



CORPORALIDADE E IMAGINAÇÃO: INDICAÇÕES PARA UMA DIFERENCIAÇÃO ECOLÓGICA NO HUMANISMO

*Corporality and imagination: suggestions for an ecological differentiation
in humanism*

Marco Heleno Barreto *

Resumo: Tomando como marco teórico a Antropologia Filosófica de Henrique C. de Lima Vaz, neste artigo enfoca-se a relação entre corporalidade e imaginação, mostrando-a como um dos elementos que permitiriam a proposição de uma forma de humanismo que explicitamente integrasse as instâncias que definem, de modo geral, a consciência ecológica contemporânea. Esta seria uma diferenciação ecológica dentro de uma posição humanista, com fundamentação antropológico-filosófica. Como noção filosófica que contribuiria para o desenvolvimento de tal diferenciação, apresenta-se a concepção de imaginação material em Gaston Bachelard. Por fim, indica-se no pensamento de C.G. Jung uma perspectiva convergente com esse mesmo objetivo.

Palavras-chave: Corporalidade. Humanismo. Ecologia. Imaginação material. Henrique Vaz. Gaston Bachelard. C.G. Jung.

Abstract: Based on the theoretical reference of Henrique C. de Lima Vaz's Philosophical Anthropology, this paper focuses on the relationship between corporality and imagination, as one of the ways to put forward the proposal of a form of humanism able to explicitly integrate the characteristics that generally define

* Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE/BH). Artigo recebido em 10/08/2020 e aprovado para publicação em 07/11/2020.

contemporary ecological consciousness. It would be an ecological differentiation within a humanist stance, grounded in philosophical anthropology. Gaston Bachelard's conception of material imagination is presented as a philosophical notion that could contribute to the development of such a humanist ecological differentiation. Finally, a convergent perspective can be seen in Carl Jung, to the same end.

Keywords: Corporality. Humanism. Ecology. Material imagination. Henrique Vaz. Gaston Bachelard. C.G. Jung.

Introdução

No cenário do pensamento atual, dentre os vários temas que solicitam a reflexão filosófica, dois podem ser indicados como especialmente urgentes: a questão do humanismo, tornada controversa a partir da cerrada crítica de que foi objeto o ideal humanista da tradição ocidental no ambiente intelectual pós-moderno, mas que recebe renovada atenção, em face dos desafios e angústias que se disseminam na assim chamada época pós-humana; e a questão ecológica, consensual mas tardiamente reconhecida como um dos problemas mais prementes a serem enfrentados pelas sociedades contemporâneas, enfeixadas em sua diversidade pelos signos comuns que indicam sua inscrição inexorável na Idade da Técnica.

No entanto, esses dois temas encontram-se em estrita oposição, pelo menos quando considerados em primeira instância. De fato, a consciência ecológica contemporânea vai responsabilizar o humanismo antropocêntrico moderno como um dos artífices da verdadeira catástrofe ecológica que, ao termo de cinco séculos de predação e devastação descontroladas, exponenciadas pelas radicais transformações introduzidas pela Revolução Industrial, leva agora a biosfera planetária à beira de um colapso que ameaça a própria sobrevivência da espécie que o causou. Em vista disso, é compreensível a emergência de posições anti-humanistas no interior da nebulosa ecologista—algumas delas tão radicais, como o ecoterrorismo, que desesperam de alguma possibilidade de compatibilização entre a presença humana no mundo e a preservação sustentável da ordem natural, e chegam a ansiar pela extinção da espécie *homo sapiens* (inclusive vendo nessa designação um signo da arrogância antropocêntrica predatória).

É indubitável que a calamidade ecológica que vivemos pode ser lida com justiça como um dos efeitos históricos do humanismo antropocêntrico moderno. Entre os nossos mais caros ideais e a realidade de sua efetivação histórica interpõe-se um grau de distorção inevitável, que às vezes torna impossível continuar a reconhecer aqueles ideais como sendo verdadeiramente ideais, isto é, como representando legitimamente qualquer orientação

para o bem, a beleza e a justiça. Neste sentido, é também indubitável que o humanismo antropocêntrico moderno deixou a desejar em termos de uma relação viável com toda a dimensão natural, aprofundando o fosso aberto entre espírito e natureza nas linhas hegemônicas da tradição ocidental. Mas será que se trata de uma impossibilidade estrutural que afeta toda e qualquer posição humanista, como quer a consciência ecológica radical? Ou seria possível desenvolver uma concepção humanista que, superando a historicamente justificada oposição de primeira instância, conseguisse integrar os fundamentos da consciência ecológica contemporânea, constituindo assim uma diferenciação ecológica no interior da própria posição humanista, que se despojasse dos traços catastróficos para a relação com a natureza que o antropocentrismo moderno facultou à instalação humana no mundo?

Estou convencido de que um humanismo ecologicamente diferenciado, que fosse a expressão legítima de outra forma de ser-no-mundo, é ainda viável, muito embora os angustiantes indícios da irreversibilidade de uma fatal catástrofe ecológica planetária se avolumem a olhos vistos. Mas se houver uma possibilidade de que tal destino catastrófico não se cumpra, se a humanidade contemporânea conseguir quase que miraculosamente refrear seu autodestrutivo modo de vida, e fazer a transição para outro modo, menos irracional, menos autocontraditório, então será válido o esforço reflexivo pela proposição de um humanismo ecológico, não antropocêntrico, fundado no reconhecimento e na valorização efetiva do vínculo essencial entre o modo humano de ser e a dimensão natural.

Muitas são as frentes de batalha, práticas e teóricas, que devem confluir para a constituição dessa nova concepção, que é, portanto, tarefa complexa e desenvolvida em várias dimensões ou níveis distintos. Não tendo competência para tanto, não pretendo esboçar sequer esquematicamente o mapa de tal complexidade. Nesta modestíssima nota quero apenas indicar, dentro do campo da antropologia filosófica, e especificamente na antropologia filosófica elaborada por Henrique Cláudio de Lima Vaz, um tópico que, a meu ver, apesar de não ter recebido maior desenvolvimento no todo da sua admirável arquitetura, possui um potencial valor para ajudar a pensar filosoficamente o fenômeno humano nos quadros de uma sensibilidade ecológica integrada em uma posição humanista renovada. Refiro-me ao tema do *corpo próprio* (e à distinção entre corporalidade objetiva e corporalidade subjetiva) em sua relação com a *imaginação* (compreendida na categoria do psiquismo). Acredito que um aprofundamento desse *topos* antropológico-filosófico pode justamente fornecer a devida fundamentação a uma diferenciação ecológica do humanismo.

No entanto, não seria possível, nos limites deste trabalho, realizar esse aprofundamento. Assim, pretendo tão somente indicar vias de desenvolvimento desse novo humanismo assim fundamentado, retomando a noção de imaginação material em Gaston Bachelard, bem como certas intuições

fundamentais de Carl Gustav Jung, para sugerir a sua relevância para o trabalho filosófico de se pensar a integração entre humanismo e perspectiva ecológica. A escolha destes dois pensadores justifica-se pelo fato de que neles encontramos simultaneamente o reconhecimento da subjetividade inalienável que determina a inserção propriamente humana no mundo e o reconhecimento enfático do profundo vínculo existente entre o ser do homem e a materialidade do mundo, para além da simples relação de objetividade. Tanto em Bachelard quanto em Jung, o entrelaçamento indissolúvel entre subjetividade e materialidade qualifica-se como perspectiva apropriada para se pensar o ultrapassamento do fosso existente entre pensamento ecológico e visão humanista.

Aspectos do unilateralismo subjetivista nas raízes modernas da crise ecológica

O humanismo antropocêntrico moderno evoluiu na direção de uma espécie de denegação ou recalçamento da pertença real do homem à natureza, tendo como efeito a concepção de uma subjetividade tornada independente de sua essencial encarnação. Esta linha de evolução, que desemboca em um estranhamento inapelavelmente antiecológico que marcaria o humanismo, é já bem estabelecida. Por isso, aqui será feita apenas uma breve e simplificada alusão à mesma, visando somente fornecer o enquadramento do problema que nos interessa.

A ênfase unilateral sobre a subjetividade e a presença intencional, tanto na autocompreensão do sujeito quanto na ação que lhe dá expressão concreta, corre o risco de fazer cair no esquecimento prático esse dado originário representado pela corporalidade objetiva humana, com a consequência de se projetar, a partir daí, uma rígida clausura do sujeito humano no seu mundo humanamente construído, ao termo da qual só restaria constatar o estranhamento absoluto entre homem e natureza, aliado à insuperável náusea que Roquentin sentia diante do fato bruto da existência. Esse estranhamento manifesta-se como obliteração do reconhecimento da significação existencial do polo da natureza, decaída ao exclusivo estatuto de matéria prima a ser dominada com os instrumentos fornecidos pela tecnociência, segundo desígnios que obedecem fatalmente à ilimitação do desejo humano. A conexão causal entre essa alienada soberba humana moderna e a catástrofe ecológica contemporânea não é questão de perspectiva de interpretação: é um fato histórico. E o humanismo antropocêntrico moderno, mesmo que inadvertidamente, veio cancelar tal soberba.

Por outra vertente, que igualmente alimenta o modelo humanista moderno, também se pode apontar uma raiz dessa catastrófica cisão na autocompreensão e na ação do sujeito moderno: a vertente bíblico-cristã. De fato, já em

1967, em artigo publicado na revista *Science*, intitulado “The historical roots of our ecological crisis”, Lynn Townsend White afirmava que o Cristianismo “não apenas estabeleceu um dualismo entre homem e natureza, mas também insistiu que é vontade de Deus que o homem explore a natureza para seus próprios fins (...) Destruindo o animismo pagão, o Cristianismo tornou possível explorar a natureza segundo uma atitude de indiferença para com os sentimentos de objetos naturais”.¹ Para White, a têmpera própria do Cristianismo latino medieval, com a honrosa exce o de Francisco de Assis, favoreceu historicamente a explora o técnica da natureza desvinculada de uma sensibilidade efetiva para o reconhecimento de sua proveniência do ato criador divino. Assim, “a tecnologia moderna   pelo menos em parte explicada como uma realiza o voluntarista, ocidental, do dogma cristão da transcendência e domínio do homem sobre a natureza”.² Donde a conclusão de que as raízes de nossa crise ecológica são profundamente religiosas.

Ainda que a tese de White mereça corre es e mesmo obje es, especialmente por parte de uma teologia da cria o,³   indubitável o elemento de verdade histórica nela contido. Do amor fraternal   natureza em Francisco de Assis   perplexidade de Pascal (não casualmente, um cientista) diante do silêncio do universo infinito indiferente   sua existência, podemos ler o itinerário do esquecimento da corporalidade objetiva humana, e do correspondente estranhamento subjetivista entre homem e natureza, como momento fatídico da *Wirkungsgeschichte* da f  cristã. Nas entrelinhas da angústia de Pascal podemos ler uma efetiva desconsidera o, por parte da f  vivida, daquele barro constitutivo de ‘*adamah*’ do qual prov m ‘*adam*’, em favor de uma unilateral autocompreensão do ser humano como espiritual *imago Dei*, já que o novo modelo científico de universo que informava a consciência do autor de *Pens es* não lhe permitia reconhecer na materialidade da natureza, concebida pela Nova Ciência segundo a imagem da máquina, qualquer suporte para a vida espiritual do apaixonado cristão que ele era.

A onipresença da tecnociência em todas as esferas das atividades e rela es humanas na cena contemporânea vem introduzir uma revolucionária transforma o em todas elas, afetando drasticamente a experiência antropológica do corpo próprio. Se fôssemos circunscrever a diversidade dessa transforma o de forma esquemática, poderíamos dizer que ela se articula segundo o paradoxo de duas grandes tendências: por um lado, verifica-se uma forte restri o do “Eu sou”   dimensão do corpo próprio, manifestada no obsessivo culto ao corpo e   imagem de si mesmo nele inscrita e apresentada ao olhar dos outros; por outro, observa-se uma atitude de dissocia o entre a identidade subjetiva e o corpo *próprio*, na qual

¹ WHITE, 1967, p. 1205 (tradu o minha).

² *Ibid.*, p. 1206 (tradu o minha).

³ Cf. DE LA PE A, 1985, p. 154-177; cf. também MOLTSMANN (1993), onde o teólogo protestante apresenta uma doutrina ecológica da cria o.

o “Eu *tenho* um corpo” prevalece em detrimento do “Eu *sou* um corpo”, abrindo-se então à diversificada manipulação do “corpo acessório do Eu” viabilizada pela técnica. Esta segunda tendência cobre um amplo arco de manifestações diferentes, indo das várias formas de moldagem protética do corpo até à explícita hostilidade contra um corpo tornado fardo a se suportar, na idade da existência virtualizada, numa imprevista reedição cibernética da aversão gnóstica pela corporalidade humana.⁴

Na extensão de uma náusea disseminada que acompanha o modo de vida das sociedades industriais e pós-industriais na Idade da Técnica, sendo a náusea sintoma de uma profunda desordem na relação completa homem-mundo, segue-se não raro a aspiração por uma “vida natural”, mefistofelicamente explorada pela publicidade em favor de artigos de consumo variados, de calças jeans a cigarros, carros potentes e viagens a resorts instalados em paraísos “naturais”. Quando não ludibriada pela astúcia da razão do consumo, tal aspiração vem alimentar a consciência ecológica, cuja percepção de que uma das raízes da desordem encontra-se em um humanismo unilateral e negligente não pode ser contestada.

Como estabelecer uma possível superação dessa cisão entre pensamento ecológico e humanismo no âmbito da reflexão filosófica atual? Este é o nosso problema. Para encaminhar essa alternativa vislumbrada, a reconsideração das relações entre corporalidade e subjetividade é inevitável.

O corpo pensado sob a primazia ontológica da subjetividade

O discurso antropológico-filosófico de Henrique Vaz articula-se tendo em seu centro a noção de *subjetividade*, que aparece nos diversos momentos da construção sistemática segundo os distintos desdobramentos categoriais da afirmação fundamental: “Eu sou”. O sujeito é a instância ou momento de mediação no movimento dialético de passagem do dado (Natureza) à expressão (Forma), movimento que cobre a totalidade dos momentos da autocompreensão do ser humano. A elucidação dessa mediação subjetiva nos diversos níveis da compreensão do fenômeno humano (pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica ou transcendental) constitui a tarefa fundamental da Antropologia Filosófica.⁵

O sujeito ou Eu “não é uma forma estática e vazia nem solipsisticamente encerrada em si mesma, mas é movimento de *suprassunção* da Natureza na

⁴ Para uma visão compreensiva, não simplificada esquematicamente, das formas contemporâneas de relação com o corpo, veja-se LE BRETON (2003).

⁵ Cf. VAZ, 1991, p. 163.

Forma, do *dado* na *expressão*, do mundo das *coisas* no mundo do *sentido*".⁶ Tal é a função ontológica do sujeito (por distinção à sua função lógica, como sujeito das proposições da Antropologia Filosófica). A primazia da subjetividade na compreensão antropológico-filosófica vaziana é afirmada sem dar margem a dúvidas:

O homem, pois, desde o ponto de vista da sua contingência ou do seu *acontecer*, é todo *natureza* ou *dado*; desde o ponto de vista da sua constituição essencial ou do seu *ser* (da sua estrutura ontológica), é todo *forma* ou *expressão*: é movimento incessante de passagem ou de *mediação* entre a natureza e a forma, como tal, é *sujeito*. A Natureza é uma profusão infinita de formas, mas estas formas não têm em si mesmas o princípio de sua livre automanifestação, que é próprio do homem. Elas são *manifestadas* segundo as leis universais da própria Natureza. Somente o homem se automanifesta ou se dá a si mesmo sua própria *expressão* enquanto homem. Nesse movimento de automanifestação consiste propriamente a sua *subjetividade*, o seu Eu.⁷

É preciso ressaltar aqui a concepção dinâmica de subjetividade como *movimento incessante*, de passagem de uma inserção *natural* a uma presença *autoexpressiva*. Ora, se esse dinamismo é incessante, isto significa que a inserção natural (a dimensão do *acontecer*, pelo qual o homem é todo natureza ou *dado*) não desaparece simplesmente de uma vez por todas, na suprassunção dialética do natural no expressivo, mas persiste como contínuo polo que torna inteligível o caráter interminável do próprio movimento de suprassunção humanizante. E a primeira e originária forma essencial dessa inserção natural encontra-se na *corporalidade objetiva* humana.

No itinerário lógico-discursivo da Antropologia Filosófica, a corporalidade objetiva é abordada na primeira estação, aquela que trata da categoria do *corpo próprio*, primeira das estruturas fundamentais do ser humano. A corporalidade objetiva (*Körperlichkeit*) refere-se à dimensão físico-biológica e circunscreve o estar-no-mundo do sujeito, por distinção à corporalidade subjetiva (*Leiblichkeit*), que designa o corpo como totalidade intencional ou corpo próprio, constituindo seu ser-no-mundo e integrando a corporalidade objetiva na unidade do sujeito.⁸ A corporalidade subjetiva assinala a dimensão constitutiva e expressiva do ser humano, sua presença intencional no mundo (seu ser-aí), ao passo que a corporalidade objetiva assinala a presença natural (seu estar-aí). Vale a pena lembrar a consideração sintética que Henrique Vaz apresenta acerca da relação de corporalidade objetiva e corporalidade subjetiva, ou presença natural e presença intencional, no estar-no-mundo do ser humano:

Como o *estar-no-mundo* é um estar no *aqui* e *agora* espaço-temporal, a dupla presença, *natural* e *intencional*, do homem no mundo através do seu

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 170, nota 11.

⁸ Cf. VAZ, 1992, p. 175, nota 7.

corpo refere-se a modalidades diversas da sua situação no espaço-tempo. Pela presença *natural*, o homem está presente no espaço-tempo físico e no espaço-tempo biológico do seu corpo que o situa no espaço-tempo do mundo. Pela presença *intencional* começa a estruturar-se o espaço-tempo propriamente *humano*, que tem no *corpo próprio* como corpo *vivido* o polo imediato da sua estruturação para-o-sujeito, ou o lugar em que primeiramente se articulam o espaço-tempo do mundo e o espaço-tempo do sujeito: psicológico, social e cultural. O *corpo próprio* pode ser chamado, assim, o *lugar* fundamental do espaço propriamente humano, e o *evento* fundamental do tempo propriamente humano.⁹

Assim, no que diz respeito a essa irreduzível dimensão ontológica da corporalidade humana, a base natural (corporalidade objetiva) é incessantemente suprassumida ou integrada no movimento de constituição do corpo próprio (corporalidade subjetiva) enquanto totalidade intencional expressiva da presença humana no mundo (de seu ser-no-mundo). Evocando uma imagem famosa na tradição filosófica, poderíamos dizer que a corporalidade objetiva não pode ser considerada como uma escada que se deixa para trás, após a elevação representada pela constituição do evento expressivo do corpo próprio, ou seja, após a subjetivação do corpo. Ela é condição continuada dessa autoexpressão incessante do ser humano, ponto de partida incessantemente retomado em todas as afirmações da presença intencional no mundo. Sem a permanente presença natural garantida pela corporalidade objetiva, cessaria por completo o movimento autoexpressivo que descortina a presença intencional, em suas múltiplas manifestações. Se o especificamente humano deve ser apontado na subjetividade que realiza a passagem do dado natural à forma intencional, é preciso não perder de vista que essa passagem supõe justamente a perene base do dado natural correspondente à corporalidade objetiva.

Após essa breve menção à corporalidade objetiva ou presença natural no mundo, o discurso antropológico-filosófico de Henrique Vaz se desinteressa da mesma, deixando-a praticamente de lado, uma vez tendo sido registrado seu lugar na constituição do corpo próprio (enquanto natureza a ser suprassumida na forma, resultando na intencionalidade que define o corpo próprio). No complexo edifício sistemático da Antropologia Filosófica, a corporalidade objetiva não ganha maior relevo.

Pois bem: é justamente aqui que podemos encontrar uma virtualidade não explorada da antropologia vaziana, que, se devidamente desenvolvida, permitiria a tematização de uma dimensão ecológica no humanismo, ou mais simplesmente de um humanismo ecológico. Pois pela originalidade da presença natural no mundo, continuamente atestada na corporalidade objetiva insuprimível da condição humana, abre-se um espaço para se enfatizar a pertença real do ser humano à matéria do todo natural, sem

⁹ *Ibid.*, p. 177.

que isso implique desconsiderar ou diminuir a dimensão da presença intencional especificamente humana e humanizante no mundo. Mas para se pensar o trânsito da corporalidade objetiva ao mundo humano do sentido faz-se necessária a referência a outra dimensão tematizada no discurso antropológico-filosófico.

A imaginação e seu vínculo com a corporalidade

A segunda das estruturas fundamentais do ser humano tematizada na antropologia vaziana é a estrutura do *psiquismo*. Definido por sua posição mediadora entre o corporal e o espiritual, o psiquismo “é captação do mundo exterior e é a tradução ou reconstrução desse mundo exterior num mundo *interior* que se edifica sobre dois grandes eixos: o *imaginário* e o *afetivo*”.¹⁰ Conclui-se, portanto, que toda a dimensão psíquica, dinamizada pela pulsionalidade dos afetos, é coextensiva à atividade da imaginação.

Vaz assinala também o enraizamento profundo do Eu consciente na dimensão *inconsciente* do psiquismo ou “alma natural”, que não se submete à unificação consciencial do Eu, embora se defina por relação a essa mesma unificação.¹¹ Esse ponto, que também não recebe desenvolvimento ulterior na tematização da categoria do psiquismo, é de suma relevância para o objetivo de se pensar a conciliação de perspectiva humanista e postura ecológica com a devida fundamentação antropológico-filosófica. Pois se a estrutura psíquica se mostra irreduzível à estrutura somática, há não obstante uma unidade profunda e uma continuidade funcional entre psiquismo e corpo, explicitamente reconhecidas por Henrique Vaz.¹²

Assim sendo, é lícito pensarmos que a atividade imaginante deita profundamente suas raízes na dimensão inconsciente do psiquismo que, por sua vez, responde pela continuidade funcional com o corpo, e em especial com a corporalidade objetiva. O pensamento psicológico do século XX, em especial na vertente psicanalítica *lato sensu*, enfatizou justamente o entrelaçamento de inconsciente psíquico e corpo. Para dar somente um exemplo, C.G. Jung, de quem tornaremos a falar mais adiante, concebia a psique em “unidade profunda” e “continuidade funcional” com o corpo, considerando a dimensão da corporalidade objetiva em sua continuidade com a matéria do mundo:

Em última análise, o corpo humano também é constituído da matéria do mundo e é nela que as fantasias se tornam manifestas; de fato, sem ela as

¹⁰ VAZ, 1991, p. 188.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 188-189.

¹² Cf. *ibid.*, p. 189-190.

fantasias não poderiam ser experienciadas. Sem essa matéria, elas seriam como uma espécie de padrão cristalino em uma solução na qual o processo de cristalização ainda não tivesse começado. (...) O símbolo é portanto um corpo vivo, *corpus et anima* (...) A singularidade da psique nunca pode concretizar-se integralmente, só pode ser concebida aproximativamente, embora ela continue sendo a base absoluta de toda consciência. As “camadas” mais profundas da psique perdem sua singularidade individual na medida em que retrocedem cada vez mais na obscuridade. Quanto mais “baixas”, isto é, quando se aproximam dos sistemas funcionais autônomos, tornam-se cada vez mais coletivas, até que se universalizam e se extinguem na materialidade do corpo, isto é, nas substâncias químicas. O carbono do corpo é simplesmente carbono. Conseqüentemente, “no fundo” a psique é simplesmente “mundo”.¹³

Para Jung, “quanto mais arcaico e ‘profundo’, isto é, mais *fisiológico*, é o símbolo, mais coletivo e universal, mais ‘material’ ele é”.¹⁴ O que significa dizer, confirmando o estabelecido na antropologia vaziana, que a imaginação simbólica desempenha uma função de intermediação entre a materialidade do mundo, em linha de continuidade com a corporalidade objetiva, e o polo do Eu consciente, centro da interioridade subjetiva: o símbolo é *corpus et anima*.

Uma vez feitas essas considerações no tocante à fundamentação antropológico-filosófica de uma possível conciliação entre pensamento ecológico e humanismo, podemos agora, por fim, indicar perspectivas que nos permitiriam pensar nessa linha as vias de desenvolvimento daquela virtualidade apontada na antropologia vaziana quanto à tematização da dimensão da corporalidade objetiva em suas relações com a imaginação, justamente no sentido de uma diferenciação explícita da potencial sensibilidade ecológica incluída em uma posição humanista renovada.

A imaginação material no pensamento de Gaston Bachelard

Gaston Bachelard destaca-se no cenário filosófico do século XX por desenvolver em seu pensamento duas vertentes: a “vertente diurna”, em que o professor da Sorbonne se dedica aos problemas da epistemologia e filosofia da ciência, e a “vertente noturna”, em que são tratados os temas estéticos do universo artístico e literário. Na vertente noturna Bachelard desenvolve uma original concepção que vai determinar toda a sua visão acerca das relações entre o sujeito humano e o mundo: a noção de *imaginação material*. A imaginação, “o mais antigo traço mental tipicamente humano (...) fonte

¹³ JUNG, 1959, p. 173 (§§ 290-291), tradução minha.

¹⁴ *Ibid.*

comum do sonho, da razão, da religião e de toda observação verdadeira”,¹⁵ é concebida por Bachelard como constituindo originariamente o vínculo profundo que enraíza o ser do homem no ser material do mundo, sendo assim imaginação material.¹⁶ Para ele, as imagens poéticas têm raízes orgânicas, fisiológicas: “É na carne, nos órgãos, que nascem as imagens materiais primordiais”.¹⁷ O imaginário é imanente ao real, havendo um trajeto contínuo do real ao imaginário.¹⁸

No entanto, isso não significa uma redução da complexidade ontológica humana à dimensão natural: pela materialidade da imaginação não se descarta o fato de ser ela uma atividade espiritual,¹⁹ e assim, para Bachelard, “a humanidade imaginante é um *além* da natureza naturante”.²⁰ É preciso, portanto, sustentar simultaneamente a inserção natural da atividade imaginante na matéria diversificada do mundo, pela qual “o mundo vem imaginar-se no devaneio humano”,²¹ e a forma de transcendência específica que a caracteriza, e que faz com que a imaginação seja uma faculdade de supra-realidade, que ultrapassa a realidade dada.

Para se entender a recusa do realismo na concepção da relação imaginativa com o mundo segundo Bachelard, é necessário notar que “realidade” para ele define-se pela representação objetiva. Mas a imagem material em Bachelard não pertence ao registro da representação. Não é uma reprodução do dado sensível. Ela não diz respeito à realidade objetiva, ao mundo dos objetos. O sujeito imaginante bachelardiano relaciona-se com *matérias*, e não com *objetos*. Por isso a imaginação material forma imagens que ultrapassam a realidade.²² Neste sentido, Bachelard fala também de um realismo da irrealidade.²³

O caráter originário da relação imaginativa com o mundo é categoricamente enfatizado na concepção bachelardiana:

o ser que medita é primeiro o ser que sonha (...) o mundo imaginado está justamente colocado *antes* do mundo representado, o universo está colocado

¹⁵ LANGER, 1971, p. 88. O filósofo americano John Sallis, representante da tradição fenomenológica e estudioso de Heidegger, desenvolve uma reflexão que enfatiza essa originariedade da imaginação e, não por acaso, ocupa-se de temas relativos à reconsideração do sentido da natureza, porém em uma perspectiva crítica à função da subjetividade. Veja-se SALLIS (2016), e também SALLIS (2012).

¹⁶ Bachelard distingue a imaginação material da imaginação formal: esta obedece à superfície visual do objeto e nela se detém, ao passo que aquela mergulha na profundidade do ser da matéria. A imaginação formal é deixada de lado na poética bachelardiana.

¹⁷ BACHELARD, 1989a, p. 9.

¹⁸ Cf. BACHELARD, 1990, p. 5.

¹⁹ “A imaginação (...) é, antes de tudo, um tipo de mobilidade espiritual, o tipo da mobilidade espiritual maior, mais viva, mais vivaz” (BACHELARD, 1990, p. 2), e tem “supremacia sobre qualquer outra função espiritual” (*ibid.*, p. 109)

²⁰ *Ibid.*, p. 11.

²¹ *Ibid.*, p. 14.

²² *Ibid.*, p. 18.

²³ BACHELARD, 1990, p. 6.

exatamente antes do objeto. O conhecimento poético do mundo precede, como convém, o conhecimento racional dos objetos. O mundo é belo antes de ser verdadeiro. O mundo é admirado antes de ser verificado. Toda primitividade é onirismo puro.²⁴

Em tal relação imaginativa com o mundo não se trata, propriamente falando, de uma mera projeção subjetiva *sobre* a matéria do mundo. Bachelard fala, sem dúvida, de uma atividade projetante na imaginação do mundo, mas isso deve ser entendido como o encontro real da subjetividade imaginante com a corporeidade diversificada do mundo, segundo uma correspondência real entre a matéria do mundo e o “inconsciente criador” que age desde a corporalidade objetiva do sujeito. Como sublinha José Américo de Motta Pessanha, a experiência imaginativa em Bachelard atesta “o intenso comércio de nosso corpo com a corporeidade do mundo”.²⁵ A materialidade da imaginação significa que as imagens são *naturais*, imagens “que a natureza fornece diretamente (...) que seguem ao mesmo tempo as forças da natureza e as forças da nossa natureza (...) que tomam a matéria dos elementos naturais (...) que sentimos ativas em nós mesmos, em nossos órgãos”.²⁶ Fica explícito o vínculo corporal com a matéria do mundo, vínculo que tem na imaginação material seu canal de expressão subjetiva. A atividade imaginante humaniza as forças do cosmos e devolve o homem às forças elementares e profundas da natureza.²⁷

A partir de *A Poética do Espaço*, Bachelard explicita mais claramente o método fenomenológico que adota para abordar o campo do imaginário.²⁸ Verifica-se então uma ênfase maior sobre a subjetividade na relação imaginativa com o mundo, sem que isso implique em qualquer renúncia ou retratação da dimensão cosmológica da imaginação material. Na verdade, Bachelard apenas desenvolve a função subjetiva na face antropológica da atividade imaginante, sem que haja uma ruptura com a face cosmológica. As duas dimensões constituem uma unidade indissolúvel na perspectiva bachelardiana,²⁹ e é precisamente esta a razão pela qual uma renovação em chave ecológica do humanismo pode se beneficiar de sua concepção de imaginação criadora.

²⁴ *Ibid.*, p. 169.

²⁵ PESSANHA, 1993, p. 154.

²⁶ *Ibid.* p. 191.

²⁷ Cf. BACHELARD, 1990, p. 42.

²⁸ Cf. BACHELARD, 1989b, p. 1-22; ver também BACHELARD (1988), onde a ênfase sobre a subjetividade aparece ainda mais explicitamente.

²⁹ Para uma apresentação da unidade fundamental da dimensão antropológica e da dimensão cosmológica na concepção de imaginação criadora de Bachelard, veja-se BARRETO (2016).

A perspectiva de C.G. Jung e a necessidade de “tornar-se animal”

Em Jung encontramos uma posição que, por um lado, insiste no valor do enraizamento completo da totalidade humana na materialidade do mundo e, por outro, enfatiza o valor da consciência e reconhece a diferença da condição humana com relação à de qualquer outra criatura natural.³⁰ Atento, por dever de profissão, ao problema da dualidade espírito-corpo tal como se apresenta na vida concreta do indivíduo moderno, Jung afirmava, baseado em sua vasta experiência clínica, que a autorrealização humana—designada em sua psicologia analítica como “processo de individuação”—requer a integração da corporalidade na totalidade pessoal—totalidade que em Jung é referida à noção de Si-mesmo (*Selbst*). Para Jung, “o espírito é a vida do corpo vista de dentro, e o corpo a manifestação externa da vida do espírito—os dois sendo na realidade um só”.³¹ Esse “um só” é, para o psicólogo suíço, a psique humana, criadora dos símbolos. Tal unidade se expressa especificamente nos símbolos do Si-mesmo, que, segundo Jung, “emergem nas profundezas do corpo e expressam a sua materialidade tanto quanto a estrutura da consciência perceptiva”.³² Por sua dimensão corpórea, estabelece-se uma continuidade entre psique e mundo, de modo que “no símbolo o próprio mundo está falando”.³³

Não deve causar surpresa a coincidência entre esta posição de Jung e o “narcisismo cósmico” de que falava Bachelard, ao dizer que o universo vem se mirar no espelho das imagens humanas. Bachelard era atento leitor de Jung, tendo inclusive lhe enviado um exemplar de *A Psicanálise do Fogo*, por ocasião de sua publicação em 1938, e todo o método de abordagem das imagens poéticas adotado no primeiro momento de sua reflexão estética é na verdade evidentemente derivado de Jung, e não de Freud.

³⁰ Veja-se, por exemplo, JUNG, 1964, p. 269-270 (§§ 525-526); para se entender a valorização quase metafísica da psique/consciência em Jung: “Sem a consciência não haveria, praticamente falando, nenhum mundo, pois o mundo existe para nós somente na medida em que é conscientemente refletido por uma psique. *A consciência é uma precondição do ser*. Portanto a psique se reveste da dignidade de um princípio cósmico, que filosoficamente e de fato lhe dá uma posição equivalente à do princípio do ser físico” (*ibid.*, p. 270-271 [§ 528], tradução minha).

³¹ JUNG, 1964, p. 94 (§ 195), tradução minha. Quando examinada em seu teor filosófico, a perspectiva de Jung encontra-se em sintonia com a desconstrução da oposição clássica entre sensível e inteligível, que tem em Nietzsche um de seus mais famosos arautos e que, principalmente através de Heidegger, atinge estatuto quase canônico na atmosfera pós-metafísica contemporânea. A Jung repugnava a linguagem filosófica de Heidegger (assim como a de Hegel), mas essa idiosincrasia pessoal não impede que muitas de suas intuições fundamentais, quando devidamente analisadas, sejam convergentes com posições encontradas naqueles pensadores.

³² JUNG, 1959, p. 173 (§ 291), tradução minha.

³³ *Ibid.*

Fica evidente, além disso, que a concepção de “natureza” em Jung não pode ser lida dentro de um enquadramento científico, remetendo antes à *Naturphilosophie* do Romantismo alemão. Por outro lado, um dos precursores principais da noção junguiana de Si-mesmo, em seu enraizamento na materialidade do corpo, é Nietzsche. A concepção nietzschiana de que as ideias e descobertas filosóficas são formadas por inspiração a partir dos instintos fundamentais do Homem, que desempenham o papel de gênios ou daimones,³⁴ implica na afirmação de uma sabedoria instintiva pertencente àquele “sábio desconhecido” que é mencionado em uma famosa passagem de *Assim Falava Zarathustra*: “Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano, poderoso, um sábio desconhecido—e chama-se o [Si mesmo]. Mora no teu corpo, é o teu corpo”.³⁵

Em completa concordância com Nietzsche nesse ponto, Jung assinalava o parentesco que a corporalidade objetiva estabelece entre o ser humano e a dimensão animal, e salientava que um problema fundamental na individuação era o de encontrar-se a forma certa de “tornar-se animal”.³⁶ A tensão entre o espiritual e o corporal na constituição ontológica do ser humano não se resolve por uma visão meramente intelectual, mas deve ser renovadamente articulada na experiência viva, tendo como meta a consecução de um difícil e delicado equilíbrio dinâmico. Como já sustentava Gregório de Nissa, o homem está ontologicamente situado a meio caminho entre a besta e o anjo, e a manutenção e realização da humanidade consiste em conservar essa posição intermediária. Neste sentido, Jung observava que o excesso de animalidade produz espíritos débeis, e o excesso de cultura produz animais doentes.³⁷ Cabe lembrar ainda a opinião de Jung de que a correta integração da animalidade no homem, cifrada em seus “instintos”, longe de ameaçar caoticamente seu ser-no-mundo, traria por si só uma limitação vital que se manifestaria em suas relações consigo mesmo, com os outros e com o mundo—aí incluída a dimensão natural. Em seu costumeiro tom bem-humorado, Jung afirma:

Na natureza o animal é um cidadão bem comportado. Ele é piedoso, segue a trilha com grande regularidade, não faz nada extravagante. Assim, se você assimila a natureza do animal você se torna um cidadão peculiarmente respeitador da lei, procede com vagar, e se torna muito razoável em suas atitudes, na medida em que você consiga sustentar isso. Pois é muito difícil

³⁴ Cf. NIETZSCHE, 1974, p. 14-16.

³⁵ NIETZSCHE, 1983, p. 51, tradução modificada (o tradutor optou por verter o alemão *Selbst—Si-mesmo*—por “ser próprio”). A passagem encontra-se em “Dos desprezadores do corpo”.

³⁶ Cf. a esse respeito SHAMDASANI, 2003, p. 253.

³⁷ Cf. JUNG, 1966, p. 28 (§ 32). O mesmo tema da integração humana da animalidade (dos “instintos”) encontra-se em Nietzsche e relaciona-se à exaltação da dimensão dionisíaca. Jung conhecia intimamente o pensamento e a experiência de Nietzsche, e tinha reservas explícitas quanto ao potencial catastrófico implicado em uma exacerbação excessiva e unilateral da animalidade no homem. Para ele, a loucura final de Nietzsche era uma advertência enfática acerca dos riscos envolvidos no dionisismo moderno.

ser razoável; você é muito diferente do que presume ser o animal. Somente o homem pode agir de forma ultrajante. Alguma vez já se viu um animal se embebedar com coquetéis? Nós temos uma ideia inteiramente errada do animal; não devemos julgá-lo de fora.³⁸

À guisa de conclusão: a natureza como ameaça à forma humana

Os apontamentos aqui apresentados visam somente sugerir uma linha de reflexão possível que permita a superação da oposição vigente entre consciência ecológica e humanismo, no sentido de modular uma nova forma de humanismo com as exigências postas pelo pensamento ecológico. A urgência de uma reformulação ecológica do humanismo, que supere o fatal antropocentrismo tecnologicamente instrumentado que nos conduziu à iminência de um colapso ambiental de proporções planetárias catastróficas, não se reduz à premente questão prática de se encontrar uma forma sustentável de relação com a natureza. Ela possui uma amplitude existencial maior, já que é imperativo pensar-se uma alternativa ao vazio de sentido do modo de vida que acompanha a forma antropocêntrica predatória dos recursos naturais. Nesse sentido, a crise ambiental é sintoma civilizacional que denuncia um problema eminentemente ético, referente às razões de viver, ao modo de existir. A recuperação do lastro com a natureza sacrificado na marcha histórica da modernidade aparece como uma resposta a esse problema.

A aspiração por um modo de vida que se abra a uma relação diferente com a natureza, sendo parte integrante do sintoma civilizacional mencionado, traz consigo o potencial de uma transformação de consciência. É preciso, contudo, evitar a tendência de certa idealização ingênua da dimensão natural que, no extremo, se me é permitido usar uma expressão chocante, converte-se em um tipo de inocência patológica. Expressão radical e paradigmática dos efeitos lamentáveis dessa inocência transparece no destino trágico do americano Timothy Treadwell (o “Homem-Urso”) que, em deliberada recusa da linha divisória que separa a existência animal da existência humana, termina sendo devorado por um urso.

Igualmente digna de meditação é a experiência também trágica (embora, nesse caso, a inocência não seja propriamente patológica, como em Treadwell) de Christopher McCandless, que perde a vida numa solitária incursão pela natureza selvagem no Alasca, movido por uma compreensível rebeldia juvenil contra o modo de vida adotado pela classe média ameri-

³⁸ JUNG, 1997, p. 168, tradução minha.

cana de onde ele provém, para descobrir *in extremis* que uma existência com sentido não se cumpre no isolamento radical na natureza, mas remete sempre à relação com o outro humano.³⁹

Na etapa final de seu discurso antropológico-filosófico, ao abrir a reflexão sobre a categoria da *realização*, que integra a dimensão da unidade fundamental do ser humano, Henrique Vaz assinala a oposição dialética vigente entre “a unidade *em-si* do homem, definida pelas categorias de *estrutura*, e o seu abrir-se à multiplicidade dos outros seres, tematizado nas categorias de *relação*”.⁴⁰ De tal oposição emerge o risco inevitável da *alienação*, como ameaça à unidade ou ipseidade do sujeito. No que diz respeito à estrutura do corpo próprio, o risco se expressa como possibilidade de dispersão do sujeito no espaço do mundo.⁴¹

Nessa alusão a um risco que acompanha a própria ipseidade do sujeito, podemos perceber a transcrição racional no discurso antropológico-filosófico de uma angústia existencial verdadeiramente arquetípica, universal, que encontra expressão no imaginário simbólico de todas as culturas no motivo da *perda da forma humana*. Se a construção incessante da ipseidade subjetiva realiza-se pela suprassunção dialética da Natureza na Forma, então o risco de dispersão no espaço do mundo, enquanto ameaça à unidade consciente da *subjetividade*, pode ser entendido como a regressão da Forma à Natureza, com a conseqüente dissolução da forma realizada. Em outras palavras: se a Forma representa o termo visado pela subjetividade enquanto incessante movimento dialético de passagem do dado natural à expressão intencional humana, a reversão dessa direção significa uma catástrofe do humano, uma regressão ao nível infra ou pré-humano.

A imaginação mitopoética traduziu essa situação originária segundo um esquema arquetípico que opõe a *diferença* do espaço não humano à *identidade* do espaço humano organizado segundo um modelo sagrado. Mircea Eliade estudou exaustivamente esse esquema em suas obras.⁴² Para fora da ordem cultural que estrutura o mundo familiar humanizado pressente-se a potência caótica da diferença, que ameaça ou torna inviável a existência humana. Essa potência aparece universalmente associada a imagens que representam a ideia da natureza selvagem, de uma dimensão além do humano, não trabalhada pela ação humanizante. Tal ideia—que emerge na experiência mitopoética do mundo como intuição espontânea pré-reflexiva—é expressa por imagens contrastantes, como o deserto, a

³⁹ A história dos dois americanos foi transportada para o cinema: Werner Herzog realizou um documentário sobre a vida de Treadwell (cf. HERZOG, 2006), ao passo que a experiência real de McCandless foi dramatizada em um filme dirigido por Sean Penn (cf. PENN, 2007), baseado em livro não ficcional de Jon Krakauer (cf. KRAKAUER, 2018).

⁴⁰ VAZ, 1992, p. 143.

⁴¹ Cf. *ibid.*

⁴² Veja-se por exemplo ELIADE (2018).

floresta, o mar, a montanha etc. O mesmo esquema mostra que a origem da ordem humana situa-se fora da mesma: para a intuição mitopoética, natureza e cultura guardam uma relação essencial.⁴³ A consciência mítica percebe claramente a ambivalência que inere à experiência da origem: fonte primacial da ordem cultural humana, a dimensão natural não humana pode ao mesmo tempo destruir por reabsorção catastrófica a mesma diferenciação humana dela proveniente.

Relembrando que na constituição do corpo próprio como dimensão ontológica fundamental do sujeito o elemento natural suprassumido corresponde à corporalidade objetiva, pela qual a corporalidade humana comunica-se ou enraíza-se na corporeidade do mundo, e em particular na corporalidade animal, sendo pois coextensiva à dimensão pré ou infra-humana, entende-se a razão pela qual uma das expressões simbólicas de tal catástrofe regressiva encontra-se no tema arquetípico da *bestialização*, da perda da forma humana e assunção de uma forma animal. A título de exemplo, o episódio da animalização dos companheiros de Ulisses na ilha de Circe, relatado na *Odisseia* de Homero nas origens da tradição ocidental, é uma ilustração do simbolismo dessa possibilidade existencial angustiante. Esse tema é tão universalmente difundido e tão facilmente constatável pela consulta ao repertório simbólico-antropológico, que podemos nos dispensar de fornecer uma documentação mais detalhada.⁴⁴

Em face desse risco permanente à subjetividade que a corporalidade objetiva torna inevitável, devido ao seu lastro com a materialidade mundana, entende-se também a recorrência histórica de práticas de controle do corpo, manifestada universalmente nas mais variadas culturas, mas com especial ênfase naquelas que se caracterizam por um forte ideal de espiritualidade transmundana, em franca hostilidade com a inserção mundana que a dimensão corporal torna patente. Os vários dualismos de coloração gnóstica ou maniqueísta são exemplos históricos dessa cisão, da qual o próprio Cristianismo não ficou isento, se considerarmos sua expressão histórica (e não o teor teológico de sua mensagem, tendo no centro o dogma da Encarnação).

No entanto, o combate contra o corpo, correlato do combate contra a natureza, não encontra justificção na reflexão antropológico-filosófica.

⁴³ Além disso, a terceira ordem na visão de mundo própria da consciência mítica—a dimensão do sagrado, o mundo dos espíritos, dos deuses, dos ancestrais míticos etc.—, também ela intuída como não humana, associa-se às imagens da ordem natural, sem com ela confundir-se, constituindo assim a imagem completa da origem.

⁴⁴ Apenas a título de indicação, como corroboração da universalidade arquetípica do tema simbólico da animalização, bem como de sua interpretação em chave antropológico-metafísica, cf. BARRETO, 2008, pp. 39-64, onde o motivo simbólico em pauta é analisado em uma lenda proveniente da tradição dos Juruna, no Alto Xingu. Na lenda—“Alapá, a água que rejuvenesce”—um personagem sofre a catástrofe da forma humana em função de um comportamento inadequado, sendo transformado em uma araraúna preta.

Pois, segundo a lição da antropologia vaziana, a autorrealização humana é “uma forma original da dialética do mesmo (*autós*) e do outro (*éteron*)”, e assim “não é senão a efetivação existencial do paradoxo segundo o qual o homem se torna *ele mesmo* (*ipse*) na sua abertura constitutiva ao *outro* (*alius vel aliud*)”.⁴⁵ Tal efetivação não se restringe ao campo da relação de intersubjetividade. Ela exige, igualmente, o reconhecimento desse outro que é o mundo, a matéria que constitui nossa corporalidade objetiva, suporte de nosso enraizamento originário na dimensão natural e de nossa abertura constitutiva à mesma. Ainda que, como salientamos anteriormente, tal dimensão não represente o específico humano, é-lhe no entanto absolutamente necessária como fundamento que torna possível a expressão humana mediante o movimento dialético de suprassunção do natural no intencional. O esquecimento ou a denegação de toda a dimensão natural, representada antropologicamente pela corporalidade objetiva, significa um obstáculo à autorrealização humana. Por isso, o risco inarredável de alienação ou dispersão no mundo deve ser assumido, para que na afirmação de nossa pertença ao mundo torne-se possível a incessante passagem da natureza à forma, que não é senão a expressão humana e humanizada da própria natureza que, paradoxal e simultaneamente, viabiliza e ameaça a possibilidade de existência propriamente humana.

Referências

- BACHELARD, G. (1988) *A Poética do Devaneio*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (1989a) *A Água e os Sonhos*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (1989b) *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (1990) *O Ar e os Sonhos*. São Paulo: Martins Fontes.
- BARRETO, M.H. (2008) *Imaginação Simbólica. Reflexões Introdutórias*. São Paulo: Loyola.
- _____ (2016) *Homo Imaginans. A Imaginação Criadora na Estética de Gaston Bachelard*. São Paulo: Loyola.
- DE LA PEÑA, J.L.R. (1985) *Teologia da criação*. São Paulo: Loyola.
- ELIADE, M. (2018) *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- HERZOG, W. (2006) *Grizzly Man*. (filme documentário). Lion Gates Films e Discovery Docs.
- JUNG, C.G. (1959) *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Princeton: Princeton University Press.

⁴⁵ VAZ, 1992, p. 145.

- _____ (1964) *Civilization in Transition*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1966) *Two Essays on Analytical Psychology*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1997) *Visions: Notes of the Seminar Given in 1930-1934*. Princeton: Princeton University Press.
- KRAKAUER, J. (2018) *Na Natureza Selvagem*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LANGER, S. (1971) *Ensaio Filosófico*. São Paulo: Cultrix.
- LE BRETON, D. (2003) *Adeus ao Corpo. Antropologia e Sociedade*. Campinas: Papirus.
- MOLTMANN, J. (1993) *Deus na criação. Doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes.
- NIETZSCHE, F. (1974) *Para além do bem e do mal*. Lisboa: Guimarães Editores.
- _____ (1983) *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PENN, S. (2007) *Into the Wild*. (filme) Paramount Vintage e River Road Entertainment.
- PESSANHA, J.A.M. (1993) "Bachelard e Monet: o olho e a mão", in VV.AA. *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 149-165.
- SALLIS, J. (2012) *Logic of Imagination. The Expanse of the Elemental*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____ (2016) *The Return of Nature. On the Beyond of Sense*. Bloomington: Indiana University Press.
- SHAMDASANI, S. (2003) *Jung and the Making of Psychology. The Dream of a Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VAZ, H.C.L. (1991) *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola.
- _____ (1992) *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola.
- WHITE, L. (1967) "The historical roots of our ecological crisis", in *Science*, v. 155, n. 3767, março/1967, p. 1203-1207.

Endereço do Autor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
Planalto
31720-300 Belo Horizonte – MG
marcohelena@uol.com.br