

A RELAÇÃO HOMEM / NATUREZA NO PENSAMENTO MODERNO

BATISTELA, Airton Carlos¹ - PUCPR
batistela.airton@gmail.com

BONETI, Lindomar Wessler² - PUCPR
Boneti.lindomar@pucpr.br

Resumo

A relação homem x natureza, apresenta-se hoje como um espaço problemático, marcado pela consolidação de domínio do primeiro sobre o segundo. Contudo, a supremacia do homem sobre a natureza foi engendrada em bases epistemológicas, desde o início da ciência moderna. Por seu turno, a ciência moderna, nasceu do ventre da política e do modo de produção capitalista. Este artigo faz, então, uma exposição da relação da ciência moderna com a estrutura sócio-política e econômica desta mesma época, apontando, seus fundamentos e, descortinando, aos poucos, a estrutura fundante da sociedade contemporânea. Por fim, fazemos uma crítica, com base em Haidegger, a este modelo.

Palavras chaves: Sociedade; Natureza; Ciência Moderna; Razão que Calcula e Pensamento que Reflete.

Introdução

A passagem da idade média à idade moderna foi, particularmente, um período de profundas mudanças, porque não dizer, de essências mudanças. Tão determinantes, que caracterizaram toda posteridade, seja no campo político, econômico ou científico.

A confluência de forças econômicas e políticas, na estruturação de um novo modo de produção, na passagem do feudalismo ao capitalismo e na derrubada da nobreza e do clero, estabeleceram, com precisão, a necessidade de construção de um novo modo de pensar e agir, distanciado do controle teológico, que, em pouco tempo, possibilitou o pleno estabelecimento de um definitivo modelo de sociedade que perdura até hoje.

É exatamente sobre a construção deste novo modelo de pensamento, que vai se fundamentar em um novo modelo econômico e político que queremos falar. Trata-se

¹ Mestre em Educação, Doutorando em Educação pela PUCPR.

² Doutor (Ph.D.) em Sociologia, Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

pois, de estabelecer as bases epistemológicas do pensamento moderno, da ciência moderna.

Parcela significativa do debate contemporâneo na área da ciência tangencia, de alguma maneira, o tema da modernidade e da herança iluminista e, não raramente, respostas são dadas em uma perspectiva da modernidade. O termo moderno é de difícil precisão. Vamos optar por tratá-lo como sendo composto por uma diretriz central fundamentada em torno da postura relacional homem/natureza, mesmo que constituído por uma vasta gama de tendências intelectuais e políticas que surgiram aí, a partir das experiências vividas pela intelectualidade.

Entendemos o eixo central desta discussão como sendo aquele fio condutor que norteia o pensamento moderno fundamentado na possibilidade de objetivação do mundo, onde, a natureza transforma-se na fonte única, para a técnica, a ciência e a indústria. Por isso, a discussão da relação homem/natureza.

O entendimento da modernidade, especialmente pela perspectiva do padrão relacional sociedade/natureza, depende, fundamentalmente, da compreensão da instauração de algumas idéias-chave, a partir das quais edifica-se o construto ideacional moderno, que serve como cosmovisão norteadora do desenvolvimento das sociedades humanas a partir do século XVII. É a partir dessa perspectiva que se pode compreender o sentido da crise sócio-ambiental atual como intensificação gradativa dum processo que se assenta, por um lado, num padrão compreensivo da realidade (científico, filosófico, ético) e por outro, num padrão intervencionista (desenvolvimentista, tecnológico) sobre essa mesma realidade³. Assim, procuraremos, primeiramente, compreender as configurações do modelo compreensivo da realidade (cosmovisão) gerado pela modernidade, para depois nos atermos a uma crítica, baseada em Heidegger, do impacto intervencionista humano gerado pela visão de mundo moderno. Trata-se, então, da análise do modelo desenvolvimentista e tecnológico da modernidade.

Na história das idéias, instaura-se, por volta do século XV, um processo de renascimento. Fundamentalmente significa uma recolocação do ser humano no centro da realidade e, principalmente, na base das determinações do desenvolvimento histórico das sociedades. Entendemos que isto representa um processo de desvelamento da natureza humana, no sentido da percepção do potencial fundamental humano: a capacidade de compreensão da realidade. Ao dar-se conta da necessidade de conhecer o

³ Evidentemente não há separação entre compreensão e intervenção na realidade. Didaticamente podemos perceber isso como duas dimensões de um processo, mas não há uma dualidade ou separação precisa.

que perpassa a natureza humana, o homem parte (novamente) na busca do conhecimento, o que traz, como consequência, uma reinserção no centro das diretrizes de sua evolução histórica, a partir do assombroso desenvolvimento cognitivo que empreende.

A modernidade se instaura, portanto, sobre o desvelamento dessa indeterminação existencial no humano; quer dizer, sobre a perspectiva de que nada parece prescrever, deterministicamente, nosso devir histórico. Não precisamos estar, então, necessariamente, atrelados à dinâmica natural; podemos transbordá-la, subvertê-la, subjugar-la: eis o ideário liberal da modernidade, vivenciado pelo liberalismo, que rompeu com a visão da providência divina, dando ao homem um caráter histórico e livre.

As Bases do Pensamento Moderno

A modernidade, é então, esse movimento em que o humano expressa, progressivamente, a megalomania de subordinar toda força natural do mundo. O surgimento de elementos fundamentais como filosofia e ciência modernas, por exemplo, parecem depender, essencialmente, do amadurecimento e da intensificação do poder difuso e arrebatador dessa nova perspectiva. Segue-se uma tendência natural em que novas idéias acabam por direcionar-se para sua expressão concreta, incidindo na organização da realidade do “novo mundo” humano.

Um expoente importante, que manifestou o poder transformador das idéias renascentistas foi Galileu. Movido pela crença no potencial cognoscente humano, aposta na experimentação, como ponte para a compreensão e transformação do real. Dá-se, a partir dele, uma intensificação singular no processo de conhecimento humano da realidade, fundamentado na ênfase na medição da concretude do real pelo aporte do método quantitativo. A idéia é original: o ser humano pode desvendar a realidade e o meio para isso reside, segundo Galileu, em dirigir a atenção para as propriedades quantificáveis da matéria. É o que empreende Galileu, cujo êxito é conhecido historicamente. Sua defesa da teoria heliocêntrica é que acaba provocando toda a revolução científica que está na base da edificação da modernidade.

As contribuições de Galileu para a edificação da ciência e da cosmovisão moderna foram notáveis. Suas idéias sobre a prática científica e a percepção da realidade que daí decorrem estão até hoje solidamente conjugadas às práticas científicas

e à percepção de mundo de grande parte dos cientistas. Trata-se, em última instância, duma crença metafísica de que a realidade só pode ser melhor apreendida pelo método quantitativo, e de que não há nada além da matéria constatável.

Considerando-se a ciência como elemento central da modernidade, assiste-se, desde então, um processo gradativo de distanciamento da ciência em relação à dinâmica natural do mundo. Instaure-se, aí, um paradoxo, que é, em última instância, o grande paradoxo atual: *avançamos na compreensão quantificável da natureza, mas perdemos, pari passo, a capacidade de vislumbrar a essência do real*. Ou seja, identificamos, com o desenvolvimento tecnocientífico moderno, exaustivamente, os infinitesimais substratos materiais da realidade, mas perdemos, em proporção direta, a capacidade de apreensão do significado dessa realidade⁴.

Essa é, de fato, a configuração fundante do padrão de relação sociedade/natureza na modernidade. Trata-se duma perspectiva poderosa, atraente: a idéia da natureza como realidade cognoscível e passível de intervenção e do ser humano como agente desse conhecimento *ne-cessário* (i.é, que não pode cessar) e dessa intervenção (aparentemente ilimitada). Das concepções geradas pelo desenvolvimento das ciências edifica-se a idéia de evolução, de progresso, de crescimento, de desenvolvimento, etc. Segundo tais concepções, o traçado da evolução histórica humana depende, fundamentalmente, do empreendimento do *des-envolvimento* através da necessária intervenção humana.

Mas Galileu não operou sozinho essa transformação. Sem dúvida traçou um viés que tornou-se o caminho do desenvolvimento científico posterior, mas na edificação dessa construção ideacional moderna, cumpre considerar, também, a emergência de outro pensador, cujas idéias são, no fundo, desdobramentos desse sistema ideacional. Trata-se de René Descartes⁵ e sua sistematização filosófica sobre a essência do humano e da realidade, cujo impacto é singularmente duradouro e nos alcança após séculos. Quando entra em cena o gênio analítico de Descartes, dá-se a culminância teórica desse processo que serve de base para o desenvolvimento da sociedade tecnocientífica moderna⁶.

⁴ Não quer dizer que essa significação esteja além da matéria, mas que implica, pelo menos, uma visão unificada dela. Steindl-Rast (apud Capra, F. e Steindl-Rast, D., 1997) trata de mostrar a separação espírito/matéria como aberração filosófica.

⁵ Descartes referia-se à nova ciência que busca como analogia à uma construção.

⁶ . Isso porque, embora enfatizasse procedimentos analíticos, opera uma síntese teórica das novas tendências culturais de sua época.

Toda idéia é contextualizada historicamente, culturalmente. Com Descartes não foi diferente: viveu num momento histórico qualitativamente comparável a este que vivemos agora, cuja característica principal era uma efervescência cultural tendida para a busca da consolidação de novas bases científicas, de uma nova visão da realidade e de um novo referencial para a conduta humana.⁷ Assim, o objetivo principal da empreitada cartesiana foi a construção de uma ciência radicalmente nova, alicerçada em bases sólidas e inabaláveis, cuja essência seria sua redutibilidade matemática e sua conseqüente indubitabilidade científica. Para tanto, embrenhou-se Descartes no famoso método da dúvida metódica, revendo sistematicamente todos os seus conhecimentos à procura de toda forma de dúvida e/ou certezas inabaláveis. Ao cabo do processo deparou-se com infindáveis meandros de dúvidas e uma única certeza indubitável, inabalável, matemática, sintetizada na frase “cogito, ergo sum” (penso, logo existo). Concluiu Descartes que do fato de pensar (que supõem que exista, pelo menos, uma instância pensante), jamais poderia duvidar, sendo esta a única certeza matemática⁸ de que dispunha e base sustentável para a construção de uma nova ciência.

Concluo justamente que minha essência consiste nisto apenas, que eu sou uma coisa pensante [...] E no entanto, talvez [...] tenho um corpo ao qual estou estreitamente ligado, tenho, de um lado, uma idéia clara e definida de mim mesmo como uma coisa pensante, não extensa, e, de outro lado, uma idéia nítida de meu corpo como uma coisa extensa e não pensante; é certo, portanto, que sou realmente algo distinto de meu corpo e posso existir sem ele (DESCARTES, 1986, p. 71).

A fundação do cogito cartesiano trás conseqüências notáveis para a modernidade. Estabelece, primeiramente, uma distinção básica quanto à essência do ser humano (e da realidade); a distinção mente/corpo, *res cogitans/res extensa*. O ser humano é visto, então, como formado pela dualidade espírito/matéria. A alma racional humana, espiritual, sua *res cogitans* (coisa ou parcela pensante) realiza atividades mentais, essenciais e age sobre a matéria, seu corpo, sua *res extensa* (coisa ou parcela material) que realiza atividades deterministicamente informadas pela alma racional. Assim, Descartes acaba dizendo: *a razão é o fundamento e a essência do ser humano*.

⁷ Note-se, de passagem, que o que buscamos hoje é exatamente isso.

⁸ “A certeza cartesiana é matemática em sua natureza essencial. Descartes acreditava que a chave para a compreensão do universo era a sua estrutura matemática; para ele, ciência era sinônimo de matemática” (CAPRA, 1998, p. 53).

Esse é o ponto fundamental: para Descartes só a razão fundamenta a verdade. Mas há um perigo latente aí, pois entendemos, que não há racionalismo que não esteja impregnado de algum tipo de irracionalismo. Contudo, a inteligibilidade mecânica (como já pregava Galileu e como “comprovará” Newton) é que perpassa a realidade natural, e então, a natureza não sofre, não pensa, não tem sensibilidade e sentimentos e não se manifesta. Essa verdade prescreve a subordinação de toda realidade às determinações da vontade humana: um princípio categórico do ethos moderno tão bem captado e criticado por Nietzsche na idéia da *vontade de potência*.

Descartes sistematiza uma dicotomia alma/corpo, espírito/matéria, no ser humano e uma extensão na percepção humana da realidade: a distinção subjetividade/objetividade. Essa divisão penetrou profundamente no espírito humano nos três séculos que se seguiram a Descartes. Passou-se, assim, gradativamente, à compreensão de que há uma subjetividade racional cognoscente no humano e uma objetividade material cognoscível que é o mundo; a primeira instância independente, superior, conhecedora e ativa e a segunda, também independente, mas inferior, cognoscível e passiva. Há um mundo que existe objetivamente que eu posso conhecer, transformar e subjugar: eis o que pensa um típico homem moderno.

Cientificamente, instaura-se, então, a prática reducionista da ciência-manipulação, não da ciência-compreensão (especialmente a partir de Bacon com a idéia de que *saber é poder*), sendo que todo o conhecimento científico passa a ser (somente) racional e imbuído da prática do reducionismo científico⁹. Com essa crença racionalista o conhecimento é visto como representação do mundo, fundado numa instância mental, prerrogativa exclusivamente humana. O método analítico cartesiano, cujo subproduto é o reducionismo científico, consolida-se, então, como modelo investigativo por excelência para o conhecimento da realidade, e funda as bases da ciência moderna.

Consequentemente, na esteira dessa prática, engendra-se uma série de situações-problema que caracterizam o padrão moderno de conhecimento da natureza. Instaura-se a fragmentação do saber e a busca de simplificação da complexidade do real (MORIN, 2001; 2002) e toda a série de dicotomias com seus impactos no contexto sociedade/natureza. Cria-se, pois, uma concepção de natureza essencialmente baseada no dualismo, cuja expressão máxima e fundamental é a separação homem/natureza, ponto nevrálgico do desenvolvimento tecnocientífico moderno.

⁹ Do preceito de que é somente pela redução de um objeto às suas menores partes que podemos compreendê-lo.

Essa visão mecanicista (racionalista) de mundo e a prática científica tradicional que consolida o antropocentrismo, empreende, a partir do século XVII, um processo gradativo de separação humana da dinâmica natural do mundo. Dinamiza-se, a partir daí, uma nova visão de meio natural essencialmente utilitarista. Cientificamente, consolida-se então, a concepção da ciência-manipulação que, aliada à emergência do fenômeno tecnológico moderno, define uma condição humana de estar sobre o mundo e com o mundo ao dispor da ação conhecedora e transformadora humana¹⁰. Socialmente, desenvolve-se uma sociedade crescentemente energívora e imbuída de valores individualistas e materialistas.

O mecanicismo invade, decisivamente, nossa estrutura perceptiva da realidade e todo universo passa a ser percebido mecanicamente. Newton consolida essa concepção com a construção das bases da Física Moderna Clássica, assentada na alegoria do universo máquina, um gigantesco mecanismo de relógio¹¹. Essa contribuição teórica de Newton foi significativa para a cosmovisão moderna, pois ao encadear a concepção mecânica do universo acaba ordenando, também, o pensamento e a percepção do meio natural, que vigora até os estertores do modelo civilizacional moderno, agora, mecânico.

Instaura-se pois, uma tendência de secularização da natureza, tendo por base a dualidade espírito matéria ditada por Descartes. Torna-se evidente o predomínio do determinismo no processo analítico da natureza, cujas conseqüências podem ser medidas num amplo espectro de conhecimentos científicos da natureza. Todo o desenvolvimento da agricultura moderna, por exemplo, com o intenso processo de artificialização da dinâmica natural produtiva e o rol de receitas fragmentadas e determinísticas para a produção, bem como a revolução tecnológica no campo obedecem a esse princípio.

Dessa cosmovisão mecanicista deriva uma tendência de geração de procedimentos produtivos tendencialmente mecanizados, determinísticos e pesados. Ademais, é a industrialização que se inscreve no âmago desse processo, ou seja,

¹⁰ É importante observar que a prática científica desvirtua-se de sua característica secular que era de uma forma humana de conhecimento da realidade, com vistas à integração humana nesta realidade. A partir de Bacon, principal defensor da ciência enquanto conhecimento para transformar, manipular, controlar, dominar, perdemos a noção de ciência-contemplação, para ingressarmos na era da ciência-manipulação.

¹¹ O poeta inglês Alexandre Pope exprimiu a admiração geral dos contemporâneos por Newton com os versos:

“Escondiam-se na noite as leis da natureza
Deus disse: Faça-se Newton! E tudo se iluminou”.
Satiricamente, no século XX Squire rematou:
“Pouco durou. Gritando o Diabo: Epa!
Faça-se Einstein! E restaurou-se o status quo”.

industrializar significa, irreversível e cabalmente, fragmentar unidades vitais no sentido da artificialização.

Com o desenvolvimento do arcabouço científico-filosófico moderno temos a definição do padrão relacional sociedade/natureza que se intensifica ao longo de quatro séculos seguintes. Nas formas de interferência que se estabelecem entre o desenvolvimento das sociedades humanas e a dinâmica natural dos ecossistemas, encontramos essa perspectiva norteadora básica: a idéia de (possível) separação entre os domínios social e natural, e a perspectiva de dominação do primeiro sobre o segundo e de crescente interferência do social sobre o natural. A conformação mais geral da modernidade assenta-se sobre esse princípio compreensivo e vemos, claramente, que todos os problemas sistêmicos que vivenciamos derivam, diretamente, da intensificação desse processo. É nesse sentido que vários autores atestam a crise da modernidade como originada no padrão relacional equivocado sociedade/natureza. É importante observar que de toda essa perspectiva origina-se um ethos comportamental. Em última instância, o modo como o homem moderno pensa e age, depende desse contexto cultural ou ideacional. Concepções-chave são geradas, como com relação à humanidade, à sociedade, à natureza e etc. Há, portanto, uma ética que perpassa a história da modernidade e que legitima as formas relacionais sociedade/natureza. Alguns autores foram fundamentais, mas principalmente Bacon, Hobbes e Locke.

Francis Bacon e o novo conceito de natureza

Por toda construção teórica da modernidade perpassa uma ética. De toda forma de concepção sobre a realidade deriva uma postura comportamental, em última instância religiosa, pois implica a consideração de um sentido sobre o real. Francis Bacon, pensador inglês do século XVI, foi artífice importante do imaginário moderno sobre a natureza

Escreve claramente Bacon: “ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito, pois *a natureza não se vence, senão quando se lhe obedece*” (BACON, 1979, Grifo nosso). A idéia famigerada de Bacon de que “saber é poder” atua, doravante, como princípio ético da modernidade. Incentiva e legitima a idéia da necessidade do desenvolvimento tecnocientífico à custa da natureza e visando a intensificação das transformações (geralmente obscuras) do conhecimento humano sobre dinâmicas e configurações naturais. Nas palavras de Japiassu (1995, p.

74) “o sentido do conhecer se converte em ação, em ato de apoderar-se, em dominação e apropriação” (grifo nosso). Ademais, em Bacon há uma concepção desfinalizada (como regra da ciência vindoura) e dessacralizada da natureza: passa-se duma concepção organicista e perpassada pelo mistério na Idade Média, para a percepção dum conjunto mecânico ou amontoado de recursos que cabe ao homem conhecer, explorar e transformar, através do uso da ciência e da técnica.

Há toda uma nova perspectiva intervencionista erigida aí: do conhecimento humano necessário, inelutável, passa a depender um poderio transformador sobre a natureza. Bacon é claro e enfático quanto a isso: “a regra religiosa que pretende que um homem justifique sua fé pelas suas obras, aplica-se também à filosofia natural: a ciência dever ser provada por aquilo que ela pode fazer” (BACON, 1979, p.). Ou ainda: “a ciência não é um conhecimento especulativo, nem uma opinião a justificar, mas um trabalho a fazer” (Op. Cit., p.) Enaltece-se, aí, o caráter essencialmente prático da ciência, fundada numa razão eminentemente instrumental, concretizada no progressivo desenvolvimento tecnológico.

A concepção de natureza como palco das intervenções (desmedidas) humanas e do conhecimento como fundamento (necessário) da ação, presente no pensamento baconiano, tornar-se-á, então, com o desenvolvimento tecnocientífico da modernidade, parte essencial da nova visão de mundo. De fato, todo processo de desenvolvimento subsequente das sociedades atenta para essa lógica que destitui valores intrínsecos da natureza e a subordina ao poder de conhecimento e transformação do pensamento científico moderno.

Thomas Hobbes e a antropologia filosófica moderna

É preciso considerar, também, que a mudança na idéia de natureza subentende e fundamenta-se numa mudança de perspectiva quanto ao entendimento da natureza humana. Toda a modernidade é também um processo de re colocação do ser humano.

Uma grande contribuição nesse sentido foi dada por Thomas Hobbes. Pensador influente do século XVII tem ocupado, historicamente, um lugar singular na história das idéias, pois sempre foi conhecido e estudado como um filósofo político, autor de uma das teorias políticas mais conhecidas e criticadas do século XVII. Sempre foi visto, portanto, como um dos teóricos do direito natural moderno, como também da teoria

contratualista. Seu pensamento político – personificado na imagem do terrível Leviatã – expressaria o absolutismo e o autoritarismo.

Todavia, um aspecto que normalmente não se considera ao analisar a teoria hobbesiana são os fundamentos filosóficos de sua teoria política, especialmente concernentes à sua visão de mundo (concepção cosmológica) e, sobretudo, suas concepções filosóficas sobre a natureza humana (concepção antropológica). Isso significa que a teoria política hobbesiana constrói-se sobre determinada visão de mundo que sobrepuja, talvez, a própria teoria de Hobbes, vindo a constituir-se, conjugado ao pensamento de outros autores, no fundamento ético de todo edifício político, social e cultural moderno. Nesse sentido, fenômenos modernos como a cultura capitalista e as configurações da ciência moderna, por exemplo, encontrariam ressonância na visão de mundo sustentada pela teoria hobbesiana.

Para se compreender a envergadura das transformações sócio-culturais transcorridas com o auxílio do pensamento de Hobbes, cumpre considerar um processo mutacional clássico da história das civilizações: a transição do mundo clássico da Idade Média para um mundo de rupturas em múltiplos sentidos da Idade Moderna. Se considerado o contexto medieval, entende-se que a configuração desse mundo obedecia alguns princípios fundamentais: um mundo teocêntrico cuja representação física de Deus na Terra dava-se pela institucionalização da Igreja. Essa estrutura determinava uma hierarquia (material e espiritual) no mundo, sendo que toda a configuração da realidade afunilava-se da base para o topo da pirâmide onde se situava Deus (e a Igreja, em sendo sua representante). O mundo (dos objetos e valores de conduta) era, portanto, fixo e pré-determinado, sendo que de Deus tudo provinha e para Ele tudo retornava. Nessa configuração, logicamente, o conhecimento era estagnado e a versão oficial e moral da Igreja sobre a realidade predominava.

As implicações que nos interessam desse quadro vão ao sentido das pré-determinações da conduta humana. Isso significa que a sociedade medieval diferenciava-se, fundamentalmente, da sociedade moderna (e contemporânea) pela natureza da conduta humana. É evidente que os móveis da conduta assentavam-se na visão de mundo predominante na época, e na adoção subjetiva de valores que daí decorrem. Em função da configuração teocêntrica do mundo medieval, a filosofia da época baseava-se na idéia da preexistência de um objeto (o Bem) para o qual o sujeito deve tender naturalmente. Isso implica a crença num mundo *hierarquizado e objetivo* e, portanto, na

crença de que a conduta individual e social deve fundamentar-se na orientação para tais valores objetivos.

Sabe-se que ao aproximar-se do século XV (ou antes disso), inicia-se um processo de crise multifacetada da organização medieval. Questionamentos internos e externos à Igreja põem em xeque a legitimidade da cosmologia predominante, do lugar que o ser humano ocupa na realidade e, por conseqüência, da configuração social mais adequada para salvaguardar toda uma nova concepção de mundo, de humanidade e de sociedade. Acontece, portanto, após o início da era moderna, mais precisamente após o início do século XVII, com a euforia do poder explicativo e transformador da ciência, uma revolução cultural (e comportamental) que culmina com a consolidação gradativa da nova visão de mundo moderna.

A passagem da concepção clássica medieval para uma concepção (de mundo e de humanidade) e configuração moderna de sociedade dá-se com base em alguns princípios norteadores novos: racionalismo, antropocentrismo, cientificismo, materialismo e etc. Isso significa, em conjunto, a inauguração de uma concepção moderna de mundo: a visão mecanicista de mundo. O mundo passa a ser entendido mecanicamente, com leis determinísticas *intrínsecas à sua própria realidade*. Esse ponto é fundamental, pois supõe a obsolescência do conceito de Deus como explicativo e regulador do funcionamento do mundo (e da humanidade, por extensão). Se o mundo é como um relógio, interessa somente que ele funciona mecanicamente e autonomamente: possuindo um relógio não me importa saber quem o fez, importa que ele funciona com autonomia, sem a necessidade de intervenção de um suposto relojoeiro. Além disso, o ser humano dá-se conta de sua racionalidade, e entende, portanto, que pode compreender e intervir nesse funcionamento mecânico da realidade. Inaugura-se a era antropocêntrica onde o *homem* passa a ser a *medida de todas as coisas* e senhor de seus destinos.

Nesse momento intervém Hobbes¹² com sua teoria política, que toma por base todas essas concepções acrescidas do entendimento de que o próprio ser humano funciona mecanicamente (como em Descartes), mas, principalmente, possui uma conduta mecânica, individualista, pautada em móveis essencialmente subjetivos. Hobbes inverte a lógica clássica ao admitir que a conduta humana dá-se por meio de

¹² Hobbes publicou o *Leviatã* em 1651, nada menos que trinta anos antes da publicação dos *Principia* de Newton. Porém, muitas das idéias mecânicas formuladas por esse último já eram conhecidas por meio das obras de Kepler, Galileu e outros.

princípios subjetivos (de interesse pessoal), não mais objetivos e ordenados por valores e princípios objetivos (de Bem, por exemplo). Nesse momento é evidente o entendimento de que a nova configuração social, mecanicamente funcional, emerge com o fim de salvaguardar os interesses individuais que devem acontecer sem prejuízo de outrem: inaugura-se a era da cultura capitalista, com a economia de mercado, de produção e consumo de massa; uma sociedade contratualista erigida com a finalidade última de assegurar a consecução de desejos e projetos individuais.

Hobbes funda, portanto, uma nova antropologia, adequada à nova ordem social emergente. Nesse novo contexto, o ser humano hierarquiza os valores: não há um valor e um bem objetivo, mas a noção de interesse (pessoal) passa a ser a chave da modernidade. Emergem, portanto, a noção de *indivíduo* como unidade autônoma e como centro de referência última; e a noção de *utilidade*, decorrência inevitável da postulação do indivíduo como a “medida de todas as coisas”. Vê-se, portanto, que a modernidade e a pós-modernidade organizam-se, exatamente, com base em tais princípios, instaurando-se um individualismo contratual que é a sociedade moderna e pós-moderna capitalista. Essa perspectiva individualista e a noção de utilidade como referência ética fundamental da modernidade, encontrar-se-ão, como procuraremos mostrar mais adiante, na base da crise sócio-ambiental atual.

Em sua obra Hobbes estabelece uma avaliação dos homens e conclui que são egoístas e que o mundo não satisfaz todas as suas necessidades, defendendo, por isso, que no Estado Natural, sem a existência da sociedade civil, há, necessariamente, competição entre os homens pela riqueza, segurança e glória: “é a guerra de todos contra todos”. Por isso, segundo ele, faz-se necessário a constituição de um contrato social para a institucionalização do Estado, com a finalidade de salvaguardar os interesses individuais. Atualmente é a natureza que se deteriora

É interessante notar, também, que o sistema filosófico concebido por Hobbes compunha-se de três partes: na primeira tratou dos corpos materiais, o que incluía estudos de mecânica; na segunda, estudou fisiologia e psicologia; e na terceira investigou o mais complexo de todos os corpos, o corpo “artificial”, também denominado sociedade ou Estado. Isso denota, indelevelmente, sua concepção estritamente mecanicista sobre o funcionamento da realidade, seja ela física, social ou individual. Segundo as palavras do próprio Hobbes: “Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concorda e pactua, cada um com cada um

dos outros [...] a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens” (HOBBS. *Leviatã*, II parte, cap. XVIII).

Pelo fato de ter estudado mecânica inicialmente, parece evidente que sua antropologia, base edificadora de sua teoria político-social, possua uma caracterização essencialmente mecanicista. Evidentemente que, se sua concepção cosmológica é estritamente mecanicista, sua concepção antropológica, em sendo derivativa, também o será.

Essa perspectiva da realidade é particularmente importante pois condiciona a perspectiva de que *não há necessidade ética para relações que se estabelecem com máquinas*. Temos, aqui, um dado fundamental: a cosmologia moderna compreende o mundo mecanicamente, portanto: torna-se desnecessária uma perspectiva ética para a relação homem/natureza. Por isso com o avanço da modernidade, a guerra (de expropriação) passa a ser de todos contra a natureza, mediada unicamente pela perspectiva hedonista e utilitarista própria da cosmovisão moderna.

Além disso, o entendimento de desfinalização cosmológica, implica no entendimento da queda da hierarquia de valores imperantes no mundo clássico e determinante por excelência da conduta do homem medieval.

Essa nova antropologia acaba por inverter, então, completamente, o quadro de valores e referências de conduta imperantes ao largo do mundo medieval. Em sendo o universo algo ordenado, fixo e hierarquizado, existia uma hierarquia objetiva de valores que culminava com a noção de Sumo Bem (*Summum Bonum*). Nesse quadro, a hierarquia das ações humanas iniciava com o amor ao Bem, seguido do desejo e finalizado com o prazer (deleite). Para Hobbes e toda a modernidade, vinda em sua esteira, há uma inversão dos móveis da conduta, partindo de sensações de prazer (ou desprazer), que acarretam desejo (ou aversão) e que culminam com o amor (ou ódio).

O operador central através do qual se decifra o sujeito, medida central da organização sócio-política moderna, passa a ser o egoísmo, que é a base de toda e qualquer ação. Assim, o ser humano passa a ser compreendido através dessa força egoísta de perpetuação e consecução de seus interesses. Estamos pois, diante daquilo que podemos considerar o novo princípio ético da modernidade: uma visão de total subordinação da natureza ao desejo (*conatus*) moderno humano, de cunho individualista, materialista e economicista.

Isso implica, logicamente, uma inversão na noção de valores na modernidade. Nas palavras do próprio Hobbes:

Cada homem, de seu lado, chama de *bem* aquilo que dá prazer e deleite a ele mesmo e *mal* aquilo que lhe dá desprazer. Na medida em que todos os homens diferem uns dos outros em sua constituição, eles também diferem uns dos outros naquilo que concerne à distinção comum entre o bem e o mal. Também não existe aqui algo como um bem absoluto, considerado sem relação (HOBBS, Capítulo VIII, p. 32).

Naturalmente, toda essa concepção filosófico-antropológica é que vai permear o tecido sócio-cultural da modernidade. Nesse sentido, Thomas Hobbes pode situar-se como um dos fundadores da nova concepção de homem responsável pela edificação do mundo moderno.

É interessante observar aqui a emergência de outro pensador que fará um remate significativo dessa compreensão moderna de homem lançada por Hobbes: trata-se de Adam Smith. Há nesse autor um feito notório: o que para Hobbes poderia levar à própria destruição da sociedade, ou seja, essa ação social individualista movida pelo móbil individual do desejo, para Smith aparece como recurso maravilhoso na tessitura duma nova ordem social. Na sua concepção, cada homem, movido por seu próprio interesse defronta-se, no mercado, com outros homens também movidos por interesses individuais. Dessa relação resulta a harmonia da sociedade e algo mais: o seu *progresso*.

Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua auto-estima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles (SMITH, 1983, p. 50).

Basta dizer que a importância fundamental de Smith vai no sentido da consolidação da idéia de progresso. É a partir dele que começa difundir-se essa crença no futuro material e espiritual humanos, a partir das transformações da concretude da realidade pela humanidade. Há, em última instância, uma nova perspectiva ideológica sedutora: a crença na capacidade (ontológica) humana de direcionamento histórico, de liberdade e de superação de limites a partir de seu próprio esforço e escolha. Trata-se da crença de que o homem é capaz de, por seu próprio esforço e suas escolhas, superar situações de desconforto que impregna-se na sociedade, bem como a *idéia de que o egoísmo de cada um é o elemento que permite a harmonia e o progresso social*.

Heidegger e a crítica ao pensamento moderno

A ciência é, enquanto pesquisa, um fenômeno essencial dos Tempos Modernos, pois em consequência da emancipação do homem (o processo de libertação das amarras da Idade Média até atingir a sua própria liberdade), os Tempos Modernos introduziram o reino do subjetivismo e do individualismo.

A modernidade é também o domínio do princípio de razão. Este domínio coincide com a interpretação do "ente" como objeto, uma vez que o "ente" é posto perante um sujeito certo e seguro de si que assegura, por seu turno, o modelo técnico daquilo que é, e a questão abissal do ser é assim esquecida. A investigação e o método tecnologizam o pensamento, a ciência torna-se investigação pelo projeto que assegura no próprio rigor da investigação. O projeto e o rigor desenvolvem-se mediante o método.

Esta crítica é feita por Heidegger, em uma pequena obra chamada *Serenidade*, que é o que passamos a expor a seguir.

O autor fala, primeiramente, da ausência de pensamento, próprio do mundo atual, ocasionado, tanto pela velocidade das informações, quanto pelos caminhos que ela se usa para chegar até nós. Mas ele afirma: “Contudo, mesmo quando estamos sem pensamentos não renunciamos a nossa capacidade de pensar” (Heidegger, p. 12). A idéia é a de que, só se pode ficar sem pensamento (reflexão), ou pobres em pensamento, aquele que de alguma forma possui a condição de pensar, essencial ao homem.

O homem atual se vê permanentemente acometido deste mal, seja por uma fuga de seu mundo circundante, ou mesmo, da própria exigência de pensar. Este paradoxo é intrigante, se considerarmos, diz Heidegger, que é próprio da sociedade moderna, a abundância de planos avançados, pesquisas e investigações.

A razão de tal antagonismo, se deve, segundo o autor, ao aprisionamento do homem ao “pensamento que calcula” (op. cit, p. 13). Ele diz: “o pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade” (op cit p. 13). Como está preso à perspectivas econômicas, é dirigido por estes mesmos ideais, e portanto, nunca para, nunca chega a meditar. Perde-se, nos meandros da sociedade de mercado, o sentido de tudo o que existe.

Em oposição ao pensamento que calcula, Heidegger diz que há “a reflexão que medita” (p. 13). Fugir do pensamento para ele, é afastar-se da possibilidade da reflexão

que medita. Estar de posse dela é “demorarmo-nos junto do que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo” (p. 14).

Para tanto, é necessário um enraizamento. Entendemos que o significado de enraizamento aproxima-se intimamente do conceito de mundo da vida. Mundo da vida ou mundo vital é o mundo circundante vital, o mundo vivido e não “tematizado”.

Mas, de qualquer forma, a perda do enraizamento é identificado em Heidegger (p. 17) como proveniente “do espírito da época no qual todos nós nascemos”. Ele afirma isto identificando que a sociedade moderna - a ciência, o pensamento moderno, como dissemos no início - é assentada na técnica. Sobre isto expõe:

O mundo aparece agora como um objeto sobre o qual o pensamento que calcula investe, nada mais devendo poder resistir aos seus ataques. A natureza transforma-se num único posto de abastecimento gigantesco, numa fonte de energia para a técnica e indústria modernas. Esta relação fundamentalmente técnica do homem com o todo do mundo surgiu pela primeira vez no século XVII, na Europa e unicamente na Europa (Heidegger, pág 19).

Assim, torna-se fundamental ao homem e à ciência moderna, unicamente, a forma de domínio, controle e subordinação da natureza aos seus interesses, aos interesses do capitalismo já florescente.

Entretanto, muito mais inquietante do que a consubstanciação do mundo em técnica, é o fato de o homem não estar preparado para isto, principalmente compreender, entender, meditar e lidar adequadamente com a sociedade tecnificada. Sobre isto diz Heidegger (p. 22): “ O Homem da era atômica estaria assim entregue, de forma indefesa e desamparada, à prepotência imparável da técnica”.

Mas, de que forma é possível fugir deste cerceamento da técnica, do pensamento moderno? Através do pensamento que medita, diz Heidegger. Isto não exige que se renuncie à técnica, mas que, principalmente, lidar adequadamente com ela. Pode-se, com esta postura, dizer “sim” e “não” à utilização dos objetos técnicos. A primeira posição possibilita-nos a utilização dos objetos técnicos, a segunda, impede que eles nos absorvam.

Sobre isto Heidegger diz: “ Deixemos os objetos técnicos entrar no nosso mundo cotidiano e ao mesmo tempo deixemo-los fora ...” (p. 24). Esta postura, chamada de “serenidade” por este autor, permitirá nos mantermos abertos ao sentido oculto da técnica, longe da hegemonia do pensamento que calcula, como dissemos atrás.

A relação homem/natureza, como expusemos no início, constituem a culminação de uma experiência histórica, que tenta criar um tipo de vida humana associada, ordenada e sancionada pelos processos auto-reguladores do mercado. Não apenas o mercado e seu caráter utilitário tornaram-se forças históricas e sociais inteiramente abrangentes, em suas formas institucionalizadas e em larga escala, mas também demonstraram ser altamente convenientes para a escalada e a exploração dos processos da natureza e para a maximização da inventiva e das capacidades humanas de produção. No entanto, o indivíduo, com isso, ilusoriamente ganhou melhora material em sua vida e pagou por ela com a perda do senso pessoal de auto-orientação. Neste sentido, muito ilustrativo, é a associação dos ideais científicos com os ideais capitalistas.

Está contido neste modelo de sociedade, cujo coração é mercadológico, a astúcia de induzir o ser humano a internalizar a coação como condição normal de sua existência. Espera-se das pessoas que elas acatem as determinações impostas, de cima para baixo, e que definem o papel que necessitam desempenhar. Como resultado, há uma completa aceitação acrítica das determinações referentes aos papéis profissional e social. Passam então a conformarem-se a modelos estereotipados, no convívio social, no trabalho, na escola, etc.

REFERÊNCIAS

Bacon, Francis. **Novum Organum**. São Paulo, Abril Cultural, 2. Ed., 1979.

_____. Obras. V. 4, **Novum Organum**. In: Spedding, J. et alii, org. New York, garret **Press, 1968**.

Capra, Fritjof. e Steindl-Rast, D. **Pertencendo ao universo**. São Paulo: Cultrix, 1997.

Descartes, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

Heidegger, Martin. **Serenidade**. Lisboa. Instituto Jean Piaget. 2001

Hobbes, Thomas. **Leviatã**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1976.

_____. **Os Pensadores**. 2. Ed. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

_____. **The English Works**. Malesworth Edition, 1840. V. 1, 4, e 5.

Japiassu, H. **A Questão da Interdisciplinaridade**. In: SILVA, Luiz Heron da (org.). Paixão de aprender II. Petrópolis: Vozes, 1995.

Morim, E. **O problema epistemológico da complexidade**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1996.

_____. **A religação dos saberes**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

Smith, Adam. **A Riqueza das Nações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **A Teoria dos Sentimentos Morais**. Indianapolis, Indiana, Liberty Classic, 1976.