

A crise nos fundamentos da Educação Ambiental: motivações para um pensamento pós-metafísico

Vilmar Alves Pereira¹
Jacqueline Carrilho Eichenberger²
Lisiane Costa Claro³.

Resumo: As reflexões trazidas neste artigo são resultantes de estudos que emergiram de uma pesquisa de doutorado, quando em contato com uma disciplina intitulada a “Crítica do Sujeito”. A partir de Nietzsche, Freud, Heidegger, Michel Foucault, Adorno e Horkeimner, Habermas e Gadamer, associadas a inúmeras outras vivências do mundo da vida foi possível perceber um espaço de possibilidades compreensivas sobre o campo dos Fundamentos da Educação Ambiental (EA) onde a partir de um olhar hermenêutico é possível compreender a referida crise e pensa-la no contexto do pensamento pós-metafísico. A tese que defendemos aqui consiste em reconhecer que há vestígios de um profundo deslocamento no campo da Educação Ambiental. Esse deslocamento aponta mais para uma compreensão ontológica do que epistemológica. A EA deve compreender esse deslocamento a partir da metafísica e perceber possíveis decorrências para as epistemologias que orientam os seus debates.

Palavras-chave: Educação Ambiental; Crise; Metafísica.

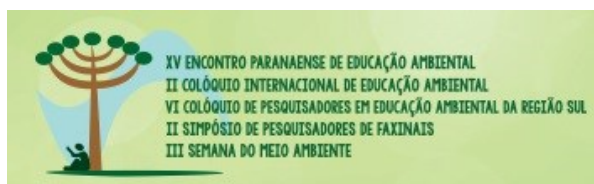
Abstract: Reflections brought in this article are the result of studies that emerged from a doctoral research, when in contact with a subject titled "Review of the Subject." From Nietzsche, Freud, Heidegger, Michel Foucault, Adorno and Horkeimner, Habermas and Gadamer, associated with numerous other life world experiences was possible to realize a space of comprehensive possibilities on the field of Fundamentals of Environmental Education (EE) where from a hermeneutic look is possible to understand that crisis and thinks it in the context of post-metaphysical thought. The thesis that we advocate here is to recognize that there are traces of a profound shift in the field of environmental education. This shift points more to an ontological understanding of epistemological that. EA should understand this shift from metaphysics and realize possible derivations for epistemology that guide their discussions.

Keywords: Environmental Education; crisis; metaphysics

¹ Dr. Educação. Filósofo. Professor do IE/FURG e do PPGEA/FURG. E-mail: vilmar1972@gmail.com

² Doutoranda em Educação Ambiental/PPGEA/FURG. Mestre em Educação Ambiental/PPGEA/FURG. Filósofa. E-mail: jacque.carrilho@gmail.com

³ Doutoranda em Educação Ambiental. Mestre em Educação Ambiental. Historidora. E-mail: lisianecostaclaro@hotmail.com



Primeiras Palavras

O diagnóstico feito pelos autores que reforçam a referida crise aponta para a suposta constatação de que o paradigma metafísico⁴, que acreditou ser portador de sentido na busca dos fins últimos do homem, encontra-se agora desencantado porque as essências por ele indicadas como verdades podem e são, no contexto atual, relativizadas. Consideram que não havendo mais esse berço de verdades e teleologias seguras, todos os conceitos pensados, que serviram de base para a metafísica, ao serem reavaliados, apresentam-nos diversas fragilidades como pode ser visto em Nietzsche e Adorno. No entendimento de Habermas, (1990, p. 43), essas fragilidades começam já no interior da modernidade a serem percebidas. Em sua opinião, o pensamento metafísico vigente até Hegel está coadunado com esse pensamento da identidade consumado por uma filosofia da consciência. No entanto, para Habermas, esse pensamento já é posto em questão pelo novo tipo de racionalidade metódica e pelas formas de experimentação que se impõe ainda no século XVII. Entende que outras fragilidades manifestam-se com a emergência das ciências histórico-hermenêuticas, que trazem em seu bojo novas reivindicações, principalmente a de que uma consciência histórica não admite mais aquelas dimensões de finitude tão bem desenvolvidas e apontadas pelo idealismo; outro fator importante, apontado por Habermas, é que a partir das práticas e dos processos de objetivação que se inserem, inclusive nas formas de relacionamento, há o aparecimento e a necessidade de um deslocamento da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. E, por fim, Habermas destaca mais uma necessidade: a do agir comunicativo a partir dos contextos cotidianos negados pelo modelo metafísico.

Os fundamentos que se desestabilizam dizem respeito aos princípios logocêntricos, pedagógicos, econômicos, culturais, políticos e ambientais que coroaram a modernidade como “novos tempos”, a partir dos quais seriam alcançados os grandes

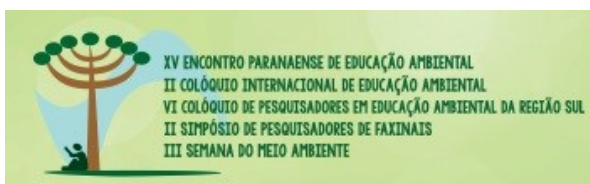
⁴ Caracteriza-se como “metafísico” o pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neoplatonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Schelling e Hegel. Esse modelo atribui um lugar privilegiado à filosofia e à teoria que, transcendendo a prática, pretendem explicar esses saberes transcendentais. (HABERMAS, 1990, p. 38-40).



anseios da humanidade. É na verdade, a crise de uma crença profunda em valores emancipatórios. Como afirmamos, para Habermas, às oposições a esse modelo surgiram na modernidade. É o caso de Rousseau que, no *Discurso sobre as ciências e as artes*, apresenta sérias suspeitas sobre os critérios nos quais a arte e a ciência estavam fundamentando-se. Há também quem afirme que a metafísica errou por ignorar as condições humanas de produção e aplicação do conhecimento. Para Boaventura Souza Santos, a crise deste paradigma dominante está diretamente vinculada a uma opção de um modelo que é o das ciências exatas, disseminando e seguindo na produção do conhecimento científico, que teria invadido e ditado regras de conduta nas mais diferentes esferas do agir cotidiano. Hilton Japiassu, afirma algo semelhante em *Nascimento e Morte das Ciências Humanas*. Segundo ele nos equivocamos, quando optamos pela metodologia das ciências exatas e a aplicamos nas condições de vida humana. Adorno e Horkheimer também identificam essas lacunas da racionalidade ocidental na *Dialética do Esclarecimento* quando afirmam que desde o mito, que continha em seu bojo a necessidade de domínio da natureza, a racionalidade após ele implementada, já nasce viciada. Ela prioriza sempre o domínio, de modo que ela, ao invés de atingir a emancipação, se converte num novo mito. Weber vai apontar como fragilidade, o uso de uma racionalidade estratégica direcionada a fins, que criou as condições do próprio aprisionamento do homem que constrói para si a sua “gaiola de aço”.

No entendimento da maioria dos autores essa crise dos fundamentos metafísicos está associada à crise do sujeito. Mas qual é o sujeito que está em crise? Na verdade, é esse sujeito concebido como “ator principal” nas metanarrativas modernas. É o sujeito “transcendental” que ocupa em toda a modernidade, o centro das questões tanto pedagógicas quanto epistemológicas. É o sujeito portador de sentido para si e para o mundo pela capacidade de representação como afirma Kant entre outros.

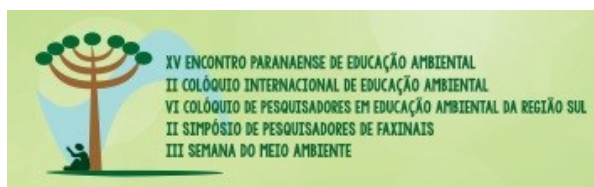
Na verdade, apontar para o esquecimento desse sujeito (como afirma Adorno), significa pressupor a descrença nas concepções mais remotas que vinham desde Platão e que (na modernidade) acreditaram ter alcançado o seu ápice. O sujeito que estamos apontando para o esquecimento é o sujeito que se constituiu com unidade racional e



que, dessa forma, ocupou o centro de todos os processos sociais. É o sujeito concebido como unidade indivisível e portador de uma singularidade ímpar. É o sujeito objetificador criador de imagens do mundo, através do malogro e do uso de uma racionalidade voltada a fins. É o sujeito metafísico denunciado por Nietzsche. É o *subjectum*, que pretendia reunir tudo em torno de si, mas, ao operar com essa lógica, acabou esquecendo o verdadeiro sentido do ser. É o sujeito pretensioso em ser o portador de sentido e de autocertificação da realidade. É sujeito do *cogito cartesiano* que opera com uma racionalidade calculista, oriunda do método das ciências naturais. É o sujeito que, para se conservar, utiliza o poder e o malogro, como afirma Nietzsche. É aquele sujeito que acreditava ter em si as condições necessárias para indicar as teleologias da humanidade. É o sujeito seguro de si kantiano, que visava à maioria como superação de toda e qualquer dependência. É o sujeito que criou um discurso de natureza como espaço de potencialidades objetificadora, de domínio e lucro. O reconhecimento de que esse sujeito não está mais ancorado em um “porto-seguro”, não é uma novidade do século XXI. Aliás, como entende Hermann, juntamente com outros autores, esse processo de fragmentação começa a sinalizar bem mais cedo do que pensamos:

A partir do século XIX, esse ponto ou objetivo fundamental, torna-se problemático, pois se estabelece uma contradição entre objetividade e subjetividade, entre personalidade e as condições sociais objetivas. Já no século XX, as análises inspiradas na filosofia de Horkheimer, Adorno, Heidegger e Foucault contribuem decisivamente para mostrar as dificuldades de constituição do sujeito autônomo (HERMANN, 1999, p. 54).

Associado a essas deficiências, a concepção de Fundamentos da Educação Ambiental que está em crise é esta que segue os princípios metafísicos que sustentaram o projeto moderno. Assumindo uma postura mais modesta, menos portadora de certezas e buscando compreender os Fundamentos da Educação Ambiental perguntamos como o pensamento de Habermas pode nos ajudar na compreensão desses movimentos buscando ampliar a compreensão dos sentidos que a Educação Ambiental assume no contexto do Pensamento Pós-Metafísico? Se Habermas considera a modernidade



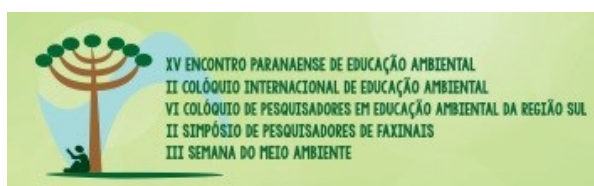
inacabada, que deslocamento é esse que o Pensamento Pós-Metafísico proporciona sem deixar de ser moderno?

Motivações de emergência do paradigma pós-metafísico

Em *Pensamento pós-metafísico*, Habermas fornece subsídios que nos permitem identificar sobre qual horizonte está tecendo as suas considerações. Retoma as motivações da emergência do Pensamento Pós-Metafísico: o esgotamento do paradigma da filosofia da consciência e também demonstra o deslocamento e os motivos que podem futuramente causar a ruptura do pensamento moderno:

Será que o desenvolvimento do pensamento filosófico traz, no início de nosso século, rupturas semelhantes às da pintura em seu caminho rumo à abstração, iguais às da música em sua passagem da oitava para o sistema decaféonico (...) e mesmo que a filosofia - um empreendimento profundamente voltado à antiguidade e ao renascimento - tivesse aberto realmente suas portas ao espírito inconstante da modernidade, está voltado à inovação, ao experimento e à aceleração (...), será que também ela é vítima do envelhecimento da modernidade, como é o caso, por exemplo, da arquitetura? (HABERMAS, 1990, p. 11).

As questões levantadas por Habermas permitem não só identificar os grandes eixos que orientaram o saber filosófico como também apontam para todo um movimento que demonstra a emergência da filosofia da linguagem como possibilidade de uma nova hermenêutica e de novos entendimentos sobre as temáticas postas em questão. As discussões sobre a relação homem/natureza não ficam fora desse arcabouço, pois foram gestadas no bojo da civilização ocidental e estando esta racionalidade sob suspeita é claro que os conceitos nela fundamentados passam também pelo mesmo crivo dessa nova leitura. De acordo com Habermas, na racionalidade ocidental, quatro grandes movimentos sobreviveram: o platonismo, o aristotelismo, o racionalismo e o empirismo. Esses movimentos tangenciam a história da filosofia ocidental. Habermas também entende que, na atualidade, presenciamos a influência de outros cinco grandes movimentos que fazem parte do debate filosófico com grandes contribuições: a fenomenologia e, principalmente a filosofia analítica; a filosofia da ciência pós-empirista; o estruturalismo e o marxismo ocidental.



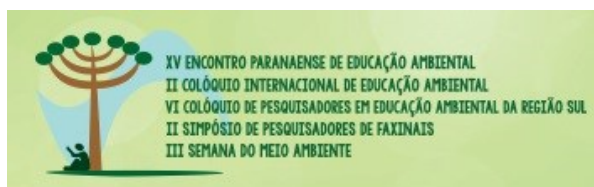
Respeitando cada vertente, esses movimentos acenam para novas leituras. No caso da filosofia da linguagem, segue os de uma teoria da ciência e de uma teoria da linguagem cotidiana. Já a filosofia da ciência pós-empirista permite uma autocrítica da tradição e dos problemas que ela mesma produziu, indicando com Rorty o contextualismo de uma filosofia pós-analítica da linguagem. O estruturalismo e o marxismo avançam no sentido de algumas simbioses psicanalíticas, com Freud e Lacan e com Adorno nos pressupostos da dialética negativa. Esse exercício e os seus desdobramentos permitiram, além de suas manifestações, o aparecimento das fragilidades da filosofia moderna. Para Habermas, um dos resultados desse processo é o surgimento de quatro motivos que acenam para a ruptura com o pensamento metafísico moderno, como consequência das insuficiências da filosofia da consciência. São eles: pensamento pós-metafísico; a guinada linguística, o modo de situar à razão do primado da teoria frente à prática e a superação do logocentrismo. É assim que, a partir deste contexto, Habermas desenvolve os seus pressupostos, entendendo que existem premissas para novas leituras dos diferentes modos práticos de vida. Isso pressupõe novos olhares a partir dos deslocamentos presenciados reconhecendo que “a passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem constitui um corte de profundidade” (HABERMAS, 1990, p. 15).

O horizonte sugerido por Habermas propõe uma grande guinada alterando totalmente as interpretações legadas pela lógica do pensamento moderno e criando, desse modo, novas relações:

As relações entre linguagem e o mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito e objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais. O trabalho reconstrutivo dos linguistas entra no lugar de uma introspecção de difícil controle. Pois, as regras, segundo as quais os signos são encadeados, as frases formadas e os enunciados produzidos, podem ser deduzidos de formações linguísticas que se apresentam como algo já existente (HABERMAS, 1990, p. 15).

Propondo essa mudança, Habermas também apresenta alguns sintomas que devem permitir o alargamento do paradigma filosófico da modernidade:

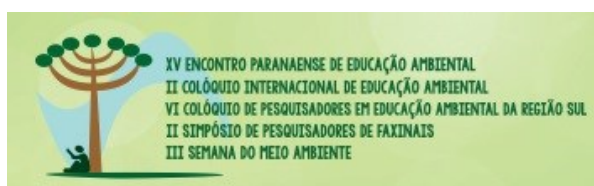
A consciência transcendental deve concretizar-se na prática do mundo da vida, adquirir carne e sangue em encarnações históricas. E a



fenomenologia, orientada antropologicamente, acrescenta como meios de incorporação, o corpo, a ação e a linguagem. As gramáticas dos jogos de linguagem, de Wittgenstein, os conjuntos de tradição que tem influência na história, de Gadamer, as estruturas profundas, de Lévi-Strauss e a totalidade social dos marxistas hegelianos, constituem outras tantas tentativas de restituir a uma razão endeusada e abstrata os seus contextos e de situá-la nos campos de operação que são próprios (HABERMAS, 1990, p. 15).

Como outro sintoma dessa nova abordagem, Habermas identifica a inversão da relação clássica entre Teoria e Prática do marxismo apoiando-se nas descobertas já exitosas do pragmatismo de Peirce a Mead e Dewey, da psicologia do desenvolvimento de Piaget da Teoria da Linguagem de Vygotski. Em todos a confirmação de que as nossas realizações cognitivas emergem do mundo prático-pré-científico. Atribui finalmente a Scheler e a Husserl que, com sua análise do mundo da vida, permitiu essa nova abordagem. É o caso, por exemplo, do surgimento do método experimental das ciências que coloca em cheque um pensamento totalizador. Desse modo, o espaço privilegiado da filosofia começa a ser repensado. Conforme Habermas, o surgimento das ciências histórico-hermenêuticas faz emergir a noção de consciência histórica e de finitude a partir das suspeitas das teleologias idealistas. Também o modo como é analisada a racionalidade instrumental objetivista instaura um repensar nas formas de vida e de relacionamentos, proporcionando o aparecimento da linguagem a partir dos diferentes contextos. E como também já frisamos, a inversão da ideia clássica da teoria frente à práxis sendo repensada como possibilidade de criar um novo espaço que coloca o mundo prático como pano de fundo.

De fato, são fortes os motivos que gradativamente apontam para inúmeras fragilidades do paradigma metafísico. Esse processo de mudança não é simples, até porque há quem acredite e postule a aceção de uma nova metafísica pós-Kant. No caso do papel que as ciências experimentais assumem nessa guinada, é possível identificarmos um grande deslocamento daquela razão que se concebe como portadora de sentido cognoscente num mundo estruturado racionalmente. Diferente disso, no método do conhecimento científico: “a razão encolhe-se, reduzindo-se ao aspecto formal, fazendo a racionalidade dos conteúdos depender somente da racionalidade dos



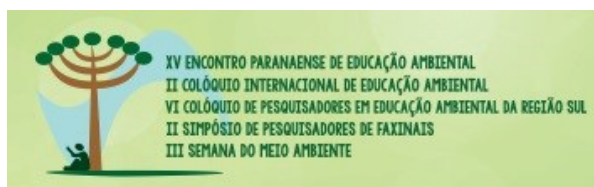
procedimentos” (HABERMAS, 1990, p. 44). Habermas considera esse deslocamento fundamental para a compreensão dessa derrocada metafísica, alterando inclusive noções como as de essência e aparência. As ciências experimentais como sabemos, dão ênfase à observação. Isso permite, por parte de algumas tendências filosóficas, a rejeição e o distanciamento das dimensões práticas da ciência. É uma espécie de rejeição ao cientificismo. Somente mais tarde haverá a reivindicação de uma filosofia da ciência que permita pensar sobre os procedimentos da ciência como também estabelecer algumas críticas ao modo objetivador que a racionalidade estratégica impõe. Essa crítica proclama uma maior aproximação das culturas da ciência com os modos práticos de vida.

De certo modo, todo esse movimento acena para algumas tentativas de resgate dos pressupostos da filosofia da consciência. Habermas entende que todas essas tentativas de “destrancendentalizar” a razão (como é o caso de Husserl e Heidegger) são vãs porque ainda ficam presas a pré-decisões da filosofia transcendental. Para ele, a superação desse processo deve ocorrer com a passagem para o novo paradigma do entendimento, onde: Os sujeitos capazes de fala e de ação podem ter frente a sua linguagem, uma atitude tanto dependente como autônoma: eles podem utilizar os sistemas de regras gramaticais que tornam possível sua prática, em proveito próprio (HABERMAS, 1990, p. 52). Esse processo pressupõe novos entendimentos de um deslocamento profundo no entender de Habermas, como se verá a seguir.

Respostas de Habermas as limitações do paradigma metafísico

É sabido que Habermas, ao apresentar os elementos do pensamento pós-metafísico a partir do horizonte da linguagem, tem o objetivo explícito de reconstruir os fundamentos normativos da modernidade. Também almeja criar uma teoria social em que possa articular o mundo da vida⁵ e o mundo do sistema⁶. De certo modo, o seu

⁵ Por mundo da vida Habermas entende: “como um acervo de padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados linguisticamente”. “O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que falante e ouvinte se encontram;[...] os agentes comunicativos se movem sempre dentro do horizonte que é seu mundo da vida; dele não podem sair”. HABERMAS, J. **Teoria de La acción comunicativa**: crítica de La razón funcionalista. Madrid: Taurus, 2001, p. 176-179, v. 2



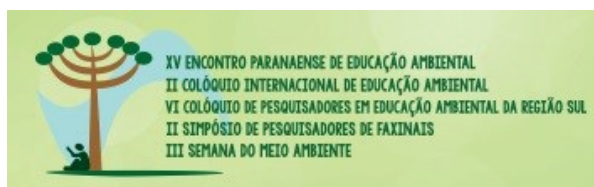
problema fundamental trata-se de um estudo cuidadoso das possibilidades de construção de uma teoria crítica da sociedade. Isso aparece já na introdução de sua *Teoria da Ação Comunicativa* em que enuncia seus principais objetivos: Trata-se em primeiro lugar de um conceito de racionalidade comunicativa que faça frente às reduções cognitivo-instrumentais da razão; em segundo lugar, de um conceito de sociedade articulado em dois níveis que se articula aos paradigmas do mundo da vida e sistema, e não só de forma retórica. E finalmente de uma teoria da modernidade, que explica o tipo de patologias sociais que hoje se tornam cada vez mais visíveis (HABERMAS, 2001, p. 10).

A motivação para a construção da referida teoria crítica da sociedade tem como referência o diagnóstico weberiano, principalmente, da constatação de diversas decorrências da crise do mundo moderno como já mencionamos neste estudo com implicações diretas nas relações socioambientais. Convêm aqui apenas ressaltar algumas: a dissolução do mundo da vida e domínio do mundo do sistema; a submissão da humanidade às leis do mercado nos tornando incapazes diante do sistema; a racionalização da economia e a colonização do mundo vivido constroem novas relações de poder que escapam do controle da coletividade e passam a pertencer aos especialistas; a perda de sentido da liberdade pela implementação da racionalidade sistêmica; as fortes interferências dessa perda de sentido no plano cultural, social e na personalidade (elementos constituintes do mundo da vida). É a partir desse contexto que Habermas propõe a descolonização do mundo da vida.

Entendendo que só a partir dela é possível que a transparência, a integridade se mantenham e que não se perca o seu controle, pois todos são responsáveis pela sua condução. A estratégia para essa conquista ocorre pela livre atuação da razão comunicativa.

Com sua teoria da ação comunicativa, Habermas pretende propor um conjunto de tarefas que se constituem, de certo modo, na redefinição da Teoria Crítica começada por

⁶ No entender de Habermas, o paradigma da filosofia da consciência (filosofia moderna), a partir do diagnóstico de Adorno e Horkheimer, demonstram várias limitações; uma delas é a colonização do mundo da vida pela racionalidade sistêmica que se impôs como portadora de sentido. Idem, *ibidem*, p. 264.



Adorno e Horkheimer, sinalizando deste modo alternativa para a filosofia da história que apresenta até então inúmeras debilidades pela vinculação com os ideais metafísicos nela intrínsecos e também por entender que uma nova etapa evolutiva do progresso material é sempre acompanhada por uma inevitável regressão espiritual. A ideia de perenidade, metanarrativas, absolutismos e individualismo caem por terra no contexto da racionalidade comunicativa. As relações de poder e de domínio são invertidas. Vejamos como ele a concebe em outro momento de sua obra: “A teoria da ação comunicativa representa uma alternativa à filosofia da história. Esta se tornou insustentável e, no entanto, a ela permaneceu ligada toda a velha teoria crítica” (HABERMAS, 2001, p. 562). Habermas está fazendo menção à tradição que vai desde Lukács à Escola de Frankfurt.

Propõe-se a desenvolver uma teoria da racionalidade, que deve estar vinculada às ciências sociais, visando estabelecer um referencial de estudo adequado para os problemas da razão prática. Assim, Habermas, deixa claro que esta teoria da ação comunicativa se propõe a uma revisão das ciências sociais de forma crítica, como vemos:

Comporta-se *criticamente* mesmo frente às ciências sociais contemporâneas e frente à realidade social que estas ciências tratam de apreender. Comporta-se criticamente frente à realidade das sociedades desenvolvidas na medida em que estas não fazem uso do potencial de aprendizagem de que culturalmente dispõem (...). Porém, esta teoria se comporta criticamente frente aos posicionamentos em ciências sociais que não são capazes de decifrar os paradoxos da racionalização social (...) sem tomar conhecimento (no sentido de uma sociologia reflexiva) da constituição histórica do âmbito objetual sobre o que versam (HABERMAS, 2001, p. 529-530).

Habermas afirma que um desses paradoxos consiste no agravamento da infraestrutura comunicativa quando a linguagem e o entendimento racional dão lugar aos imperativos do sistema figurados por meio do dinheiro e pelo poder. Afirma ainda que a referida teoria tem a pretensão de reconstruir de forma sistemática, utilizando conceitos de distintas teorias contemporâneas e de ampla tradição filosófica moderna, os potenciais da racionalidade. De certo modo, o que se propõe é fazer um estudo analítico da história e a proposição de uma sociedade melhor coordenada.



Nova formulação da racionalidade

Partindo de uma crítica contundente aos pressupostos da racionalidade ocidental como expressão da ideia de domínio, da implementação de perspectivas restritivas às condições de emancipação do homem, a pretensão de Habermas consiste em recuperar a universalidade da razão. Dessa forma a nova formulação de racionalidade passa pela leitura e explicitação de quatro conceitos de ação que Habermas toma como referência: *ação teleológica; ação regulada por normas; ação dramática e ação comunicativa.*

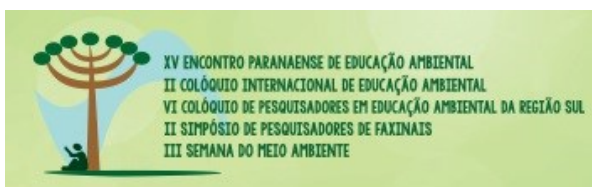
Em relação à *ação teleológica*, Habermas afirma que, desde Aristóteles, esse conceito ocupa o centro de uma teoria da ação. Nesta acepção, o ator sempre visa a uma finalidade e a realização de um propósito. Para Habermas, essa ação pode se ampliar e se converter em ação estratégica quando os critérios do cálculo permitem a intervenção em relação a outro ator por meio utilitarista, maximizando as expectativas de utilidade.

No caso da *ação regulada por normas*, diz respeito às normas sociais que norteiam e regulam a conduta de um ator. Aqui, a ideia da observância da norma é muito forte, como também da violação e da expectativa do comportamento e do êxito do ator.

Quanto à *ação dramática*, envolve atores em interação no espaço público, podendo interferir nos desejos e sentimentos dos demais. Por essa acepção, é possível, para Habermas, a partir da exposição de temáticas vinculadas à vida, a criação de imagens e a reações previamente calculadas. Por fim, o conceito de *ação comunicativa* pressupõe “a interação de ao menos dois sujeitos de linguagem e de ação que estabelecem uma relação interpessoal” (HABERMAS, 2001, p. 124).

Diferente de uma racionalidade excludente, o conceito de ação comunicativa inclui o ator na questão da racionalidade. Isso se deve ao fator da linguagem que permite e pressupõe esse envolvimento linguístico como condição necessária para novos entendimentos. É claro que este processo não ocorre no isolamento, mas nas articulações que os diferentes estabelecem com os três mundos: objetivo, social e subjetivo.

O *mundo objetivo* tem *status* realista ontológico. Para Habermas, no *mundo social* (concebido como totalidade das relações legitimamente reguladas), há uma



estrutura e peculiar relevância para os homens que vivem, pensam e atuam nele. É neste contexto que se busca a pretensão da justiça. Já o *mundo subjetivo* (como totalidade das próprias vivências as quais cada um tem um acesso privilegiado no qual o falante pode manifestar-se verdadeiramente diante do público) é tido como o mundo dos afetos:

A ação comunicativa baseia-se em processamento cooperativo de interpretação em que os participantes se referem a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo mesmo quando em sua manifestação só sublinhem tematicamente um destes componentes (HABERMAS, 2001, p. 171).

É no palco destes três mundos, que são criadas as condições para as pretensões de validade com caráter universal possibilitando o entendimento. É aqui que a intersubjetividade opera:

Em suas operações interpretativas os membros de uma comunidade de comunicação deslindam o mundo subjetivo e o mundo social que intersubjetivamente compartilham, frente ao mundo subjetivo de cada um frente a outros coletivos (HABERMAS, 2001, p. 104).

Habermas, partindo deste contexto, acena para as múltiplas possibilidades que se referem aquele sujeito meramente epistêmico e oferece a alternativa de, por meio da linguagem, ser competente numa nova racionalidade que permite e conduz a consensos. Pela linguagem se torna possível aglutinar os conceitos simétricos de mundo interno, externo e subjetivo, em contraposição com o mundo objetivo e social. Ao pretender formular um novo conceito de racionalidade, Habermas retoma a leitura weberiana, a partir da constatação de que, na modernidade ocorre toda uma institucionalização do conceito de ação racional nas diferentes esferas. Deste modo, temos uma *racionalidade instrumental* identificada como uma racionalidade baseada em maneiras eficazes e nas soluções técnicas, cuja finalidade última é a dominação do mundo; *racionalidade eletiva*, que permite e envolve a escolha entre alternativas de ação; *racionalidade normativa* que tem por referência as ações práticas e morais a partir de uma ética regida por princípios.

No entender de Weber, na modernidade, a racionalidade que predomina é a instrumental com fins estratégicos voltados para o domínio, como há pouco apontamos. É, em relação a essa acepção de racionalidade, que Habermas tece críticas, entendendo que é um conceito que restringe a ação nas formas de vida e no plano cultural. A

188

Rev. Eletrônica Mestr. Educ. Ambient. E-ISSN 1517-1256, v. 32, n.2, p. 177-205, jul./dez. 2015.



consequência da efetivação da racionalidade vinculada a fins é a perda de sentido e perda da liberdade. É essa racionalidade que permite, para Habermas, o domínio das forças econômicas e a burocratização social. A racionalidade instrumental traz em seu bojo as próprias limitações, pois aponta também para o isolamento da subjetividade que se esquece de si mesma.

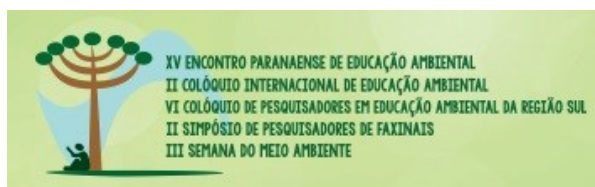
Habermas destaca o desencanto de Weber com as imagens metafísico-religiosas e com o predomínio delas nas estruturas do mundo da vida. Já a razão comunicativa:

Apesar do seu caráter [...] desobrigado de todas as hipotecas religiosas metafísicas - está imediatamente entrelaçada no processo social da vida por que os atos de entendimento recíproco assumem o papel de um mecanismo de coordenação da ação. O tecido das ações comunicativas nutre-se dos recursos do mundo da vida e, ao mesmo tempo, constitui o *médium* pelo quais as formas concretas de vida se reproduzem (HABERMAS, 2002, p.439).

Estes são alguns motivos que levam Habermas a redefinir ou recolocar a questão da racionalidade sobre outro horizonte: “uma disposição de sujeitos capazes de linguagem e de ação” (HABERMAS, 2001, p. 42). É claro que essa racionalidade parte de outro arranjo: o mundo da vida - conceito fundamental na perspectiva de Habermas que, de certo modo, é reivindicado por outros autores do pensamento pós-metafísico através da necessidade de valorização dos contextos. Nesse sentido, para Habermas:

O mundo da vida constitui um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece um acervo de evidências culturais do qual os participantes da comunicação tiram, em seus esforços de interpretação, padrões exegéticos consentidos (HABERMAS, 2001, p. 161).

O conceito de mundo da vida constitui um conceito complementar da ação comunicativa, um substrato de certezas e evidências culturais e linguísticas. Este conceito, num primeiro momento, Habermas toma da epistemologia. Habermas entende que ele não pode ser aplicado sem maiores argumentos à sociologia. No entanto, da forma que Habermas vai tomá-lo na pragmática da linguagem, ele vai assumir funções inteiramente linguísticas. É claro que essa mudança de um conceito epistêmico para pragmático pressupõe um corte profundo e descentralizador, pois, além de, na pragmática ele se constituir como uma espécie de pano de fundo, conforme Habermas temos de ter clareza que: “o emprego desse conceito numa ciência social exige uma

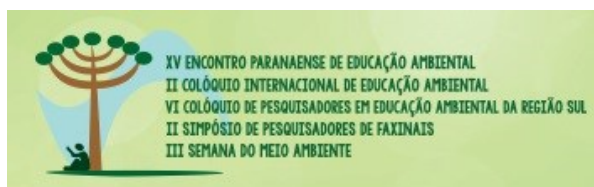


mudança metódica de enfoque: é preciso passar do enfoque (performativo) da segunda pessoa para o enfoque (teórico) da terceira pessoa” (HABERMAS, 2001, p.88).

Habermas acredita que, pela força do viés da competência linguística, aquele conflito entre saber explícito (das idealizações) e o saber de pano de fundo (saber não temático), não se manifesta mais, ao contrário, Habermas entende que a maior parte das experiências cotidianas na prática comunicativa não atinge um nível de problematização, porque já vive de um adiantamento de validade já previamente construída por certezas do mundo da vida. Habermas enfatiza ainda que, nas discussões que estabelecemos, sempre levamos conosco os referenciais do nosso mundo da vida que normalmente é questionado por pessoas munidas do saber especializado. Na tentativa de argumentar nesse debate, temos que sempre considerar que o saber sempre se constrói a partir de um contexto.

Habermas esclarece que saberes não temáticos, com frequência, caem na esfera da problematização. Isso ocorre de forma espontânea muitas vezes. Quando nos damos conta, estamos discorrendo sobre assuntos que não fazem parte do que nos propusemos, fugindo assim de um roteiro. É saberes acerca de um horizonte que se referem às situações vividas. Já o saber acerca de um contexto depende de temas que têm como pano fundo, as referências do mundo da vida. Desse modo, esse saber depende de outras condições de tematização. O saber oriundo do mundo da vida não é um saber que trazemos à consciência intencionalmente. Desse modo, como é um saber de pano de fundo é imune à pressão problematizadora das experiências que produzem a contingência. A força do espaço e do tempo possibilita ao mundo da vida que se expresse como uma totalidade muitas vezes intransponível que apresenta algumas resistências. Esse arranjo existencial faz com que o pesquisador, ao lançar o olhar para esse pano de fundo, possa entender que nele, “as convicções acerca de algo estão ligadas com o entregar-se a algo, com o ser tocado por algo, com o poder exercitar algo.” (HABERMAS, 1990, p. 93). Esse aspecto, para Habermas, faz parte da constituição holística do mundo da vida.

Habermas reforça finalmente que o mundo da vida consiste em:

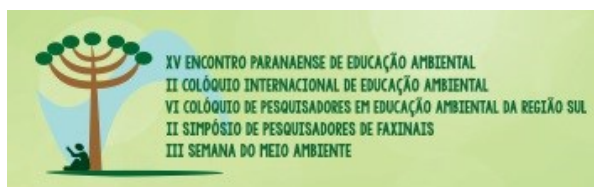


Um acervo de padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados linguisticamente. As estruturas do mundo da vida fixam as normas da intersubjetividade do entendimento possível. “O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que falante e ouvinte se encontram; [...] os agentes comunicativos se movem sempre dentro do horizonte que é seu mundo da vida; dele não podem sair (HABERMAS, 2001, p. 176-179)”.

Já no que concerne ao Sistema, como já apontamos anteriormente, o maior problema da nossa atualidade, na perspectiva habermasiana, consiste no paulatino desacoplamento do sistema social (composto dos sistemas econômicos, político-administrativo e sócio cultural) em relação ao mundo da vida. Habermas entende, a partir do diagnóstico weberiano, que cada vez mais (como decorrência da racionalidade estratégica moderna vinculada a fins), há um aumento da complexidade sistêmica instrumentalizando as estruturas do mundo da vida e impossibilitando a emergência de uma racionalidade comunicativa. Para Habermas, o mundo da vida sofre as decorrências da racionalidade moderna instrumental capitalista voltada para fins econômicos. Essa racionalidade penetra nas estruturas comunicativas do mundo da vida e provoca perturbações na reprodução simbólica do mundo da vida, criando novos padrões morais e estéticos. O resultado desse engessamento é definido por Habermas de colonização do mundo da vida. Vejamos como Hermann identifica esse processo, assim:

A perda da pré-compreensão da prática comunicativa encolhe o mundo vivido e o torna apenas mais um subsistema. Quando a integração sistêmica interfere sobre a integração social, estabelece-se uma violência estrutural que ataca as formas de entendimento possível da ação comunicativa, gerando perda de sentido, perda da legitimação, desestabilização das identidades coletivas, ruptura da tradição (HERMANN, 1996, p. 84).

No entender de Habermas, o paradigma da filosofia da consciência (filosofia moderna), a partir do diagnóstico de Adorno e Horkheimer, demonstra várias limitações; uma delas é a colonização do mundo da vida pela racionalidade sistêmica que se impõe como portadora de sentido. Nessa racionalidade, o dinheiro (pelo sistema econômico imposto) está dissolvendo alguns sentidos necessários para a conservação da vida humana. Retomando Weber, veremos que ele identifica por esta nova lógica, as novas formas de coordenação da ação e o retraimento da ação comunicativa. Entende



que é urgente tanto a tarefa de denúncia quanto de defesa dessa realidade sufocada pela racionalidade sistêmica. Essa racionalidade instrumental, além de penetrar nos âmbitos da vida, reduz, perturba e modifica os contextos, criando novos aparatos simbólicos para o ser humano: “o resultado é uma violência estrutural que se manifesta e se apodera como tal da forma intersubjetiva de entendimento possível” (HABERMAS, 2001, p. 264).

O predomínio dessa racionalidade, vinculada a fins, está promovendo para Habermas, uma espécie de automatização absoluta da vida humana, fazendo com que se afaste da finalidade primordial devido ao efeito provocado pelo dinheiro. A racionalidade sistêmica para Habermas, como demonstra na *Teoria da Ação Comunicativa*, possui várias restrições. O sistema apresenta-se como espécie de oposição ao mundo da vida pela forma de compreender o mundo. A fim de que a sociedade não permaneça nos extremos do unilateralismo, ou do sistema ou do mundo da vida, Habermas propõe um método de perspectiva em que seja possível conceber o mundo da vida como um sistema (HABERMAS, 2001, p. 333). Estando ciente de que a teoria de Parsons submete o mundo da vida ao sistêmico, sugere a integração social como parte de reprodução simbólica do mundo da vida. Já a integração material significaria a reprodução material do mundo da vida.

Contornos da Racionalidade Pós-Metafísica Ambiental

Manter vivo e esclarecer esse sentido de humanidade – não através de uma intervenção direta, mas através de esforços teóricos indiretos, detidos – é certamente uma tarefa da qual o filósofo não pode sentir-se inteiramente dispensado, mesmo correndo o risco de ter que assumir a tarefa dúbida de um mediador do sentido (HABERMAS, op. cit., 2001, p. 24).

Demonstrado os deslocamentos que a leitura habermasiana aponta para as limitações do pensamento metafísico onde podemos citar: a necessidade de uma nova acepção de racionalidade; das profundas interferências da racionalidade do mundo do sistema sobre o mundo da vida e as decorrentes formas de colonização do mundo da vida; das insuficiências do paradigma da filosofia da consciência no sentido de oferecer alternativas frente às patologias por ele gestadas, continuamos a perguntar sobre a



legitimidade dos Fundamentos da EA a partir do contexto do pensamento pós-metafísico. Mesmo considerando ser esse um esforço hermenêutico que estamos fazendo ainda é recorrente a questão: quais são os sentidos que Educação Ambiental assume a partir desse horizonte? Como fica a EA frente à queda dos fundamentos metafísicos? Que outros apontamentos contribuem nessa nova leitura? Ou, tudo é EA? Se há vestígios desse deslocamento o que podemos afirmar nesse momento. Desse modo apresentaremos a seguir alguns sentidos que a EA assume que implicam diretamente no modo como lidamos com os Fundamentos da Educação Ambiental.

A dimensão plural da Educação Ambiental

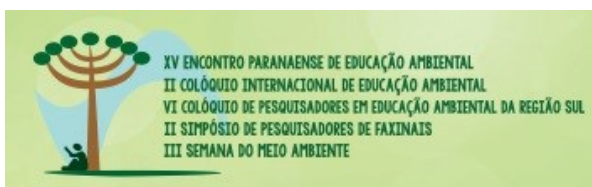
Um dos pontos de clivagem do pensamento metafísico foi a capacidade de buscar a unidade e a identidade a partir de estratégias que visavam reunir em si todas as condições para apreensão da realidade. Buscava-se com isso a unidade do todo, que negava qualquer forma de multiplicidade. As leituras que temos de Fundamentos em EA apontam para concepções de natureza como um campo em que esse elemento unificador é comum. Os estudos que fizemos até então, apontam para a necessidade de ruptura de um fundamento absoluto. Podemos afirmar que, no contexto do pensamento pós-metafísico, a EA assume outras interpretações. Ou seja, já não é mais possível atualmente, nas múltiplas formas de vida, falarmos em EA a partir de concepções prévias que, pelos processos de subjetivação, pretenderam dizer, definir ou engessar a pluralidade da EA dentro de uma única roupagem. Ao apontar para o reconhecimento das diferentes perspectivas e para o esfacelamento dessa unidade, o pensamento pós-metafísico pôde trazer à leitura da EA outros significados, que seja sensível a dimensões desse *vir-a-ser*, à medida que não aponta para acepções monistas e engessadas de EA. No entanto, é aqui que pode residir um perigo. Trata-se do risco de cairmos num profundo relativismo. O referido relativismo pode ser resultado, justamente, das insuficiências de diversas tentativas metafísicas que pretenderam apresentar soluções e fórmulas prontas aos conceitos investigado, ao demonstrarmos que elas não dão mais conta de promoverem uma explicação sintonizada com os novos contextos.



Pode parecer, num primeiro momento, paradoxal, mas é nesse ponto que a noção de consenso⁷ habermasiano pode contribuir como horizonte para novas leituras de EA. A ideia de consenso pode se tornar efetiva para compreendermos que a educação necessita de um conjunto de categorias orientadoras da ação pedagógica. Justamente nesta perspectiva é que uma filosofia que pretenda articular unidade e pluralidade pode iluminar nossa compreensão do momento em que se desestabilizam os conceitos originários da tradição metafísica. De acordo com Hermann, não havendo a busca de consensos mínimos, ficam indefinidos os critérios para estabelecer um núcleo comum de orientações normativas para discutirmos que educação ambiental almejamos.

Não se trata aqui de um discurso retrógado entre aqueles que reconhecem a pluralidade e aqueles que são contrários. No entanto, temos que refletir que, ao reconhecermos a pluralidade de formas de vida, somos lançados para fora daquela concepção romântica com a natureza que implica diretamente na forma como compreendemos a EA. A grande contribuição da pluralidade em relação à EA consiste na reivindicação de, além da busca de consensos mínimos, percebermos um profundo alargamento das possibilidades de compreendermos o seu campo. É um compreender que existe multiplicidade de forma e de sentidos nas relações ambientais. Conceber a EA a partir desse horizonte exige de nós inúmeros desvencilhamentos.

⁷ A ideia de consenso em Habermas está associada diretamente a sua teoria da verdade. Ou seja, o significado de verdade define-se no seu interior como consenso. Na ação comunicativa diária pressupomos pretensões de validade que são dadas por aceitas, isto é, não são questionadas. É só quando uma pretensão de validade torna-se problemática que se pedem as razões pelas quais ela deve ser aceita. Senão estas razões ficam como ocultas, mas a disposição, caso se exija sua representação. Quando as razões devem ser apresentadas passa-se, então, para o que Habermas chama de discurso. No discurso distinguimos entre questões de gênese (constituição da experiência) e questões de justificação (verdade), trata-se desta última. No discurso, há o “desejo” sério de chegar a um entendimento, a um acordo. Não um acordo faticamente estabelecido pelos participantes efetivos naquele discurso, mas um acordo onde devem ser consideradas as razões de todos os participantes potenciais do discurso. A partir disso, estabelece-se um consenso válido para todos os seres racionais. (...) O que gera o consenso é própria cadeia dos atos de fala que aparece como justificados. O consenso não é um método de obtenção da verdade, mas caracteriza a natureza da própria pretensão de validade que está na dimensão pragmática (...) Tal consenso só tem validade se for obtido sem qualquer tipo de coação. Não é o consenso fático que determina a natureza dessa pretensão de validade, mas a possibilidade de, em qualquer momento, apresentar-se como justificada. DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso em Habermas**: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. 2 ed. rev. e ampl. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, pp. 125-131.



A relevância dos Contextos e da linguagem

A guinada linguística colocou o filosofar sobre base metódica mais segura e o libertou das aporias das teorias da consciência. Neste processo configurou-se, além disso, uma compreensão ontológica da linguagem que torna sua função hermenêutica enquanto intérprete do mundo independente em relação aos processos intramundanos de aprendizagem e que transfigura a evolução dos símbolos linguísticos inserindo-os num evento poético originário. (Cf. HABERMAS, 2002, p. 16).

Outras dimensões que passam a ser muito reivindicadas no contexto da racionalidade pós-metafísica ambiental são as do contexto e da linguagem. De certa forma, mesmo sem nos darmos conta da densidade dessa compreensão, viemos percebendo nos últimos tempos o quanto as pesquisas e práticas em EA vem considerando e reivindicando, tanto nas epistemologias quanto nos métodos, a importância dos contextos e da linguagem como pano de fundo que nos propiciam compreender a EA a partir das dimensões do mundo prático.

Ao reconhecer que a realidade é plural consideramos que esta compreensão traz em seu bojo algumas exigências. Estas exigências estão indicadas pelo contextualismo por um lado e pela força que a linguagem exerce nesses contextos por outro. O contextualismo indica e sugere leituras de EA com especificidades, necessidades e sentidos próprios tendo por referência seus arranjos socioambientais. Não há mais como reprimir essa pluralidade de formas. A linguagem está dada, desde já e permite novas expressões da EA. Não se trata de criarmos novas categorias, mas de permitirmos que a EA se expresse a partir de cada contexto.

As faces que a EA assume estão associadas com a relevância dos contextos cotidianos enraizados nas experiências do mundo prático. É sabido que nesse novo contexto, como consequência da filosofia da linguagem em oposição à filosofia da consciência e ao modo objetivador da ciência e da técnica, a relação homem-natureza conquista novas garantias: maior expressividade, interação e também rompe com a relação sujeito-objeto. Ao pluralizarmos a EA ocorre um alargamento da compreensão desse campo e, ao mesmo tempo, são criados novos desafios aos múltiplos contextos que com ela se relacionam. Não se trata mais agora de retroceder a uma definição



apriorística de natureza que embasa a EA, mas de autorizar que possa se expressar nas suas singularidades. Aqui talvez estejamos falando em **Educações Ambientais**.

Abre-se com isso o questionamento sobre: em que medida estamos em condições de reconhecer no campo da educação esses movimentos? Temos condições de enfrentar pedagogicamente essas novas exigências? Vale lembrar que essas exigências não foram inventadas, mas, já estavam, desde há muito, em nossos contextos e apenas nós é que não as percebíamos. Significa que temos que redefinir as nossas formas de compreender EA. A dificuldade que tivemos vem desde a busca do primeiro princípio que os gregos tanto almejavam, visando superar as múltiplas formas de explicar a realidade através dos enredos e explicações míticas. A razão, como identificam os autores da *Dialética do Esclarecimento*, já nasce debilitada. Ela traz em si a ideia de domínio da natureza. Essa mesma racionalidade quando empenhada em descrever a relação homem-natureza, restringe-a de forma violenta, sufocando as potencialidades e sua fecundidade. Vale lembrar também que no contexto do pensamento pós-metafísico a linguagem não deve ser vista como instrumento ou como meio, mas como dimensão fundacional. Somos interpretes do mundo como nos ensina à hermenêutica. Os homens existem na e pela linguagem. Somos humanos por que possuímos linguagem como afirma Heidegger.

Da mudança na relação sujeito-objeto

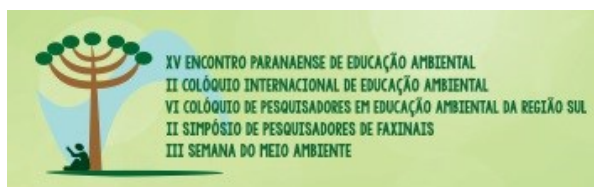
A relação sujeito-objeto tem ocupado inúmeras páginas desse famoso enredo denominado Racionalidade Ocidental Metafísica. Nessa relação segundo Adorno e Horkeimmar há uma necessidade do homem, ao se reconhecer portador do logos, em manter uma preponderância sobre os demais seres se considerando inclusive superior. Isso aparece no contexto grego, descrito na *Odisséia* onde o homem utiliza da razão para ludibriar as forças míticas e para sufocar sua própria natureza. Essa relação ganha preponderância também no cenário bíblico que no contexto medieval se retoma o mito da criação e nele o homem é também um ser de destaque quando, após Deus ter tudo criado, ordena “e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo animal que se move sobre a terra” (Gênesis, 1:28). Mas essa relação ganha maior



relevância na concepção epistemológica moderna que confere ao sujeito um significado profundo. O sujeito é talvez a grande categoria metafísica moderna, pois é ele que ao seu redor reúne todas as condições de dar sentido à realidade. Essa configuração ocorre em todas as múltiplas formas de expressam dos novos tempos ou da modernidade. Ganha especial destaque nas epistemologias de Galileu a Kant, nas concepções de ciência, política, econômica e de educação e fundamentalmente na nova relação homem-natureza. Na modernidade o sujeito deixa de ser um contemplador da natureza para um ser definidor de sentido. Inclusive quando, para isso, necessitasse de lucro e aumento de poder.

De todas as relações sujeito-objeto a relação moderna é a mais selvagem. A relação com a natureza dos pré-socráticos reconhecia dimensões míticas e mágicas dos deuses e o homem era apenas mais um elemento. No cenário medieval a relação conferia o homem o poder de domínio, mas o colocava na condição de criatura que deveria contemplar o criador a quem era submisso. Na modernidade, livre dessa transcendência e orientada pelo lucro oriundo das relações econômicas e produtivas há uma profunda mudança. Adorno descreve essa relação num texto brilhante *Sobre sujeito e objeto*. Demonstrado que esse sujeito ao pautar uma relação muito objetivista não se dá conta que ele mesmo cai no esquecimento se tornando um objeto. Cabe então perguntar que reivindicação temos no contexto do pensamento Pós-Metafísico?

O pensamento pós-metafísico reivindica para a Educação Ambiental uma relação de intersubjetividade pautado no reconhecimento da dimensão sujeito-sujeito. Mas o que isso significa? Significa destituir o sujeito do seu pedestal hierárquico e reconhecer a natureza no sentido mais amplo, como também sujeito. Nessa perspectiva reforçamos ainda mais a premissa de Reigotta bem anteriormente anunciada que já não se faz mais sentido conceber o homem como um ser a parte da natureza. Nessa perspectiva, da hermenêutica ambiental, desde já participamos e coexistimos como integrantes dela. Se a relação deve ser intersubjetiva temos que mudar nossa forma como nos relacionamos com o mundo. Desafio os pesquisadores em EA a pensar como ainda trabalhamos e tratamos os nossos “objetos” de pesquisa. No campo das ciências socioambientais ainda presenciamos muitas relações subjetivadoras. Isto vai desde a

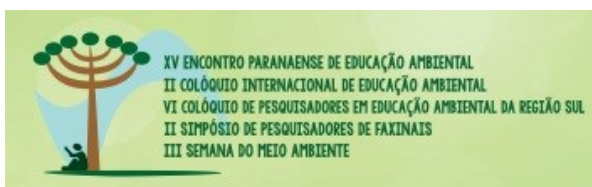


forma como nos comportamos com o mundo até a relação que mantemos com o meio nas diferentes manifestações, dentre elas, na relação professor e aluno. Há ainda muitas pesquisas ambientais sobre o outro a partir de um olhar distanciado, oriunda de uma forma de se fazer ciência que hierarquizou, pela epistemologia, os espaços nessa relação sujeito-objeto. Após estudar hermenêutica é possível aprender com os poetas, quase mais do que com os filósofos. Transcrevemos a seguir como o poeta percebe essa relação intersubjetiva homem-natureza: “Que sabe o rio disso e que sabe a árvore? E eu, que não sou mais do que eles, que sei disso? Não é bastante não ser cego para ver as árvores e as flores”. (Fernando Pessoa).

O primeiro passo para que ocorra essa relação intersubjetiva é a necessidade urgente de reconhecimento. Essa reivindicação é mais um dos vestígios da emergência de pensamento pós-metafísico.

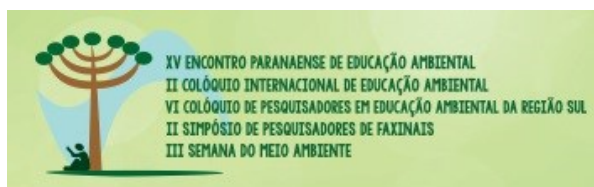
Mudança na relação entre teoria e prática

Integra de forma impactante o campo dos Fundamentos da Educação a lista de inúmeros pensadores que discutem com muita propriedade a relação teoria e prática dando primazia para a teoria. Não é nosso objetivo aqui recuperá-los por que compreendemos não termos condição para isso. Em linhas gerais podemos recuperar aqui a ampla dimensão que essa relação possui. Estamos lembrando o leitor que em educação ocidental temos uma história de construção que vai de Platão a Heidegger. Bogdan Suchodolski, em seu livro *a Pedagogia e as Grande Correntes Filosóficas*, identifica duas grandes correntes orientadoras das epistemologias clássicas na relação teoria e prática. Uma primeira de roupagem *essencialista* que vai desde o idealismo grego, passando por Santo Agostinho, Descartes, Kant e Hegel. Em linhas gerais esses autores têm como ponto de partida e de chegada o campo das teorias. Seus estágios de transcendência não se realizam no campo prático do mundo da vida, mas numa dimensão metafísica e transcendental. Uma segunda que teve um primeiro e tímido início com Aristóteles, Tomás de Aquino, mas que vai se consolidar no mundo prático apenas com Rousseau apontando para uma educação que toma a *existência* como ponto de partida, desenvolvendo a partir daí uma pedagogia a partir da criança como ela é.



Os estudos no campo da dialética com Hegel e posteriormente com Marx avançam no sentido de aproximar e potencializar essa relação. Mas mesmo avançando nas duas perspectivas continua essa querela entre o ideal e o real, mundo prático da vida e o mundo do campo das projeções idealistas. É inegável que com o adensamento da perspectiva materialista histórica no Brasil tivemos muitos avanços e transformações por que nos permitiram o enfrentamento de problemas concretos que necessitavam de um esforço epistemológico-político com vistas a novas formas de pensar a sociedade. Ganha relevância aqui os grandes avanços dessa perspectiva crítica no terreno da educação ambiental com inúmeras mudanças significativas encharcadas de sangue e vida dos movimentos sociais de inúmeros movimentos de luta pela transformação socioambiental. Associados ao materialismo têm estudos significativos da fenomenologia de Husserl (com o mundo vivido) após Heidegger que se propõe pensar o sentido do ser a partir da sua própria existência; Contribuições da Hermenêutica de Gadamer, que acenam para a relevância dos contextos e Habermas que apontam para as potencialidades do agir comunicativo a partir das estruturas do mundo da vida. Mas o que muda nessa relação teoria e prática no contexto do Pensamento Pós-metafísico então?

Com o pensamento pós-metafísico se reconhece a grande contribuição da linguagem onde já na palavra, conforme Habermas se pressupõe uma ação e isso muda amplamente os sentidos de teoria e prática. No horizonte da linguagem já não se concebe teoria e prática de forma dualista e muito menos hierárquica. Falar e agir são duas ações do mesmo corpo. O pensamento reflete o modo de agir, bem como, minha ação traduz minha forma de pensar. Também há outro aspecto a partir dos jogos de linguagem que deve ser considerado: uma mesma palavra ou ação podem assumir diferentes sentidos. Questionamos qual é ação de um filósofo? Pensar. Mas pensar é ação? No horizonte hermenêutico sim. No entanto no paradigma da filosofia da consciência não, pois esse se mostra limitado de compreender que na perspectiva da linguagem não é mais possível explicarmos acontecimentos fora de seus contextos. O que temos percebido na leitura atual é que ao invés desse distanciamento clássico reforçado com seu primado da teoria inclusive, o que vemos é cada vez mais a relação



de interdependência de ambas e a necessidade de reconhecimento das dimensões do mundo prático. Nesse sentido nossas falas nunca são produzidas num vazio, mas emergem dos acontecimentos vivenciados em nosso cotidiano.

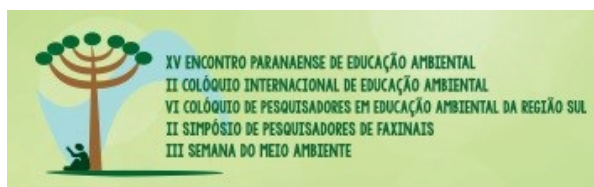
A partir dessa fusão de horizontes entre teoria e prática se renovam de sentido os fundamentos da EA possibilitando maior fecundidade em nossos estudos a partir de olhares mais integradores. Muda a compreensão também de nossas ações no campo da EA reconfigurando a forma de pensar e sentir não importando se somos ativistas ou intelectuais, pois essa polarização já não tem grande relevância. A importância maior está nos acontecimentos e nos sentidos que eles configuram para nós.

Da dimensão epistemológica para a ontológica da Educação Ambiental

A crise de recursos deslocou a natureza do campo da reflexão e da contemplação estética para reintegrá-la ao processo econômico. (LEFF, H. 2006, p.224).

O paradigma econômico, o mesmo que orienta o mundo do sistema, oferece alternativas de resistência à dimensão epistemológica na relação com a natureza e novamente restringe à natureza a matéria prima que alimenta os processos produtivos. Com falsos discursos bem organizados falam em nome da geopolítica e do desenvolvimento sustentável criando um discurso de equilíbrio altamente falacioso da mesma forma como nos vendem a noção de equilíbrio financeiro. Essa racionalidade econômica é a mesma que contribui para os processos de colonização do mundo da vida a partir de uma epistemologia cuja perspectiva sempre apontou para a ideia de domínio tendo como horizonte a objetificação da natureza. Nesta epistemologia a dimensão ética e ontológica não integra os princípios de orientação sobre a condição ambiental possível. O que temos é uma profunda perda sentido da vida.

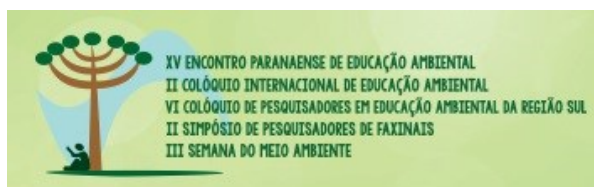
Em nosso alcance uma ontologia ambiental de horizonte hermenêutico deve contribuir no desenvolvimento de uma epistemologia compreensiva na qual todos os elementos de nossa ampla experiência estejam entrelaçados reconhecendo os múltiplos espaços ontológicos e psicológico-cultural. É nessa perspectiva que há uma forte reivindicação de uma compreensão das questões ambientais a partir de uma concepção de homem integral apontando para sua condição ontológica mais abrangente.



De alguma maneira o pensamento hermenêutico é visto como uma outridade do pensamento científico por isso ele serve sempre como um espaço para refletir sobre as epistemologias que orientam os Fundamentos Epistemológicos da Educação Ambiental. E sabemos que a matriz que orienta a epistemologia ocidental desde os pré-socráticos coloca num segundo plano a dimensão ontológica. No entanto, se olharmos para a história do pensamento filosófico ocidental, vemos a ontologia como uma filosofia primeira, pré-socráticos com natureza hermenêutica buscando entender ou encontrar um princípio que justificasse a existência do mundo. Ela esta presente na base das questões metafísicas e nas experiências dualistas; na busca de sentido do ser; em outro momento aparece como intuição gnosiológica e experiência cognitiva que consiste na consciência teológica das revoluções emergentes. Mas sempre fundamentada cientificamente para dimensões que na maioria das vezes transcendiam o próprio ser. Sem pensar o ser na sua condição existencial.

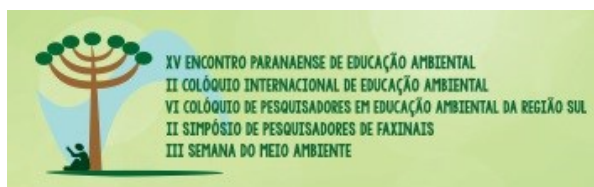
No horizonte do pensamento pós-metafísico a dimensão ontológica ambiental permite a compreensão do ser na sua integralidade. E para que o ser possa assim se mostrar consideramos que a linguagem reúne em si a dimensão ontológica, pois é pela linguagem que o ser se expressa. Uma ontologia hermenêutica reconhece que nós os humanos somos impensáveis sem a linguagem. Desse modo, reconhecemos essa dimensão substantiva da linguagem na experiência e na constituição humana que entende que nos constituímos pela e na linguagem. Neste sentido é possível pensarmos o ambiente sempre como fenomenológico, enquanto acontecimento, existencial, enquanto mundo, dialógico enquanto condição permanente, pois estamos imersos na linguagem e hermenêutico-compreensivo enquanto possibilidades de ser dito de vários modos. Pensar o ambiente pela ontologia hermenêutica pressupõe que a epistemologia também seja hermenêutica e conseqüentemente a ética segue o mesmo horizonte. Assim ontologia que compreendemos deve ser vista como possibilidade de acontecimentos e não possibilidades já realizadas.

Reconhecendo a abertura dessas possibilidades vemos a ontologia hermenêutica como um modo natural de conhecimento integral, holístico, estético e libertário. Nesta perspectiva são reconhecidas e acolhidas também as manifestações culturais de



múltiplas credences. Há nela um campo renovado de acolhida e de possibilidade de dimensões ontológicas da poética estética como elemento de reintegração da relação cindida da velha e obsoleta relação homem-natureza. Há uma possibilidade efetiva de superação dos dualismos clássicos desde a mitologia e do reconhecimento inclusive da dimensão espiritual numa profunda conexão com energias múltiplas não reconhecidas pelas epistemologias que fundamentaram as acepções de ciência na tradição ocidental, mas, que desde sempre estiveram aí. Em nossa compreensão a ontologia hermenêutica na EA pode abarcar maior abrangência na busca de compreensões do sentido do ser do que a epistemologia. Elas devem ser pensadas muito imbricadas em tempos de pensamento pós-metafísico. Um exemplo disso é caso de que tradicionalmente se utilizou o termo *logos* para justificar que o homem é um ser racional. Hoje sabemos que a referida terminologia não conseguiu expressar os sentidos do homem. A simples tradução do termo para o português restringe seu sentido e a melhor tradução seria, por exemplo, o homem é um ser de múltiplas linguagens e determinações. Para além do *logos* da epistemologia, a ontologia hermenêutica revigora o sentido do ser e retoma outros sentidos colonizados pela racionalidade instrumental.

Embebida na linguagem essa ontologia reconhece e alarga o sentido de racionalidade e permite a EA outra racionalidade que Leff concebe como Racionalidade Ambiental. Em resumo, que desafios essa ontologia e racionalidade propõem para o campo de fundamentos da EA? Inúmeros, como segue: Concepção integral de EA; Reconhecimentos das outridades negadas e marginalizadas pelas epistemologias clássicas que orientaram a ciência; Visão menos hierárquica de conhecimentos e maior compartilhamentos de saberes; Reconhecimento que o ser se expressa de múltiplas dimensões; Relevância e destaque que os contextos do mundo prático assumem sem a primazia conferida á teoria em seu detrimento; A compreensão de que nos constituímos na e pela linguagem ampliando os significados e sentidos para além da perspectiva linguística onde a linguagem se restringe a conjunto de regras e símbolos gramaticais; A dimensão intersubjetiva e a busca de consensos e novos acordos pautados pelo reconhecimento e respeito às diferenças; Finalmente a constatação de uma ontologia hermenêutica associada a uma epistemologia hermenêutica configura o sentido de



hermenêutica enquanto processo permanente de interpretar e compreender o mundo não como um exercício teórico, mas como um modo de ser, como vida.

Como afirmamos neste estudo está ocorrendo um profundo deslocamento no campo dos Fundamentos da EA. Procuramos apresentar nesse texto alguns vestígios desse deslocamento. Não nos detivemos aqui em ficar apontando a crise. Isso já foi feito com melhor propriedade por grandes pensadores. Nosso intuito foi acenar para a fecundidade desses movimentos epistemológicos que reivindicam no contexto do pensamento pós-metafísico novas ações sugerida pelas novas formas de compreensão que uma ontologia hermenêutica propõe. O que propomos consiste numa mudança de olhar sobre a crise. O que temos hermeneuticamente é a mudança de horizonte.

Acreditamos que quem ganha com essa reflexão é a Educação Ambiental que, mais alargada, reconhece um mundo muito mais configurado de sentidos. Assim sugerimos a leitura de Habermas por considerar os tempos do pós-metafísico não como um diagnóstico niilista, mas, ao contrário, podem trazer a EA indicativos de outra racionalidade que supera essa restritiva e economicista e que aponta para um novo modelo de sociedade muito mais participativa e integradora das diferenças. Como interpretes do mundo, nos cabe a tarefa de perceber e encontrar outros sentidos, que desde já, sempre estiveram aí. Isto promove a EA além do pensar, sentimentos e exercícios intensos e densos.

REFERÊNCIAS

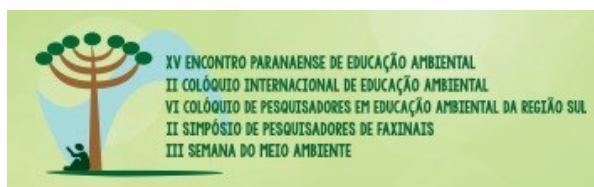
ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. **Sobre Sujeito e Objeto**, In: _____. **Palavras e Sinais:** modelos críticos. Tradução Maria Helena Ruschel; Supervisão de Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes 1995.

BICCA, Luiz. **Racionalidade Moderna e Subjetividade.** São Paulo: Loyola, 1997.

DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso em Habermas:** a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. 2 ed. rev. ampl. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

GADAMER Hans - G. **Verdade e Método:** traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2002.



HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

_____. **Teoria de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción Y racionalización social**. Madrid: Taurus, 2001, v. 1.

_____. **Teoria de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista**. Madrid: Taurus, 2001, v. 2.

_____. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Caminos de Bosque**. Tradução de Helena Córtes e Arturo Leite. Madri: Alianza Editorial, 1993.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1989. T.1.

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

_____. **Metafísica da Subjetividade na educação, dificuldades do desvencilhamentos. Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 1, 22 p. 81-94.

_____. **O polêmico debate da educação na contemporaneidade: a contribuição habermasiana**. In: **A educação danificada: contribuições à teoria crítica**. Vozes: São Carlos Universidade Federal de São Carlos, 1997.

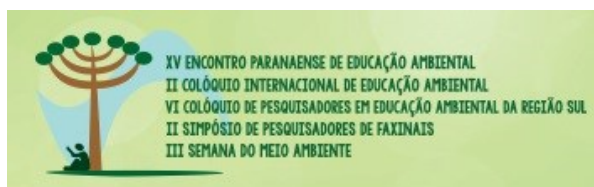
_____. **Os alcances pedagógicos da crítica habermasiana à filosofia da consciência**. In: **Sobre filosofia e educação: subjetividade e intersubjetividade na fundamentação da práxis pedagógica/ organizado por Cláudio Almir Dalbosco, Gerson Luis Trombeta, Solange Maria Longhi**. Passo Fundo: UPF, 2004.

_____. **Validade em Educação: intuições e problemas na recepção de Habermas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

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

MÜHL, Eldon. H. **Habermas e a educação: ação pedagógica como agir comunicativo**. Passo Fundo: UPF Editora, 2003.

_____. **Modernidade, Racionalidade e Educação: A reconstrução da Teoria Crítica por Habermas** In: **A educação danificada: contribuições à teoria crítica**. Organizadores



Antonio Álvaro Soares Zuin, Bruno Pucci, Newton Ramos de Oliveira. Petrópolis,: Vozes; São Carlos,: Universidade Federal de São Carlos, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre Verdade e Mentira no sentido extra-moral**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Obras incompletas).

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza** Lisboa: Dom Quixote, 1998.

ROUANET, Sergio P. **Mal-estar na Modernidade**. 2.ed. São Paulo: companhia das letras, 2003.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Tradução de Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1994.

