

SOBRE AS IMPOSSIBILIDADES DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL A PARTIR DE UMA ÉTICA ANTI-HUMANISTA.

Pablo CAPISTRANO

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte, Rua São Braz, 304, Paraíso, Santa Cruz-RN, 59200-000. pablo.capistrano@ifrn.edu.br

RESUMO

O presente trabalho constitui-se em uma crítica construída a partir da leitura dos textos de Martin Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, e *A questão da técnica*, aos pressupostos de formação de uma educação ambiental com base em uma ética anti-humanista. O objetivo central desse artigo é o de demonstrar a impossibilidade de se construir, no campo da educação ambiental, um novo *ethos* com base em pressupostos teóricos anti-humanistas caros ao discurso da ecologia profunda. O presente Artigo é resultado de uma pesquisa teórica desenvolvida junto ao GELMIT (Grupo de Estudos da Linguagem, Memória, Identidade e Território) a partir da vinculação exposta por Heidegger entre humanismo e tecnicismo. Essa vinculação produz um impasse no que diz respeito a construção de um novo *ethos* cosmocêntrico. Sendo assim, não se pode imaginar a viabilidade de uma educação ambiental a partir de pressupostos teóricos anti-humanistas. Como resultado principal da pesquisa em tela tem-se que não é possível construir uma educação ambiental anti-humanista, a não ser que se reformule de modo radical o próprio conceito de educação e que se abandone a pretensão de se construir qualquer tipo de *ethos* a partir de práticas pedagógicas específicas.

Palavras-chave: Heidegger, Ecologia Profunda, Educação Ambiental.

1 INTRODUÇÃO

Em sua conferência pronunciada no dia 18 de Novembro de 1953, no auditório da *Technische Hochschule* de Munique, o filósofo alemão Martin Heidegger lançou as bases para uma crítica da sociedade tecnológica que posteriormente foi apropriada pelos defensores da chamada “Ecologia Profunda” (*Deep Ecology*). Os esforços de Heidegger nos anos de 1950 eram os de buscar uma delimitação de tudo que é técnico a partir de um questionamento da essência da técnica, ou seja, do que a técnica é.

Nesse sentido, Martin Heidegger (2002) entende a técnica como uma atitude vinculada ontologicamente ao homem. A técnica pode ser vista como um *instrumentum*, como um meio para as atividades humanas, mas ela não se reduz a isso. O sentido original da palavra grega *tecné* indica um desvelamento que pertence a esfera da *poiesis*. Mas se antes, a técnica ocupava seu lugar de instrumento nas práticas humanas, com a ciência moderna e o advento da civilização tecnológica, a técnica passa a ser um movimento de desvelamento da energia oculta da terra, que supera o sentido original do termo grego. A técnica moderna supera a *poiesis* grega porque ela não é um mero instrumento, um simples meio de satisfação das necessidades práticas dos homens.

“O desencobrimento dominante na técnica moderna não se desenvolve, porém, em um sentido de *poiesis*. O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada. Isto também não vale relativamente ao antigo moinho de vento? Não! Suas alas giram, sem dúvida, ao vento e são diretamente confiadas a seu sopro. Mas o moinho de vento não extrai energia das correntes de ar para armazená-la (HEIDEGGER, 2002, p. 19)”.

A técnica moderna desenvolve a visão da natureza como um sistema operativo e calculável de forças no qual a energia oculta da natureza é extraída, transformada, estocada e distribuída para o reprocessamento de

materiais. Essa ação da técnica moderna leva a natureza a se expor como um sistema de forças que faz parte do mundo humano, de maneira que o avanço dessa disponibilidade técnica do mundo natural antropomorfiza a natureza e, paradoxalmente, esgota o próprio homem. Quando o homem se institui como “senhor da terra” desenvolve-se a ilusão de que tudo que existe só existe na medida em que é um produto do próprio homem, um rito humano de transmutação das energias naturais e da própria face da terra em si. Neste sentido, o perigo do avanço da técnica seria o do esgotamento do mundo do homem na medida em que esse mundo avança sobre mundo natural. Assim, as bases para uma compreensão do problema ambiental a partir de pressupostos anti-humanistas caros à ecologia profunda parecem encontrar eco no trabalho de Heidegger nos anos de 1950. Mas até que ponto essa conexão autoriza a imaginar a construção de um *ethos* anti-humanista que fundamentaria um tipo de educação ambiental biocêntrica, focada nos pressupostos da ecologia profunda? Essa é a questão que o presente artigo busca responder.

2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A idéia de que o pensamento de Heidegger pode ser entendido como uma alternativa ao antropocentrismo e ao dualismo modernos, que se esconderiam por trás da decomposição do equilíbrio ambiental no planeta foi explorada por Michael Zimmerman (1993) em seu artigo *Heidegger, Buddhism, and deep ecology*. A partir da leitura de Zimmerman a cultura ocidental tornou-se profundamente antropocêntrica e esse antropocentrismo parece estar no cerne da crise ambiental global dos últimos anos. A ecologia profunda identifica no dualismo moderno a eclosão de oposições binárias (mente/corpo; sujeito/objeto; homem/mulher) que seriam as fontes das idéias que se articulam por trás dos mecanismos de destruição ambiental.

A noção do homem como um sujeito isolado do mundo, separado ontologicamente do ser das coisas por uma barreira metafísica que o colocaria em uma posição privilegiada na ordem natural dando-lhe um direito de privilégio sobre essas mesmas coisas, tratadas como objetos cujo significado e o valor dependem de um sujeito humano, estaria no cerne das concepções políticas que dão sustentação a interferência destrutiva do homem no meio ambiente. Heidegger extraiu de Mestre Eckhart e de outras tradições místicas medievais a noção de que homem não um ente entre os entes, mas uma espécie particular de vacuidade (ZIMMERMAN, 242). Sob esse aspecto o mergulho do homem nas coisas destroça o próprio homem porque preenche essa vacuidade fundamental. A partir desse ponto de vista a experiência cultural do ocidente aponta para o fato de que o desvelamento tecnológico leva ao fim do próprio *Dasein* do homem na medida em que efetiva o preenchimento da vacuidade ontológica humana com objetos. A ciência moderna força os entes a se revelarem e a se posicionarem como objetos para um sujeito que os conhece e que dá valor e significado a esses mesmos objetos. O processo de desvelamento tecnológico descrito por Heidegger (2002) empurra o homem para o meio do das coisas e reduz o humano ao mundo do ente.

Nesse sentido, ao contrário do que pensa a ecologia profunda, não é o afastamento ontológico do homem em relação ao mundo que é a característica fundamental da sociedade da técnica, mas sim o mergulho do homem no mundo das coisas e o afastamento do homem de sua vacuidade ontológica fundamental a partir do seu “preenchimento” por objetos, que são projeções de significado construídas pelo desvelamento técnico.

O que parece haver de contato entre o Heidegger dos anos de 1950 e os adeptos da ecologia profunda diz respeito a concepção de “deixar as coisas serem” (ZIMMERMAN, 260). Essa concepção aparece no centro do projeto político da ecologia profunda de maneira que a resistência à transformação tecnológica da natureza e à antropomorfização do mundo a partir de uma dissolução do humano em meio aos entes, dependeria da capacidade de resistência da Terra em não se deixar desvelar pela técnica. Nesse sentido a força da Terra estaria na sua irredutibilidade às dimensões técnicas de cálculo e medição, que objetivam se apropriar instrumentalmente das forças da natureza.

O que há de distinto entre Heidegger e os ecologistas profundos é a posição do humano em relação a sociedade da técnica. Se para os ecologistas profundos a destruição da Terra tem a ver com um avanço do humano sobre o mundo natural, para Heidegger é o humano que se esfacela na medida em que avança sobre o mundo natural. Deixar as coisas serem, tem significados levemente distintos quando se toma a demanda ambiental a partir da crítica de Heidegger à sociedade tecnológica e aos pressupostos da ecologia profunda.

Quando Heidegger (1973) tenta responder à Jean Beufret (que havia levantado a questão “como dar novamente um sentido a palavra humanismo”) o que ele produz na verdade é um apanhado geral de seu pensamento desde *Ser e Tempo*, até o momento que antecede a sua terceira virada em direção à linguagem nos anos de 1950.

“Caso o homem encontre, ainda uma vez, o caminho para a proximidade do ser, então deve antes aprender a existir no inefável. Terá que reconhecer, de maneira igual, tanto a sedução pela opinião pública quanto a impotência do que é privado. Antes de falar, o homem deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser, sob o risco de dócil a esse apelo, pouco ou raramente algo lhe restar a dizer. Somente assim será devolvido à palavra o valor de sua essência e o homem será gratificado com a devolução da habitação para o residir na verdade do ser (HEIDEGGER, 1973, p. 350)”.

Cuidar para que o homem seja humano é edificar a vontade de ser do homem em sua linguagem. Heidegger não vincula à renascença romana uma helenidade tardia. Nesse sentido ele parece repetir Nietzsche em suas imagens de decadência do ocidente a partir do abandono de um acontecimento original da cultura ocidental. A tomada do homem como um animal racional, cara ao humanismo medieval, acaba por afastar o pensamento sobre as relações entre o ser do homem e o Ser. Esse afastamento ontológico é a marca do humanismo. Se o ambiente do homem é um espaço de linguagem, e não um espaço (*Umwelt*) biológico romper com o humanismo tomista, medieval e pretensamente aristotélico, que se configura a partir da leitura que a latinidade romana faz dos gregos, não implicaria em devolver ao homem um suposto estatuto zoológico perdido. Romper com essa visão de humanismo não levaria a um deslocamento do humano em direção a algum tipo de cosmoцентриsmo holístico.

“O modo como o homem se apresenta em sua própria essência ao ser é a ec-stática in-sis-tencia na verdade do ser. Através desta determinação essencial do homem, as interpretações humanísticas do homem como *animal rationale*, como ‘pessoa’, como ser espiritual-anímico-corporal, não são declaradas falsas, nem rejeitadas. Ao contrário, o único pensamento que se quer impor é que as mais altas determinações humanísticas da essência do homem ainda não experimentaram a dignidade propriamente dita do homem. Nesta medida, o pensar, em *Ser e Tempo*, é contra o humanismo. Mas esta oposição não significa que um tal pensar se bandeie para o lado oposto do humano, defendendo o inumano e degradando a dignidade do homem. Pensa-se contra o humanismo porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta (HEIDEGGER, 1973, p. 356)”.

O humanismo clássico precipita o homem entre os entes ao classificá-lo como um “animal racional”. Essa dimensão biológica põe o humano entre as coisas, assumindo o homem como um ente, superior, entre os outros entes naturais. O mundo do homem passa a ser parte do mundo das coisas e do ambiente natural. O humanismo, nesse sentido clássico, torna evidente o vínculo que une antropocentrismo e sociedade da técnica como mecanismos de desvelamento e de desconstrução do *Dasein* do homem. O humanismo é assim visto como uma aspiração por um *ethos* que ponha o humano entre as coisas. Esse *ethos* está, por sua vez, na base de qualquer antropotécnica pedagógica que forme as tecnologias de educação no ocidente. O letramento é um exemplo desse tipo de “domesticação” a partir do exercício de uma racionalidade supostamente inerente ao homem. A educação no ocidente seria nesse sentido a proposição de um *ethos* tecnológico para uma época humanista. Heidegger alerta para os perigos desse tipo de empreitada:

“A aspiração por uma Ética urge com tanto mais pressa por uma realização, quanto mais a perplexidade manifesta do homem e, não menos, a oculta, se exacerba para além de toda a medida. Deve dedicar-se todo cuidado à possibilidade de criar uma Ética de caráter obrigatório, uma vez que o homem da técnica entregue aos meios de comunicação de massa somente pode ser levado a uma estabilidade segura através de um recolhimento e ordenação de seu planejar e agir, como um todo, correspondente a técnica (HEIDEGGER, 1973, p. 367)”.

A dualidade entre uma “cosmoética” e uma “antropoética” é falsa. Qualquer ética leva a um mesmo lugar. O caminho da técnica e da redução e da domesticação do humano. Uma suposta cosmoética que entenda o homem como parte das coisas é uma ética humanista em um sentido clássico porque humaniza a natureza e naturaliza o homem. O paradoxo ético em que os adeptos da ecologia profunda e dos supostos projetos pedagógicos anti-humanistas recaem na medida em que tentam, quer no campo da política, quer no campo da educação, construir um tipo de contrato natural é que para efetivar seu propósito é preciso afastar-se de qualquer tipo de *ethos* normativo ou de prática pedagógica.

Deixar as coisas serem o que elas são, nesse sentido, é entender que o homem tem um mundo e que ele está no mundo das coisas com esse mundo humano. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, o homem está completa e radicalmente cindido do mundo natural, que, talvez, nem possa ser chamado de “mundo”. Essa leitura da *Carta sobre o humanismo*, associada a conferência *A questão da técnica*, mostra, sob esse aspecto, uma impossibilidade estrutural no projeto da ecologia profunda.

Luc Ferry, ao definir a ecologia profunda indica: “não somente ela tenda a se tornar a ideologia dominante dos movimentos ‘alternativos’ na Alemanha e nos Estados Unidos, como é ela também que se coloca em termos mais radicais a questão da necessária rediscussão do humanismo. É claro que ela encontrou seus intelectuais orgânicos: dentre outros, Aldo Leopold nos Estados Unidos, mas também, em uma grande parte de seu trabalho, Hans Jonas na Alemanha, cujo *Príncipe responsabilidade*, publicado em 1979 e difundido através de mais de cento e cinquenta mil exemplares, se tornou a bíblia de uma certa esquerda alemã e bem além; Michel Serres também, embora se possa duvidar que suas teses sejam compreendidas na França por serem o que são: uma autêntica cruzada à americana (...) contra o antropocentrismo (FERRY, 30)”.

O projeto político da ecologia profunda é claro no que diz respeito ao combate ao antropocentrismo a partir da busca por uma substituição de um *ethos* humanista por um *ethos* biocêntrico, holístico, que advoga a necessidade de construção de um tipo de contrato natural em resposta a um suposto contrato social que fundamentou os movimentos políticos da modernidade. Para Ferry a ecologia profunda se assenta em um anti-humanismo militante que entende o homem como um “ser de antinatureza” (FERRY, 37).

Há ecos de Heidegger também nesse pressuposto. O homem é visto como um animal que fracassou, um marginal biológico que não se reduz às coisas, nem consegue se adequar simbioticamente ao mundo natural. O que parece ser evidente para a ecologia profunda é a idéia de que esse desajuste é produto do humanismo antropocêntrico. A equação de Heidegger é outra. O humanismo antropocêntrico não produz o afastamento do homem da natureza, mas é sim um sintoma do afastamento do homem de seu próprio *Dasein* conectado com o advento de uma sociedade tecnológica, fincada sobre os pressupostos da ciência moderna.

O fracasso biológico do homem não é um sintoma de seu humanismo. A radical antibiologicidade do homem faz parte, na crítica de Heidegger, do próprio *Dasein* do homem. Nesse sentido há um abismo imenso entre as idéias de Heidegger nos anos de 1950 e as propostas políticas da ecologia profunda. Esse abismo se torna mais manifesto quando nos aproximamos daquilo que se convencionou a chamar de humanismo, entendendo-o como uma manifestação de uma tradição cultural e não como uma ideologia política que afasta o homem da natureza. Não é o humanismo que afasta o homem da natureza através de um *ethos* antropocêntrico. O próprio homem já é homem enquanto esse ser que se afastada do mundo natural, não se enxergando como um ente entre os entes. Nesse sentido, é o advento da sociedade da técnica que precipita o homem em direção ao mundo dos entes, preenchendo-o e esgotando seu próprio *Dasein*, afastando-o de sua vacuidade ontológica.

Em sua resposta escrita à carta de Heidegger sobre o humanismo, Peter Sloterdijk (2000) identifica aquilo que os antigos chamam de *humanitas* como uma consequência da alfabetização, do letramento. Na leitura de Sloterdijk os romanos, ao receberem os textos gregos, teriam construído as bases do que se convencionou a chamar de Humanismo. Assim a comunicação entre gregos e romanos e entre os romanos e os modernos europeus se daria a partir de “cartas”, textos escritos enviados de povos antigos para povos modernos. Heidegger usa a idéia de “enviar” (*schicken*) para designar o tipo de comunicação que une em uma mesma tradição, os antigos gregos e os modernos alemães. Na leitura de Sloterdijk os romanos, ao receberem os textos dos gregos teriam construído as bases do humanismo. Nesse sentido, esses textos escritos teriam ligação com uma certa “destinação” (*Schicksaal*) de uma mensagem que é enviada pela história e que é interpretada através da manutenção de uma tradição, de uma *Paidéia*, ligada a determinadas metodologias pedagógicas que giram em torno do letramento.

Sloterdijk entende que o tema central do humanismo tem a ver com “(...) o desembrutecimento do ser humano e sua tese latente é: as boas leituras conduzem a domesticação (SLOTERDIJK, 17)”. A questão do ser humano é posta no humanismo moderno em um sentido desviante. Esse é o resultado da leitura que os romanos fizeram a partir da tradição grega, e mais especificamente da leitura que a tradição cristã tomista produz dos trabalhos de Aristóteles. A obsessão dos autores clássicos latinos e de seus leitores renascentistas em definir o homem a partir do tropo “animal racional” afasta o humanismo de qualquer traço de “patos antivitalístico” presente no pensamento de Heidegger (SLOTERDIJK, 2000). O antivitalismo de Heidegger

estabelece não uma diferença de gênero ou espécie entre o homem e os entes naturais, mas uma distinção ontológica.

O humanismo põe o homem no mundo. Mas isso não é suficiente, posto que o homem *tem* um mundo e não apenas está assentado sobre um ambiente (*Umwelt*) como um carvalho ou um Boi. Ao tratar o homem como um animal racional o humanismo destrói a separação ontológica e preenche o homem exilando-o de sua vacuidade fundamental. O humanismo se apresenta assim como base de uma série de ideologias políticas modernas que apenas superficialmente se distinguem:

“Sob essa perspectiva, o humanismo se oferece como cúmplice natural de todos os possíveis horrores que podem ser cometidos em nome do bem humano. Mesmo na trágica titanomaquia da metade do século entre bolchevismo, fascismo e o americanismo exibiam-se, na visão de Heidegger, somente três variações dessa mesma força antropocêntrica e três candidaturas a um domínio humanitariamente ornado do mundo – dentre as quais o fascismo errou o passo ao exibir mais abertamente que seus concorrentes seu desprezo por valores inibitórios pacíficos e educacionais (SLOTTERDIJK, 2000)”.

Nesse sentido a conexão “técnica-humanismo-educação” se situa na base dos fenômenos políticos do século XX, derivados das experiências filosóficas modernas. Sob esse aspecto, não apenas as ideologias políticas, mas também as práticas pedagógicas são expressões de um tipo particular de antropotécnica que tem como principal expressão a domesticação do humano e a redução técnica do mundo natural. O desvelamento técnico reduz o espaço natural da Terra. Ao não deixar o animal ser o que ele é a educação amplia o espaço do humano. Nesse sentido seria possível a construção de um *ethos* antihumanista? Seria possível pensar uma educação ambiental que não contribuísse para o fracasso natural do animal humano? Pode-se construir uma antropotécnica que promova um escape dessa ratoeira humanista e que ajude a construir uma espécie de novo contrato natural como apregoam alguns defensores da ecologia profunda?

3 DISCUSSÃO E CONSIDERAÇÕES FINAIS

A resposta mais evidente a essas questões parece ser “não”. Se os ecologistas profundos pensarem a construção de um *ethos* biocêntrico ou holístico a partir de uma antropotécnica pedagógica eles referendariam o mesmo desvio humanista que levou o homem da técnica a se tornar um ente entre os entes, ou mesmo um objeto a ser desvelado, manipulado e reprocessado. Ferry parece ter uma resposta semelhante a oferecer a essas questões quando aponta:

“(…) imaginando que o bem está inscrito dentro do ser das coisas, terminam se esquecendo de que toda valorização, inclusive a da natureza, é dada pelo homem e que conseqüentemente toda ética normativa é de alguma maneira humanista e antropocêntrica (FERRY, 223)”.

O projeto de um *ethos* anti-humanista é uma contradição justamente porque é o homem apenas em sua radicalidade antinatural que pode atribuir valores, inclusive os valores de sacralização natural que estruturam a ideia de um “direito da natureza”. O que parece evidente é que a ecologia profunda retira do heideggerianismo o diagnóstico do distúrbio (levemente distorcido) do humanismo, mas não consegue compreender que não há contido em nenhum tipo de anti-humanismo radical qualquer tipo de prescrição farmacológica, quer seja ela holística ou biocêntrica. A única saída seria a superação do humano pensada por Nietzsche (SLOTTERDIJK, 41) o que construiria um impasse, uma impossibilidade de construção de qualquer tipo de *ethos* que fundamente tanto projetos políticos anti-humanistas quanto práticas pedagógicas que procurem superar o antropocentrismo. O esvaziamento da antropotécnica humanista leva, deste modo, ao esvaziamento da própria ideia de educação como um tipo de instrumentação pedagógica. Não há, nesse sentido, como se construir uma antropotécnica anti-humanista porque qualquer tipo de intervenção pedagógica constrói alguma dimensão do humano. Essa cômica ironia nos empurra diante da percepção de que não há como pensar em “educação” e ao mesmo tempo “deixar as coisas serem o que elas são”. Se o projeto político da ecologia profunda, a despeito de se constituir ou não uma apropriação fiel do pensamento de Heidegger, tiver alguma viabilidade não vai encontrar na ideia de uma “educação ambiental” eco para seus pressupostos.

REFERÊNCIAS

FERRY, Luc. **A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem.** 1. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos.** 1. ed. São Paulo: Abril, 1973.

_____. **Ensaio e conferências.** 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para um parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo.** 1. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

ZIMMERMAN, Michael E. **Heidegger, buddhism, and deep ecology.** *In:* The Cambridge Companion to Heidegger, (org.) Charles Guignon. 1. ed. Cambridge: Cambridge UP, 1993.