



CONTRADIÇÕES DO MONOTEÍSMO JUDAICO-CRISTÃO E DA RAZÃO COM A NATUREZA: QUESTÕES ESSENCIAIS PARA SE PENSAR UM NOVO ESTAR DO HOMEM NO PLANETA

Flávio Roberto Chadda¹

¹Graduado em Engenharia Agrônômica pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Botucatu); Graduado em Ciências Biológicas pela Universidade Paulista (UNIP/Bauru); Graduando em Filosofia pela Universidade de Franca (UNIFRAN); Especialista em Educação Ambiental pelo Instituto de Biociências da Universidade Paulista UNESP/ Botucatu; Especialista em Gestão da Educação Básica pela Universidade de Araraquara (UNIARA/SP); Especializando em Gestão Ambiental pela Universidade de Araraquara (UNIARA/SP); Mestre em Educação pela PUC-Campinas. frchaddad@gmail.com

<http://dx.doi.org/10.5902/223613087463>

RESUMO

O objetivo deste trabalho foi o de verificar a contradição que o monoteísmo judaico-cristão e a razão estabelecem com a natureza, que podem repercutir diretamente nas ações do homem sobre esta. É uma revisão bibliográfica que utilizou materialismo histórico dialético como metodologia de análise e adotou como categoria básica ou simples, palco das discussões, a relação dialética que o cristianismo e a razão estabelecem com a natureza. Verificou-se, através da leitura dos textos escolhidos, que o monoteísmo judaico-cristão e a exacerbação razão como a única forma válida de conhecer são as responsáveis diretas por gerar uma concepção de mundo nos homens em que eles se vejam como algo externo ou fora da natureza, o que abre espaço para que a natureza seja completamente dessacralizada e tida como objeto para as ações dos homens. A partir desta questão central se fez algumas considerações sobre outro sentido de religiosidade – que convide o homem a se religar a natureza - e dos limites da razão em explicar a realidade.

Palavras-Chave: Gestão Ambiental. Crise Ambiental. Monoteísmo Judaico-Cristão. Razão. Natureza.

ABSTRACT

The aim of this study was to verify the contradiction that the Judeo-Christian monotheism and the reason establishes with nature, which can be reflected directly in the actions of man on this. It is a literature review which used dialectic historical materialism as methodology of analysis and adopted as basic or simple category, stage of the discussions, the dialectical relationship that Christianity and reason establish with nature. It was found, by reading the texts chosen, that the Judeo-Christian monotheism and the exacerbation reason as the only valid way to meet are the direct responsible for generating a conception of the world in men in which they see as something external or outside nature, what makes room for that nature is completely dessacralizada and taken as object to the actions of men. From this central question has made some comments on another sense of religiosity – to invite the man to re-bind the nature-and the limits of reason to explain reality.



Keywords: Environmental Management. Environmental Crisis. Judeo-Christian Monotheism. Reason. Nature.

1 INTRODUÇÃO

Hoje o mundo está atravessando uma grande crise mundial. Esta crise afeta o que Guattari (2001) denominou como os três registros ecológicos: o homem em sua subjetividade, em suas relações sociais e a natureza. Diante esta crise há vários questionamentos de quais são as raízes ou os pressupostos filosóficos que contribuíram e que contribuem para a sua edificação. Pesquisas revelam que parte destes pressupostos residem no monoteísmo judaico-cristão e na razão – sem limites nenhum.

Estes sistemas filosóficos fazem emergir concepções de mundo que criam um falso estar do homem no planeta, que o colocam como externo e superior a *res extensa* ou a natureza. Mas, em quais pressupostos estas filosofias colaboram com que a natureza, na visão dos homens, seja a desvalorizada? Primeiramente, o cristianismo carrega a idéia de que o homem é imagem e semelhança de Deus, portanto, na escala dos seres mais próximos a Deus. A natureza, neste caso, seria a desalmada, o meio de o homem manter sua parte imperfeita (matéria) funcionando durante sua trajetória na Terra. Não há uma identidade entre Deus, o homem e a natureza. Esta aparece sempre como inferior ao ser humano, como a desalmada. Por outro lado, a razão – sem limites – oriunda dos primeiros cientistas dos séculos XVI e XVII, ou seja, que se edificou a partir do Iluminismo, trata as questões naturais como o irracional, sempre inferiorizada frente o ser humano, sujeito racional, que pelo método científico deve subjugar-la em todos os seus caminhos a fim de explicar, medir e calcular. Esta superioridade é encontrada no *Discurso do Método* de Descartes, parte V, quando ele trata as entidades naturais como máquinas animadas. Ou seja, nestes dois sistemas a natureza é tida como algo inferior e externo ao homem.

Os projetos de educação ambiental, que deveriam ser os marcos conscientizadores dos seres humanos para um novo estar destes com a natureza, quando balizados por estes pressupostos repercutem em uma educação ambiental conservadora, de cunho naturalística, em que o homem, sujeito racional e possuidor de uma alma intelectual, é tido como superior e externo à natureza.

Assim, dada a influência histórica e filosófica do monoteísmo judaico-cristão e da razão sobre a relação entre homem e a natureza, que trazem repercussões sobre as práticas educativas ambientais, foram levantados os seguintes problemas:

- Será que o monoteísmo judaico-cristão e a exacerbação da razão, como uma única forma válida de conhecer, estabelecem uma relação dialética ou contraditória com a natureza?
- Quais são os pressupostos filosóficos que permeiam esta suposta contradição?
- Existem outras formas de estar no mundo em que a *res extensa* é valorizada e que o homem sente parte desta?

A partir destes problemas levantados, que implicam diretamente no questionamento da relação contraditória entre o homem e a natureza, este trabalho tem como objetivos principais:



- Situar filosoficamente a influência que o monoteísmo judaico-cristão e a razão, sem limites, estabelecem com a natureza;
- Analisar, a partir desta constatação, ou seja, da relação dialética que o monoteísmo judaico-cristão e a razão - sem limites - estabelecem com a natureza, se há outras formas do homem se guiar religiosamente na face da Terra que implique em uma nova relação de pertencimento entre ambos.

Este trabalho parte da hipótese que o monoteísmo judaico-cristão e a razão – sem limites – estabelecem uma relação contraditória com a natureza. Neste caso, estas concepções repercutem em projetos de educação ambiental conservacionistas, em que o homem se vê como algo externo, diferente e superior da natureza. Nestes casos, esta ideologia irá repercutir em práticas educativas ambientais isoladas, muitas vezes desconectadas da realidade de cada grupo social e que poderão apontar na manutenção deste sistema predatório, que não apenas encontra no monoteísmo judaico-cristão e na razão – sem limites – o seu meio de reprodução, mas, também, no como os homens se organizam economicamente e se realiza a mais valia.

2 METODOLOGIA

Para a realização deste trabalho adotar-se-á uma pesquisa bibliográfica. Como parte dos procedimentos metodológicos o presente trabalho adotou, conforme Chaddad (2004, p.13), duas modalidades de pesquisa:

- Pesquisa Bibliográfica: Através de consultas de livros, artigos e revistas;
- Pesquisa Documental: Através de consultas de estatutos, regulamentos, normas e outras fontes necessárias.

Como método de análise o presente estudo adotou o método crítico dialético. Este irá permitir entender, em sua totalidade, a relação contraditória existente entre o monoteísmo judaico-cristão e a razão – sem limites – com a natureza. Assim, este método possibilita, na medida em que este proporciona a análise desta temática em torno do processo histórico, baseado nas contradições emanadas pela realidade, uma leitura crítica. Como afirma Martins (1994):

Este método tem como referencial teórico o materialismo histórico, apoiando-se na concepção dinâmica da realidade e das relações dialéticas entre o sujeito e objeto, entre conhecimento e ação, entre a teoria e prática (p.27).

É necessário ressaltar que, ao aplicar esta metodologia de análise, não se pode cair simplesmente reducionismo economicista. Segundo Malagodi (1988), se por um lado, a sociedade produz de forma espontânea uma esfera dita econômica, em que os interesses materiais se expressam de forma direta, por outro lado, outras tantas esferas em que esses interesses só existem de forma velada e indireta, nem por isso se pode afirmar que essas últimas são desnecessárias ou mesmo irrelevantes. Ao contrário, as estruturas jurídicas, políticas e culturais, inserindo-se aí a ciência e a religião, são indispensáveis, tanto para a manutenção da estrutura de classes, quanto funciona como um indicador do desenvolvimento das sociedades e das formas sociais que a vida humana adquire ao longo do tempo. As diversas esferas da vida coletiva do homem têm, portanto, um valor



em si mesmas, cada qual com seu caráter próprio e seu significado histórico específico. A referência ao interesse material (à estrutura econômica dos interesses de classe) é a chave para entender os próprios conteúdos dessas esferas, mas não serve para reduzi-las a algo meramente derivado ou secundário do ponto de vista social, face à atividade econômica propriamente dita.

Para adotar esta metodologia de análise, é necessário definir as categorias que devam servir como “palcos” da discussão em sua totalidade. Em seus estudos sobre a metodologia da investigação, Marx *apud* Campos (2000) descobre a necessidade de definição de uma categoria inicial de análise, para que o real aparente seja apropriado como real pensado ou concreto. Nas análises econômicas do Capital, ele atribui como categoria simples (empírica) a mercadoria, a qual foi possível, a partir de abstrações, compreender a economia capitalista. Desta forma, a dialética marxiana, construção lógica do método materialista histórico, é apresentada como possibilidade teórica (instrumento lógico) de interpretação da realidade ambiental. A análise da contradição que envolve o monoteísmo judaico-cristão e a razão – sem limites – com a natureza, tem como objetivo fundamentar a criação de sociedades realmente críticas e conscientes, que possam fazer uma apropriação crítica destes sistemas e não apenas reproduzir as formas de estar no e com o mundo existentes. Isto é de suma importância, num momento que estamos enfrentando uma crise ambiental (política, econômica, social e natural) de proporções alarmantes e o nosso atual paradigma não encontra soluções para ela. Pode-se fazer isto com um método, um caminho que permita, filosófica e cientificamente, compreender a questão filosófica ambiental em suas múltiplas facetas. E, se a lógica formal, porque é dual separada do sujeito e objeto, foi se mostrando insuficiente para esta tarefa, parece possível buscar no método materialista histórico dialético este caminho (CAMPOS, 2000).

Faz-se necessário delimitar a dialética como meio de interpretação relação contraditória que o monoteísmo judaico-cristão e a razão – sem limites - estabelecem com a natureza, que implique em fomentar outra forma de relação do homem com o seu meio (homem e natureza), ou seja, encontrar no pensamento lógico dialético do materialismo histórico os subsídios para o aprofundamento destas questões bem como a movimentos de superação para este estado de coisas. Portanto, foram adotadas, aqui neste trabalho, como categorias, os palcos das discussões em sua totalidade, as contradições que o monoteísmo judaico-cristão e a razão – sem limites - estabelecem com um verdadeiro sentido de pertencimento do homem na natureza, a fim de se buscar a superação para a realidade posta por estes sistemas filosóficos que trazem em seus cernes as concepções de que o homem é superior a natureza e esta é sempre referendada, para estes, como a desalmada – para o cristianismo – e a irracional – para a razão, que se edificou, principalmente, nas trilhas do Iluminismo.

Após estas considerações iniciais, este trabalho irá ser dividido em três capítulos. No primeiro capítulo buscar-se-á mostrar um panorama geral da crise ambiental que estamos vivenciando. Ou seja, buscará mostrar que esta crise abala o que Guattari (2001) denominou como os três registros ecológicos: o homem em sua singularidade; em suas relações sociais e a natureza. No segundo capítulo apresentar-se-á a contradição que o monoteísmo judaico-cristão e a razão – sem limites – estabelecem com a natureza e, por fim, no terceiro capítulo, procurar-se-á uma discussão que reflita a necessidade e o desejo de construir um novo estar do homem no planeta Terra, que seja permeado por outro sentido de religião e um outro sentido de razão. A partir de então serão apresentadas, nas considerações finais, um apanhado geral do trabalho, bem como sua possibilidade – mesmo diante da debilidade do mundo atual – de realização.



3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os resultados do trabalho podem ser divididos em duas partes. Uma parte apresenta os pressupostos filosóficos que balizam o monoteísmo judaico-cristão e a razão e suas implicações para a natureza e para a educação ambiental. A segunda parte apresenta uma discussão da superação para este estado de coisas, propondo um outro sentido para a religião e para razão.

3.1 A CONTRADIÇÃO ENTRE O MONOTEÍSMO JUDAICO-CRISTÃO E A RAZÃO COM A NATUREZA E A EDUCAÇÃO AMBIENTAL

Não há dúvidas que o mundo começa e vai atravessar uma crise ambiental de proporções alarmantes. Um efeito nefasto terá o aquecimento global, principalmente, para os países mais pobres – teremos que nos adaptarmos a ele, não há dúvidas. Se o ser humano manter seu sistema de produção – como está mantendo e, mais ainda, incentivando cada vez mais a produção – não terá recursos suficientes para a fabricação das mercadorias. Estamos em um ponto jamais imaginado pela humanidade em que, se parar com a produção, milhares de pessoas perderão os seus empregos. Porém, se o mundo continuar produzindo em ritmo alucinante, em escala cada vez mais macro, não se terá recursos no planeta para todos os países e o capitalismo – das duas maneiras – irá ruir. Há apenas que se saber: antes ou após se exterminar com toda a natureza? É a pergunta que não se quer calar.

Ainda, neste contexto de crise generalizada, em que temos que nos adaptarmos a este cenário, surgem propostas para conscientizar as pessoas dos limites e das possibilidades de se criar “*novos estares*” no mundo. Sem questionar surge, em primeiro plano, à educação como esta via, em seu espectro maior, a educação ambiental que – política por natureza – pode ser a porta voz da construção desta nova Utopia. Não se faz referência aqui ao termo: Utopia, como um sonho irrealizável – pois ninguém ainda conhece o futuro para dizer o que era ou não irrealizável. A Utopia aqui tem um sentido de possibilidade, de fazer acontecer, um sentido explosivo e subversivo – mesmo com a debilidade cultural do mundo presente. Marx quando elaborou seu método histórico dialético, também sabia da debilidade dos operários e, no entanto, a Rússia – antiga União das Repúblicas Soviéticas (URSS) – tornou-se berço do comunismo. Porém, o comunismo adotado na Rússia, longe do sonho de seus idealistas, tornou-se uma ditadura de fachada vermelha, como a chinesa, que submeteu grande parte da população mundial.

Neste sentido a educação ambiental surge em um momento atormentado semeando possibilidades nos corações dos homens. Para tanto, esta educação ambiental, não deve ser apenas técnica-científica. Ela deve ser técnica e científica, mas também política, fazer com que os problemas sejam construídos a partir da realidade de cada grupo de pessoas e, através da democracia, esta práxis atinja maiores níveis de complexidade e ação.

Assim, a educação ambiental é uma ciência, que por mais que seja tida, por muitos estudiosos, apenas como uma modalidade da educação, ela se revela, não como parte, mas como um todo. Isto porque, senão, iríamos reificar o processo educativo ambiental, transformando-o em atitudes



pontuais, muitas vezes, desvinculada da realidade social em que está inserido (CHADDAD; CHADDAD; GHILARDI, 2011).

Conforme Sorrentino *et al* (2005) a urgente transformação social do que trata a educação ambiental visa à superação das injustiças ambientais, da desigualdade social, da apropriação capitalista e funcionalista da natureza e da própria humanidade. Este novo estar, sobretudo, ético, que envolve a articulação e a interação inseparável entre os três registros ecológicos, se assenta em parâmetros ecológicos, tendo a participação do homem, através de ideais democráticos, como construtor de um novo modelo de sociedade mais solidária e justa. Este papel relegado à educação ambiental muitas vezes é traduzido em práticas educativas não críticas que, ao invés de trazerem em seu bojo o espírito da mudança do paradigma atual, reflete-o com todas as suas contradições. Um dos fatores que contribui para este fato é a compreensão de meio ambiente. Na maioria das vezes, por razões históricas, que dizem respeito ao monoteísmo judaico-cristão e a exacerbação da razão – sem limites - ele é compreendido como algo fora ou externo ao ser humano e, portanto, esta representação traz sérias conseqüências para a educação ambiental que, por este viés, se resume em práticas isoladas, muitas vezes alienadas da realidade dos sujeitos envolvidos.

Assim, pode-se dizer que há duas concepções principais de meio ambiente que repercutem nos processos educativos ambientais. A concepção de meio ambiente naturalística, que por razões históricas, entende o homem separado e superior a natureza - aqui não há uma identidade entre o homem e a natureza - irá determinar uma educação ambiental conservadora, não libertadora. Já a concepção sócio-ambiental de meio ambiente entende que o homem não é externo ao meio ambiente, mas está imerso nele, com todas as suas produções materiais e imateriais de existência e, além disso, há uma identidade entre o homem e a natureza. Este sentido de meio ambiente acarreta uma educação ambiental em que os problemas ambientais são contextualizados na realidade de cada cidadão. Emerge daí, uma educação ambiental crítica e transformadora, onde o homem, cada vez mais, percebe a tão importante relação entre ele e a natureza, não se sentido superior a ela, e filosofa sobre sua realidade propondo, a partir disto, intervenções na mesma (CHADDAD; CHADDAD; GHILARDI, 2011).

Assim, a concepção socioambiental, que se assenta em parâmetros democráticos e científicos não apenas reducionistas, entende a participação do ser humano como agente biológico (dependente da natureza) e agente político, transformador da sua realidade imediata. Nesta concepção crítica, o ser humano se mostra completamente inserido em meio ambiente e permite, através de práticas metodológicas participativas, privilegiar a resolução de problemas enquanto temas geradores na medida em que parte dos fatores cotidianos e locais e atinge níveis cada vez mais complexos de conhecimento e ação (OLIVEIRA; NOVICKI, 2004).

Sorrentino *et al* (2005) afirma que a educação ambiental ao educar para a cidadania e para a democracia, através das metodologias participativas, pode construir a possibilidade de ação política, no sentido que contribui para formar uma coletividade que é responsável pelo mundo que habita. Neste sentido, fundamentado no sociólogo Edgard Morin, ele vislumbra a esperança da criação de uma *cidadania terrestre*, uma estratégia para superar o paradigma da racionalidade instrumental que operou, no Brasil e no mundo, silenciamentos opostos à participação, à emancipação, à diversidade e à solidariedade.

Reigota (2001), por sua vez, analisa que a educação ambiental assim pensada e reorientada para estes objetivos poderá influir decisivamente para isso, quando forma cidadãos conscientes dos



seus direitos e deveres, com consciência e conhecimento das problemáticas globais e atuantes em suas comunidades. É dessa forma que haverá uma mudança no sistema que se não é de resultados imediatos, visíveis, quanto se necessita nos dias de hoje, também não será sem efeitos concretos. Mas para que possamos concretizar este novo amanhã há a necessidade de se travar lutas políticas agudas contra a nossa religião imperante – neste caso o cristianismo; contra a razão e a ciência sem nenhuma ética. A razão e a ciência muito possibilitaram ao homem ver através dos mitos, mas também proporcionou e ainda proporciona até os dias de hoje, segundo Adorno e Horkheimer (1999), eventos nefastos, como, por exemplo, a edificação e planejamento dos campos de concentrações nazistas, bem como as explosões das primeiras bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki ao findar da segunda Guerra Mundial, um atentado contra a humanidade. Ainda hoje, também, pensamos que por termos razão somos superiores as demais espécies de animais e vegetais que habitam a Biosfera. Isto é uma grande mentira. A razão nos faz seres particulares, mas não superiores. E esta herança pode ter suas origens, principalmente, no monoteísmo judaico-cristão e no racionalismo dos filósofos cientificistas dos séculos XVI e XVII, como, por exemplo, Descartes (2001), que, na parte V seu livro *Discurso do Método*, comparou os animais e plantas a máquinas animadas.

Assim, como se pode perceber, compreender as concepções de meio ambiente é um passo importante para fomentar os projetos de educação ambiental. Como se afirmou acima, o monoteísmo judaico-cristão e a exacerbação da razão, como única forma válida de conhecer, seriam estas razões históricas que são fundamentais para se entender a separação entre homem e natureza (externalidade e superioridade) e, conseqüentemente, contribuir decisivamente para a escolha de uma ou outra corrente da educação ambiental. Mas, como foram edificadas as bases e quais os pressupostos filosóficos destas razões históricas que são essenciais para se entender todo este processo de subjugação da natureza perante os seres humanos, ou seja, de sua transformação em um objeto, em uma coisa, que deve ser dominada tanto na ótica religiosa quanto na ótica cientificista?

Em um passado longínquo pode-se observar e buscar repostas de onde foram edificadas as bases filosóficas para que, entre os seres humanos, se disseminasse a idéia de que a natureza, os animais e as plantas, passassem a serem considerados como desalmados e, também, como simples máquinas animadas, como objetos para a ação dos homens. Os primeiros filósofos gregos - Tales e Heráclito - eram filósofos panteístas, ou seja, aqueles que pensam que a matéria é viva, que todas as coisas estão cheias de deuses, de poder de criação e que o mundo está em constante fluxo e transformação. Neste sentido, para estes filósofos existia uma relação de respeito do homem para com outros seres, eles eram considerados divinos – Deus se identificava com a matéria, portanto Deus não estava acima da montanha como diz a Bíblia (CHADDAD; CHADDAD; GHILARDI, 2011).

Outra questão estava relacionada com a razão. Não existia apenas uma forma de conhecimento válida - a razão. O conhecimento era dado pelo conjunto sentidos e razão. Porém, este processo foi modificado pela filosofia de Pitágoras de Samos, Parmênides, Sócrates, Platão, num primeiro momento, logo depois com Santo Agostinho e Tomás de Aquino com a escolástica e, por fim, com os filósofos cientificistas dos séculos XVI e XVII. Estes filósofos, de uma forma geral, contribuíram sobremaneira para a edificação do cristianismo com as idéias da existência de um Deus diferente da natureza, do homem como sendo sua imagem e semelhança, com a falácia da existência de uma alma intelectual, da criação do reino dos céus, apropriada através do mundo das idéias de Platão, e para que a razão, somente ela, fosse considerada a única maneira de se chegar à verdade, desprezando os



sentidos, a *res extensa* e tudo o que advém da natureza (CAPRA, 1999; 2001; 2007; RUSSELL, 2001; PLATÃO, 2001; CHADDAD; CHADDAD; GHILARDI, 2011).

Portanto, o cristianismo carrega a idéia de que o homem, imagem e semelhança de Deus, possuidor de uma alma intelectual, vive uma vida efêmera na Terra, e nela se prepara para viver a vida eterna no reino dos céus, junto a Deus. A natureza, a desalmada, em um nível inferior ao ser humano, por não possuir alma, seria apenas um objeto, o meio do homem manter sua parte imperfeita funcionando durante seu trajeto na Terra. Não há no cristianismo a identidade, uma igualdade, entre homem e natureza. Não há uma teoria da dependência entre o homem e a natureza, algo novo, que os iguale. O homem sempre aparece como um ser superior, imagem do seu Criador. Como Espinoza dizia: “*não há uma filosofia do corpo que complemente uma filosofia da mente*”, como existia através dos primeiros pré-socráticos aqui mencionados (DELEUZE, 2002).

Adorno e Horkheimer (1999) vêm colocar mais algumas idéias ou contribuições a estes comentários sobre a contradição que a razão, como a única e imparcial forma de conhecer, estabelece com a natureza. Para eles, a razão, ao substituir os mitos, tornou-se o próprio mito. O desenfeitiçamento do mundo é a erradicação do animismo, que encontrava respaldo na filosofia dos primeiros filósofos gregos ou mesmo os primeiros filósofos panteístas. O homem aos poucos foi racionalizando o conhecimento, na visão destes autores, e dando lugar à razão que se transformou em uma das grandes correntes do pensamento europeu – o Iluminismo e, hoje, a sociedade tecnificada, criticada por Eric Fromm em seu livro “*A Revolução da Esperança*”.

Eles discutem que através dos mitos o homem buscava ter o poder total sobre as entidades – biológicas ou não – e realizar o irrealizável, algo que estava fora do alcance da realidade. Note-se que aqui havia uma identidade entre o animado e inanimado com o ser humano, o que irá desaparecer com a Ciência dos séculos XVI e XVII. Assim, se mesmo com os mitos o homem buscava um poder total sobre os acontecimentos mais corriqueiros da vida, com o advento do poder racionalizador, proposto pelo Iluminismo, ele consegue e todas as entidades passam agora – para este homem da ciência – representar coisas, conforme afirmam estes autores:

Um átomo não é desintegrado enquanto representante, mas enquanto espécimen da matéria, e o coelho não assume qualquer função representativa, mas, incompreendido – pois irracional para a ciência – atravessa a via *crucis* do laboratório como um mero exemplar (p.26).

Por aí se vê como o mecanismo racionalizador operou, completamente, a separação do homem e da natureza, subjugando esta ao domínio daquele. O que não se pode negar, portanto, é o gritante processo racionalizador que tem suas origens no mito e se transforma em outro mito – o culto ao pensamento científico, que explica tudo e transforma as entidades que eram idênticas ao ser humano em coisas – que não cabe ou se encaixa em lugar algum. Assim, Adorno e Horkheimer (1999) afirmam, quando discutem a questão do mito em relação à ciência, que eles convergem na ânsia do homem em ter o domínio sobre todas as coisas na Terra - aqui também há a comparação entre a religião olímpica com o monoteísmo judaico-cristão que têm ambos o dever “moral” de dominar a natureza:

O mito pretendia relatar, denominar, dizer a origem; e assim, expor, fixar, explicar. Com a escrita e a compilação dos mitos, essa tendência se fortaleceu. De um relato que eram, eles logo passaram a ser doutrina. Todo ritual inclui uma representação do acontecer enquanto processo determinado que se destine a ser influenciado pelo feitiço. Este elemento teórico do



ritual tornou-se independente nas mais antigas epopéias dos povos. Os mitos, tais como encontrados pelos autores trágicos, já estavam sob o signo daquela disciplina e daquele poder louvados por Bacon (ciência) como o objetivo a ser perseguido. Em lugar dos deuses e demônios locais, aparecem o céu e sua hierarquia, em lugar das práticas de conjuração do feiticeiro e da tribo, surgem os sacrifícios de vários níveis hierárquicos e o trabalho dos escravos mediatizados pelo mundo. As divindades olímpicas não são mais imediatamente idênticas aos elementos, elas os significam. Em Homero, Zeus preside o céu diurno, Apolo guia o Sol, Hélios e Eros já derivam para o alegórico. Desde então, o ser se decompõe, por um lado, em logos que, com o progresso da filosofia, se comprime na mônada, num mero ponto de referência, e, por outro lado, na massa de todas as coisas e criaturas lá fora. Uma única diferença, a diferença entre a própria existência e a realidade, absorve todas as outras. Sem que sejam respeitadas as diferenças, o mundo torna-se sujeito ao homem. Neste ponto, concordam a história da criação judaica e a religião olímpica. “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos, os animais selvagens e todos os répteis que rastejam sobre a terra” (p.23).

A filosofia panteísta que existia na forma de conceber a ciência dos primeiros pré-socráticos – onde o modo de conceber a ciência não se separava e não coisificava o Todo – foi completamente separada da natureza, ainda no começo da humanidade, e tornou, no século XVI e XVII, uma das maiores correntes filosóficas do mundo, que, de uma vez por todas, separou o mito – como forma de conhecer – do método científico, o que tem validade, colocando-o em um patamar de crença, sem valor algum. Não se pode deixar de lado que, mesmo com esta filosofia panteísta – típica da filosofia destes primeiros filósofos – existiam as epopéias homéricas, onde, conforme Adorno e Horkheimer (1999), Deus não se identificava com a matéria para a grande maioria dos gregos. Pelo contrário, como estes pensadores afirmam os deuses controlavam os fenômenos naturais. Este modo de “ver” o mundo foi se racionalizando cada vez mais e deu origem tanto ao monoteísmo judaico-cristão quanto a ciência dos séculos XVI e XVII que teve em Galileu, Descartes, Bacon e Newton seus grandes representantes.

Assim, não há que se negar – segundo estes autores – que mesmo os mitos possuem um processo racionalizante, em que o homem busca o domínio sobre algo. Não há distinção, de acordo com isto, entre o mito e a ciência em seus pressupostos, quando utilizados para o domínio – neste caso específico que trata este trabalho – da natureza. Estas bases são idênticas uma da outra, em seu substrato. Apenas a ciência, porém, é muita agressiva ao meio, pois ela tem o ônus da prova. Mesmo que ela carregue a subjetividade do pesquisador, mesmo que ela seja influenciada pela ideologia – segundo Marx, falso conhecimento – e pelo inconsciente de Freud, ela ainda se intitula como uma verdade inabalável. Neste sentido, o que é o observador a não ser um sujeito que sofre as influências diretas do seu meio?

Há que se ressaltar aqui que as ciências estão sempre passando por transformações, que a ciência dura – de base positivista – esta se transformando e se reestruturando constantemente. Haja vista, o que foi dito acima sobre a ideologia de Marx e o inconsciente de Freud. Estas só foram dois dos limites impostos pela própria ciência a ciência. Hoje, com as novas descobertas científicas já há novas imposições a ciência clássica – que tudo conhece. Aqui não se propõe abdicar da ciência clássica. Ela contribuiu e contribui muito para a nossa civilização, mas, porém, há nela limites que devem ser reconhecidos. Como alternativa não se deve propor uma ciência pós-moderna. Deve-se, no



entanto, se apropriar criticamente da razão – apontar seus limites e possibilidades – para que possamos viver com mais ética e com sabedoria.

Neste sentido, o monoteísmo judaico-cristão e a razão nada mais são do que uma grande expressão dos mitos. Em uma ânsia suprema do ser humano em explicar os fenômenos naturais e seu vazio existencial ele produziu estas formas de pensamento e ação, puramente antropocêntricas, que colocam a natureza e tudo que advém da matéria a sua disposição. Neste sentido, conforme Chaddad, Chaddad e Ghilardi (2011) postulam: há necessidades básicas que devem ser acrescentadas a qualquer projeto de educação ambiental que tenham em sua razão de ser a criticidade – um novo sentido de religião e um novo sentido de razão. Isto será visto no próximo item.

3.2 POR OUTRO SENTIDO DE RELIGIÃO E DE RAZÃO

Como se observou duas questões básicas são as responsáveis diretas pela crise ambiental que estamos atravessando, conforme autores que foram utilizados para construir estes fatores, a religião – expressa através do monoteísmo judaico-cristão – e a razão, sem limites ao conhecimento. Pode se dizer que ambos se inscrevem em um processo de racionalização que veio ocorrendo deste o despertar da cultura ocidental, ou seja, desde os mitos propostos nas epopéias homéricas: *Íliada* e *Odisséia*. Percebeu-se que o monoteísmo judaico-cristão não proporciona uma formação para o meio ambiente ao homem. Nesta concepção religiosa, em sua forma conservadora, mais uma vez, a natureza é vista como algo fora ou externo ao meio ambiente, como um bem de utilidade durante o transcurso do homem pelo planeta Terra. Esta concepção religiosa, além do mais, ainda faz com que os seres humanos aceitem “pacificamente” as condições de vida que a eles foram impostas pelo sistema. O que se pretende aqui, neste trabalho, é trazer elementos para que se trace ou construa-se uma discussão democrática, uma resposta, a respeito do que foram identificados como os dois grandes marcos hipotéticos fundadores da crise ambiental. Desta forma, buscou-se, aqui neste capítulo, contrapor esta religião e a razão a outra forma de pertencimento que fosse ecologicamente compatível com as necessidades atuais.

Visando isto, procurou-se em alguns autores subsídios para que se encontrassem estes elementos, a fim de buscar o tão sonhado equilíbrio entre o homem e a natureza. Note-se que este texto é uma nova revisão bibliográfica feita a partir de outro texto que escrevi, quando defendi meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Ciências Biológicas. Devido ao meu empenho em pesquisar estas relações surgem, a todo o momento, subsídios que fazem com que os olhares a respeito do texto original se modifiquem, trazendo novas contribuições filosóficas às questões iniciais. Neste sentido, busco em Emil Michel Cioran, Schopenhauer, Nietzsche, no Marxismo e na Filosofia Panteísta estes subsídios para se discutir a problemática religiosa e com relação à razão busco em Kant, Marx, Freud, bem como outros pensadores e em alguns postulados da Teoria Sistêmica uma forma de se apropriar criticamente do processo racionalista.

De Cioran e Schopenhauer é importante trazer para esta discussão a brevidade da vida, o nada ou espírito nadificador e edificante no caso de Nietzsche. Para estes dois pensadores a vida é um puro e simples absurdo. É sofrimento, a mais pura dor e um profundo caos. Nada a justifica. Para estes dois filósofos somos – nós humanos - apenas cadáveres que procriam na face da Terra. A vida como absurdo só é viável em um homem que se iluminou pela reflexão, em que suas crenças metafísicas



foram aniquiladas pelo rio do nada, aquele que nos fortifica diante do inevitável, diante da tragédia e da comédia que é a vida e nos tira da realidade cheia de pulgas – mas, para muitos imperceptível – para nos legar a liberdade do não eu. Tem uma frase de Cioran (2012): “*Vivo porque as montanhas não sabem rir e os vermes não sabem cantar*” (p.22). Neste caso o absurdo só germina num homem em que tudo foi aniquilado, mas que ainda é capaz de sofrer assustadoras transfigurações futuras. Só a paixão pelo absurdo permanece viva naquele que perdeu tudo. Cioran declarava ainda, quando estava vivo, que não se matava porque tanto a morte quanto a vida seriam a mesma coisa, não serviam para nada ou não valiam nada.

No caso de Schopenhauer (2004) pode-se dizer também que ele é o dono de um materialismo que acentua a precariedade da religião para explicar a realidade humana, faz afirmações sobre a essência do ser humano, deixando de lado a face espiritual da existência. Para ele, se o que faz a morte parecer tão assustadora é a idéia do não-ser, então deveríamos experimentar o mesmo temor diante do tempo em que ainda não éramos. Pois é incontestável que o não ser do depois da morte não pode ser diferente daquele anterior ao nascimento - ele não merece, portanto, ser mais lamentado. Toda uma infinidade de tempo fluiu quando ainda não éramos, mas isso não nos aflige de modo algum. Mas, ao contrário, o fato de após o intermédio momentâneo de uma existência efêmera uma segunda infinidade de tempo deva se seguir, na qual não seremos mais, para nós parece uma dura e até mesmo intolerável condição, principalmente, a aqueles que vivem uma vida cheia de contradições e imposições, sobretudo, pela sua condição de exclusão do sistema. Sobre a existência da alma, este autor disserta que, no ser humano, a sua inteligência não é produto da alma, e sim de sua parte orgânica. Segundo afirma, o exame de um cadáver mostra que a sensibilidade, a irritabilidade, a circulação do sangue, a reprodução, cessam. O princípio ativo que presidia suas funções, algo que sempre foi desconhecido, cessou de agir sobre este corpo e se afastou: isto conclui com segurança. Este princípio teria sido justamente o que conhecemos como simples consciência, portanto como inteligência (alma)? Esta seria uma conclusão injusta: não somente ilegítima, como de uma falsidade evidente. Com efeito, a consciência sempre se revelou, não como causa, mas como produto e resultado da vida orgânica, aumentando e diminuindo, em seguimento a esta, nas diferentes idades da existência, no estado de saúde e no de doença, no sono, no desmaio, no acordar (CHADDAD; CHADDAD; GHILARDI, 2011).

Além destas afirmações sobre a impossibilidade da existência diante da morte, este autor nos diz que a indestrutibilidade do homem, sua capacidade de se manter, reside no puro e simples reciclar da matéria orgânica. Portanto, não há nada de metafísico ou extra-sensorial em sua composição, que o torne o mais próximo de Deus ou o abençoado por Ele. Sua condição de ser humano depende tão somente da classe que ocupa. Neste sentido, apesar da avareza, de grande parte da sociedade, os homens não são nada além do que lapsos na eternidade que varre e leva tudo. Tudo o que sobra deste ciclo de transformações, que se resume na vida e na morte, são às idéias e atos que desenvolvemos aqui na Terra e legamos para a posteridade. É na matéria que a há a indestrutibilidade do ser humano, na sua capacidade de se manter e se metamorfosear continuamente, sempre através de outros seres. É nestes dizeres que se percebe como Schopenhauer montou sua filosofia em cima do princípio ecológico e natural da ciclagem, do ciclo da vida. Portanto, ele foi, ou pode ser considerado, um dos primeiros ecologistas que surgiu. Neste sentido, ele afirma que sempre e por toda parte o verdadeiro símbolo da natureza é o círculo, porque ele é o esquema do retorno: com efeito, esta é a forma mais geral na natureza, a mais observada em todas as coisas,



desde o curso das estrelas, até a morte e nascimento dos seres orgânicos, e o único capaz, na torrente incessante do tempo e de seu conteúdo, de servir de fundamento a uma existência permanente, isto é, uma natureza (SCHOPENHAUER, 2004; CHADDAD; CHADDAD; GHILARDI, 2011).

O primeiro passo em busca de outro sentido para a religião é internalizar este espírito ou idéia nadificadora de vida – que se encontra em Schopenhauer e em Cioran, descrita, sucintamente, acima. Este espírito nadificador nada mais é que a própria condição natural que move este grande e imenso planeta. É refletir, sobretudo, sobre a brevidade da vida e que somos, humildemente, como as demais criaturas da Terra. E que, por isto, a natureza não está apenas aqui para satisfazer a parte imperfeita do ser humano durante sua trajetória na Terra, e nem o ser humano é culpado por Deus pela sua condição na Terra. Em outras palavras, tidos apenas como bens de utilidade para outros homens: a desalmada, no caso da natureza, e os seres inferiores não abençoados por Deus, no caso dos homens. É necessário que o ser humano compreenda humildemente este processo, da morte da consciência com a decadência do corpo, e perceba que tem como responsabilidade conviver com os outros seres garantindo-lhes a capacidade de participarem desta grande esfera denominada por planeta Terra. Portanto, não é mergulhar no espírito nadificador – como postulam estes primeiros filósofos - e ficar de mãos atadas vendo o rio transbordar. Pelo contrário, é investir neste momento ou lapso na eternidade que se chama vida.

Um filósofo que recoloca a luta e o viver, apesar deste grande vazio da vida, é Nietzsche (1996; 2005). Ele faz críticas a toda sociedade e, principalmente, ao monoteísmo judaico-cristão em seu livro o “*Anticristo*”. Para ele, o ser humano que submete a religião perde a sua condição de dignidade e passa a ser parte do rebanho, um rebanho mórbido, que aceita tudo que a vida lhe impõe como se isto fosse o desígnio de Deus. Segundo Nietzsche (2005), as invenções autênticas dos fundadores de religião são, primeiramente, estabelecer um modo de vida e hábitos cotidianos determinados, que atuem como disciplina *voluntatis* (disciplina da vontade), em suas palavras, e, ao mesmo tempo, eliminem os sofrimentos e aborrecimentos dos homens aqui na Terra; em segundo lugar, oferecer a esta vida uma interpretação que glorifique esta regra como um objeto de mais alto preço que dele faça um bem supremo pelo qual se possa combater e, se necessário, dar a vida. Por estas duas condições, somada a visão utilitarista de natureza, percebe-se que a religião não liberta o homem, mas o acorrenta – o aprisiona. E o que ele propõe? Segundo afirma em seu livro a “*Origem da Tragédia*” – apesar de muitos se referirem a ele apenas uma crítica de arte – em contrapartida a este espírito nadificador que se origina em espíritos fortes, que foram iluminados e retirados da ilusão que se denomina religião, ele recomenda que a vida seja permeada pela arte, em todos os sentidos:

Com o coro de sátiros consola-se o heleno profundo, e apto unicamente ao mais brando e ao mais pesado sofrimento, que penetrou com olhar afiado até o fundo da terrível tendência ao aniquilamento que move assim a chamada história universal, assim como viu o horror da natureza, e está em perigo de aspirar uma negação budista da existência. Salva-o a arte, e pela arte o salva para si a vida (s/p).

Ou seja, busca na arte, a manifestação do existir do ser humano. Outro filósofo, Jean Paul Sartre, também busca – não na arte, mas na militância política – o sentido pela existência, que – refletida – abandonou todas as formas de religião. Claro que os primeiros filósofos que foram citados aqui têm papéis importantes, pois eles colocam o não existir como a verdadeira realidade, mas Nietzsche e Sartre enfatizam o viver como um “remédio” a efemeridade da vida. A libertação dos



homens é bem discutida pela a filosofia destes dois filósofos, que tem em Sartre a luta política que não se resume apenas na luta contra as injustiças praticadas contra os seres humanos, mas também contra a natureza.

É assim também que Marx (1990) pensa sobre a religião. Em suas palavras, o homem faz a religião, mas a religião não faz o homem. A religião é a consciência de si e o sentimento de si que o homem ainda não conquistou, ou que já perdeu. É a realização fantástica da natureza humana, porque esta não tem realidade verdadeira. Lutar contra a religião é, por conseguinte, lutar indiretamente contra o mundo do qual a religião é um aroma espiritual. A miséria religiosa é, ao mesmo tempo, a expressão da miséria real. A religião é o suspiro da criatura atormentada. O coração de um mundo sem coração, como é o espírito de uma existência sem espírito. É o ópio do povo. O desaparecimento da religião como felicidade ilusória do povo é uma existência da felicidade real. Exigir que o povo renunciasse às ilusões sobre sua condição é exigir que abandone uma condição que necessita de ilusões. A crítica das religiões é virtualmente a crítica do vale de lágrimas do qual a religião é a auréola. A crítica da religião esclarece o homem para que pense, aja e crie sua realidade, como homem esclarecido, dono de sua razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, seu verdadeiro sol. Para Marx, como também para Sartre, que militou politicamente no marxismo, a luta contra todas as formas de opressão deve balizar a vida do homem, deve ser o sentido de sua existência e uma destas lutas é, sem dúvida, contra o monoteísmo judaico-cristão ou simplesmente cristianismo. Ou seja, estes filósofos fornecem aos seres humanos uma leitura crítica da vida e da religiosidade, que deve ser edificada sobre os escombros da religião praticada – um ateísmo responsável – que faça com que os seres humanos olhem para outros seres humanos e para a natureza e se identifiquem, que vejam a natureza não como a diferença, mas como a sua extensão e, para isto, é necessário um outro sentido de religião ou religiosidade.

Este materialismo proposto aqui inicialmente, reconhecimento que o homem é mais uma espécie entre todas as existentes é o fundamento de todo altruísmo biológico – em que há o abandono dos postulados antropocêntricos que definem o homem como a imagem e a semelhança de Deus e que possui uma alma intelectual - pode e deve ser aliado ao Panteísmo, por ser aqui uma importante filosofia para fundamentar, ainda mais, outro sentido para a religiosidade, um verdadeiro sentido de pertencimento que inclui a humildade diante do lapso que é a vida e promove a equivalência de Deus com a natureza. Assim, Michael Levine *apud* Silva (2009), define panteísmo como uma Unidade todo-inclusiva que é divina. Uma característica marcante dessa definição de panteísmo é que ela traça uma clara distinção em relação a todas as religiões de caráter teísta. Com o termo Deus, tais religiões designam “um ser cuidadoso” (*minded*) que possui as propriedades característica de uma “pessoa” intencionada que, neste sentido, possui estados intencionais e capacidades associadas, incluso e capacidade de tomar decisões. Assim, do ponto de vista teísta, Deus designa algo totalmente diverso em relação ao mundo, que possui uma existência que transcende de modo completo à realidade, e que, necessariamente, a teria criado. O Panteísmo designa uma perspectiva que assume que Deus é radicalmente imanente ao mundo. Ele não designa um ser transcendente, ou seja, um ente que subsiste independentemente do mundo, mas, ao contrário, a algo que teria na realidade material um atributo entre seus infinitos atributos. Assim, ao contrário da Bíblia, que em uma de suas passagens mais famosas afirma que Deus estava sobre a montanha, o Panteísmo sustenta que “a todo-inclusiva Unidade não está sobre a montanha, mas a constitui por inteiro”.



É necessário ressaltar ou assinalar como traço característico do panteísmo é que ele postula uma Unidade de caráter divino, não pessoal, e que é imanente ao mundo, mas não é redutível a ele, é algo maior. Outro traço que também lhe é característico é a estreita relação que o Panteísmo pleiteia existir entre as noções de microcosmo e macrocosmo. Tais noções engendram a concepção de uma reprodução das propriedades da Unidade nas diversas partes inferiores que Ela subsume, ou seja, todos estão cheios de deuses. A grande essência de onde o mundo saiu e com o qual este se identifica é onipresente, por isto o Panteísmo pleiteia que a essência de todas as coisas manifestas no mundo é também a essência individual de tudo o que existe. Em outros termos, cada fragmento do mundo traz em sua essência a Unidade divina da qual faz parte e que constitui sua origem. É possível que quando Tales de Mileto afirmou que o mundo está repleto de deuses tivesse em mente a idéia Panteísta segundo a qual tudo possui uma alma que partilha da essência da alma universal (SILVA, 2009).

Com base nestas proposições: a negação de Deus e a negação de uma alma intelectiva propostas pelos materialistas Cioran, Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, aliadas a Filosofia Panteísta, que para muitos autores não deixa de ser um ateísmo disfarçado ou mesmo poético e que postula a equivalência de Deus à Natureza – com letra maiúscula - ou seja, a existência de uma Unidade que perpassa todas as formas materiais de existência e que está imersa em cada ser - cada ser está repleto de deuses, como afirmou Tales de Mileto - vai em direção a outro sentido de religação entre o homem e a natureza, bem como aos demais seres humanos. Possui, neste sentido, uma conotação profundamente ética, de respeito a todos e derruba o caráter antropocêntrico de ver o mundo, pois este não mais se adapta às necessidades presentes.

Já a razão, que vem sendo construída durante todo suceder histórico da humanidade, separa o conhecimento sensível da inteligência, como se este último se sobressaísse sobre o primeiro. Esta valorização e exacerbação da razão, que culminou no cogito cartesiano, em detrimento das outras formas de conhecer implícitas na natureza, foi um dos fundamentos ou marcos da dessacralização da natureza. Neste sentido, esta discussão tem por objetivo mostrar os limites da razão diante do conhecimento da realidade e de como a natureza se mantém em constante transformação guiada por uma inteligência que emana de si mesma.

Assim, a revolução científica através da tese de Nicolau Copérnico sobre o sistema heliocêntrico passou como um trator sobre as concepções equivocadas e mentirosas – geocêntricas da Igreja. Ou seja, a concepção geocêntrica, que a Terra era o centro do Universo ficou abalada. Mais à frente Descartes funda a nova ciência, calcada, principalmente, no racionalismo, no sujeito pensante. Trata-se, portanto, de *“conhecer as verdades sem a necessidade da fé”* (UNIFRAN, 2012, p.50).

Neste sentido, duas formas de se pensar como se utilizar da razão para se obter o conhecimento se destacam: o racionalismo de Descartes (em que o ser humano traz ao nascer algumas verdades que são, portanto, inatas a ele, inclusive a razão) e o empirismo de Bacon, em que o homem adquire seu conhecimento através da experiência sensível do mundo. Assim, este era o cenário que se desabrochava, que florescia o homem moderno, um homem valorizado, que não mais era guiado pela fé como princípio básico para o conhecimento, mas, sim, era o sujeito da razão, do pensamento, que tão caro custou a muitos que morreram injustamente, por pensar contra o sistema, na época medieval. Isto tudo serviu para que um sistema fosse substituído por outro, que mais a frente, também foi questionado por pensadores como Kant, Hegel, Marx, Freud e por toda filosofia contemporânea. Kant questionou as idéias inatas de Descartes e o empirismo de Bacon. Para ele, a



razão é inata ao ser humano, mas não as idéias. Com relação ao empirismo de Bacon, Kant afirma que não construímos a estrutura da razão por meio da experiência. Para ele, só haveria conhecimento quando a experiência fornece conteúdos à sensibilidade e ao entendimento (FREUD, 1978; MARX, s/d; FIGUEIREDO, 2010; UNIFRAN, 2012).

Este era o campo que se desenrolava e desabrochava a modernidade, mas que passou a ser questionada por filósofos como Hegel (razão histórica), Marx (ideologia) e Freud (o inconsciente). Hegel abriu novos questionamentos a este problema dizendo que o homem é produto da razão histórica sendo influenciado por três fatores básicos: a família; a linguagem e o trabalho. Há neste caso a interação com o outro. Marx através de seus estudos afirmou que a consciência se formava no ser humano através das relações de trabalho. Nestas relações o homem cada vez mais se alienava de sua vida, através de um processo que ele denominou de ideologia – o falso conhecimento. Além disso, conforme afirma Marx o homem ficaria a mercê da mercadoria, do fetichismo da mercadoria, quando ela se anima, ganha contornos humanos, obrigando o indivíduo a se submeter ao mercado. Mais à frente, a descoberta do inconsciente de Freud, selou e decretou o fim do projeto moderno, que pretendia tudo conhecer, ou seja, decretou o fim da exacerbação da razão como meio absoluto do conhecimento (MARX, s/d; FREUD, 1977; LÖWY, 2003; UNIFRAN, 2012).

Outra corrente - a fenomenologia de Edmund Husserl - afirmava que toda consciência é intencional, não havia uma consciência separada do mundo, como queriam os racionalistas e nem objeto em si, pois o objeto só existe para um sujeito que lhe dá significação. O sujeito e o objeto, homem e mundo, estão completamente imbricados nesta corrente de pensamento e o conhecimento, que este possui da realidade, por mais imparcial que tente parecer depende diretamente do observador, ou seja, de quem conhece. Ainda mais contrariando a visão medieval e racionalista, Sartre afirmou que não há essência que preceda a existência. A existência, em suas palavras, sempre precede a essência. Esta corrente filosófica, o existencialismo, trabalha com a questão da finitude da vida. Para eles, o homem se salvava não pela fé, mas pela arte e a pela ação política. Assim, o desenho que se tem agora, com a crise da modernidade, diz que o homem está no e com o mundo. Estas são algumas posições ou contribuições filosóficas que foram essenciais para que o homem perdesse sua condição de indivíduo dotado de uma razão suprema que tudo podia conhecer e subjugar – explicar, medir e calcular - ou seja, uma visão tipicamente antropocêntrica que não apenas permeou a relação homem e natureza, mas também a relação homem e homem.

Ou seja, a razão, através destes pensadores, passou a ser questionada e salientaram-se seus limites e os limites antropocêntricos do homem em atingir todas as verdades e subjugar a *res extensa*, ou seja, a natureza. Neste sentido, principalmente, através das novas descobertas científicas do século XX, aliadas a estas proposições, emergiu um novo respeito pela *res extensa* ou pela *physis*. Para ter em mente este conhecimento, aquele que é inerente ao sensível, o de como se procede às relações entre os seres vivos e os fatores abióticos, é necessário entendermos o funcionamento dos sistemas vivos. Neste sentido, através da explicação da Teoria Sistêmica, percebe-se a essência do Panteísmo, ou seja, de como todas as coisas estão cheias de deuses, como afirmou Tales de Mileto, e de como elas se constroem e se reconstroem, através de suas interações, em um todo maior, sempre se metamorfoseando como afirmaram os primeiros filósofos gregos pré-socráticos. Portanto, juntas têm a capacidade de criação e recriação de si e do Todo que, por sua vez, é Uno – mas não estático ou imóvel, conforme salientou Heráclito de Éfeso.



Segundo Capra (1999), os sistemas vivos são organizados de tal modo que formam estruturas de múltiplos níveis, cada nível dividido em subsistemas, sendo cada um deles um “todo” em relação as suas partes, e uma “parte” relativamente à “todos” maiores. Desta forma, as moléculas combinam para formar as células. As células formam os tecidos e órgãos, os quais formam sistemas maiores, como o aparelho digestivo ou o sistema nervoso. Estes, finalmente, combinam para formar a mulher ou o homem e a “ordem estratificada” não termina aí. As pessoas formam famílias, tribos, sociedades, nações. Todas essas entidades – das moléculas aos seres humanos e destes aos sistemas sociais – podem ser consideradas “todos” no sentido de serem estruturas integradas, e também “partes” de “todos” maiores, em níveis superiores de complexidade. Arthur Koestler *apud* Capra (1999) criou a palavra “holons”:

Para designar esses subsistemas que são, simultaneamente, todos e partes, e enfatizou que cada holon tem duas tendências opostas: uma tendência integrativa, que funciona como parte de um todo maior, e uma tendência auto-afirmativa, que preserva a autonomia individual. Num sistema biológico ou social, cada holon deve afirmar sua individualidade a fim de manter a ordem estratificada do sistema, mas também deve submeter-se às exigências do todo a fim de tornar o sistema viável. Essas duas tendências são opostas, mas também complementares. Num sistema saudável – um indivíduo, uma sociedade ou um ecossistema - existe equilíbrio entre integração e auto-afirmação. Esse equilíbrio não é estático, mas consiste numa interação dinâmica entre duas tendências complementares, o que torna todo o sistema flexível e aberto à mudança (p.40).

Assim, estas interações entre as partes produzem as propriedades sinérgicas, que fazem com que o todo seja mais do que as simples soma de suas partes. Fazem com que o todo seja o produto das interações entre suas partes e os fatores ambientais. Ou seja, todas as partes estão cheias de deuses, possuem capacidade, de quando se interagirem, produzir o novo, o inesperado. Segundo Capra (2007), os sistemas vivos são totalidades integradas cujas propriedades não podem ser reduzidas às de partes menores. Suas propriedades essenciais ou “sistêmicas” são propriedades do todo, que nenhuma das partes possui. Elas surgem das relações de organização das partes – isto é, de uma configuração de relações ordenadas que são características dessa determinada classe de organismos ou sistemas. As propriedades sistêmicas são destruídas quando o sistema é dissecado em elementos isolados. Em cada nível de organização, os fenômenos observados exibem propriedades que não existem em níveis inferiores. As propriedades sistêmicas de um determinado nível são denominadas propriedades emergentes, uma vez que emergem nesse nível particular.

Desta forma, pode-se dizer que, baseado na teoria dos sistemas, em que o todo não é somente a soma de suas partes, mas é, sobretudo, um produto da interação sinérgica entre as partes, há no Todo uma inteligência diferente do conceito de razão que foi construído pela ciência ocidental, um conceito de inteligência que emana das relações estabelecidas entre os fatores bióticos e os fatores abióticos sempre aberta para o novo, para o inesperado. Além disso, estes postulados vão à direção da Filosofia Panteísta e, ainda, colocam em xeque este sentido de razão, oriundo da construção do cientificismo do século XVI e XVII, principalmente, a que foi baseada no sistema cartesiano. A inteligência não é inerente a apenas nós, seres humanos, mas está implícita nas relações entre todos os seres vivos. Todos são inteligentes segundo cada ação que executam na natureza, contribuindo, sobremaneira, para seu equilíbrio. Portanto, não somos superiores e nem inferiores aos



outros seres vivos, temos uma identidade comum e, nós homens, necessitamos absolutamente deles para sobreviver, mas eles não.

Corroborando com estas idéias – crítica ao racionalismo puro e simples e a emergência da Teoria Sistêmica - Atlan (1993) faz uma grande crítica a este conceito de razão científica como uma única forma de explicar a realidade. Ele nega simplesmente o fato de que uma teoria ou tradição que permita uma concepção exclusiva da realidade rotule esta como o qualificativo de “última”, como se não pudesse ir além dela. Para ele, pode sempre haver um maior aprofundamento, e por isto não há realidade última. A realidade deve ser interpretada, ela é feita daquilo de que ele chama de interpretandos.

Outro pensador, Félix Guattari (2001), faz uma apropriação do conhecimento científico. Não deixando de lado todo o conhecimento originado com a ciência moderna, mas fazendo uma apropriação crítica deste conhecimento, e dando uma grande importância à interpretação aos fatos observados, Guattari (2001) considera que a apreensão de um fato psíquico é inseparável do agenciamento de enunciação que lhe faz tomar corpo, como fato e como processo expressivo. Para ele:

Uma espécie de relação de incerteza se estabelece entre a apreensão do objeto e a apreensão do sujeito, a qual, para articulá-los, impõe que não se possa prescindir de um desvio pseudonarrativo, por intermédio de mitos de referência, de rituais de toda natureza, de descrições com pretensão científica, que terão como finalidade circunscrever uma encenação dis-posicional, um dar a existir, autorizando em “segundo” lugar uma inteligibilidade discursiva. Segundo afirma, aqui a questão não é a de uma retomada da distinção pascalina entre “espírito de geometria” e “espírito de fineza”. Esses dois modos de apreensão – seja pelo conceito, seja pelo afeto e pelo percepto – são, com efeito, absolutamente complementares. Através deste desvio pseudonarrativo trata-se apenas de configurar uma repetição suporte da existência, através de ritmos e ritornelos de uma infinita variedade.

Desta forma, a validade do ato de conhecer, que por tanto tempo esteve atrelada somente à neutralidade científica, está sofrendo uma grande abertura para outras formas de conhecer. Esta questão não se resume em negar a ciência ou o espírito da geometria, mas em enxergá-la como uma forma complementar de conhecimento. Nas palavras de Guattari (2001), uma forma complementar ao espírito da fineza ou da sensibilidade do observador. Desta maneira, abre-se um amplo espaço para as discussões e as interpretações dos fenômenos ambientais contemporâneos, contribuindo decisivamente para reavivar o exercício do espírito subjetivo, que ele denomina por estético: *“Sua maneira de operar aproximar-se-á mais daquela do artista do que a dos outros profissionais “psi”, sempre assombrados por um ideal caduco de cientificidade”* (p.16).

Portanto, no processo que envolve a maneira de como o homem conhece e transforma sua realidade imediata, está se deixando de lado os pretensos maniqueísmos (principalmente, o científico de base positivista) que ainda emperram e entram o avanço da compreensão e das propostas de solução da e para a crise ambiental vigente, para ser vislumbrado aquilo que se pode vir a ser denominado como a construção democrática do conhecimento segundo Guattari (2001): *“Anula os jogos de oposição distintiva tanto no nível do conteúdo quanto no da forma de expressão. Somente nessas condições podem ser gerados e regenerados os universos de referência incorporais que pontuam de acontecimentos singulares o desenrolar da historicidade individual e coletiva”* (p.20).



Neste sentido, estes dois outros sentidos - para a religião e para a razão - devem ser levados em consideração em qualquer projeto de educação ambiental e, principalmente, como constituintes das concepções que perpassam a relação que o homem estabelece com a natureza. Aprender que a religião de fundo cristã pode estabelecer uma relação dialética com a natureza, contribuindo decisivamente para a sua degradação, bem como a razão – sem limites – que por este viés também a subjuga. Note-se que ainda este estudo é uma tese, sem muitas comprovações na realidade – ainda são poucos os estudos sobre esta relação. Para isto, tem-se que buscar na filosofia e em pesquisas de campo novos princípios e novas interpretações do conhecimento que foi sistematizado pelos seres humanos a fim de encontrarmos respostas para questões tão delicadas que cada vez mais nos acomete cotidianamente.

4 CONCLUSÃO

Este esboço procurou descrever a crise ambiental que estamos e vamos atravessar e sua relação com as concepções que os homens têm natureza, influenciadas por dois sistemas filosóficos: o monoteísmo judaico-cristão e a razão – sem limites. Como se observou estas concepções têm suas origens no processo histórico, ou seja, no como o homem conhece e transforma a sua realidade imediata. Em contrapartida a estas situações foram realizados alguns apontamentos que implicaram em, humildemente, sugerir um novo estar do homem no planeta, tencionando uma relação de identidade entre o homem e a natureza – tão desejada nos dias de hoje. Os resultados desta pesquisa devem servir apenas como uma problematização da relação dialética que a religião de base cristã e a razão – sem limites – estabelecem com a natureza. Não há ainda comprovação desta relação dialética entre o homem e a natureza por estudos de campo – que devem ser realizados. Permanece ainda como – somente a apenas – uma tese, um esboço. Espera-se com isso contribuir de alguma forma para que o ser humano possa refletir e sentir o que representa estar religado – religiosamente - com a nossa grande e provedora deusa: *a natureza*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, TW; HORKHAIMER, M. **O conceito de iluminismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).
- ATLAN, H. Teórico da auto-organização. In: PSTERNAK-PESSIS, G. (Org). **Do caos à inteligência artificial**. São Paulo: UNESP, 1993.
- CAMPOS, Marília de Freitas. **Educação ambiental e paradigmas de interpretação da realidade: tendências reveladas**. [tese de doutorado] Campinas, 2000. 389p.
- CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente**. 25ed. São Paulo: Cultrix, 1999.
- CAPRA, Fritjof. **O tao da física**. São Paulo: Cultrix, 2001.
- CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**. 14 ed. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2007.



- CHADDAD, Flávio Roberto. **Formação Continuada: desenvolvimento de um projeto de educação ambiental - 2004.** Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação, Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), 2004.
- CHADDAD, Flávio Roberto; CHADDAD, Marcela Cristina; GHILARDI, Renato Pirani. **Problemas e questionamentos a educação ambiental crítica.** 1 ed. Pará de Minas: Virtual Books, 2011.
- CIORAN, Emil Michel. **Nos cumes do desespero.** São Paulo: Hedra, 2012.
- DELEUZE, Gilles. **Espinoza: filosofia prática.** São Paulo: Escuta, 2002.
- FIGUEIREDO, V. **Kant e a crítica da razão pura.** Rio de Janeiro: ZAHAR, 2010.
- FREUD, Sigmund. **Cinco lições de psicanálise.** São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- GUATTARI, Félix. **As três ecologias.** Campinas: Papyrus, 2001.
- LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de muchhausen.** São Paulo: Cortez, 2003.
- MALAGODI, E. **O que é materialismo dialético.** 2ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- MARTINS, GA. **Manual para elaboração de monografias e dissertações.** São Paulo: Atlas, 1994.
- MARX, Karl. **Pensamento vivo.** Martin Claret: São Paulo, 1990.
- MARX, Karl. Para a crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, s/d.
- NIETZSCHE, F. **O anticristo.** Rio de Janeiro: Editor Newton Compton Brasil, 1996.
- NIETZSCHE, F. **A origem da tragédia.** São Paulo: Editora Moraes, s/d.
- NIETZSCHE, F. **A gaia da ciência.** São Paulo: Martin Claret, 2005.
- OLIVEIRA, M. G. B; NOVICKI, V. Educação ambiental no programa de despoluição da baía de Guanabara. **Anped Sudeste.** Rio de Janeiro: 02 a 06/05/2004. (CD-ROM)
- PLATÃO. **A república.** São Paulo: Martin Claret, 2001.
- REIGOTA, Marcos. **O que educação ambiental.** São Paulo: Brasiliense, 2001. (Coleção primeiros passos)
- RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- SILVA, JF. Panteísmo e solipsismo no tractatus de Wittgenstein. **SABERES, Natal-RN, V.2, n.2,** maio 2009.
- SCHOPENHAUER, A. **Da morte e sua relação com a indestrutibilidade do nosso ser-em-si.** São Paulo: Martin Claret, 2004.
- SORRENTINO, M; TRAJBER, R; MENDONÇA, P; FERRARO JUNIOR, L.A. Educação ambiental como política pública. **Educ. Pesqui, v.31, n.2, p.285-299,** maio/ago. 2005.
- TOZONI-REIS, MFC. **Educação ambiental: natureza, razão e história.** Campinas: Autores Associados, 2004.
- UNIVERSIDADE DE FRANCA (UNIFRAN). Material de Estudos. **Módulo I: Antropologia Cultural.** NEAD – Universidade de Franca: Franca (SP), 2012. (Circulação Interna).