

EDUCAÇÃO E RELAÇÕES HOMEM-NATUREZA: UMA REVISÃO CRÍTICA

A temática das relações homem-natureza é tão antiga quanto actual. Revela-o a história da filosofia, atesta-o a história da educação. Assim, pareceu-nos oportuna a sua dupla reanálise, desta feita, à luz de três conceitos — o de *meio*, o de *objecto* e o de *utopia*. Tal, na convicção de que os mesmos constituem os instrumentos mais adequados para uma abordagem crítica renovada e consequentemente inserida no quadro da nossa contemporaneidade.

A razão da sua escolha, acrescente-se, obedece não só a fundamentos filosóficos mas também a razões históricas e sociológicas, as quais são, aliás, decisivas para um correcto enquadramento de qualquer abordagem educativa.

A educação ambiental, nomeadamente, constitui uma frente decisiva das actuais propostas pedagógicas que não pode ficar à mercê de discursos escatológicos ou de práticas militantes, sob pena de entrar, mais cedo ou mais tarde, em choque com aquelas que são as suas autênticas finalidades antropológicas. Disseminada pelos diversos projectos de intervenção educativa ou tentando erguer-se como um corpo coerente e exaustivo de propostas dotado de identidade própria, a pedagogia ambiental aspira, em todas as circunstâncias, a impulsionar, precisamente, a formação de comportamentos individuais e colectivos de *respeito* para com a natureza. Tudo bem de acordo com os grandes princípios que enformam as propostas ecológicas dominantes.

Equilíbrio, interacção e interdependência surgem então aí como autênticos valores de cujo respeito dependerá a sobrevivência do planeta e da humanidade e, uma vez essa assegurada, a qualidade

da vida. Por outras palavras, há um apelo no sentido da construção de um pacto com a natureza na exacta medida em que, constituindo-se a ecologia, num só movimento, como um saber e como uma atitude onde se exprime, designadamente, a consciência do risco do desconhecimento, se procura transfigurar o medo em acção, mas em acção *natural* e não apenas *artificial*. Ou, se se quiser, procura-se configurar a acção humana como prolongamento da acção natural, entretanto, mediatizada por uma *consciência antropológica* que surge, antes de tudo, como uma *consciência cosmológica*. Ou seja ainda, em vez de o medo suscitar a entroposição do absoluto como meio para se assegurar a realização do sentido antropológico ou de se alimentar apenas uma atitude de submissão ou de fuga, eis que, pelo contrário, a consciência é ecológica enquanto é portadora, no homem, do próprio sentido da natureza. Condição de uma atitude de respeito, tratar-se-á portanto, à partida, não tanto de um sentido objectivo e autónomo da natureza (se ele existe...) mas da representação que dela faz o homem (como ser natural...).

Em todos os casos, as teorias ecologistas e, por via delas, a educação ambiental, acabam por fazer um apelo constante à solidariedade, mesmo antes de esta se tornar uma finalidade ética. Trata-se então, como se disse, sobretudo de uma estratégia de sobrevivência. Resta saber se se opera, deste modo, uma ruptura real com o antropocentrismo que percorre a ciência moderna (e que é apontado como um pressuposto negativo a eliminar), sem que se caia nas ilusões do naturalismo tradicional.

Na verdade, o tema da natureza surge no mundo contemporâneo com um vigor que não pode de forma alguma ser escamoteado, assim como o não pode também ser a originalidade relativa dos seus fundamentos. Através da *consciência ecológica*, somos simultaneamente peças e sujeitos de um sistema, seus produtos e seus autores, no curso de um interminável circuito de recorrência. Mas se a *consciência ecológica* foi inicialmente, sobretudo, apanágio do saber científico e, assim, *consciência científica*, tornou-se progressivamente *consciência política* e, nos nossos dias, revela-se cada vez mais como *consciência pedagógica*.

Com efeito, a entrada do sistemismo e a adopção generalizada, desde as ciências físicas às ciências sociais e humanas, do paradigma da complexidade levaram a privilegiar as perspectivas

holistas e contextualizadoras sobre os conceitos atomistas. Por outro lado, a crítica das filosofias do sujeito confrontou o homem com as dimensões da não-subjectividade, da intersubjectividade e da intrasubjectividade, a par de lhe retirar os fundamentos de legitimação do exercício de um poder arbitrário sobre a natureza. Tal poder remetia, antes de mais, para uma relação de intencionalidade soberana que projectava o sujeito científico, tecnológico e empírico sobre o seu objecto cognoscitivo e material. Permitia-se, pelo menos ao nível da representação epistemológica racionalista, e delineamento do segundo pelo primeiro.

O criticismo kantiano, com a noção de númeno, de algum modo traçara já fronteiras para o conhecimento. Questionava-se nomeadamente que, com a identificação do homem como um micro-cosmos, ele conhecesse — ainda que analógica e poeticamente — o mundo, na sua totalidade, a partir de uma contemplação interior. Já nos *Prolegómenos*, a afirmação de que "as leis gerais da natureza podem ser conhecidas a priori" conduz-nos, quase que automaticamente, como ele nos diz também, à ideia de que "a legislação suprema da natureza se deve encontrar em nós". Por isso, "é a natureza que é derivada das leis da possibilidade da experiência em geral e confunde-se absolutamente com a simples conformidade universal desta em relação às leis (§ 36). Mas neste contexto, ou seja, no âmbito de um conhecimento da natureza, o que está em jogo não é a *natureza das coisas em si*, é antes "a natureza enquanto objecto de uma experiência possível". Por exigências ditadas pelos próprios princípios da cientificidade, designadamente o da universalidade, encontramos o mundo fenomenal. Mundo que, para Kant, encerra o "protótipo do ser", segundo o que nos diz Levinas (1993).

Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant procede ainda à analítica do *sublime* apresentando-nos aí esta categoria estética como a que mais adequadamente exprime o sentimento — misto de espanto e de medo — experimentado diante de uma natureza que se reflecte em nós. O sentimento do sublime — acrescente-se — surge na conjugação do *tremendum* com o *fascinans*, condicionando a experiência do poético através do qual o ser da natureza é filtrado pela experiência que empreendemos em torno do próprio espectáculo do mundo. O devir da natureza transfigura-se num devir para a consciência.

Em Hegel — e, mais concretamente, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* —, a natureza acaba por não ser mais do que um momento que a dialéctica da Ideia superará necessariamente, circunstância que, em última instância, converte a sua filosofia da natureza numa filosofia do espírito: "A ideia produz-se na natureza sob a forma de uma existência estranha a ela própria. Como é a ideia que procede dessa maneira à negação dela mesma, e que se torna exterior a si mesma, a natureza não deve ser considerada como uma existência exterior relativamente à ideia, nem mesmo relativamente à sua existência subjectiva, quer dizer ao espírito, mas deve-se considerar esta maneira de ser exterior como uma determinação em que ela existe como natureza".

Curiosamente, Espinosa, seguindo um percurso distinto do de Hegel, chegara todavia também a um sistema racional unificado mas em que, em vez da Ideia, a entidade aglutinadora é a própria Natureza. Em relação a esta não há qualquer exterioridade, apesar das insistentes ilusões da imaginação sobre a atribuição de um finalismo para além da ordem e do necessitarismo naturais. Como afirma na *Ética*, "nada é contingente na natureza, mas tudo é dado nela pela necessidade da natureza divina em existir e em produzir todo o efeito de uma certa maneira" (§ XXIX).

Dado comum à generalidade das filosofias da natureza modernas — e que Comte vem a denunciar — é a sua íntima ligação com um finalismo antropocêntrico que remete, num ou noutro momento, para o homem o sentido dessa mesma natureza. Aliás, uma tal denúncia aparece já em Espinosa. Neste filósofo, em nome da defesa do carácter inalienável do necessitarismo natural, segundo ele, incompatível com a tendência para estender o projecto humano à globalidade da natureza e, inclusive, à própria divindade a quem acabariam por ser consignados desígnios incompatíveis com a sua essência. É, porém, Nietzsche quem radicaliza as posições (atingindo mesmo implicitamente Espinosa), ao proclamar que, a par de ser urgente pôr em causa as concepções que impõem um finalismo à natureza, há que desdivinizá-la de forma a que nos possamos *naturalizar*, mas agora em referência a uma "natureza pura, novamente descoberta, novamente libertada".

A exterioridade radical da natureza, em termos de projecto cognitivo e de acção, vem a ser admitida pelo positivismo em nome da objectividade do conhecimento e, a partir daí, da eficácia da acção. Isto é, a afirmação de uma alteridade ontológica, que

suporta a relação da representação com o objecto material, valida os juízos científicos porquanto as representações em que estes assentam garantem, na sua adequação, a correcta ligação do homem ao meio: um meio que é, sobretudo, o lugar da sua intervenção técnica. O determinismo natural, esboçado na ciência moderna já desde o mecanicismo, vai agora legitimar, sob a égide da ciência positivista, a regularidade da acção adaptativa do homem que o evolucionismo, entretanto, aprofundará favorecendo, inclusive, a ideologia do progresso.

Estão, pois, lançadas as sementes da identidade e das contradições da sociedade técnica, as quais alimentarão, simultaneamente, as dinâmicas do seu crescimento e do seu enfraquecimento.

Com efeito, a imposição à natureza de uma estrita coerência antropológica — seja pela mediatização da natureza pelas imagens da razão, seja, afinal também pelas tentativas de a modelar, de quase a esculpir à escala das necessidades do homem —, denunciada quanto ao seu finalismo antropocêntrico, como vimos, já por Nietzsche, vai acabar por provocar enormes desequilíbrios no meio natural. Isto, enquanto o homem, através da utilização que faz da ciência e da técnica, ao mesmo tempo que aumenta o seu poder, cada vez mais se divorcia de uma relação harmónica (quer dizer, integrada) face à natureza, introduzindo-lhe projectos à medida da sua cosmovisão e dos seus próprios projectos políticos. Tais projectos virão a ameaçar dramaticamente as próprias condições objectivas e físicas que, durante séculos — e, muito concretamente, desde os gregos — alimentaram a ideia de uma inserção estável e equilibrada.

É agora ferido, principalmente, um paradigma de ciência que se revelou incapaz de, pela crítica interna, identificar o perfil dos seus pressupostos filosóficos e dos seus limites epistemológicos.

Em todas as circunstâncias, nunca será demais frisar que a ideia de consagração do homem na natureza não poderá implicar o desprezo pelo papel que sempre assume a cultura. Esse papel transparece mesmo quando, através dela, se aspira a esgotar a totalidade da esfera antropológica, ou quando, no caso das correntes naturalistas — de que Rousseau é um dos mais importantes protagonistas —, a natureza é vista como um modelo de organização para as próprias estruturas sociais e culturais.

Por outro lado, uma vez estilhaçados os laços tradicionais de participação e solidariedade, descoberto o necessitarismo natural

e empreendida a tarefa de desantropomorfização (oculta) da natureza, eis que se quebra a aliança entre necessitarismo e finalismo mas não sem que se ponha em causa a segurança de uma ordem que era, ao mesmo tempo, fundamento e expressão do sentido da natureza e que assegurava a proeminência de uma dada unidade universal. É a transição da concepção da natureza como *meio cosmológico* (dado) para a sua perspectivação como *meio antropológico* (a descobrir).

Ora, é neste processo de transição que a natureza progressivamente aparece, na aparência algo contraditoriamente, como *objecto* para o conhecimento e para a acção. Daí que a educação deixe de ter relativamente a ela uma postura apenas empírica, balizada pelos cânones espiritualistas no plano interpretativo, para se converter numa educação científica. Em consonância, a educação passará a ser entendida, sobretudo, como uma transmissão de saberes e de técnicas em prol do domínio e exploração da natureza pelo homem, inclusive, através de novas descobertas.

Passado o período da grande euforia positivista e tecnicista, por força do decisivo resvalamento da exterioridade objectual gnosiológica para uma autêntica ruptura vital, a prevalência da natureza-objecto vai acabar por escamotear e tornar irreconhecível a sua acepção como *meio* e até como *mundo*.

Ameaçada a natureza e, desta maneira, o homem, vai renovar-se a busca de um sentido para aquela e, no seu âmbito, um outro significado para este. Mas percebe-se agora que isso só pode ocorrer no seio da *utopia*. Uma utopia que, para ser consequente, tem de renovar, antes de tudo, o seu estatuto pedagógico: não apenas por referência às abstracções da filosofia da natureza, mas igualmente por reavaliação do trilho sulcado pelo conhecimento científico desde o mecanicismo.

A partir daqui, inaugura-se o espaço de uma convergência antropológica capaz de traçar, segundo as expressões de G. Durand (1984), uma *via* ou um *trajecto* antropológico enquanto "incessante intercâmbio que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjectivas e assimiladoras e as intimações objectivas que emanam do meio cósmico e social". Considera ainda Durand que esta posição afastará os problemas de uma *anterioridade ontológica* em favor da ideia de uma *gênese recíproca*: "é neste intervalo, neste caminho reversível — diz-nos ele — que deverá instalar-se a investigação antropológica", sendo o imaginário "este trajecto

no qual a representação do objecto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito”, e no qual reciprocamente, como o mostrou magistralmente Piaget, as representações subjectivas se explicam “pelas acomodações anteriores do sujeito ao meio objectivo”.

O que é assim posto em causa não é tanto a extensão da esfera antropológica para além do campo imediato da estrita experiência pessoal, mas, pelo contrário, a sua redução e identificação com o domínio egológico definido e estendido pelas disposições auto-centradas do sujeito de acordo com os moldes inaugurados pela tradição cartesiana.

Como nos lembra J. Ulmann (1987), o homem, na sua relação com a natureza e enquanto ser susceptível de educação, acaba por enfrentar um problema bem mais vasto como o da tendência para uma compenetração tácita entre determinismo e finalismo. Com efeito, quando se defende uma *educação naturalista*, a preocupação será em princípio para se consciencializar o homem acerca da sua integração nas leis naturais. Tudo isto na precisa medida em que, por um lado, em função do determinismo, não pode escapar-lhes, por outro, porque tal situação o beneficia: a natureza é apresentada neste contexto como sendo intrinsecamente boa. O finalismo moral assegurará a sua regulação interna, a sua justificação e a prossecução da referida bondade dos seus fins últimos. A educação, deste modo, serviria, sobretudo, para evitar os desvios conjunturais anti-humanos — logo, anti-naturais — paradoxalmente protagonizados pelo próprio homem.

Simplesmente, o determinismo, quando considerado a propósito da educação, tem de ultrapassar, sem hesitações, os níveis do mero necessitarismo natural — apesar de tudo, ainda persistentes — bem como quaisquer resquícios de um causalismo finalístico de inspiração cosmológica. Importa que seja atingida a dimensão das finalidades, isso sim, mas das finalidades antropológicas, seja qual for a plataforma epistemológica que as enquadre, desde que se respeite a sua identidade interna e a correlativa coerência do mundo.

Dentro desta perspectiva, chegaremos, mais cedo ou mais tarde, ao terreno típico da utopia.

Tendo nós uma representação da natureza que é forçosamente condicionada pelo meio cultural que nos é transmitido pela educação, não nos podemos olhar como entes que se lhe opõem, como

não podemos também considerarmo-nos como simples afloramentos de uma natureza mecânica, animista ou até divina. A cultura, no mesmo movimento em que mediatiza a nossa relação com a natureza, acolhe dela — e integra — as condições da sua contínua emergência, imprimindo-lhe igualmente os sinais originais e originários da esfera antropológica — da sua intencionalidade subjectiva e da sua estrutura objectiva.

Quando, no mundo contemporâneo, os projectos ecológicos percorrem os projectos pedagógicos em nome do respeito pelos direitos da natureza e dos homens, em prol do equilíbrio ambiental, da qualidade de vida e até da sobrevivência, pretende-se, afinal, renovar e harmonizar a relação do homem com a natureza, mas renovando-se também a noção de meio. Esbate-se aqui, designadamente, o preconceito da exterioridade que lhe estava associado e que alimentava as dicotomias julgadas imprescindíveis para o reconhecimento da identidade do homem. Estas sustentavam aliás, da mesma maneira, as propostas mais extremadas do naturalismo, quer quando ele diluiu nas suas generalizações a especificidade humana, quer quando acaba por acentuar a sua diferença no âmbito de uma excepcional autocracia a que nada pertence excepto precisamente a espiritualidade do sujeito. Este foi de alguma maneira o cerne do debate que opôs o mecanicismo materialista ao cartesiano.

Importa nunca esquecer também que o paradigma ecológico surge depois de — como vimos — a natureza ter sido olhada como um objecto para o conhecimento e para a acção do sujeito. Ou seja, por razões que se prendem com o facto de o homem conviver hoje com uma natureza indelevelmente marcada pelas técnicas da sociedade industrial e porque, enquanto sujeito, ele a objectivou na sua exterioridade relativa, o actual conceito de *ambiente* (natural, social e cultural) não pode repetir — numa perspectiva regressiva — o esquema pré-mecanicista. Aí pontificava uma antropologia cosmológica de recorte religioso.

Na verdade, como nos recorda Marcel Gauchet (1985), por detrás de cada modelo de relação do homem com a natureza, há um certo *fenómeno de organização simbólica da experiência*. Ora, no caso da visão cosmológica, a ordem humana imerge na ordem da natureza e é com ela de tal modo solidária que o respeito pela organização do universo é absoluto. Por isso, qualquer ameaça esporádica a esta implica uma restauração formal e imediata (por

exemplo, através de ritos) do equilíbrio essencial existente. Verifica-se, pois, que este tecido filosófico e religioso pouco ou nada tem a ver com os requisitos do paradigma da complexidade dominante na actualidade. Com este paradigma resulta, nomeadamente, que a ideia de *participação* se legitima através da de *interacção*, a de *ordem* pela de *organização sistémica* e a de "*restauração*" da ordem pela de *regulação positiva e negativa*. Há que aprofundar agora a via aberta alargando-se o sentido das rupturas operadas e assegurando-se o desempenho efectivo da liberdade utópica do sujeito por vezes ameaçada pelo determinismo substancialista presente nos projectos estruturocêntricos.

Porém, se não são claras algumas das referências teóricas do conceito de *ambiente* (ou de *meio ambiente*), é também um facto que, tanto a sua definição global, como a sua realização permanecem ao nível do imaginado. Realmente, a definição científica vê-se bloqueada diante dos próprios limites colocados à interdisciplinaridade efectiva que o conceito em causa exige, enquanto o processo histórico vive ainda dentro das fronteiras do passado. Trata-se assim, sem dúvida, de uma *utopia*: esta, apoiada nos conhecimentos científicos disponíveis e na percepção filosófica da alteridade, ergue um real ideal e não necessariamente presente, suportado por uma vontade demiúrgica que aspira a constituí-lo como alternativa ao curso da própria história.

Quando a educação transpõe o plano pedagógico-filosófico para o da acção, passa a dinamizar um novo estágio cultural — novas instituições e novas representações do senso comum — imprescindível para a consumação histórica de alguns segmentos da construção utópica. Daí que a *pedagogia* ambiental surja como expressão utópica do inconformismo da sociedade actual perante os contrangimentos que assaltam o homem na sua relação com o universo em que se integra, revelando-se a *educação* ambiental propriamente dita como o instrumento de projecção de uma comunidade futura capaz de gerir e criar o espaço e o tempo amplo das suas inter-relações. Premissa e objectivo, afinal, da ideia de ambiente.

Ora, a dimensão utópica da perspectiva ambiental privilegia como seu elemento central a noção de *responsabilidade* do homem perante uma natureza que passa a revelar uma *fragilidade* essencial. Esta sua característica distingue-a definitivamente, aliás, da cono-

tação que assumia na concepção cosmológica onde a natureza era, de uma só vez, fundamento, meio, origem e sede do absoluto.

As intervenções no ambiente exigem agora uma percepção científica e filosófica da sua organização acrescida de preocupações éticas. O papel da educação é, por isso, decisivo. A consciência ecológica, essa, é assim uma consciência construída, elaborada segundo determinados valores e objectivos. É, pois, como o indica Levinas, uma *consciência ética*. Nunca é, com certeza, uma consciência espontânea ou até, se se quiser, natural...

Adalberto Dias de Carvalho

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Durand, G. (1984), *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, Bordas.

Espinosa, B. de (1962), *Ética*, Coimbra, Atlântida.

Gauchet, M. (1985), *Le Désenchantement du Monde*, Paris, Gallimard.

Hegel, G. W. F. (1944), *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Paris, Aubier.

Kant, E. (1985), *Critique de la Faculté de Juger*, Paris, Vrin.

(1957), *Prolégomènes à Toute Métaphysique Future*, Paris, Vrin.

Levinas, E. (1993), *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset.

Ulmann, J. (1987), *La Nature et l'Éducation*, Paris, Klincksieck.