

## O FILÓSOFO E OS PROBLEMAS DE ECOLOGIA

**Francisco de Paula Souza**

Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

### INTRODUÇÃO

Inquestionavelmente compete ao filósofo, como testemunho de sua inserção concreta e existencial no interior dos horizontes espaço-temporais do mundo contemporâneo, exercer a sua reflexão sobre os problemas que atormentam e desafiam o homem neste final de século. No conjunto dos problemas, cujas soluções se apresentam como absolutamente inadiáveis para o homem contemporâneo, avulta, sem dúvida, o problema ecológico que representa um dos mais sérios desafios com que se defronta a sociedade hodierna.

Estimulados pela premência de se encontrar soluções para os problemas decorrentes da taxa excessivamente alta de expansão populacional e determinados pela poluição ambiental, multiplicam-se os trabalhos científicos sobre ecologia, realizam-se pesquisas de caráter jornalístico sobre o tema, organizam-se passeatas destinadas a chamar a atenção pública para os problemas ecológicos. A televisão, o rádio, o cinema e a imprensa, em geral, participam intensamente do debate. As universidades instituem cátedras de ecologia. Entretanto, não é apenas a ciência, não são apenas os meios de comunicação de massa, os **mass-media**, a se preocuparem intensamente com os problemas ecológicos, mas eles se têm transformado no campo de operação preferido pelos "caçadores de ideologias" que pretendem desmascarar a intenção ( escondida por trás da paixão ecológica ) dos países ricos de conter o desenvolvimento dos países pobres que ainda não atingiram o limiar do desenvolvimento econômico e tecnológico para continuar a mantê-los na situação de meros fornecedores de matérias-primas e de expoliados. Assim, radicaliza-se o debate do problema ecológico não em nome dos interesses fundamentais da humanidade, mas, especificamente, em oposição ao modo capitalista de produção, visto como responsável verdadeiro e único do desgaste ambiental provocado pelo homem.

No entrechoque freqüentemente apaixonado de todas essas posições, difícil se torna ao filósofo exercer, com serenidade, sua reflexão

num nível de aprofundamento dos referenciais invocados para sustentá-la que lhe garantam certa imunidade e isenção relativamente ao calor que acende o debate sobre ecologia determinado por interesses superficiais mas extremamente intensos de carácter fundamentalmente político-ideológico. É claro que os problemas ecológicos não podem ser enfrentados com frieza e distanciamento. A poluição total de nosso planeta, em prazo relativamente curto, representa séria ameaça à sobrevivência da humanidade e constitui, ao lado da possibilidade de destruição atômica, mais um componente daquele difuso senso de angústia que aflige o homem contemporâneo. Em base a isso, a ameaça que representam os problemas ecológicos pode ser instrumentalizada quer por indivíduos de mentalidade apocalíptica interessados em amedrontar a humanidade com o objetivo sádico de mantê-la sob constante tensão e inibi-la na busca de solução para os problemas que a afligem, quer por quantos pretendem utilizá-la como instrumento promocional de opostos programas ideológicos. Em uma e outra dessas alternativas, a ameaça ecológica não é vista no seu conteúdo autêntico de verdade.

O problema ecológico, por conseguinte, não pode ser enfrentado senão de modo específico, renunciando a soluções meramente circunstanciais ditadas ou pelo medo que a ameaça ecológica incute, ou por posições ideológicas que desencadeiam não bem definidas e inconsistentes campanhas anticapitalistas ou, até mesmo, por certas preocupações genéricas, de carácter rousseauiano e romântico de respeito para com a natureza. Impõe-se — e aí reside a tarefa específica e inadiável do filósofo hoje — visualizar a problemática ecológica em profundidade, buscando colher o *logos* que se encontra na raiz da crise ambiental da qual somos espectadores e vítimas.

Mas como os problemas ecológicos só se apresentam efetivamente como problemas enquanto gerados pelo homem e enquanto constituem ameaça à sobrevivência terrena do homem, o *logos* que preside às soluções que para eles se pretende encontrar se configura como um *logos* profunda e intimamente ligado ao *logos* que rege a realidade existencial do homem contemporâneo no seu viver cotidiano. A reflexão sobre a ecologia não pode se apresentar, por conseguinte, desvinculada de uma segura fundamentação antropológica, porquanto a reflexão sobre o ambiente, sobre a casa (oicós) do homem envolve reflexão sobre o destino do homem e sobre sua criatura mais típica, a tecnologia, profundamente implicada na problemática ecológica.

### 1. A inviabilidade de uma abordagem exclusivamente técnico-científica da problemática ecológica.

Há estudiosos de ecologia que se recusam sistematicamente a aceitar a interferência de posturas "antropológicas" apoiadas em referenciais de carácter metafísico como contribuição à tentativa de encontrar solução aos problemas ecológicos com que se defronta o homem contemporâneo. Fundamentam essa recusa na suposição de que a busca de soluções técnicas e científicas representa a garantia de maior eficiência e

objetividade no equacionamento dos problemas ecológicos e a possibilidade de que sejam encontradas, a curto prazo, soluções realmente concretas e eficazes.

Analisemos, entretanto, as duas soluções técnicas usualmente propostas ao maior problema ecológico de hoje, a superpopulação mundial. De um lado, insiste-se sobre a necessidade de conter o desenvolvimento demográfico através de medidas de caráter pedagógico ou até coercitivo, na tentativa de manter a população mundial nos níveis numéricos atuais de crescimento. De outro, sugere-se o incremento do desenvolvimento tecnológico com o objetivo de colocar a terra em condições de produzir quantidade cada vez maior de bens para a satisfação das necessidades crescentes da população mundial.

Tais soluções, porém, embora aparentemente pareçam distantes uma da outra ou mesmo opostas, se estruturam sobre idêntica e comum matriz ideológica: a concepção do homem no interior de uma perspectiva puramente econômica, enquanto alguém que necessita sempre mais consumir e a quem se impõe oferecer quantidade cada vez maior de bens de consumo. Entretanto, concebido como **homo oeconomicus**, terá o homem condições de superar a crise ecológica que o ameaça, colocando em risco as possibilidades de sua sobrevivência terrena? Parece que a resposta a essa pergunta não pode ser senão negativa. Na realidade, os meios propostos para a superação da crise ecológica, decorrentes de uma visão tipicamente econômica da realidade do homem, se demonstram totalmente ineficazes ou até contraproducentes. Inseridos numa visão radicalmente quantitativa e, por isso mesmo, superficial da realidade, poderão representar soluções meramente circunstanciais, precárias, temporárias ou regionais, através das quais se tenta **diminuir** e conter o constante aumento populacional, buscando-se, ao mesmo tempo, **aumentar** e expandir a oferta de bens de consumo. Restritas ao âmbito do quantitativo, as soluções propostas não conseguem ultrapassar as fronteiras da quantidade e, por conseguinte, se demonstram incapazes de se inserir no âmago de uma visão global do homem de onde possam orientar o restabelecimento do equilíbrio entre o homem e a natureza, na superação da **hybris** que se instaura, primeiro, no mundo da realidade pluridimensional do homem para repercutir, posteriormente, sob a ação desequilibrada do próprio homem, no mundo das coisas que compõem a natureza. Com efeito, contido o crescimento quantitativo da população mundial, nem por isso se consegue limitar a expansão dos **desejos** dessa mesma população. Tal afirmação encontra a sua justificativa, extremamente realista e inquietante, na constatação do que ocorre nas sociedades superdesenvolvidas, nos quais a satisfação das necessidades primárias, essenciais à sobrevivência de suas populações, não conduz essas mesmas populações à conquista ou à posse serena de uma situação de equilíbrio satisfeito, permanente e tranqüilo, decorrente da inibição de exigências de ultrapassamento da satisfação

de suas necessidades básicas de sobrevivência. Muito ao contrário, multiplicam-se necessidades artificiais em decorrência quer da lógica expansionista da produção industrial que para sobreviver deve contínua e fatalmente crescer em quantidade e sofisticação, quer pela impossibilidade de manter os anseios do homem dos países ricos ao nível de suas exigências básicas em decorrência do dinamismo de sua estrutura antropológica na qual sobrevivem carências que, de forma natural e incontida, o impelem a buscar continuamente a satisfação de novos anseios, até mesmo através do atendimento de exigências nele artificialmente induzidas por imposição do próprio expansionismo industrial. Por isso, certos países ocidentais, embora seriamente empenhados num processo de despoluição ( freqüentemente limitado apenas a seu próprio território ) permanecem responsáveis — em conseqüência de suas exigências extremamente elevadas de matéria-prima — pelo saque das reservas planetárias, seriamente ameaçadas de total extinção. Conseqüentemente, a solução puramente demográfica para os problemas ecológicos se demonstra inadequada, além de se apresentar carregada de suspeita quando proposta por países superdesenvolvidos do ocidente a países em via de desenvolvimento que pretendem descobrir, na solução demográfica a eles sugerida, tentativa humilhante de subordiná-los aos interesses de dominação e expansionismo econômico das grandes potências.

O que pensar, porém, da solução apresentada como resposta alternativa ao problema ecológico e consistente em se depositar todas as esperanças nas ilimitadas possibilidades do desenvolvimento tecnológico? Não apenas a expansão demográfica mundial mas também o crescimento incontrolável dos anseios do homem contemporâneo poderiam encontrar amparo numa tecnologia cada vez mais avançada, em condições de proporcionar quantidades sempre maiores de alimentos e bens capazes de assegurar a satisfação não apenas de suas necessidades básicas de sobrevivência mas até de seus mais requintados desejos.

A análise objetiva e serena da resposta ao problema ecológico com que se defronta o homem deste final de século, fundamentada nas possibilidades teoricamente ilimitadas do desenvolvimento tecnológico, nos alerta, entretanto, quanto à ilusão de que a tecnologia possa, na prática, desenvolver-se de forma realmente ilimitada. Importa considerar, de fato, que a tecnologia opera no interior do ecossistema planetário e, por conseguinte, o processo de progressiva artificialização do ambiente, que ela desencadeia e acentua cada vez mais, irá fatalmente convulsionar o equilíbrio natural dos componentes da biosfera. Assim, o progresso tecnológico, certamente válido como resposta setorial a problemas setoriais de desenvolvimento de parcelas da população, constitui, entretanto, um dos maiores riscos com que se defronta a humanidade, caso se proponha como resposta definitiva aos problemas ecológicos gerados pela incontrolada expansão demográfica mundial.

## 2. As novas concepções de natureza e a problemática ecológica

É indiscutível que o desenvolvimento das ciências e, em particular da medicina, determinou a explosão demográfica. Esta, por sua vez, impôs à ciência a necessidade de irmanar-se com a técnica, numa integração profundamente dinâmica, no sentido de proporcionar, de forma sempre mais abundante e sofisticada, os meios imprescindíveis ao atendimento das necessidades da população mundial em constante expansão. O desenvolvimento da ciência, entretanto, responsável pelo desencadeamento dos processos de produção — quantitativamente cada vez mais amplos e, qualitativamente, sempre mais diversificados e eficazes — não se alicerça sobre base exclusivamente científica, mas se estrutura sobre fundamentações mais amplas de caráter filosófico-ideológico.

Na verdade, a perspectiva epistemológica inaugurada por Galileu com a matematização da abordagem científica da natureza, como instrumento para a sua compreensão e domínio, representa, em nome do rigor científico, o cessar daquele contacto espontâneo, rico e integrador do homem com a natureza, substituído por um relacionamento frio, insensível, puramente racionalizado, do homem com entidades lógicas presentes no mundo altamente organizado das formalizações matemáticas. Surpreso e empolgado com o sucesso, em termos de rigor científico, decorrente do emprego dessas formalizações matemáticas, o homem, artificialmente, ou seja, metodologicamente, se desintegra do contexto das coisas naturais e passa a desempenhar perante a natureza, qual novo demiurgo, função tipicamente manipuladora que, à medida em que se acentua sobre a natureza o seu domínio, termina por comprometer e diluir o respeito que, anteriormente, sempre lhe dedicara. De fato, colhida através da intermediação da quantidade — que constitui, convém salientar, dimensão absolutamente real das coisas que compõem o universo — a natureza é conhecida apenas no seu aspecto homogêneo, unidimensional, despida da riqueza de suas múltiplas determinações periféricas e, por isso, muito mais facilmente racionalizável e tratável com o rigor ambicionado pela ciência. A ânsia de racionalização, na realidade, leva o cientista a se contentar com a pobreza de uma visão não diversificada da natureza, estruturada sobre o aspecto quantitativo e matematizável que ela realmente apresenta, com a condição de que essa perspectiva lhe possibilite se esquivar, fundamentado apenas na materialidade quantitativa das coisas do mundo físico, a todas as colocações imprecisas, não experimentáveis e ma-

tematizáveis, decorrentes de abordagens do real cujas raízes se implantam no terreno das realidades "ocultas" e não empiricamente observáveis. Com isso, a natureza se apresenta ao cientista menos rica, menos bela, vista de forma propositadamente mutilada, artificialmente retalhada, para que ela se subordine às exigências de rigor impostas pelo artificialismo do tratamento lógico-matemático. Tal tratamento representa, por conseguinte, a recusa de aceitar a natureza como, de fato, em si mesma ela se propõe, forçando-a, desrespeitosamente, a se despir da pluridimensionalidade de suas determinações para se entregar, mutilada e empobrecida, às exigências da razão em vista dos objetivos de manipulação com que o homem passa a encará-la. Submetidas à atividade manipuladora do homem, as coisas da natureza se oferecem como meros objetos das racionalizações da ciência. Distantes do cientista que não os colhe mais na sua integridade natural e no seu sentido global e profundo, os seres da natureza já não mais se oferecem ao conhecimento científico na pluralidade de suas dimensões. Com isso, o cientista é forçado, em nome do rigor científico e pelo unilateralismo de sua metodologia, a renunciar a um contato mais amplo, pluridimensional, com as coisas da natureza, contato esse que o colocaria em condições de resguardar-lhes a riqueza de sentido e a dignidade fundamental.

Entretanto, ao lado do empirismo galileano que, no processo criativo da experimentação, consagra definitivamente a instrumentalidade da matemática na construção da ciência, o racionalismo cartesiano urge ainda mais a solução galileana da matematização da natureza não atribuindo à matemática apenas função de instrumento para a elaboração da ciência mas conferindo-lhe papel ainda mais relevante ao reduzir inteiramente a física à matemática. Assim, Descartes, na tentativa de construir um saber universal de conteúdo filosófico e forma matemática, se propõe a elaboração de um saber unívoco em que o processo de demonstração não é apenas o raciocínio silogístico mas, enfaticamente, a dedução matemática e em que o objeto tratado se reduz ao aspecto quantitativo do real, em base à identificação fundamental da matéria com a extensão, da física com a matemática e da natureza com a sua dimensão puramente quantitativa. A propósito, lembra terminantemente Descartes: "Sabei antes de tudo que por Natureza não entendo aqui absolutamente uma Deusa qualquer ou qualquer outro tipo de potência imaginária, mas me sirvo dessa palavra para significar a Matéria mesma... e as regras segundo as quais se processam essas mudanças eu as denomino leis da Natureza" ( *Le Monde*. c.VII — *Obra póstuma* ). Observa ainda Descartes, de forma certamente mais pertinente e incisiva: "Não acolho na física nenhum princípio que não seja aceito nas matemáticas, porquanto somente assim se pode explicar os fenômenos de maneira demonstrativa" ( *Princ.* II, p. 64 ). E, resumindo para Mersenne integralmente a sua posição, afirma: "Toda a minha física não é senão geometria"<sup>1</sup>.

Nessa perspectiva, os aspectos qualitativos e dinâmicos do universo não mais se apresentam como aspectos reais e primitivos e o racionalismo cartesiano com a redução pura e simples da natureza à matéria e desta à extensão, ou seja, à sua dimensão meramente quantitativa, não apenas ultrapassa a posição galileana da instrumentalidade da matemática para a elaboração da ciência, mas representa, nos albores do pensamento moderno, o passo decisivo para a desvalorização da natureza da qual, segundo Descartes, o pensamento colhe apenas um de seus aspectos puramente marginais, precisamente o aspecto da quantidade. Deixa, por conseguinte, o homem cartesiano de apreender o sentido integral e profundo, ontológico, das coisas da natureza, por ele reduzidas a matéria inerte, susceptível apenas de manipulação de acordo com os caprichos da razão cartesiana. A natureza viu-se despojada, assim, de sua característica de código do ser, de guarda de um sentido rico e profundo a desafiar, pelas limitações da metodologia de abordagem, a capacidade hermenêutica do homem, satisfeito este em colher, pelo método científico, na ilusão de exaurir o significado integral da natureza, parcela extremamente limitada de seu sentido global.

A senda aberta pelo racionalismo cartesiano irá, no século XVIII, instaurar a mentalidade iluminista que conduzirá a seu pleno desenvolvimento as instâncias inaugurais do "cogito" cartesiano. Liberta das limitações do passado que pretendiam aprisioná-la às imposições da autoridade e da tradição, a razão passa a afirmar, fundamentada nos novos critérios experimentais operacionalizados decididamente por Galileu e Newton, o seu domínio incontestado sobre a natureza. A partir desse momento, transportado pela magia do progresso, o homem do período iluminista, no seu otimismo utópico e anti-histórico, se entrega à tarefa de construir uma visão naturalista da realidade. À luz desse naturalismo passa a rejeitar tudo quando ultrapassa a natureza, vista por ele como responsável pela instauração de uma ordem considerada a melhor e a mais benéfica para todos e à qual ingenuamente ele sacrifica a sua própria concrecividade histórica mediante a concepção utópica de uma natureza humana radicalmente boa, deturpada apenas pela sua inserção no artificialismo dos relacionamentos sociais.

O naturalismo que então se estabelece constitui, entretanto, um naturalismo descendente do "cogito", inserido, por conseguinte, no interior de uma perspectiva racionalista básica que reconhece à razão a mais absoluta autonomia e termina por enclausurar a natureza, esvaziada de qualquer sentido de transcendência, no interior das fronteiras da própria razão, mediante a formulação do princípio de imanência que, a partir do "cogito" consoma a redução do ser ao pensar. A partir desse momento, de extrema significação no que tange às atitudes ecológicas que o homem venha a assumir no futuro, qualquer tentativa de valorização da natureza esbarra na perspectiva subjetivista-protagórica, revitalizada pelo princípio de imanência descendente do "cogito" e que reconduz à consideração orgulhosa do homem como medida de todas as coisas.

Reduzido o ser ao pensar, proclamada, pela intermediação do "cogito", a subjetividade do ser e da verdade, o homem que passa a reivindicar a sua originalidade radical perante o Ser supremo e a natureza, se apressa a se afirmar como liberdade-de-ser ante a qual se rompem as vinculações que anteriormente o aprisionavam a Deus ( ateísmo moderno ) e ao mundo ( antinaturalismo ), numa recusa frontal a qualquer tipo de transcendência. Nenhum ser pode jamais impedir a realização do ser do homem e, por conseguinte, ou não pode simplesmente existir a um Ser limitador da liberdade-de-ser do homem ( Ateísmo ) ou qualquer existência só pode efetivar-se na mais completa subordinação ao existir do homem ( tecnicismo que representa certa forma de ateísmo em que se nega, se des-sacraliza e se mata, todos os dias, a Natureza ).

Instaura-se, então, no espaço aberto por essas duas negações que, em última análise se resolvem na negação fundamental e única do ser transcendente, um pretensioso "humanismo", de caráter soteriológico, que pretende "salvar" o homem mediante a negação de seus tradicionais "antagonistas"<sup>2</sup>, Deus e a natureza, valorizando o homem em si mesmo, tornando-o absoluto e totalmente autônomo, liberto das "alienações" que possam, de qualquer maneira, impedir a sua realização em plenitude. No ápice de sua ilusória grandeza, nenhuma barreira existirá capaz de conter a irresponsabilidade manipuladora do homem em relação à natureza que, despida de sua fundamental dignidade ou simplesmente negada na sua alteridade e consistência ontológica, representará perante a autonomia absoluta do homem, mero campo para o exercício incontrolado de suas experimentações. Conseqüentemente, qualquer limite que eventualmente venha o homem a traçar no sentido de conter a impaciência e o frenesi de sua atividade manipuladora da natureza representará um limite ditado por sua **vontade** e não por sua **razão**, imposto, de forma surpreendentemente paradoxal, pelo medo e não pelo sentido de respeito para as coisas do mundo real.

O subjetivismo implícito na posição anti-realista inaugural do "cogito" e que se radicaliza cada vez mais no pensamento moderno até a sua expressão definitiva mediante a formulação do "princípio da imanência", encontra, entretanto, as suas raízes mais profundas na moderna noção de experiência, elaborada já no seio da escolástica — considerada por alguns como decadente — durante o século XIV, em substituição da noção clássica. A nova noção de experiência, nascida no interior das fronteiras do nominalismo medieval e, de certa forma, imposta por ele, pode ser considerada historicamente, como determinante do clima anti-realista gerador do subjetivismo expresso através do "cogito" e representa o momento inicial de todo o processo de desvalorização da natureza que, hoje, neste final do século XX, propõe ao homem, de forma ameaçadora, os mais sérios problemas ecológicos.

Na verdade, segundo a concepção clássica de experiência, o conhecimento sensitivo colhe, de forma imediata, as coisas da natureza na sua realidade **concreta**, ou seja, como **algo** dotado de certas determinações periféricas que a ele se sobrepõem e que com ele con-crescem, como **algo** ( substância ) dotado de extensão, de cor, de sabor, de forma, de movimento etc. ( acidentes ) e que constitui um todo unitário e, por isso mesmo, concreto, objeto do conhecimento experimental. Durante o século XIV, porém, se instaura insensivelmente um processo de progressiva desvalorização da experiência, ou seja, do conhecimento sensitivo. Estabelece-se, no interior da perspectiva nominalista, que então predomina, nova concepção de experiência segundo a qual o conhecimento experimental tem por objeto apenas os acidentes do real, as suas determinações periféricas, reservando-se ao conhecimento intelectual, ao pensamento, a captação da substância, i.é, a apreensão daquele **algo** existente por trás das determinações periféricas captáveis pelos sentidos. Cindia-se, assim, em termos gnoseológicos, a unidade estrutural do concreto, em decorrência, muito provavelmente, de uma cisão anterior, em plano metafísico, que estabelecia total desvinculação entre substância e acidente. Conseqüentemente, o objeto da metafísica se despia de qualquer caráter experimental, passando a representar um tipo de realidade, escondida por trás das determinações periféricas captáveis pelos sentidos, não atingível pela experiência e, por conseguinte, incapaz de constituir objeto de um conhecimento verdadeiramente científico. Por outro lado, se estabelece, de forma absolutamente natural e espontânea, a transição de uma concepção de experiência que percebe apenas os acidentes do real para uma noção de experiência que capta simplesmente aparências ou fenômenos destituídos de realidade. Tal evolução conceitual parece ter-se realizado, como dissemos, já no interior da escolástica do século XIV, por intermédio de alguns representantes do nominalismo e, especialmente, de Nicolau D'Autrecourt<sup>3</sup>.

A fratura que, a partir desse momento, se estabelecia entre o núcleo estrutural básico do real e suas determinações periféricas, quer em plano gnoseológico como no terreno da metafísica, acabou por determinar amplo distanciamento entre o sujeito que conhece e a coisa conhecida, entre o pensar e o ser. As preocupações da ciência já não se voltavam mais para a coisa na sua estrutura mais autêntica, alcançada no seu núcleo de realidade mais profundo e, por conseguinte, mais seu. Passou a ciência a satisfazer-se em colher aspectos puramente periféricos do real, meramente circunstanciais, destituídos daquela consistência, daquela estabilidade que somente a captação do núcleo estrutural básico do real lhe poderia proporcionar. Esse núcleo que, pela nova noção de experiência, não mais constituiria objeto de conhecimento experimental, terminava relegado ao rol das velhas e ultrapassadas entidades metafísicas que não poderiam mais representar objeto de ciência verdadeira. E a nova ciência que surgia com Galileu, condenada à captação de simples aparências ou fenômenos destituí-

dos de realidade, pela nova modalidade de experiência utilizada para a sua elaboração, viu-se forçada a buscar nas formalizações da matemática o instrumental necessário para superar o contingentismo e a precariedade de suas posições e, assim, se amparar na estabilidade formal e no rigor da demonstração matemática para se constituir como ciência. A nova noção de experiência, surgida em clima nominalista, no século XIV, representa, por conseguinte, o elemento inaugural da perspectiva anti-realista, subjetivista e imanentista do pensamento moderno, determinante de uma nova modalidade de relacionamento entre o pensar e o ser, entre o homem e a natureza, com as mais sérias repercussões no terreno ecológico.

De fato, estabelecida a fratura entre o homem e a natureza, impossibilitado o conhecimento experimental de alcançar, como vimos, o núcleo estrutural básico das coisas do mundo real, condenada a experiência à captação apenas de aparências ou fenômenos desprovidos de realidade e forçada a ciência, para superar o contingentismo e a circunstancialidade do conhecimento puramente fenomênico, a se socorrer das formalizações matemáticas, inicia-se todo um vasto e cada vez mais profundo processo de distanciamento entre o homem e as coisas da natureza. Assume o homem, então, posição de absoluta autonomia, enclausurando-se cada vez mais em si mesmo e fechando-se a qualquer possibilidade de transcendência. O expediente da matematização para a elaboração de uma abordagem científica da natureza se, de um lado, assegura o rigor das demonstrações da ciência, por outro, constringe o conhecimento a uma visão uniforme, unidimensional e unívoca da natureza em que esta, vista apenas sob o aspecto quantitativo, se entrega, depauperada e inerte, sem cobrar nenhuma responsabilidade, à atividade manipuladora do homem.

### 3. Perspectivas filosóficas de solução para os problemas ecológicos.

Quais os caminhos para o restabelecimento do devido contacto do homem com a natureza a fim de que se possa superar os problemas ecológicos que ameaçam o homem contemporâneo ?

Inútil pretender impor ao homem de hoje, abruptamente, pelo medo, novo comportamento visando ultrapassar a *hybris* que se instalou em seu relacionamento com a natureza a partir de sua auto-afirmação como ser absolutamente autônomo cuja vontade prometeica não suporta limitações capazes de conter a força com que ele "criou" o seu universo mecânico e tecnológico. No interior desse universo ele ainda se sente relativamente bem, apesar das ameaças que se adensam nos horizontes da era tecnológica e que para ele parecem, no momento, suficientemente longínquas.

Ineficazes se demonstram também as tentativas puramente setoriais de solução dos problemas ecológicos diante da vastidão planetária assumida pelo processo inexoravelmente progressivo de expansão popula-

cional desordenada e de deterioração ambiental. Tais tentativas, de caráter meramente setorial, quase nada representam perante as dimensões planetárias dos problemas ecológicos. De fato, de um lado, freqüentemente não se inspiram numa mentalidade estabelecida de reconhecimento realista, por parte do homem, das fronteiras de sua realidade ontológica, reconhecimento esse capaz de determinar uma atitude saudável de respeito para com a natureza; ao contrário, tais tentativas atendem, não raro, a imposições pragmáticas meramente circunstanciais. Por outro lado, revelam-se essas tentativas, pelo caráter ocasional de que se revestem, sem força suficiente para impor novo tipo de relacionamento do homem com a natureza.

À luz dessas considerações, estamos convencidos de que não resta ao homem contemporâneo outra alternativa, na busca de solução para os problemas ecológicos, senão se deixar, **pedagogicamente**, influenciar por uma reflexão capaz de justificar a necessidade inadiável de sua vinculação harmoniosa com o real, levando-o a trilhar, em clima de disponibilidade e de despojamento, o caminho que o reconduza ao ser e, por conseguinte, a restabelecer o seu contacto respeitoso com a natureza. Esse caminho passa — no terreno gnoseológico — através da superação do unilateralismo e do reducionismo da mentalidade empirista e mecanicista mediante a recuperação, a partir da análise fenomenológica do conhecimento sensível, da noção clássica de experiência que coloca à disposição do homem o ser na riqueza e na pluridimensionalidade de sua estruturação real. Em plano epistemológico — o caminho da recondução ao ser corre através da superação do unilateralismo e do reducionismo epistemológico que vêm nas ciências empírico-formais modelos exclusivos do saber científico, para chegar ao reconhecimento de que as formalizações matemáticas, embora representem instrumental metodológico, sem dúvida, extremamente funcional para uma abordagem cientificamente rigorosa da natureza, constituem, entretanto, expediente destinado a oferecer do real visão unidimensional e unívoca e, por isso mesmo, distante, pobre, unilateral e inadequada das coisas do mundo em que o homem habita. No âmbito da metafísica — o que, sem dúvida, é extremamente mais fundamental — impõe-se ao homem o reconhecimento de seus limites, não apenas empíricos mas metafísicos, limites que condicionam não simplesmente as possibilidades de seu operar mas, radicalmente, as possibilidades de seu ser. Nessa perspectiva, cabe-lhe, como ser finito cuja finitude transparece evidente dos condicionamentos de seu existir cotidiano, buscar ser tudo quanto efetivamente ele pode ser, visando a realização máxima de suas possibilidades de ser mas, ao mesmo tempo, não pretendendo jamais ultrapassar as fronteiras das possibilidades de sua própria realidade ontológica. Mediante essa atitude, o homem se instala na posse dinâmica da verdade sobre si mesmo que lhe revela, sem descabidas ilusões de autonomia e grandeza, que cada instante de autenticidade envolve, simultaneamente, uma conquista e uma renúncia.

A busca dessa autenticidade e, por conseguinte, a conquista da verdade nuclear sobre si mesmo, só é possível na medida em que o homem reconhece, com realismo, a sua inserção no contexto das coisas da natureza. E isso particularmente num momento cultural extremamente desorientado e crítico em que se delinea a vocação niilista de não poucos aspectos do pensamento contemporâneo decorrentes de uma prévia redução da realidade a puro fenômeno não significante.

O reconhecimento dessa inserção, entretanto, não pode se processar apenas em termos de mera presença e simples justaposição dominadora, mas deve se efetivar no sentido de uma profunda integração multidimensional com as coisas do mundo. Tal integração, pela qual o homem se considera inserido intimamente no todo da natureza sem, entretanto, nele diluir e anular a sua individualidade de ser humano, nós a expressamos através de nossa "teoria da conaturalidade ambivalente" entre o homem e os seres todos do universo. Passa a representar, então, essa teoria o referencial sustentador de nossa antropologia e elemento mediador para nossa abordagem dos problemas ecológicos com que se defronta o homem contemporâneo.

À luz da "teoria da conaturalidade ambivalente" entre o homem e as coisas de natureza, concebemos o homem, na integralidade de suas dimensões e, por conseguinte, como matéria e espírito, profunda e intimamente inserido no contexto das coisas da natureza, coparticipante, na sua estrutura mais íntima, daqueles mesmos elementos que integram as estruturas das coisas do universo, na dimensão da matéria e nas regiões do espírito. A estrutura do homem e as estruturas das coisas do universo se apresentam, sem dúvida, diferentes, mas os elementos integrantes dessas estruturas são basicamente os mesmos. Conseqüentemente, há identidade básica de natureza entre os elementos componentes das estruturas sumamente diversificadas dos seres que constituem o universo e os elementos pelos quais se estrutura o próprio homem. Evidencia-se, por conseguinte, uma conaturalidade fundamental, de caráter ambivalente, entre o homem e as coisas do universo, pela qual não apenas o homem se integra às coisas mas as coisas se integram ao homem, na realização das condições imprescindíveis para a efetivação de um contínuo processo, de uma passagem bidirecional, de intercorrência, de intercâmbio ou, mais propriamente ainda, de **assimilação** entre os elementos que compõem a estrutura das coisas e os elementos que se articulam na estruturação do homem.

Se essa conaturalidade ambivalente se manifesta, porém, com evidência no plano da matéria possibilitando o processo de assimilação biológica e a atividade do conhecimento ao nível dos sentidos, ela transparece também no âmbito do pensamento. De fato, tanto o homem como as coisas todas do universo se apresentam como estruturas que só têm sentido na medida em que se revelam portadoras de um pensamento estruturador ima-

nente, capaz de garantir-lhes a própria estrutura e, por conseguinte, o sentido profundo de que são investidas. Por isso, cada coisa traz consigo um pensamento imanente, responsável pela aglutinação ordenada de todos os elementos que integram a sua realidade única no contexto dos seres do universo e, portanto, causador permanente e sustentáculo de sua estruturação básica, núcleo de sua inteligibilidade, de seu sentido, condicionador de sua realidade presente e de todas as suas possibilidades de realizações futuras. Não é o homem, por conseguinte, doador do sentido fundamental que define a estrutura das coisas. Como todos os seres do universo, o homem também é portador de um pensamento imanente, aglutinador e estruturante que confere à sua realidade o sentido de homem, que marca, na hierarquia dos seres, a sua posição inconfundível, definindo-lhe, ao mesmo tempo, o núcleo básico de sua realidade antropológica e, a partir daí, as fronteiras de suas possibilidades de realização como ser humano. Assim, como todas as coisas do universo, o homem representa também um pensamento pensado. Daí a conaturalidade fundamental que vislumbramos existente entre o homem e as coisas todas do universo, mesmo num plano de realidade que transcende as dimensões da pura matéria.

Mas, enquanto os seres todos se revelam seres simplesmente pensados, o homem se apresenta como ser pensado enquanto portador da capacidade ativa de pensar, ou seja, como ser pensante. E, então, aquela conaturalidade fundamental existente entre o homem e as coisas do universo que se apresentam, como dissemos, portadoras de um pensamento nelas imanente, assume as proporções de uma conaturalidade ambivalente pela qual as coisas propõem ao homem o pensamento de que são investidas, o sentido que emana de sua estruturação ontológica, e o homem, dotado da capacidade ativa de pensar, parte em busca do pensamento contido nas coisas. Realiza-se, então, num nível que ultrapassa o plano do conhecimento meramente sensível, uma "intencionalidade bidirecional" em que as realidades cósmicas oferecem à inteligência do homem o pensamento de que são portadoras, o sentido que irrompe de sua estruturação ontológica, a inteligibilidade profunda pela qual elas se tornam transparentes ao pensamento do homem. Por sua vez o homem, no exercício de uma intencionalidade já tradicionalmente entrevista e afirmada, parte, no plano do conhecimento intelectual, em busca do pensamento, do sentido e da inteligibilidade imanentes nas coisas. Somente assim é possível realizar-se autenticamente o conhecimento que implica especificamente um processo de **assimilação vital** entre o pensamento pensado imanente nas coisas e o pensamento pensante de que o homem é capaz. Mas o que importa salientar enfaticamente é que tal processo de **assimilação vital**, em nível de conhecimento, só tem condições de realizar-se efetivamente a partir da admissão prévia da conaturalidade ambivalente entre as coisas do universo, portadoras de um pensamento nelas imanente, e o pensamento humano. Sem essa conaturalidade, a distância entre o pensar e o ser apresentar-se-ia intransponível,

inviabilizando o processo de **assimilação vital** em que consiste fundamentalmente o conhecimento. Tal conaturalidade, nas coisas artificiais, alcança as raias da univocidade, enquanto nas coisas naturais se apresenta apenas analógica, embora profundamente real.

Em base a essa conaturalidade ambivalente entre o homem e as coisas todas da natureza, não se poderá jamais conceber o homem — numa concepção que retrate a sua realidade mais autêntica — senão como intimamente inserido no conjunto das coisas. Mais que isso: como fundamentalmente identificado com as realidades do mundo e com os outros homens, quer na dimensão da matéria como no plano do espírito e do pensamento, guardando, porém, cada ser a sua individualidade em decorrência do **modo particular** de estruturação que preside à aglutinação dos elementos comuns e que é ditado pelo pensamento nele imanente.

Conseqüentemente, o homem não é um estranho no seio do universo. A sua afinidade com as coisas é absolutamente real e profunda, atingindo, à luz da “teoria da conaturalidade ambivalente”, as fronteiras de uma identificação fundamental, capaz de viabilizar, entre o homem e as coisas do universo, o processo de **assimilação vital**, quer em nível biológico como no plano do conhecimento. Não fosse essa afinidade, essa conaturalidade básica e ambivalente entre o homem e as coisas do universo, na dimensão da matéria e no âmbito do espírito, e o homem se veria isolado das coisas,ilhado no contexto do universo, se defrontando com as coisas a partir de uma perspectiva de total alteridade e distanciamento, enfatizando, descabidamente, a sua emergência dominadora perante os seres de natureza. À luz da “teoria da conaturalidade ambivalente”, que pretende explicitar, enfaticamente, e valorizar, de forma decisiva, a identidade fundamental entre o homem e os seres do universo, qualquer ação humana sobre a natureza se reveste de profunda responsabilidade do homem para consigo mesmo, do homem para com os outros homens e, indiretamente, do homem para com a natureza, uma vez reconhecidas, como dissemos, as suas limitações antropológicas. De fato, essa ação será referenciada ao homem enquanto inserido num contexto de seres com os quais ele se une não por uma presença meramente casual, de caráter simplesmente espacial e, freqüentemente, dominador. Ao contrário, sua presença, o seu estar-com-as-coisas-do-mundo, se efetiva mediante integração multidimensional com essas mesmas coisas, integração decorrente de uma conaturalidade básica e absolutamente real entre ele e os seres que o cercam. Os cuidados ecológicos de preservação ambiental passam a representar, então, para o homem um dever e uma responsabilidade, aferidos no seu significado e importância, à luz dessa sua inserção profunda no contexto das coisas do universo em base à conaturalidade ambivalente que com elas mantém. O dano eventualmente causado à natureza assume, por sua vez, as proporções de uma agressão cometida contra o próprio homem.

A eficácia persuasiva da “teoria da conaturalidade ambivalente” como referencial sustentador de uma reflexão **pedagogicamente** orientada para a preservação ambiental, reside, sem dúvida, no fato de que ela introduz um novo **logos**, uma nova maneira de interpretação da realidade do homem e das coisas com ele relacionadas, um novo instrumento de racionalização do relacionamento do homem com a natureza. Estruturada sobre uma nova visão global da realidade do homem, ela paira acima de interesses meramente circunstanciais e se revele capaz, em termos de justificação racional das preocupações ecológicas de preservação ambiental, de superar as insuficiências das motivações tradicionais. Tais motivações se apresentam, na realidade, freqüentemente presas a perspectivas meramente circunstanciais, quer ditadas por atitudes puramente voluntaristas nascidas do poder ou do medo, quer impostas pelos modismos do momento ou ainda determinadas por interesses setoriais de ordem política, econômica e até romântica, quando não enquadradas no interior de perspectivas ideológicas que as instrumentalizam em vista da consecução de objetivos completamente alheios às preocupações autenticamente ecológicas. A visão do homem profundamente integrado à natureza, num relacionamento íntimo e bidirecional com as coisas que a compõem, como sugere “a teoria da conaturalidade ambivalente”, coloca os referenciais para a solução dos problemas ecológicos com que se depara o homem contemporâneo em nível decididamente metafísico e, por conseguinte, acima da precariedade das motivações tradicionais, sempre puramente circunstanciais, sujeitas ao desgaste do tempo, à medida em que se dissolvem os interesses que as inspiram e sustentam.

**Conclusão** — Nosso trabalho, na tentativa de proporcionar, mediante a reflexão filosófica, uma visualização da problemática ecológica, em profundidade, no sentido de encontrar referenciais que se estruturam na descoberta do **logos** autêntico que preside à crise ambiental da qual o homem contemporâneo é expectador e vítima, descartou inicialmente a abordagem técnico-científica da problemática ecológica porque apoiada numa perspectiva meramente quantitativista e, por isso mesmo, em condições apenas de sustentar soluções puramente circunstanciais e precárias, inspiradas numa visão parcial e insuficiente do homem e da natureza.

Por outro lado, a partir da matematização da abordagem científica da natureza inaugurada por Galileu e após a redução cartesiana da natureza à extensão e da física à matemática, redução que irá terminar, no século XVIII, na instauração da mentalidade iluminista e, finalmente, na formulação do “princípio de imanência”, a História tem demonstrado que o homem, já nos albores dos tempos modernos, em base à nova concepção de experiência que então se instala, se distanciara do ser, perdera

a possibilidade de um contacto autêntico com o real que se vê expoliado, perante a autonomia da razão, de sua consistência ontológica, submetendo-se, sem restrições, à atividade manipuladora do homem.

O caminho para a superação dos problemas ecológicos que ameaçam cada vez mais o homem contemporâneo, se abre, então, segundo pensamos, na direção de uma reflexão capaz de, à luz do reconhecimento da integração pluridimensional do homem à natureza, sugerida pela "teoria da conaturalidade ambivalente", conduzir o homem, **pedagogicamente**, a restabelecer com as coisas que o cercam um contacto sempre mais sereno, equilibrado e responsável, necessário para justificar, perante o próprio homem, o respeito com que ele deve encarar os outros homens e os seres todos da natureza.

#### NOTAS:

(1) Carta a Mersenne. In: **Obras**. Ed. Adm, II, p. 268.

Como confirmação da perspectiva cartesiana aqui proposta e como ponto de partida para uma revisão da historiografia tradicional em torno da interpretação consagrada da participação de Descartes como iniciador do pensamento moderno, é extremamente interessante a consulta da obra de Jean-Francois Revel: **Descartes inutile et incertain**. Paris, Stock, 1976. 126 p.

(2) Cfr. a observação de Nietzsche: "Esse Deus está morto! Homens superiores, esse Deus foi o vosso maior perigo! Desde o momento em que ele jaz na tumba, vós vos encontrais ressuscitados." (**Così parlò Zarathustra**, trad. it. Roma, Romagnoli, 1955. p. 23.)

(3) Cfr. De Wulf M. **Histoire de la philosophie médiévale**. 6. éd. Louvain, 1934-47, notas 4 e 6; Jolivet, R. **Métaphysique**. p. 56-57.