



## Reflexões acerca da crise ambiental e a condição humana<sup>1</sup>

Clenio Lago<sup>2</sup>  
Felipe Bueno Amaral<sup>3</sup>  
Camila Mühl<sup>4</sup>

**Resumo:** A crise ambiental, que emerge em meados do século XX e se constrói temporalmente, pode alterar as significações intrínsecas dos indivíduos e representa para o mundo contemporâneo a grande expressão mal-estar civilizatório vivido a partir da possibilidade efetiva da destruição das condições à vida. Colocam-se em questão culturas, modos de vida. As tensões geradas por essa crise remetem esse homem para a complexa rede de relações que o significam e onde seu *habitus* é frequentemente questionado. Sob este contexto, o presente estudo objetiva refletir sobre o modo de vida ocidental, em sua expressão moderna, como forma de compreender a condição humana como temporalidade em sua íntima relação com o ambiente. Tal análise foi realizada a partir de uma revisão bibliográfica, no horizonte da Hermenêutica Filosófica, refletindo especialmente sobre a relação homem/natureza, público/privado como forma de evidenciar a condição humana. Frente às várias concepções, indicamos que o homem não é totalmente o humano, que não nasce humano e nem se torna humano ou se desenvolve num dever ser humano, mas encontra sua condição humana na pluralidade das existências, como modo de ser histórico. Isso implica dizer que não necessariamente esse humanar, que desponta no acontecer, se constitui em um avanço, senão que mostra a condição de ser humano como projeto inacabado que pode ser reorientado. E, é exatamente esta autopercepção do ser humano como inacabado o que lhe possibilita reavaliar e reorientar seu modo de ser.

**Palavras-chave:** Crise Ambiental; Condição Humana.

<sup>1</sup> Embora, quanto à expressão “a condição humana”, sejamos devedores diretos de Hannah Arendt, que deu corpo e popularizou, esta é devedora de Heidegger, quando da relação entre ser e tempo, para quem a condição humana emerge como temporalidade, projeto inacabado.

<sup>2</sup> Doutor em Educação. Professor do Mestrado em Educação da UNOESC. Coordenador Institucional do Projeto de Pesquisa n. 12386 – OBEDUC 049/2012. Email: cleniolago@yahoo.com.br.

<sup>3</sup> Mestrando do Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná, pesquisador do Centro de Estudos Rurais e Socioambientais do Paraná (CERU-PR), graduado em Gestão Ambiental UNOESC. Email: felipebamaral@hotmail.com.

<sup>4</sup> Psicóloga formada pela Universidade do Oeste de Santa Catarina. Discente do Programa de Pós Graduação em Psicologia, em nível de Mestrado, pela Universidade Federal do Paraná e da especialização em Sociologia Política, pela mesma universidade. Email: came.muhl@gmail.com.

## Reflections on the environmental crisis and the human condition

**Abstract:** The environmental crisis that emerged in the mid-twentieth century and is built in time, can change the intrinsic meanings of individuals and represent to the world the great contemporary expression malaise of civilization, lived from the effective possibility of the destruction of the living conditions. Put into question cultures, ways of life. The tensions generated by this crisis refer this man to the complex network of relationships that mean and where your *habitus* is often questioned. In this context, this study analyzes the Western way of life, in its modern expression as a means of understanding the human condition as temporality in its intimate relationship with the environment. This analysis was based on a literature review on the horizon of Philosophical Hermeneutics, especially reflecting on the man / nature, public / private as a way to highlight the human condition. Faced with various designs, indicated that the man is not fully human, unborn human and not become human or develops a human duty, but finds his human condition in the plurality of stocks, so as to be historic. This implies that this does not necessarily humanar that emerges in place, constitutes a breakthrough, but it shows the condition of the human being as an unfinished project that can be redirected. And it is exactly this perception of human being as unfinished which allows it to reassess and refocus their way of being.

**Keywords:** Environmental Crisis; Human Condition.

### 1 Introdução

O antropocentrismo que inicialmente orgulhoso gerou o sentimento de superioridade, mostra o lado sombrio de euforismo em meio aos problemas e previsões ambientais nada promissoras, visto que neste período alterou-se profundamente a relação homem natureza. Epistemicamente falando, o paradigma racionalista que está radicado no antropocentrismo, rompeu a ideia de mistério em que homem medieval estava envolto, separou radicalmente o “mim do diante de mim” (MOSER, 1996, p. 47), o homem da natureza, abrindo sendas para a efetivação de um projeto de conhecimento e controle da natureza sem precedentes. Em Descartes, vemos a realidade dividida em duas instâncias: a *res cogitans* e *res extensa*, entre sujeito e objeto. Fazendo frente da crítica a este projeto e pregando a fidelidade a terra, Nietzsche (2005) instala, de vez, a consciência de crise a partir dos limites do projeto moderno, desde sua matriz ocidental, ao dizer com propriedade assustadora que “a total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade” (2005, p. 76). Em termos heideggerianos, o projeto moderno gerou o esquecimento do ser.

Precisou-se tornar senso comum tal apelo sobre o projeto moderno, de matriz ocidental, para que passássemos a encarar a condição humana como temporalidade. E, mesmo, os anúncios propagandísticos da crise ambiental não tem conseguido dar conta de um problema estrutural, pois não coloca o problema da condição humana e sua relação com a

crise ambiental. A repetição e perpetuação dos valores que atravessa tudo que há de mais peculiar, mesmo nosso gosto, constitui-se em um círculo vicioso, visto o consenso de crise ambiental instalado constituir no âmbito da “Ecologia Superficial” (GRÜN, 2007) tendo por base a preocupação excessiva com os aspectos econômicos, em detrimento do valor intrínseco da relação homem/natureza, público/privado.

Também é considerável que cada cultura, que cada indivíduo se forja numa relação bem particular com o ambiente circundante, o que exerce uma transformação no ambiente natural em todas as fases do seu desenvolvimento (READ, 2009), propiciando maior ou menor distanciamento nesta relação. Mas também, há de se considerar que, na modernidade, estas relações se efetivam sob o guarda-chuva do paradigma dominante, que por sua vez desqualifica qualquer relação fora de seu âmbito de percepção. No paradigma moderno “a confiança [...] é a de que a certeza é algo que podemos gerar por nós mesmo [como indivíduos] ao ordenar nossos pensamentos de maneira correta [...]” (TAYLOR, 2000, p. 17). E isso é possível, por que o sujeito moderno é o indivíduo idealmente desprendido e separado dos mundos natural e social. E, é porque “[...] se aparta até mesmo do seu próprio corpo, [...] [e que] pode olhar [seu próprio corpo] como objeto [...]” (TAYLOR, 2000, p. 19).

O problema evidenciado pelas análises sociais contemporâneas, da miséria humana, conduziu e forjou com melhor apuro o questionamento sobre a condição humana, de modo que entendemos perfeitamente o que Ésquilo quis dizer com “aprender pelo padecer” (ALMEIDA, FICKINGER e ROHDEN, 2000): aprender pela experiência de finitude.

Aprendemos de duas formas autoimbricadas, pelo prazer elevando-nos à grandeza e pela dor revalando os limites do humano, visto que quando experienciamos a finitude (GADAMER, 2005), no encontro consigo mesmo com ser finito, que o homem repensa sua condição. E a condição humana aparece intempestiva. Nosso modo de ser logo é posto em questão, seja em questões íntimas, seja em questões amplas, comum que nos assola enquanto espécie, como ocorre com as questões ambientais. Nesse sentido a crise ambiental é também em sua profundidade a crise do modo de ser humano, é a crise do humano geral, do humano enquanto humano. O que a experiência de finitude que emerge com a crise ambiental, percepção da impossibilidade da vida seja humana ou não, nos revela sobre a condição humana? De que modo de ser estamos falando? Em primeira ordem, do modo de ser antropocêntrico, a experiência tensiva comum, na qual fomos gestados, da qual somos herdeiros diretos. Mais do que isso é a crise da condição existencial humana, do humano enquanto humano. O que a experiência de finitude que emerge com a crise ambiental,

percepção da impossibilidade da vida seja humana ou não, nos revela sobre a condição humana?

A despeito disto, contemplamos essa relação não de um ponto de vista específico, em que possamos plasmar as intervenções a fim de caracterizá-las ou mesmo rotulá-las, mas em sua amplitude perguntando pela condição humana em meio à crise ambiental.

Para ilustrar a ideia de humano que se contempla no presente estudo, não é possível estabelecer um modelo de referência, tampouco partir de uma análise epistemológica cartesiana, mas como modo de ser histórico, como projeto. É preciso considerar, além de um ser que traz, de modo intrínseco, uma multiplicidade una (MORIN, 2007), o humano como um ser que não é possível sem o mundo (*physis*) que o circunda (BOFF, 2003; READ, 2009) e nem tampouco sem a sociedade que o representa e significa. Isso porque, “[...] os projetos individuais de vida não se formam independentemente dos contextos partilhados intersubjetivamente” (HABERMAS, 2004, p. 5). É preciso perguntar pelo ser humano em si, (não no âmbito do essencialismo ou da ideia de substância em si), mas no caminho apresentado pela fenomenologia husserliana que desemboca na Hermenêutica filosófica, a fim de perceber o humano como acontecer.

A reflexão, com base em pesquisa bibliográfica, está estruturada em três grandes momentos, a saber: sobre a relação homem e natureza; sobre a relação entre o público e o privado; e, sobre a condição humana.

## **2 Relação homem/natureza**

O homem é corda distendida entre o animal e o super-homem: uma corda sobre o abismo; travessia perigosa, temerário caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar. A grandeza do homem é ser ele uma ponte, e não uma meta; o que se pode amar no homem é ser ele uma passagem e um termo (NIETZSCHE, 1985, p. 11).

Muito embora já existam novas compreensões da relação homem/natureza no mundo contemporâneo, ainda a forma mais estrutural, tradicional de como a sociedade ocidental contemporânea se relaciona com o ambiente natural é decorrente de um processo histórico de dominação e posse antropocêntrica sobre a ecossfera em que “[...] a separação homem-natureza (cultura-natureza, história-natureza) é uma característica marcante do pensamento que tem dominado o chamado mundo ocidental, cuja matriz filosófica se encontra na Grécia e Roma clássicas” (GONÇALVES, 1989, p. 28).

Na modernidade, a herança dessa matriz ganha forma estruturada no racionalismo de René Descartes (1978, p. 113-114) em seu *Discurso do método*, quando lança as bases epistêmicas do projeto moderno.

[...] é possível chegar a conhecimentos que são muito úteis para a vida e que, em vez dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, pode-se encontrar numa outra prática pela qual conhecendo a força e a ação do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos ofícios poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza.

O pensamento cartesiano, além de entronizar a superioridade do homem, o antropocentrismo, entroniza a visão mecanicista de natureza, marcada pela dicotomia sujeito/objeto, homem/natureza, *res cogitans* e *res extensa* pautado pela ideia de razão pura, constituindo o *habitus* (BOURDIEU, 2007) epistemológico moderno. Este que ainda estrutura, ou insiste em orientar as ações humanas, porque constitui, ontologicamente, o próprio ser do homem moderno.

Para Gonçalves (1989, p. 28), sob a concepção epistêmica moderna, “[...] o homem passa a ser visto como centro do mundo; o sujeito em oposição ao objeto, à natureza. O homem, instrumentalizado pelo método científico, pode penetrar os mistérios da natureza e, assim, tornar-se senhor e possuidor da natureza”, visto que separou o “mim do diante de mim”, o sujeito do objeto, ora sobrepondo um sobre o outro, muito raramente em uma posição relacional de interdependência como postula-se na contemporaneidade. Além disso, no iluminismo “[...] fez-se da vitória do homem sobre outras espécies o tema central [...]” (THOMAS, 2001, p. 34). Somos herdeiros do projeto iluminista, portanto, dicotômica, histórica e culturalmente jogados nessa perspectiva abissal que separa e domina. Mais que isso, o nosso modo de ser foi estruturalmente constituído, tecido, permeado por essa abordagem. Assim, a visão antropocêntrica que se instalou com a modernidade transformou a relação homem/natureza em um emaranhado tenso e complexo do qual hoje não se pode libertar sem consequências dramáticas. Constitui o próprio ser do homem moderno. Isso significa que um simples “banho” midiático perfumando não lava, muito menos transforma esse ser.

Essa visão de mudança, esse desvelo antropocêntrico para com o meio ambiente deveria advir, segundo Lovelock (2006, p. 130), de uma “sensação intuitiva, um instinto, que diga quando é que Gaia corre perigo.” Entretanto, como indivíduos inseridos na sociedade

mediática, pouco tem de intuição natural, de sensibilidade perceptiva e muitas vezes, julgando pejorativa a imagem natural, tolhendo o instinto, as pulsões e as paixões (GONÇALVES, 1989), ou agindo segundo a exacerbação. Esse olhar com desvelo para o ambiente natural se faz necessário uma vez que é preciso ultrapassar os limites do culturalismo que cega o homem em sua dimensão natural intuitiva e sensível, visto que a cultura ocidental, em sua estrutura habitual, compreende o homem em sua dimensão espiritual, desconexo do mundo, sobre mundo, como condição a humana.

## 2.1 A falsa crença

O *habitus* ocidental gerou a falsa crença de que somos donos da terra e podemos fazer dela o que queremos. Nesse sentido, Lovelock (2006, p. 130) explica que “[...] esta falsa crença de que somos donos da terra, ou seus dirigentes, permite que nos declaremos a favor das políticas e programas ambientais, mas continuemos deixando as coisas como estão [...]”. De outra, forma, parece que a humanidade, bombardeada pelos meios de comunicação, concorda com a necessidade de um desenvolvimento sustentável, mas não consegue mudar os *hábitos* pré-estabelecidos, senão que reafirma e reproduz, na medida em que o particular, que está diretamente estruturado como modelos socioeconômico vigente, no que é afetado, se recusa. Somando-se a isso, tem-se que a complexidade ambiental aliada à problemática contemporânea da esteticização do mundo da vida<sup>5</sup> produz uma letargia e uma confusão social, que inviabiliza a dimensão humana capaz de experiência transformadora do modo de ser. Essa complexidade que desorienta advém das distintas crenças e necessidades sociais capitaneadas por um paradigma voltado ao consumismo, em que a diferença cultural se torna refém do mercado e meio ao empobrecimento da experiência humana pela cultura massificada. Conforme Rappaport (1982, p. 261), “a natureza é vista pelos homens através de uma tela composta de crenças, conhecimentos e intenções, e os homens agem a partir de suas imagens culturais da natureza, e não a partir da estrutura real da natureza”.

Mas como estabelecemos esta visão sobre o meio natural? A sociedade produz alguns códigos e amarras para tornar possível sua relação intrínseca, em meio a uma luta de poder.

---

<sup>5</sup> Mas, se com a estética, é possível ver e tocar os limites do paradigma racional, com a esteticização do mundo da vida, da própria ideia de verdade, corremos o risco de cair no outro extremo. E o que poderia constituir-se como sensibilidade, institui-se como insensibilidade, pois “uma esteticização total leva em direção ao seu oposto. Onde tudo é belo, nada mais é belo; estimulação ininterrupta conduz ao embotamento; esteticização vira *anestetização*” (WELSCH, 1995, p. 18, grifo do autor). A sensibilidade fica cega, perde sua capacidade crítica, tornado-se incapaz de perceber os princípios desviantes. Isso porque, segundo a lei fundamental da estética descrita por Adorno (1970), nossa percepção, além de estímulo, precisa de descanso. Somente, assim, podemos chegar a uma sensibilidade desenvolvida capaz de perceber imperialismos, injustiças e desenvolver a luta pelos direitos dos oprimidos (WELSCH, 1995). Assim, também, ficam expostos os limites do paradigma estético.

Estabelecem-se, diretrizes para uma melhor convivência. Assim a política que “[...] surge no intraespaço e se estabelece como relação [...]” (ARENDR, 2009, p. 23), rege e modera nossas relações, censurando e deferindo as ações, segundo suas linhas de interesse em quaisquer âmbitos, dentre eles o ambiental. Mas “[...] não podemos fazer frente à degradação do ambiente enquanto não tivermos uma compreensão relativamente exata dos processos e dos motivos por que essa degradação acontece [...]” (GOLDBLATT, 1996, p. 31), sem entender sob que condições a política de ambiente foi mobilizada.

A superação desse modo de ser no mundo, de ser mundo é um processo lento que requer transformação em configuração e não apenas mudança de hábito. Requer, que em meio às experiências de finitude, no encontro conosco, nos transformemos em outros. Isso

[...] significa que algo se torna uma outra coisa, de uma só vez e como um todo, de maneira que essa outra coisa em que se transformou passa a constituir o seu verdadeiro ser, em face do qual o seu ser anterior é nulo. [...] a transformação em configuração significa que aquilo que era antes não é mais (GADAMER, 2005, p. 166).

Porém, justifica-se, muitas vezes, que em detrimento do meio ambiente, as políticas da sociedade moderna se constituem em amparo à qualidade de vida no modelo antropocêntrico, e sua execução imbricada com o poder econômico flanqueiam e ultrapassam constantemente as “capacidades cognitivas e potenciais do mundo natural e dos seus ambientes normativos” (GOLDBLATT, 1996, p. 219). Goldblatt, também sustenta que existem impedimentos estruturais para uma alteração da política ambiental, chamada *habitus*.

Os tipos de alterações no consumo e na definição de bem-estar necessários para conduzir as sociedades ocidentais dentro da órbita da sustentabilidade são não só extensivas na sua cobertura, mas também intensivas nos seus efeitos. Numa transição dessa natureza, todas as pessoas serão afetadas. A transformação social negociada desta forma é uma tarefa política tremenda. Ao mesmo tempo, os sistemas político e judicial das sociedades capitalistas não são neutros, mas estruturalmente tendenciosos na atribuição de poder a interesses problemáticos do ponto de vista ecológico (GOLDBLATT, 1996, p. 272).

Por isso, supomos que se a sociedade atual percebe tal crise, a crise ambiental e a crise do modo de ser humano derivado do paradigma ocidental, expresso no pensamento moderno, a transformação em configuração dos modos de ser, em pouco se efetiva. E, o que se efetiva, é de pouca abrangência nas consciências e ações comuns, pois não faz parte das subjetivações instituídas e os processos subjetivantes ainda são demasiado superficiais. Quer dizer, em meio ao *habitus* estruturador antropocêntrico, que se encontra em crise, especialmente pela crise

ambiental, precisa-se de novos processos de subjetivação, processos que venham constituir um novo modo de ser em íntima sintonia com dignidades das vidas. Contudo não podemos desprezar que o discurso moderno é o senso comum que está em crise, pois

Uma olhada em qualquer jornal financeiro confirma que nosso objetivo ainda é o crescimento e o desenvolvimento. Vibramos com qualquer descoberta de depósitos de gás ou petróleo e consideramos o aumento atual dos preços de petróleo um desastre potencial, ou a iminência do desastre global catastrófico. A compreensão se limita à mente consciente, não despertando uma reação visceral de medo (LOVELOCK, 2006, p. 130).

Para Hall (2000, p. 50), o discurso é “um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos.” Ao menos informam unidades de sentido, que terá sua significação no âmbito da experiência singular, como referência. Aqui tem lugar as palavras de Nietzsche, já expressas na epígrafe deste tópico, como expressão de uma Ecologia Profunda sinalizando para uma relação homem natureza diferente da moderna, uma relação de fidelidade à terra. É, pois, relativo dizer que esse domínio da natureza seja pejorativo na mesma medida em que é importante observar que esse domínio só se dá através da relação e, sobretudo, perceber ao observar que a dimensão social também faz parte do processo de humanização. No fundo, isso implica uma vontade de poder de alteridade ainda não bem evidenciada, mas percebida e sentida de alguma forma no retorno à natureza, aos instintos e paixões como um retorno às origens.

### 3 A relação público-privado

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, **cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa**; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele (LOCKE, 1973a, p. 51 – grifo nosso).

O Estado Moderno se instala com a distinção entre Igreja e Estado, entre fé e razão, apoiado na separação entre o público e o privado, como condição necessária à solidificação da nova ordem cultural, em que o indivíduo, enquanto dono de si, antecede ao Estado, a propriedade privada ao coletivo: os interesses comuns são os interesses privados. Mas, sem dúvida, um fato novo que a modernidade traz é a subjetividade, como algo privado ao indivíduo em si para si, como os Estados Nacionais como em si para si e não puramente, como nos gregos em que o privado é a esfera da família em que o homem se resguarda e a *pólis* a esfera do público do pensar a cidades. Duas esferas bem distintas (ARENDDT, 2009).

Fazendo uma avaliação da relação público/privado, encontramos em Nietzsche, dirigindo-se à cultura de massa, um questionamento bem pontual e incômodo quanto ao público:

[...] como adaptar o indivíduo às exigências extremamente variadas da cultura, sem que elas o incomodem e destruam sua singularidade? – em suma, como integrar o indivíduo ao contraponto de cultura privada e pública, como pode ele simultaneamente ser sua melodia e seu acompanhamento? (NIETZSCHE, 2005, p. 154).

Este questionamento torna-se ainda mais exigente se consideramos outra a afirmação de Nietzsche de que “[...] jamais um homem fez algo apenas para os outros e sem qualquer motivo pessoal [...]” (2005, p. 95), pois é uma vontade de potência. Nietzsche chama a atenção para fato moderno de que o público, como expressão do interesse privado, inviabiliza a existência humana, como privado tornado público. Assim, no contexto da crise do modo de vida moderno a distinção entre fé e razão, entre a esfera pública e a privada também passa a ser questionada. Nesse sentido a própria noção de subjetividade é questionada, o sólido se torna líquido (BAUMAN, 2001). Todas as coisas podem se tornar qualquer coisa, ideias bem definidas como o público e o privado também perdem seu sentido original, dissolvem-se em indiferenciações, “podendo” o público ser o tomado como privado e o privado ser tomado como público, vivendo-se possibilidades de grandes desmedidas (ARENDT, 2009).

A relação público/privado remete à política que para Bobbio e Bovero (2000) remontam a terminologia da palavra em sua raiz grega, *polis*, do qual se originou a palavra *politikós* (política), que significa tudo que se refere à cidade. Para os autores, o termo política foi usado durante séculos para designar principalmente obras dedicadas ao estudo daquela esfera de atividades humanas que se refere de algum modo às coisas do Estado. Na opinião desses autores, a relação intersubjetiva ainda não se constitui por si em relação política, o que para Arendt (2009) sim. Segundo Bobbio e Bovero (2000), importa que toda relação ou toda ação tenha como propósito direto ou indireto o Estado (*pólis*), para se constituir em ação política. E,

Toda ação política é uma ação social no duplo sentido de ação interindividual e de ação de grupo. Mas nem toda ação social é política. A categoria da política é uma das grandes categorias dentro das quais se divide o universo social, universo no qual se desenvolvem as relações entre indivíduos, se constituem grupos de indivíduos, e se desenvolvem as relações entre grupos (BOBBIO; BOVERO, 2000, p. 222).

Nesse sentido, o indivíduo enquanto indivíduo (em si mesmo) isolado em sua subjetividade não deixa de ser um indivíduo público. Contudo, conforme Hegel (2005) a subjetividade que não faz a experiência de relação não desenvolve a consciência de si para si. Portanto, requer intersubjetividade e vice-versa (EIDAN, 2004). Também lemos em Saldanha (1993, p. 33) que “somos socialmente uma imagem, que é projeção do ser real através de expletivos destinados a fixar na dimensão pública os caracteres da individualidade.” Essa afirmação remete ao indivíduo em particular, no seio de sua família, no cotidiano de seus desejos e intenções íntimas e também ao indivíduo público (exercendo cargo público). Ao homem privado, por se tratar de uma imagem, se integrar à sociedade determinada na relação com ela; em sociedade, ou em público, o indivíduo faz uma representação de si mesmo, sendo ator-expectador ao mesmo tempo, plasmando através da ação, a realidade que o circunda (ARENDDT, 2009; SENNETT, 2004). Ao homem público, por se tratar de uma imagem subjetiva que é projetada no social, não se separando, assim, o propósito do indivíduo público da imagem social (ética e moral) do indivíduo como pessoa. Dessa forma, importam para a sociedade não as ações políticas ou intenções coletivas do indivíduo público, e sim, suas ações e imagens enquanto pessoa privada, no sentido daquilo que lhe é íntimo (SENNETT, 2004).

Ainda em Sennett (2004), lemos que a natureza e a cultura corresponderiam respectivamente ao privado e ao público. Por natureza, o autor não está a falar da natureza enquanto mundo especificamente, e sim, a natureza das ações humanas. É através do contato com o mundo plural que o projeto humano se efetiva como originário<sup>6</sup>, como acontecer humano. Porém, “a vida privada sempre foi vista e sentida como um refúgio, um retorno ao orgânico [entendida como particular], e neste sentido a família sempre foi entendida como fenômeno natural: não só pela dimensão biológica, mas pela significação essencialmente privada” (SALDANHA, 1993, p. 36), em que a vida pode acontecer. Nas palavras de Gadamer (2005), o espaço privado, é também o espaço de encontro profundo consigo mesmo, de ressignificação de si na relação com o público e o público na relação com o privado.

---

<sup>6</sup> Originário vem da palavra alemão *Ursprung*, na tradução para o português, pode significar tanto origem como originário. Porém, dizem Azevedo e Castro (2010, p. 225-226 - grifos do original): “Em alemão, a palavra *Ursprung* é formada do verbo *springen, pular*, precedida do prefixo *Ur, o primordial*. [...] No ‘pulo’ ele [Heidegger] localiza o poético-ontológico. [...] Um tal ‘pulo primordial’ é pensado também como *Ereignis* o acontecimento poético-apropriante. [...] **Origem** diz uma proveniência marcada por um *começo* e uma *causa* identificável, inscrevendo-se, portanto, no tempo interpretado linear e historiograficamente. Metafisicamente o *começo* e a *causa* foram identificados com a *essência metafísica*. Já *originário* diz algo bem diferente, pois foge a uma interpretação *metafísica*. Não se identifica nem com *começo* nem com *causa* enquanto *essência*. Por isso, outra é a compreensão do *tempo*. É um *tempo poético-ontológico* que consiste em estar sempre principiando e constituindo realidade. Ele não provém de nenhuma *essência essencialista*, mas e uma *Essência poético-ontológica* que consiste em estar sempre principiando.”

Ao analisar essas acepções, constatamos claramente que o contato intersubjetivo é uma relação ator-expectador, garantindo ao indivíduo chegar próximo de sua natureza particular, suas luzes e sombras, somente quando, na relação com o outro vai ao encontro de si consigo mesmo, encontrando o humano geral no particular e vice-versa. Quanto à cultura, Sennett (2004) localiza-a no âmbito público por concebê-la como derivação das interações sociais. Ora, o que Sennett quer dizer é que ao sair do mundo das sombras (natureza), o indivíduo entra em contato com a multiplicidade social e ingressa num cenário, em que deve necessária e simultaneamente representar e ser expectador da representação social. Esse contato, no entanto, não pode eliminar para o indivíduo as possibilidades de volta ao privado, pois, “uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se, como diríamos, superficial” (ARENDDT, 2009, p. 81), como também ocorre, com uma vida vivida inteiramente no privado.

Mas, Arendt (2009, p. 81) alerta que “o único modo eficaz de garantir a sombra do que deve ser escondido contra a luz da publicidade é a propriedade privada – um lugar só nosso, no qual podemos nos esconder”, uma vez que existem coisas que não podem suportar a luz do mundo público, distinção que desaparece na modernidade.<sup>7</sup> Ao serem diluídas as fronteiras entre o público e o privado, o público, que significa o mundo comum a todos e o lugar diferente que cada indivíduo ocupa, não pode mais sobreviver. “Quando o mundo comum é visto somente por um aspecto e por uma perspectiva, então ele acaba, pois os homens tornam-se privado de ver e ouvir os outros e privados de ser visto e ouvidos por eles” (SANTOS, 2012, p. 227). Nesse sentido, continua Santos (2012), inspirada em Arendt, afirmando que o que é comum passa a ser visto como privado. O privado solapa o público. Portanto, ser essencialmente privado, significa ser destituído de coisas essenciais à vida, porque é na relação público/privado que reside o humano. “Assim, a esfera pública [que para os gregos é a amizade entre os cidadãos] desaparece na modernidade, a esfera privada [espaço de manutenção da vida], de acordo com Arendt, é também ameaçada. Por esta razão, toda a discussão sobre o privado transforma-se em discussão sobre a propriedade privada” (SANTOS, 2012, p. 229) e o humano se perde. O mesmo ocorre quando tudo se torna público. O que essa diluição esconde? O humano como projeto que se efetiva na pluralidade como temporalidade.

---

<sup>7</sup> “[...] a contradição entre o privado e o público, típica dos estágios iniciais da era moderna, foi um fenômeno temporário que trouxe a completa extinção da própria diferença entre as esferas privada e pública, a submersão de ambas na esfera do social. [...] a esfera pública porque se tornou função da esfera privada, e a esfera privada porque se tornou a única preocupação comum que sobreviveu” (ARENDDT, 2009, p. 79).

Enfatizamos que há relação íntima entre essas esferas e que a separação radical entre elas esconde a relação intrínseca entre o público e o privado, ao menos conforme vivido contemporaneamente. É o que Nietzsche parece mostrar ao afirmar que todo o ser é uma vontade de poder, evidenciando que a relação entre público e privado é relativa e diretamente proporcional ao processo individual de humanização de cada indivíduo ao efetivar-se como vontade de potência. Mas também tem razão de ser o argumento de Arendt de que a total destituição da diferenciação entre o público e o privado inviabiliza o humano. Em termos heideggerianos, poderíamos afirmar que, o fundo do privado é o público e o fundo do público é o privado funcionando como um círculo virtuoso.<sup>8</sup> Assim, à luz da Hermenêutica filosófica o privado, o íntimo, se demarca e redemarca na relação com o público e o público na relação com o privado, o subjetivo no intersubjetivo, o intersubjetivo no subjetivo, em um processo aberto que, em meio aos problemas enfrentados, tanto os valores que orientam a relação homem/natureza como a relação público/privado podem ser ressignificados.

Quando a relação público/privado, ao torna-se unilateral torna-se desequilibrada ou tudo se torna tudo (Arendt 2008), o humano se perde enquanto humano. Esta afirmação lança o questionamento sobre a condição humana, uma vez que não podemos adotar compreensão do ser humano como puramente natureza ou como puramente espiritual, ou como puramente formado ou a ser formado, ou como puramente público ou como puramente privado, visto que assim o homem não existe enquanto ser humano. O mesmo ocorre quanto à relação entre natureza e cultura, uma vez que nem o puramente natural e nem o puramente cultural expressam a totalidade do humano, senão que são dimensões em íntima relação que podem revelar o humano.

A crise ambiental, que é a crise do humano, não somente recolocou em pauta a questão da relação entre homem e natureza, senão, também suscita reflexões em torno da relação entre público e o privado, uma vez que atinge tanto as esferas públicas quanto a privada por sua abrangência global e local.

#### **4 A condição humana**

---

<sup>8</sup> Heidegger em *Ser e Tempo* (1995) afirma que “o círculo não deve ser rebaixado a um *viciosum*, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, de certo, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e “chutes”. Ela deve, na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas. Porque a compreensão, de acordo com seu sentido existencial, é o poder-ser da própria presença [...]” (HEIDEGGER, 1995, p. 210).

A pluralidade é a condição humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir (ARENDDT, 2009, p. 16).

O título contém a pergunta sobre a condição humana. Ou seja, o que é o ser propriamente humano? O que define o humano como humano? Leontiev (1978, p. 261), no capítulo *O homem e a cultura*, escreve que o homem é “[...] um ser à parte, qualitativamente diferente dos animais, segundo a qual o homem é o produto da evolução gradual do mundo animal e tem uma origem animal”. Este é capaz de aquisições históricas, que são incorporadas no mundo que os rodeia, nas grandes obras da cultura humana, tornando-se humano pela apropriação delas ao longo da existência. Mas, Leontiev, parece esquecer, desconhecer, ou descartar o argumento ontológico, segundo o qual o ser humano é temporalidade, e seu ser, suas aptidões são demarcadas ao longo da existência. Assim, perguntamos: Criamos a cultura de tal modo que possamos destruí-la ou mesmo alterá-la? Qual a condição humana? Todas essas questões nos movem em busca de respostas que talvez nem a mais extensa exegese ou filologia sejam capazes de nos responder,

[...] talvez fosse útil descartar ou pôr de lado o problema de definir a natureza do ser humano e voltar-se em vez disso para o de ‘ser humano’: definir a humanidade em termos da cultura humana, e não da natureza humana (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007, p. 93).

Certamente não poderemos definir o humano, neste breve texto que pergunta pela condição humana, nem tampouco queremos determinar isso verticalmente. Mas, a propósito da relação do homem mundo, é necessário ressaltar as diferenças entre as representações que cada cultura codifica aos seus disseminadores e transformadores, sobretudo, no que se refere às crenças. Estas, historicamente sempre se fizeram presentes nas regulamentações sociais de toda espécie, independentemente das matrizes culturais, que estão diretamente associadas às experiências e representações de naturezas. Perseguindo o *habitus* da cultura ocidental, é o que se chama crise da modernidade, o do modo metafísico de pensar, quando se pergunta pelo humano, duas bases de respostas rapidamente aparecem: uma centrada na ideia de natureza e outra na ideia de cultura, de tradição. Duas expressões reducionistas do humano. Mas é necessário buscar a respostas para além destas concepções, como nos chama a atenção Arendt (2009. P. 17-18)

[...] a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constituem algo que se assemelhe à natureza humana (ARENDDT, 2009, p. 17-18).

Na concepção metafísica, o ser-em-si tem um objetivo final para sua constituição, ou seja, um projeto específico e determinado, constituído através da experiência, sem a qual o ser não atinge seu projeto final (ARANHA, 1997). Sob esta concepção, o humano estaria submetido a um processo *telos*, no qual atingiria o máximo já idealizado culturalmente importando mais o ponto de chegada do que o ponto de partida. Somando as situações empíricas subjetivas e temporais, mais cedo ou tarde, chegaria ao *telos* idealizado. Somente, então, tornar-se-ia humano em sua completude, guiado pelo espírito, o que é problemático, pois define o espírito como a condição humana e o humano como essencialmente um ser espiritual.

Outra concepção de ser humano presente na história do conhecimento do homem pelo homem é a concepção determinista, baseada no dualismo psicofísico cartesiano, na qual o homem “[...] é constituído por duas substâncias distintas, a mente (substância pensante) e o corpo (substância extensa). O corpo, por sua vez, é como uma máquina que funciona como instrumento universal, operando sempre da mesma maneira, segundo suas próprias leis” (ARANHA, 1997, p. 113). Dessa forma, o homem estaria sujeito às ações e forças da natureza, sendo, portanto, o ser fadado a um destino, tal qual às palavras do personagem Merlin no livro *Excalibur* de Bernard Cornwell, que retrata sua presença na cultura popular: “o destino é inexorável” (CORNWELL, 2005). Em outras palavras, o homem não pode determinar suas ações em qualquer tempo, uma vez que, suscetível às mudanças naturais num organismo frágil e imutável, precisa aparecer em sua universalidade. Esta postura centra peso no elemento natural, o ponto de partida como definidor do homem da qual o humano é expressão.

Hoje se sabe que, tanto o genético implica no cultural quanto o cultural implica no genético de “n” maneiras, e, é por isso que falamos do modo de ser humano e não do humano propriamente dito, uma vez que este, em definição, o humano não existe. Nesse sentido, é que nos valem dos argumentos de Gadamer (2005, p. 461) quando afirma que

[...] a experiência se instaura como um acontecer que não tem dono e que a importância particular dessa ou daquela observação como tal não é decisiva para sua instauração, mas que tudo acaba se ordenando de um modo que não pode ser compreendido. A imagem mantém essa peculiar abertura onde se adquire a experiência, [...] esta continua válida até que apareça outra experiência nova” (GADAMER, 2005, p. 461).

Então poderíamos dizer que o humano é um modo de ser histórico, o que significa que é historicamente formado, historicamente em formação no âmbito das inter-relações, nunca pronto. Daí decorre que o ser humano é temporalidade: projeto. Dessa forma, compreendemos o ser humano como ser que humana, em outras palavras, como ser que não está à mercê da metafísica, como início ou como fim determinado e sim, como um ser que só pode ser concebido e compreendido como temporalidade (HEIDDEGER, 1995 e GADAMER, 2005), o que nos remete a pensar não só no Outro ou no Eu, mas relação. Assim, pensar no humano configura pensar, no âmbito da Hermenêutica Filosófica, um pensar no mundo, um pensar o mundo, o próprio mundo. Não só no mundo material que atinge os sentidos e no mundo espiritual da totalidade da consciência, mas também em um mundo ao qual àqueles nos levam: o mundo da vida. Pensar o ser esquecido, o humano como projeto, portanto, como devir. E mais uma vez o humano se mostra em seu acontecer originário, revela-se projeto, possibilidade, especialmente, a partir dos questionamentos contemporâneos, que percebe que o humano nasce como humano em meio às relações como relações. Mas compreender-se como projeto é compreender-se como temporalidade no jogo intersubjetivo<sup>9</sup> (GADAMER, 2005). É compreender-se como devir que se efetiva no acontecer homem/natureza, no jogo tenso entre natureza e cultura, entre presente e tradição, entre público e privado. Significa, ao mesmo tempo, ser e ter mundo, que o homem só encontra sua plenitude, sua humanidade no jogo. E, é enquanto jogador que jogo e é jogando que pode perceber a intenção do jogo e nisso perceber a intenção do projeto moderno.

O humano é constituído por intermédio das interações, e essa constituição só pode ser realizada e compreendida dentro do mundo, como mundo, mesmo quando ela ganha um caráter metafísico, pois, é a partir do mundo, no mundo, que as coisas tomam forma como consciência humana. É a partir dele, com base na tensão com o mundo circundante que o humano se subjetiva, passa a ter mundo e se efetiva como projeto. Portanto, esse caráter de imanência/transcendência não permite a análise do humano feita através de um corte

---

<sup>9</sup> Em Gadamer é jogo com o outro, com o diferente consigo mesmo, não é o encontro com uma verdade determinada, mas experiência que nos leva a experienciarmos nossa condição de seres finitos, o verdadeiro acontecer humano como um jogo. Nesse processo, desaparece a subjetividade, desaparecem os jogadores que jogam-para-si, para emergir a subjetividade do jogo, o jogo enquanto tal, pois “o jogo, ele mesmo, é uma transformação tal que a identidade daquele que joga não continua existindo para ninguém. E, a única coisa que podemos perguntar é qual é a ‘intenção’ do que está aí. Os jogadores, (ou poetas) não existem mais, existe apenas o que é jogado por eles” (GADAMER, 2005, p. 167). Não há predominância dos sujeitos que jogam, os jogadores, ao mesmo tempo, jogam e são jogados, pois o jogo ganha vida própria. Isso implica o fato de que não existe mais o mundo em que se vivia, pois também esse se transformou no jogo como jogo. Assim, o ser de todo o jogo é sempre resgate, energia que traz o seu *telos* em si mesmo, posto que “o mundo da arte, no qual o jogo se manifesta plenamente na unidade de seu decurso, é, de fato, um mundo totalmente transformado. Nele toda e qualquer pessoa reconhece que ‘assim são as coisas’” (GADAMER, 2005, p. 168).

epistemológico com a natureza, mas no jogo tensivo, enquanto mundo e enquanto cultura, enquanto fenômeno.

Nesse sentido, o homem é constantemente desafiado pela natureza e a natureza é desafiada, razão pela qual ele é obrigado a transformá-la e essas transformações possibilitam a emergência e o desenvolvimento cultural (ARANHA, 1989). Mas transforma-se, nesse processo, porque também a desafia. Pode-se dizer que não há como analisar dicotomicamente cultura e natureza por razão de suas imbricações, pois uma nasce da outra e a transformação de uma implica a transformação da outra (ARANHA, 1989, MORIN, 2007 e READ, 2009). Assim, se na experiência, como temporalidade, o homem se forja, forja o mundo, significa dizer que não somente o homem se transforma em outro, como o mundo também.

O jogo do mundo da vida em que o humano humana abarca toda a complexidade da relação, não contemplando cultura e natureza, apenas de modo dialético, mas também de modo fenomenológico, como abertura, como jogo complexo. Além dessa impossibilidade de separação total cultura/natureza também no humano, a desconstrução dos paradigmas, *habitus*, não é dissociável do ser, das subjetividades. Isso não significa que o indivíduo não possa alterar sua realidade, a partir da concepção de que o humano se torna, em âmbito social, um ser consciente e assim, capaz de autodeterminação.

Em outras palavras, a natureza, ao ser observada pelo indivíduo, na experiência do indivíduo, vai até ele de forma a não haver mais sujeito e objeto absolutos, remetendo a subjetividade do jogo. Portanto, só a partir do ver com... articular com... (GADAMER, 2005), o modo de ser da natureza poderá ser compreendido por quem com ela joga. Dessa forma, para tornar mais evidente o nosso argumento, usamos o texto a seguir:

[...] a experiência da arte [da natureza] que precisamos fixar contra a nivelção da consciência estética [da consciência epistêmica] consiste justamente em que a obra de arte [a natureza] não é um objeto que se posta frente ao sujeito que é por si. Antes, a obra de arte [a natureza] ganha seu verdadeiro ser ao se tornar uma experiência que transforma aquele que a experimenta. O “sujeito” da experiência da arte [da natureza], o que fica e permanece, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte [natureza]. [...] o sujeito do jogo não são os jogadores (GADAMER, 1997, p. 155).

No “jogo” entre homem e natureza, portanto, é como o humano constrói e desenvolve a cultura (coletiva) e a si. Entretanto, o humano, em virtude de ser uma unidade múltipla, é uma estrutura que não se repete (LEONHARDT, 2008), transformando-se em configuração. É baseado na concepção heideggeriana de que o mundo munda, no fio da linguagem

(GADAMER, 2005), que sugerimos por analogia: o humano humana. Em outras palavras, poderíamos dizer que é na, e pela ação que se realiza a plenitude da humanidade no homem (ARENDDT, 1991). Mas que, enquanto plenitude, só o é se for temporalidade. E, exatamente porque, ao visualizar-se como projeto, reavalia sua condição enquanto acontecer, em meio aos acontecimentos, precisando, por isso, compreender-se a si mesmo. Ao buscar compreender o mundo, os alcances e limites de seu modo de ser, como projeto.

Assim, se resgataremos a definição de humano já apresentada neste trabalho, verificaremos que o humano se constrói através da experiência como acontecer originário (HEIDEGGER, 2010). Conforme escreve Morin (2007, p. 51), “o ser humano define-se, antes de tudo, como trindade indivíduo/sociedade/espécie [...]”. Mas, sem a sociedade, e logo, sem a cultura, o indivíduo não poderia ser nem fazer-se humano. Para o autor, a experiência intersubjetiva é determinante para o fato de o indivíduo falar, pensar, enfim, existir como humano.

## **5 Considerações finais**

A ação do homem na natureza tem sido exaustiva e epistemologicamente debatida, e o fragmento dessa estrutura no corpo social representa-se em forma de crise. Inversamente ao teor desses debates, o que objetivamos refletir representa-se transversalmente a todas as estruturas que compõem a sociedade global, fazendo-se impreterível a transformação subjetiva como ponto de partida para a análise hermenêutica da crise ecológica, considerando o humano como modo de ser em formação. Em consequência, uma revisão da condição humana em meio ao “[...] contexto de ruptura, de descentramento, de multiplicação dos antagonismos e de processos de singularização que surgem as novas problemáticas ecológicas [...]” (GUATTARI, 1990, p. 14) afetando, o homem, no caso o modo de ser ocidental, especialmente em sua acepção moderna. Isso lança o homem no vazio, possibilitando a consciência do empobrecimento da experiência de si. Lança o homem no encontro da consciência de sua condição, temporalidade, no horizonte da morte da diversidade.

Parece que o homem moderno se perdeu na certeza epistêmica que rompeu o vínculo com a totalidade cósmica e divina, percebendo-se como indivíduo autônomo, definindo-se como superior. O que se constituiu em alternativa aos desmandos anteriores evidenciou-se em limites na crise ambiental, colocando em jogo a existência biológica da vida. Dessa forma, o homem não estaria sabendo ler ou aceitar a sua condição de humano, como projeto, e enquanto tal, inacabado, em formação, como finito. Mais do que isso, não está sabendo ler os

alcances e os limites de sua existência, dos modos de ser historicamente constituídos e em constituição: sua condição.

A crise ambiental, que emerge em meados do século XX e se constrói temporalmente, pode alterar as significações intrínsecas dos indivíduos e representa ao mundo contemporâneo a grande expressão mal-estar civilizatório, vivido a partir da possibilidade efetiva da destruição das condições à vida. Colocam-se em questão culturas, modos de vida e as tensões geradas por essa crise remetem esse homem para a complexa rede de concepções que o significam e onde seu *habitus* é frequentemente questionado.

O questionamento sobre a condição humana a partir da crise ambiental coloca em questão o sentido da existência humana, suas representações em sua relação com a natureza, colocando em jogo não somente seu modo de ser como a própria condição humana em vistas dos precedentes da crise ambiental. Visualizamos a tragicidade da humanidade, a partir, da finitude das condições à vida, o homem redescobre a sua dimensão plural.

### **Referências Bibliográficas**

- ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa [Portugal]: Edições 70, 1970.
- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofia da educação*. São Paulo: Moderna, 1989.
- ARENDT, Hannah. *O que é política?* 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.]
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BENEDICT, Ruth. O desenvolvimento da cultura. In: SHAPIRO, Harry L. (Org.). *Homem, cultura e sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1982. cap. VIII. p. 235-249.
- BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Teoria geral da política: a filosofia política e a lição dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- BOFF, Leonardo. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os homens*. 2. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.

- AZEVEDO, Idalina; CASTRO, Manuel Antônio de. Notas de tradução. In. HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Tradução de Tradução de Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro, São Paulo: Edições 70, 2010.
- CORNWELL, Bernard. *Excalibur*. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- DECARTES, René. *Discurso sobre o método*. São Paulo: Hemus-Livraria Editora, 1978.
- EIDAN, Hans. Subjetividade e intersubjetividade a partir de Kant e considerando Fichte e Hegel. In.: DALBOSCO, Claudio A.; TROMBETTA, Gerson L.; LONGHI, Solange M. (Orgs.). *Sobre a filosofia e educação: subjetividade – intersubjetividade na fundamentação da práxis pedagógica*. Passo Fundo: UPF, 2004.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. *Então você pensa que é humano?* uma breve história da humanidade. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 7. ed., Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- GOLDBLATT, David. *Teoria social e ambiente: perspectivas ecológicas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. São Paulo: Contexto, 1989.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. 17. ed. Campinas, SP: Papirus, 1990.
- GRÜN, Mauro. A pesquisa em ética na educação ambiental. *Pesquisa em Educação Ambiental*, vol. 2, n. 1, p. 185-206, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- HEGEL. *Estética*. São Paulo: Nova Cultural, 2005, (Os Pensadores).
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução Márcia de S. Cavalcante, 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *A origem da obra de arte*. Tradução de Tradução de Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro, São Paulo: Edições 70, 2010.
- LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- LEONTIEV, Alexis. O homem e a cultura. In.: \_\_\_\_\_. *O desenvolvimento do psiquismo*. Lisboa: Horizonte, 1978, p. 261-284.

- LEONHARDT, Ruth Rieth. *Percursos de leitura da relação entre homem e cultura*. Guarapuava, PR: Unicentro, 2008.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973a, 37-137.
- LOVELOCK, James. *A vingança de Gaia*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006.
- MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade; a identidade humana*. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- MOSER, Antônio. *O pecado: do descrédito ao aprofundamento*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falava Zarathustra*. Trad. de Eduardo Nunes Fonseca. Hemus, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. 2. ed. São Paulo: Escala, 2005.
- RAPPAPORT, Roy A. Natureza, cultura e antropologia ecológica. In: SHAPIRO, Harry L.(Org.). *Homem, cultura e sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1982, p. 251-282.
- READ, Rupert. *Filosofia aplicada: política e cultura no mundo contemporâneo*. São Paulo: Edições Rosari, 2009.
- SALDANHA, Nelson. *O jardim e a praça: o privado e o público na vida social e histórica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.
- SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- SANTOS, Soraya Vieira. A relação entre o público e o privado: um estudo inicial no pensamento de Hannah Arendt. *Inter-Ação*, Goiania, v.37, n. 2, p. 223-235, jul./dez. 2012
- THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- WELSCH, Wolfgan. *Esteticização e esteticização profunda: ou a respeito da atualidade do estético nos dias de hoje*. Tradução de Alvaro Reis. Porto Alegre, v. 6, n. 9, p. 7-22, maio/1995.