem o sentimento de superioridade, dominação ou de negação da dependência e da inserção no ambiente. O sentido de dependência se efetivaria na medida em que o reconhecimento das ligações ecológicas fosse vital ao Homem. O sentimento de pertença sinalizaria ao Homem a consciência da interdependência e os sujeitos reconheceriam que suas atitudes promovem impactos no ambiente – sejam positivos ou negativos – e que o próprio ambiente responde a essas ações.

A justificativa para o uso do termo simbiose parte da ecologia, pois simbiose é um termo das Ciências Biológicas que se dedica ao estudo das relações entre os seres vivos (RICKLEFS, 1996), enquanto que a ecologia está preocupada com os processos de interações entre as espécies, sejam quais forem essas interações.

Pensar na união entre simbiose e Hermenêutica Filosófica nos faz crer na possibilidade de uma sociedade ecológica, uma vez que uma sociedade pode ser definida como um “campo de relações intersubjetivas, ou seja, das relações humanas de comunicação, portanto (...) a totalidade dos indivíduos entre os quais ocorrem essas relações” (ABBAGNANO, 2007, p. 1080). O que caracteriza basicamente uma sociedade são as relações estabelecidas pela comunicação, pois a comunicação remete à linguagem e a linguagem remete às relações sociais (econômicas, políticas e culturais) exercidas pela totalidade de indivíduos que formam uma coletividade. Porém, o entendimento de indivíduo não pressupõe a efetividade de uma consciência coletiva e para que a sociedade seja ecológica, é necessário o sentimento de coletividade, assim cada indivíduo estaria pré-ocupado em satisfazer suas necessidades e exigências com vistas à coletividade. O termo “ecológica” faz menção ao cuidado com as relações entre os organismos vivos, entre o Homem e seu ambiente social (econômico, político e cultural). A sociedade ecológica, portanto, somaria razão, linguagem, historicidade, simbiose e conjunção, nosso propósito, espero que já tenhamos deixado isso claro anteriormente, não é de abominar e carregar de culpa a razão humana sobre as implicações ambientais que vivenciamos na atualidade. Até

porque, no modo como a razão se organiza e avança sempre no tempo e no espaço, talvez sem ela não consigamos alcançar as mudanças que almejamos. Por isso, nossa proposta é de uma complementação à razão, ao racionalismo e ao empirismo da Ciência Moderna.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encontramo-nos atualmente numa fase crítica da história do Planeta, num momento em que a humanidade precisa escolher seu futuro. O progresso rumo a modelos cada vez mais interdependentes, mas frágeis e contraditórios, projeta um futuro repleto de grandes perigos e de grandes promessas. Para progredir, temos de reconhecer que, não obstante a grande diversidade de culturas e de formas de vida, somos uma única família humana e uma comunidade terrestre com o mesmo destino. Temos de nos empenhar para construir uma sociedade global sustentável, baseada no respeito à natureza, aos direitos humanos universais, à justiça econômica e numa cultura da paz. Para alcançar este objetivo, é imperativo que nós, os povos da Terra, declaremos nossas responsabilidades uns em relação aos outros, bem como o respeito à vasta comunidade dos seres vivos e das gerações futuras (FERRERO; HOLLAND, 2004, p. 43).

Diante de nossa trajetória, percorrida durante o desenvolvimento desta dissertação, muitas possibilidades foram clareadas, muitas dúvidas, individuais e coletivas, foram respondidas, mas, incrivelmente, muitos outros questionamentos se apresentaram e continuam sem “respostas”. Quando falamos em “respostas”, estamos nos referindo à busca pelo saber, pelo conhecer, pela capacidade de reflexão sobre determinado problema que nos perturba. Estamos nos referindo à abertura para a compreensão. Estar perturbado significa, mais do que nunca, que nos sentimos movidos pelas perguntas, é como se o processo de combustão que move um motor mecânico se fizesse igualmente em nosso ser em busca de “respostas”. Todavia, não somos seres mecânicos de racionalidade instrumental em nossa totalidade, por isso essas “respostas” são buscadas e concebidas com a consciência de que são “respostas temporárias” e “mutáveis”. Como explicaríamos determinado assunto? Que respostas daríamos frente aos questionamentos sobre determinados assuntos? Isso é o que nos move enquanto pesquisadores. Contudo, acreditamos que todas essas constatações que durante esse trabalho apresentamos são e representam, ao menos para nós, um avanço no entendimento da relação Homem-Natureza.

Mediante a nossa trajetória, vamos retomar a pergunta fundamental deste estudo: **Quais lacunas teóricas as obras de Bacon e Descartes nos deixaram como influentes e efetivas nas questões ambientais da contemporaneidade?** O que conseguimos entender é que as mudanças advindas da modernidade ultrapassam os limites geográficos e as barreiras das relações sociais (econômicas, políticas e culturais); não somente Francis Bacon e René Descartes, mas o movimento que legitimou a modernidade trouxe consigo a idéia do novo, da

autonomia e da ruptura com o passado. As aspirações obtidas pelas mudanças trazidas com a Ciência Moderna reduziram as relações sociais, fragmentaram o conhecimento, acentuaram o individualismo e afastaram o Homem da Natureza. Essas implicações, no entanto, nós visualizamos nas obras de Bacon e Descartes e podemos dizer que são elas as lacunas que nos influenciam até os dias de hoje e essas lacunas são os espaços vazios pela ausência do sentimento de pertença, da noção de dependência e de pertencimento do Homem em relação à Natureza. Os alcances coletivos do racionalismo e do empirismo devastaram os pré-conceitos, os pré-julgamentos e as pré-concepções. A produção do conhecimento, sob a ótica do empirismo-racionalista, elegeu a razão, o pensamento lógico, e os olhos como mediadores das percepções do Homem e do mundo. O que apresentamos no decorrer do texto é a necessidade de outra forma de estar no mundo, que deixe de comungar com os ideais da Ciência Moderna, mas que não abandone completamente a razão. Portanto, isso significa que buscamos a complementaridade sob a ótica da Hermenêutica Filosófica.

A necessidade com a qual nos preocupamos nessa trajetória foi a da mediação do convívio humano com a Natureza. A relação Homem-Natureza precisa ser complementada, ou seja, não bastam os olhos, a razão e o pensamento lógico, há, sobretudo, uma carência de diálogo, de linguagem, de reconhecimento do papel fundamental da tradição nas nossas relações sociais, as quais precisam ser consideradas. Há, também, uma carência social de abertura ao outro, e ao que o outro tem a nos dizer, para tanto, faz-se necessário o exercício da compreensão.

Parece-nos que a palavra-chave para nossas *Considerações finais* é “equilíbrio”. Nesse sentido, como inúmeras vezes fizemos, vamos nos amparar em Hans-Georg Gadamer para justificar a escolha desta palavra. Gadamer fala sobre a possível limitação dos alcances da dominação ao encontro do que diz nossa epígrafe da Carta da Terra (FERRERO; HOLLAND, 2004). A Carta da Terra fala para nos empenharmos na construção de uma sociedade sustentável, de promovermos a justiça econômica e uma cultura da paz junto ao respeito pelos direitos humanos. Análoga a essa análise, essa limitação do poder da dominação, segundo Gadamer (2000a, p. 23), deve ser assegurada “através de outras forças da comunidade, na família, na camaradagem, na solidariedade, de tal modo que as pessoas se compreendam e entendam”. E, para isso, é preciso assumir que estamos inseridos na Natureza, que não somos nada além de uma espécie animal interdependente dos outros organismos vivos e do meio onde nos encontramos.

Mas o que seria esse equilíbrio? Seria preciso uma teoria complexa e vasta para explicar as possibilidades do equilíbrio? A partir da Hermenêutica Filosófica, Gadamer faz

uma abordagem sobre o que significa para ele o equilíbrio, dando um simples exemplo. Gadamer diz que sua infância foi um tanto solitária, e que para suprir essa solidão ganhara uma bicicleta. Depois de várias tentativas frustradas tentando aprender sozinho, enfim, conseguiu alcançar o equilíbrio e se manteve em pé, andando de bicicleta. Gadamer (2000a, p. 22) explica o problema: “enquanto eu, crispado, agarrava-me à barra da direção, prendendo-a, ia sempre ao chão!”. Mais adiante, Gadamer (*Ibiden*) aborda como obteve sucesso nessa empreitada: “chega a ser inacreditável, que um pouco menos de força no agarrar a barra da direção – mas só um pouquinho menos! – leva a que a bicicleta seja mantida em equilíbrio e dirigida sem problema. Um mínimo de força a mais, porém, e já nada funciona!”. É essa nossa tarefa na relação Homem-Natureza. Precisamos buscar o equilíbrio, compreender como seria possível alcançarmos o equilíbrio e nosso ensaio é apenas uma das alternativas possíveis para que possamos nos aproximar da noção de equilíbrio na relação Homem-Natureza. A manutenção salutar da vida humana na Biosfera remete à necessidade do equilíbrio.

Equilíbrio, simbiose, diálogo, abertura ao outro, compreensão, linguagem, historicidade são alguns dos termos fundamentais que podem possibilitar outras formas de convívio mútuo entre o ser humano e os demais organismos vivos que compõem a Biosfera. Essa parte habitável do Planeta precisa ser reconhecida como um grande e único organismo vivo, do qual fazemos parte e somos interdependentes. Essa união conceitual, porém, precisa ganhar a palavra e se efetivar no diálogo, no ouvir atento e prestativo e na fusão de horizontes para se tornar legítimo e capaz das transformações salutareis ao Planeta.

Mesmo com essas possibilidades, não temos certeza do que o futuro reserva ao Planeta, tampouco sabemos até quando será possível a manutenção da vida humana na Biosfera, por isso compartilhamos esta citação de Gadamer (2000a, p. 25): “Não sei, afinal, quais respostas se dará um dia à humanidade, para a vida conjunta do homem, em relação ao direito do indivíduo e ao direito da coletividade”.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

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

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia**: do Humanismo a Kant. São Paulo: Paulus, 1990.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BACON, Francis. **Novum organum**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira; OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de; QUINTANEIRO, Tania. **Um toque de clássicos**: Marx, Durkheim e Weber. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BARBOSA, Wilmar do Valle. Razão Complexa. In: HÜHNE, Leda Miranda (org.). **Razões**. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito da Terra, grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1995.

BOMBASSARO, Luis Carlos. **As fronteiras da epistemologia**: como se produz o conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1992.

BORNHEIM, Gerd. Presença da razão. In: HÜHNE, Leda Miranda (org.). **Razões**. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.

BRASIL. Lei nº 9.795, de 27 de abril de 1999. Dispõe sobre a educação ambiental. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9795.htm Acesso em 13 de out. 2011.

BRENNAN, Andrew. Prefácio. In: GRÜN, Mauro. **Em busca da dimensão ética da educação ambiental**. Campinas: Papirus, 2007.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. As transformações na esfera pública e a ação

ecológica: educação e política em tempos de crise da modernidade. **Rev. Bras. Educ.**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 32, ago. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782006000200009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 16 dez. 2010.

____. **Educação ambiental**: a formação do sujeito ecológico. São Paulo: Cortez, 2004.

CATANI, Afrânio Mendes. **O que é capitalismo?** São Paulo: Brasiliense, 2003.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Convite à filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2002.

CIVITA, Vitor. Nota do editor. In: **Sócrates**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

DAJOZ, Roger. **Princípios de ecologia**. Porto Alegre: Artmed, 2005.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Brasília: Editora UnB, 1998.

____. Meditações. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.

____. Discurso do Método. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

FERRERO, Elisabeth M.; HOLLAND, Joe. **Carta da Terra**: reflexão pela ação. São Paulo: Editora Cortez, 2004.

FLICKINGER, Hans-Georg. Da filosofia hermenêutica à hermenêutica filosófica. In: **A caminho de uma pedagogia hermenêutica**. Campinas: Autores Associados, 2010a.

____. O ambiente epistemológico da educação ambiental. In: **A caminho de uma pedagogia hermenêutica**. Campinas: Autores Associados, 2010b.

____. O fundamento hermenêutico da interdisciplinaridade. In: **A caminho de uma pedagogia hermenêutica**. Campinas: Autores Associados, 2010c.

____. Da experiência da arte à hermenêutica filosófica. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

GAARDER, Jostein. **O mundo de Sofia**: romance da história da filosofia. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

____. **Verdade e método II**: complementos e índice. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

____. A incapacidade para o diálogo. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000c.

____. Da palavra ao conceito: a tarefa da hermenêutica enquanto filosofia. In: ALMEIDA,

Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000a.

____. El concepto de naturaleza y la ciencia natural. In: **El inicio de la sabiduría**. Barcelona: Editorial Paidós, 2001a.

____. Homem e linguagem. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000d.

____. La filosofía griega y el pensamiento moderno. In: **El inicio de la sabiduría**. Barcelona: Editorial Paidós, 2001b.

____. A filosofia grega e o pensamento moderno. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000b.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GOERGEN, Pedro. Formação ontem e hoje. In: CENCI, Angelo Vitório; DALBOSCO, Claudio Almir; MÜHL, Eldon Henrique. **Sobre filosofia e educação**: racionalidade, diversidade e formação pedagógica. Passo Fundo: Editora Universidade de Passo Fundo, 2009.

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

GRÜN, Mauro. **Em busca da dimensão ética da educação ambiental**. Campinas: Papirus, 2007.

____. **Ética e educação ambiental**: a conexão necessária. Campinas: Papirus, 2009b.

____. A restauração da dúvida como operador ético, político e científico da investigação – revendo Sócrates e Descartes. In: BUJES, Maria Isabel Edelweiss; COSTA, Marisa Vorraber (organizadoras). **Caminhos investigativos III**: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

____. A outridade da natureza na educação ambiental. In: CARVALHO, Isabel Cristina Moura de; GRÜN, Mauro; TRAJBER, Rachel. **Pensar o ambiente**: bases filosóficas para a educação ambiental. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2009a.

HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HENRY, John. **A revolução científica e as origens da ciência moderna**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

HERMANN, Nadja. **Hermenêutica e educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

LEFF, Enrique. **Epistemologia ambiental**. São Paulo: Cortez, 2006.

MENDES, Vitor Hugo. **O sujeito da educação em um contexto pós-metafísico**. Porto Alegre: Tese de doutorado, 2006.

____. **A educação não conhece verbos regulares**: alguns apontamentos sobre questões de ontologia e método. Florianópolis: UFSC, 1998. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MINAYO, Maria Cecília de S. Saúde e ambiente: uma relação necessária. In: CAMPOS, G. W. de S. (et. al.) **Tratado de saúde coletiva**. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2008.

ODUM, Eugene Pleasants. **Ecologia**. Rio de Janeiro: Discos CBS, 1985.

OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de; QUINTANEIRO, Tania. Karl Marx. In: BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira; OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de; QUINTANEIRO, Tania. **Um toque de clássicos**: Marx, Durkheim e Weber. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

PEGORARO, Olinto. Razão hermenêutica. In: HÜHNE, Leda Miranda (org.). **Razões**. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.

PINTO-COELHO, Ricardo Motta. **Fundamentos em ecologia**. Porto Alegre: Artmed Editora, 2000.

PLATÃO. Defesa de Sócrates. In: **Coleção os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

____. O Laques. In: **Platon Obras Completas**. Madrid: Aguillar, 1966.

PRESTES, Nadja Mara Hermann. **Educação e Racionalidade**: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

RICKLEFS, Robert. **A economia da natureza**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1996.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.

____. Sobre a atualidade da paideia grega. In: CENCI, Ângelo Vitório; DALBOSCO, Cláudio Almir; MÜHL, Eldon Henrique. **Sobre filosofia e educação**: racionalidade, diversidade e formação pedagógica. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2009.

____. Filosofia como fenomenologia e hermenêutica à luz da *Carta VII* de Platão. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; DALBOSCO, Cláudio Almir; KUIAVA, Evaldo Antonio. **Pensar sensível**: homenagem a Jayme Paviani. Caxias do Sul: EDUCS, 2011.

RORTY, Richard. “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. In: HABERMANS, Jürgen; RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni; THEUNISSEN, Michael; FIGAL, Günter; BUBNER, Rüdiger; TEUFEL, Erwin; y GUMBRECHT, Hans Ulrich. **“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”**. Homenaje a Hans-Georg Gadamer. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.

ROTTERDAM, Erasmo de. Elogio da loucura. In: **Coleção os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SÃO JOÃO. Evangelho segundo São João: prólogo. In: **Bíblia Sagrada**: edição pastoral. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

SERRANO, Alan Índio; LEIS, Héctor Ricardo. Modernidade: o polêmico significante de um período. In: LEIS, Héctor Ricardo (*org.*). **Impactos da modernidade na condição humana**. Florianópolis: Insular, 2005.

SEVERINO, Antonio Joaquim. Bacon: a ciência como conhecimento e domínio da natureza. In: CARVALHO, Isabel Cristina Moura de; GRÜN, Mauro; TRAJBER, Rachel. **Pensar o ambiente**: bases filosóficas para a educação ambiental. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2009.

SOFFIATI, Arthur. Fundamentos filosóficos e históricos para o exercício da ecocidadania e da ecoeducação. In: LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo; LAYRARGUES, Philippe Pomier; CASTRO, Ronaldo Souza de. (*orgs.*) **Educação ambiental**: repensando o espaço da cidadania. São Paulo: Cortez, 2005.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.