

## CULTURA E NATUREZA

Manfredo Araújo de Oliveira  
UFCE

**N**ós, homens do fim do século XX, interpretamos nossa epocalidade como um daqueles momentos em que determinada compreensão do sentido-fundamento de nosso ser-no-mundo se põe em questão: aquele sentido da globalidade de nosso existir, um mundo de vida, que a tradição nos transmitiu, começa a perder sua evidência, sua legitimidade. É determinada cultura, entendida como modo determinado de interpretar o existir do homem na história, que começa a perder sua validade inquestionável, o que provoca o homem para, na reflexão, repensar o próprio princípio primeiro: a crise de civilização que vivemos, de que o despertar de uma nova consciência ecológica é talvez hoje o sinal mais claro, põe em questão, em última instância, a compreensão do "sentido primeiro", que a cultura dos últimos séculos, os séculos da modernidade, nos legou e que se expressou filosoficamente na "metafísica da modernidade": a filosofia da subjetividade. A crise ecológica é, assim, uma crise muito mais profunda do que talvez possa parecer à primeira vista: é uma crise do sentido da vida humana, é uma crise de compreensão do sentido-fundamento, que constitui o referencial último de seu existir, é uma crise do padrão de racionalidade, que marcou a primeira forma de civilização planetária, numa palavra, é uma crise de metafísica, de filosofia primeira.

A filosofia primeira da modernidade, que se autodenominou "filosofia transcendental" em sua articulação paradigmática em Kant, se elaborou conscientemente como uma "reviravolta na arte de pensar" (KrV B XVI),

que consistiu precisamente na emergência do homem como "Sujeito", ou seja, como fonte doadora de sentido para tudo. Na metafísica clássica, conhecimento é presentificação de sentido ao homem; agora, é constituição de sentido pelo homem. Esta filosofia nasceu da crise da razão da modernidade expressa no ceticismo de Hume: estabelece-se a impossibilidade do saber universal e necessário, isto é, a redução de todo conhecimento à esfera da sensação vai significar a renúncia a qualquer conhecimento do ser e a fragmentação do mundo da experiência numa pluralidade disparatada de puros fenômenos e a impossibilidade de legitimação racional das normas de ação. O homem fica, teórica e praticamente, preso à esfera de sua subjetividade singular e arbitrária. Abala-se, pelas raízes, o ideal de "civilização da razão", que constitui o ocidente enquanto ocidente.

A filosofia transcendental tem seu grande mérito no esforço de restabelecer a razão na vida humana, só que a razão aqui restabelecida não é mais o velho "logos" dos gregos, mas uma razão exclusivamente "subjetiva", enquanto situada exclusivamente no homem pensante, e não é mais o poder absoluto que, como, por exemplo, nas filosofias de Platão e Aristóteles, determina o mundo humano e a natureza. É precisamente nisto que reside a "reviravolta antropocêntrica" da filosofia primeira da modernidade: a subjetividade finita se faz a instância geradora de sentido para toda a realidade. O homem se experimenta agora, enquanto fonte de objetificação, como criador do real para si mesmo. Isto vai mudar, por completo, seu conceito de natureza: ela agora vai emergir, em última análise, como "construção do homem", que a ele se contrapõe radicalmente como matéria-prima de sua ação, o que vai dar ao homem o sentimento de ser o "Senhor (mestre) e Possuidor" (R. Descartes, Disc. VI, 2) da natureza. Esta "desracionalização" da natureza e sua transformação numa simples "res extensa", quantificável e por isto a ser trabalhada em linguagem matemática, a nova "gramática do mundo", segundo o número e a medida, abre o espaço para o surgimento da ciência moderna da natureza, a física, enquanto saber que tem como finalidade tornar eficiente a intervenção do homem na natureza e sua efetivação adequada, a técnica cientificamente mediada. A subjetividade se torna assim o ponto arqui-médico, princípio e razão de toda a realidade e a alteridade (seja a natureza, seja o outro eu, seja a intersubjetividade, seja Deus) perde sua transcendência, uma vez que está, de antemão, inserida no horizonte de sentido constituído pelo Eu e, portanto, a serviço de seu projeto histórico. O sentido primeiro, concebido a partir da subjetividade, vai legitimar a sujeição absoluta da alteridade plena (a natureza) à soberania do homem e aqui se situa a raiz metafísica da crise ecológica, que hoje experimentamos. A tese básica de Kant vai ser que tudo o que experimentamos na natureza é resultado da constituição da subjetividade: a natureza destituída de qualquer razão (ela não possui mais um "eidos", já que o único "eidos" é a subjetividade), é destituf-

da de qualquer direito. A natureza, "desontologizada" e destituída de qualquer subjetividade (V. Höslé, *Die Philosophie der ökologischen Krise, Moskauer Vorträge, München, 1991*), emerge como o mundo artificial, produto da ação técnica do homem. A ação do homem sobre a natureza é, então, essencialmente, "dominação", o que se manifesta, numa primeira problematização, como possibilidade de "humilhação do homem", pois, sendo ele também natureza enquanto ser vivo, sua vitória triunfal sobre a natureza pode significar igualmente dominação do homem sobre o homem.

Isto significa dizer que a técnica, que é a expressão da nova postura do homem diante da natureza, é marcada por uma tensão fundamental. Por um lado, ela manifesta a superioridade do homem em relação à natureza, sua liberdade diante dos processos naturais: ele impõe a ela seus fins e faz dela a mediação para uma satisfação mais fácil e rápida de suas necessidades. No entanto, enquanto a técnica liberta o homem da natureza, talvez até o ligue mais nervosamente ainda à natureza, pois cada satisfação gera nova necessidade no "mau infinito" do retorno indefinido de novos desejos, que podem, em última instância, fazer o homem escravo dos fetiches de suas próprias criações. A natureza, assim destituída de qualquer finalidade e qualquer interioridade, é a fonte a partir de onde o homem vai criar o mundo de artefatos que são indiferentes ante o todo da natureza. O mundo exterior se transforma, assim, em pura "objetividade", que ameaça também o mundo dos homens, uma vez que, como já foi lembrado, o controle sobre a natureza se amplia em controle sobre a sociedade. A modernidade é obcecada pela idéia, expressa de mil formas, da criação de um "novo homem", cujos fundamentos de nascimento seriam a nova ciência, a nova técnica e a nova economia por ela possibilitada. A modernidade é impensável sem a mútua imbricação de ciência, técnica e economia: sem a aplicação de métodos técnico-científicos, a economia moderna jamais teria alcançado o grau de eficiência, que a distingue de todas as economias precedentes, como, por outro lado, sem os interesses econômicos, o desenvolvimento técnico-científico na modernidade não pode ser pensado. A mercantilização universal é a radicalização da transformação de qualidade em quantidade, que caracteriza este tipo de racionalidade. Daí a idéia do "progresso" linear e indefinido, que se vai gerar na modernidade tendo como fundamento o quantificável: de agora em diante, o produto interno bruto constitui o critério básico para medir o progresso dos povos.

Se nada tem valor em si mesmo a não ser em referência ao homem, pensado como indivíduo portador de necessidades que devem ser satisfeitas, então se justifica a atitude de domínio, posse e violência sobre a natureza, que desembocou na atual crise ecológica, que põe em questão a sobrevivência de qualquer vida no planeta. A metafísica moderna da subjetividade, constituindo, em última instância, uma ameaça a

qualquer vida, corre o perigo de tragar seu produtor. Diante do apocalipse possível, se põe a exigência: a superação da metafísica da subjetividade, o repensamento da filosofia primeira.

Desde Schelling e Hegel, isto tem constituído a tarefa fundamental da filosofia. No entanto, precisamente aqui se põem as ambigüidades: superar a filosofia moderna da subjetividade não pode significar retroceder do nível de reflexão por ela alcançado, como se fosse possível refletir hoje não levando em conta a revolução da maneira de pensar, como ela se articulou na filosofia transcendental. Os movimentos ambientalistas de nosso século têm o grande mérito de ter despertado a consciência da possível catástrofe decorrente da sistemática depredação da natureza, que o projeto histórico da civilização moderna implementou. No entanto, não raras vezes, se deixam inspirar por um tipo de filosofia, que constitui o que se poderia chamar uma "negação abstrata" do antropocentrismo moderno: o biocentrismo, em que o sentido último se articula como vida. Nesta perspectiva, o real é um organismo vivo, perfeito em si mesmo. Nós homens, enquanto indivíduos, somos apenas células no tecido deste superorganismo, por isso o imperativo ético básico é pôr-nos em harmonia com o todo cósmico, integrarmo-nos cada vez mais nele. O cosmos atual está canceroso em virtude do antropocentrismo da modernidade, portanto temos de rejeitar radicalmente os valores da modernidade, a ciência, a técnica, a eficiência econômica, para fazer reaparecer o cosmos em sua bondade originária. Não a tecnologia, mas a radical integração ao cosmos enquanto superorganismo vivo é a chave de salvação e esperança para a humanidade e toda vida no planeta. Este tipo de pensamento desemboca, muitas vezes, numa espécie de absolutização da natureza, compreendida como uma realidade a que os homens devem submeter-se. Isto significa aproximar-se, em última instância, de uma destruição da razão e da subjetividade.

O mérito do biocentrismo é desafiar a razão reflexionante na busca de um repensamento da filosofia primeira, que nos torne capazes de enfrentar, com lucidez, os desafios da crise de civilização, de que a crise ecológica é fenômeno. O momento exige uma nova metafísica, uma nova compreensão do princípio primeiro, que permita aos homens situarem-se de modo diferente no todo do real.

A determinação desta nova forma de filosofia primeira, em diálogo, com o biocentrismo, deve principiar com a afirmação do caráter intrascendível do que foi alcançado com a filosofia transcendental: um princípio, que é precisamente "absoluto" no sentido de não poder ser negado sem ser pressuposto. Aqui se explicita que a razão é intrascendível, portanto, se tematiza a dimensão de incondicionalidade essencial do pensamento e da ação humanas. No entanto, o que caracteriza a filosofia transcendental é que ela interpreta este princípio apenas

como subjetivo, isto é, como pertencente à esfera da subjetividade finita e não como princípio também ontológico. Neste sentido, superar a filosofia moderna da subjetividade significa interpretar o universal tematizado, o incondicionado também como algo objetivo, ou seja, trata-se de “radicalizar” o pensamento moderno da filosofia transcendental na medida em que se diz que as primeiras-últimas leis do pensar são também as leis do ser: os juízos sintéticos a priori (a verdade apriórica) não são apenas condição transcendental subjetiva da experiência, mas também uma realidade que existe objetivamente. Radicalizar, portanto, a filosofia transcendental da modernidade significa dizer que há verdades aprióricas (contra qualquer tipo de ceticismo), isto é, aquelas que só são captáveis através da reflexão (o que distingue a filosofia dos procedimentos “dedutivos” utilizados pelas ciências empíricas) e que estas verdades constituem a “essência da realidade”, numa palavra, a razão é “objetiva”, ou seja, ela perpassa todas as dimensões do real, enquanto fundamento de todo ser, de todas as pretensões de validade, de todas as normas e valores.

Esta razão objetiva não pode ser percebida sensivelmente, nem ser objeto de uma introspecção, ela é objeto de reflexão em que se tematiza o que não pode ser negado sem contradição. Neste sentido, pode-se dizer que esta razão é imanente a tudo, sem se confundir com nada, pois nenhuma realidade consegue esgotá-la.

No entanto, esta radicalização do pensamento transcendental levanta uma questão muito séria: a filosofia transcendental mostrou a autonomia do pensamento humano, o que o faz capaz de desenvolver sua determinação sem relação com a realidade. O que pode garantir que estas determinações sejam conformes à realidade? Para Höle (“Begründungsfragen des objektiven Idealismus” in: Philosophie und Begründung, Frankfurt am Main, 1987), a consonância necessária entre as leis do pensamento (para a filosofia transcendental moderna os juízos sintéticos a priori tornam possível a experiência, mas nada dizem das coisas em si mesmas, portanto não possuem relevância ontológica) e a realidade (para o “realismo”, todas as nossas sentenças radicam na experiência) só pode ser explicada na medida em que superamos tanto a ontologia realista como a filosofia moderna da subjetividade, admitindo que tanto as estruturas fundamentais do mundo como as de nosso pensamento se conformam, porque ambas são “principiados” de uma razão “absolutamente absoluta”, pois a derivação de nossos pensamentos aprióricos da realidade destruiria sua aprioridade, por outro lado, uma derivação da realidade a partir de nosso pensamento é impossível, pois nosso próprio pensamento já é um produto relativamente tardio do desenvolvimento do cosmos, então é inevitável situar as verdades aprióricas numa razão que é anterior à nossa razão subjetiva e ao mundo objetivo, numa “Razão Absoluta” que é sua fonte comum. Nesta perspectiva, muda-se a compreensão do princípio

primeiro: ele só pode ser pensado vinculado à “lógica da gratuidade” (J. C. Scannone, Síntese 56): o sentido primeiro, ainda que seja condição de possibilidade de toda ação do homem no mundo, não é posto ou constituído por nós, mas antes, “deixa ser” a razão subjetiva e a razão das coisas. Não é, portanto, nem a práxis subjetiva, nem a práxis intersubjetiva do fundamento (H. C. de Lima Vaz, Síntese 52), mas antes elas só são pensáveis a partir de um fundamento que gratuitamente lhes funda o ser. Tudo que é, só é enquanto participa desta razão absoluta: na razão absoluta se fundam a unidade e a diferença de tudo. É a razão que cria unidade, identidade, comunitariedade entre tudo, entre homem e natureza. Mas também nela se fundam as diferenças: tudo o que é, é análogo (B. Weissmahr, *Ontologie*, Stuttgart, 1985), isto é, enquanto portador de racionalidade é uno e diferente: os seres são diferentes naquilo que constitui sua essência mais íntima, já que todos participam da razão absoluta. O que em tudo está presente é, ao mesmo tempo, fundamento do que cada um tem de próprio e que o distingue de tudo o mais e que, ao mesmo tempo, funda a “pericorese” universal (J. C. Scannone, *Nuevo Punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990). Portanto, fundamental neste repensamento da filosofia primeira é o reconhecimento de uma esfera própria irredutível ao ser natural e à consciência, na qual ambos, cada um a seu modo, participam.

É a partir deste novo horizonte que se pode repensar a relação homem-natureza: a afirmação de entrada é que ambos são participação na razão absoluta e, enquanto tais, efetivação de um ser próprio e, consequentemente, de um valor próprio. Neste sentido, se pode e deve falar do reconhecimento e do respeito ao valor intrínseco de todos os seres. Neste nível de consideração, o homem emerge como produzido pela própria natureza e, enquanto tal, uma parte dela. No entanto, por outro lado, ele é o único ser capaz de captar o princípio da natureza e de si mesmo e, enquanto tal, transcende a natureza. Nesta transcendência, ele emerge como “ser do sentido”, que não só situa tudo que encontra num contexto de significação, mas que age a partir do sentido captado. Assim, ele é no mundo o único agente propriamente moral, o único sujeito capaz de decisões livres, portanto, portador de uma dignidade irrepetível, o que o faz responsável pela própria natureza, não como dono dela, mas a serviço de todos os seres, sobretudo da dignidade do homem. Neste sentido, pode-se dizer que a natureza é objeto de deveres morais: ela deve ser respeitada, porque também ela é participação na razão absoluta. Porém, se em tudo há valor, só o homem levanta a questão do valor e, neste sentido, ele é infinitamente superior ao não-humano.

Daqui, o homem tira o imperativo básico para sua intervenção na natureza: a natureza não pode reduzir-se a um objeto puro das ações humanas, ela possui um valor próprio que deve ser respeitado. Des-

*truição aqui só se legitima em função da defesa da vida humana, que é o valor maior. A "nova ontologia" desemboca na "nova ética": a ética de uma práxis comprometida com a dignidade da vida humana e por esta razão capaz de dizer não a uma destruição da natureza, que não está a serviço do homem, mas em função da satisfação de necessidades absurdas, criadas artificialmente a partir de interesses particulares e que ameaçam a vida no planeta e os povos.*

*No final do século, o momento da crise da civilização moderna, o homem contempla, com angústia, duas realidades intimamente vinculadas, porque ambas resultado da "metafísica da modernidade": o colapso ecológico e a situação catastrófica do Terceiro Mundo. Oxalá seja esta a crise que o leve a uma radical mudança de paradigma, que o ajude a descobrir as raízes comuns da crise social e da crise ecológica e lhe possa inspirar uma mudança radical nas relações dos homens com a natureza e dos homens e dos povos entre si.*

Endereço do autor:  
R. Professor José Leite Gondim, 530  
60360-330 Fortaleza - CE