UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE DOUTORADO EM EDUCAÇÃO AMBIENTAL

JACQUELINE ROGÉRIO CARRILHO EICHENBERGER

ONTOLOGIAS AMBIENTAIS NAS RELAÇÔES ENTRE O SER HUMANO E A NATUREZA NO ENFRENTAMENTO AS ALTERAÇÕES CLIMATICAS.

Tese apresentada ao curso de Doutorado em Educação - Programa de Pós-graduação em Educação Ambiental, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, Fundação Universidade Federal do Rio Grande/FURG.
Linha de Pesquisa: Fundamentos de Educação Ambiental: FEA
Orientação: Prof. Dr. Vilmar Alves Pereira
Co-orientação: Prof. Dr. Pablo Angel Meira Cartea.

Rio Grande – RS
2019

JACQUELINE ROGÉRIO CARRILHO EICHENBERGER

ONTOLOGIAS AMBIENTAIS NAS RELAÇÔES ENTRE O SER HUMANO E A NATUREZA NO ENFRENTAMENTO AS ALTERAÇÕES CLIMATICAS.

Tese apresentada ao curso de Doutorado em Educação - Programa de Pós-graduação em Educação Ambiental, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, Fundação Universidade Federal do Rio Grande/FURG.
Linha de Pesquisa: Fundamentos de Educação Ambiental: FEA
Orientação: Prof. Dr. Vilmar Alves Pereira
Co-orientação: Prof. Dr. Pablo Angel Meira Cartea.

Rio Grande – RS

2019

E342o Eichenberger, Jacqueline Rogério Carrilho.
Ontologias ambientais nas relações entre o ser humano e a natureza no enfrentamento as alterações climáticas / Jacqueline Rogério Carrilho Eichenberger. – 2019.
263 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Rio Grande/RS, 2019.
Orientador: Dr. Vilmar Alves Pereira.
Coorientador: Dr. Pablo Angel Meira Cartea.

1. Educação Ambiental 2. Filosofia Ambiental 3. Ontologia 4. Hermenêutica I. Pereira, Vilmar Alves II. Cartea, Pablo Angel Meira III. Título.

CDU 504:37

Catalogação na Fonte: Bibliotecário José Paulo dos Santos CRB 10/2344

Dedico a Caio Cavalcanti Dutra Eichenberger

Agradecimentos

Agradecimentos especiais ao Professor Dr. Vilmar Alves Pereira, meu orientador. Ao professor Dr. Pablo Meira Cartea pela inspiração no além mar. Aos colegas do SEPA - Grupo de Investigações em Pedagogia Social - SEPA Interea/Universidade de Santiago de Compostela, em especial ao prof. Dr. Miguel Pardellas pela imersão nas comunidades. Agradeço aos professores, doutores, pareceristas da banca de defesa pela oportunidade de compartilhar.

Agradeço ao Programa de Pós Graduação em Educação Ambiental – PPGEA e a Universidade Federal do Rio Grande - FURG pelo acolhimento e oportunidades, enquanto morada de meu crescimento.

Agradeço ainda, a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo financiamento da pesquisa, tanto na modalidade de doutorado no Brasil como no doutoramento no exterior (PDSE).

Nada existe de permanente, a não ser a mudança.

Heráclito Éfeso (535 a.C – 475 a.C)

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS 9
RESUMO 11
RESUMO 12
INTRODUÇÃO: 14
PARTE I 16
O HORIZONTE DA PESQUISA 16
CAPITULO I - O PONTO DE PARTIDA 17
A Educação Ambiental no horizonte hermenêutico 25
Esboços iniciais de uma hermenêutica do pensamento 30
A questão da pesquisa 31
CAPITULO II - O INICIO DA VIAGEM 33
O Antropoceno, as Mudanças Climáticas e a Educação Ambiental: na Busca de um sentido. 33
Os tempos do planeta estão a mudar – Novos desafios e contextos ás áreas da Educação Ambiental, da Comunicação, da Cultura e da Filosofia. 34
Abordagem Interpretativa da Metodologia de Pesquisa Fenomenológica (PRM) como modo de Filosofia Ambiental 52
Passos para chegar ao Modo Transcendente de Ser 57
PARTE II 66
DESPERTANDO PARA O VOO 66
CAPITULO III - A NATUREZA HUMANA – *O HOMO SAPIENS* 67
Elementos Presentes na Visão Antropológica na Antiguidade 72
A relação com o cosmos 73
Da Visão Cósmica à Visão Antropológica 75
Pensamento Cristão e Medieval - *Os Principais Elementos da Filosofia Cristã* 80
A Lógica Tomista 82
O homem estaria livre para decidir seu destino 85
O Existencialismo 86
CAPITULO IV - A NATUREZA DO SAGRADO – O *HOMO RELIGIOUS* 90
O Tempo Sagrado e os Mitos 110
A Sacralidade da Natureza e a religião cósmica 114
A Água 115

A Terra 116
A mitologia e as alterações climáticas 118
A existência humana e a vida Ontológica: Uma existência "aberta" ao mundo. 120
Desontologização da natureza 122
CAPITULO V - A DIMENSÃO DO SAGRADO EM HEIDEGGER – EM BUSCA DO *HOMO INTERPRETANS.* 126
Heiddegger e a filosofia existencial da natureza 126
Fundamento e transcendência 128
Ser e pensar 131
O sentido do sagrado em Heidegger 132
Heidegger e a serenidade 136
Movimento da região – uma forma hermenêutica de compreender o sagrado pela sensibilidade da razão. 138
A Filosofia do Primeiro Heidegger – Algumas considerações - Preparando o voo 142
A filosofia do ultimo Heidegger – Saltando para o abismo. 144
Considerações Preliminares 147
III PARTE 157
PERCORRENDO *OS CAMINHOS – Galícia,* 157
CAPITULO VI – SÉCULO I A.C – SÉCULO IX - O POVO PRÉ-ROMANO NA *GALIZA* 158
CAPITULO VII - SÉCULO XXI – ANO DE 2017 - NAVEGAR É PRECISO – GALÍCIA OUTROS CAMINHOS 187
Aspectos da região estudada 187
A Galícia no Brasil – Da aldeia as cidades. 194
Educação Ambiental e as Mudanças climáticas a partir da região da Galícia. 200
Grupo de *Investigacion e Pedagoxia Social – SEPA* 201
A Educação Ambiental como estratégia 206
A problemática climática e ambiental 208
A Pedagogia Social – um olhar para as mudanças climáticas 218
CAPITULO VIII - SER NATUREZA NA DIMENSÃO DO SENTIDO – AS MULHERES DE LAVACOLLA 231
CONSIDERAÇÕES FINAIS 250
REFERENCIAS 257

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Ilustração representativa das Eras no planeta. Observe que o surgimento do Homo sapiens é extremamente recente, entre 400.000 e 100.000 anos atrás. 37
Figura 2: gráfico ilustrando as variações de temperatura em três milhões de anos..... 39
Figura 3: Fonte: Cook, 2011. Em Nobre, Carlos A..... 40
Figura 4: Close-up de cryoconite no gelo (Ártico) e o derretimento que resulta. 41
Figura 5: Impactos relacionados às mudanças climáticas no mundo. 42
Figura 6 – Esquema ilustrativo indicando duas tendências de pensamento humano que deverá caracterizar uma pedagogia da adaptação e uma pedagogia da resistência. Fonte: Ferreira & Sato (2018). 49
Figura 7 - Movimento hermenêutico utilizado na análise de construção da estrutura da experiência. . 58
Figura 8 – Pico Sacro, região de Santiago de Compostela – Galicia. 162
Figura 9 - Pico Sacro - Região de Santiago de Compostela. 163
Figura 10 - Pico Sacro - Região de Santiago de Compostela. 164
Figura 11 - Pico Sacro - Região de Santiago de Compostela. 165
Figura 12 - Pico Sacro - Região de Santiago de Compostela. 166
Figura 13 – Castro de Santa Trega. Galícia..... 169
Figura 14 - Castro de Santa Trega. Galícia. 170
Figura 15 - Castro de Santa Trega. Galícia. 171
Figura 16 - Castro de Santa Trega. Galícia. 172
Figura 17 - Castro de Santa Trega. Galícia. 173
Figura 18 – Museo do Pobo Galego. 174
Figura 19 - Museo do Pobo Galego. 175
Figura 20 - Museo do Pobo Galego. 175
Figura 21 - Museo do Pobo Galego. 176
Figura 22 - Museo do Pobo Galego. 176
Figura 23 - Museo do Pobo Galego. 177
Figura 24 - Museo do Pobo Galego. 178
Figura 25 - Museo do Pobo Galego. 179
Figura 26 - Museo do Pobo Galego. 179
Figura 27 - Museo do Pobo Galego. 180
Figura 28 - Museo do Pobo Galego. 181
Figura 29 - Museo do Pobo Galego. 182
Figura 30 - Museo do Pobo Galego. 182
Figura 31 - Museo do Pobo Galego. 183
Figura 32 - Museo do Pobo Galego. 184
Figura 33 – Museo do Pobo Galego. 184
Figura 34 - Museo do Pobo Galego. 185
Figura 35 - Museo do Pobo Galego. 186
Figura 36 - Museo do Pobo Galego. 186

Figura 37 - Farol de Fisterra. Galícia. 189
Figura 38 - Ruínas romanas. Parque nacional do Xurês. Galicia. 190
Figura 39 - População de Santiago de Compostela em protesto contra os incêndios florestais. 191
Figura 40 - Centro Velho de Santiago. Galicia. 192
Figura 41 - "bagagem". Ilhstração da imigração Galega no Brasil. 195
Figura 42 - Parque nacional Serra do Xures. Galicia. 200
Figura 43 - Equipe Integrante - SEPA. Universidade de Santiago de Compostela. 201
Figura 44 - Centro de Educação Ambiental -Santiago de Compostela. Galicia. 203
Figura 45 - Atividade de Educação Ambiental do grupo SEPA. 207
Figura 46 - Protestos contra os incêndios florestais na Galicia. 210
Figura 47 - Atividade de Educação Ambiental pelo Projeto Descarboniza que não é pouco. Galicia. 215
Figura 48 - Atividades do Projeto Descarboniza que não é pouco. Galicia. 218
Figura 49 – Dinâmicas junto ao grupo de jovens em centro cultural envolvido pelo projeto. 227
Figura 50 - Conversas junto ao grupo de Lavacolla em centro cultural envolvido pelo projeto. 227
Figura 51 - Dinâmicas junto ao grupo de jovens em centro cultural envolvido pelo projeto. 228
Figura 52 - Dinâmicas envolvendo cozinha experimental em centro cultural envolvido pelo projeto. 229
Figura 53 - Dinâmicas junto ao grupo de jovens em centro cultural envolvido pelo projeto. 230
Figura 54 - Atividade de Educação Ambiental cozinha experimental. Descarboniza que não é pouco. Galicia. 231
Figura 55 - Saída de campo Projeto Descarboniza que não é pouco. Galicia. 232
Figura 56 - Mulheres de Lavacolla. Galicia. 233
Figura 57 - Área Rural. Santiago de Compostela. Galicia. 234
Figura 58 - Monumento aos presos mortos nos campos de trabalho durante a ditadura de Franco. Galicia. 236
Figura 59 - Horta comunitária. Santiago de Compostela. Galícia. 237
Figura 60 - Igreja Católica - Cidade de Lugo. Galicia. 238
Figura 61 - Atividade do Projeto Descarboniza que não é pouco. Galicia. 240
Figura 62 - Atividade do Projeto Descarboniza que não é pouco. 241
Figura 63 - Circulo de entrevista. Projeto Descarboniza que não é pouco. Galicia. 242
Figura 64 - Atividade do Projeto Descarboniza que não é pouco. Galicia. 243
Figura 65 - Atividade Projeto Descarboniza que não é pouco. Galícia. 245
Figura 66 - Atividade cozinha experimental Projeto Descarboniza que não é pouco. 246
Figura 67 - Mulheres de Lavacolla. Galicia. 247
Figura 68 - Atividade do Projeto Descarboniza que não é pouco. Galicia. 248

RESUMO

Introdução: A busca que se encontra na origem da presente pesquisa deverá nos remeter a uma compreensão sobre aspectos fundamentais da natureza (*Homo sapiens*) e do sagrado (*Homo religious*) em um encontro com a filosofia contemporânea (*Homo interpretans)* na busca de compreender nova quebra de paradigma, existencial, epistemológico (*Homo transcendens).* Na hipótese de um vazio existencial, ontológico e ambiental e sobre a construção de uma via compreensiva no campo da Educação Ambiental capaz de perguntar sobre o ser e contribuir para o horizonte compreensivo de seus fundamentos, a investigação é centrada na possibilidade de se alcançar os limites do sagrado ancestral, em tempos de perda de significado ontológico, existencial, por meio da filosofia de Heidegger sobre a questão do ser. Objetivo: Investigar uma Ontologia Ambiental capaz de revelar sentidos as questões relacionadas ao ambiente e a natureza, como forma de aproximar o ser humano de seu ambiente de origem. Método: Por meio de um estudo de campo junto ao Projeto *Descarboniza que non é pouco*, desenvolvido pelo Grupo de Investigações em Pedagogia Social - SEPA Interea/Universidade de Santiago de Compostela, foram realizadas 15 imersões em 06 comunidades rurais e da periferia do município de Santiago de Compostela para a discussão sobre Educação Ambiental e as Alterações Climáticas, abrangendo um universo amostral de aproximadamente 50 pessoas envolvidas, durante os meses de abril a outubro de 2017. A matriz teórica metodológica refere-se ao método filosófico, fenomenológico, hermenêutico desenvolvido por Heidegger. Resultados: As narrativas compartilhadas demonstraram que os modos de ser dos pesquisados entrelaçam suas representações ambientais, sociais, políticas e econômicas ao longo de suas historias existenciais ao mesmo tempo em que revelam como as Alterações Climáticas se tornam significativas no seu cotidiano.

PALAVRAS-CHAVE: Educação Ambiental. Filosofia Ambiental. Ontologia. Hermenêutica.

RESUMO

Introdución: A busca que se orixina nesta investigación debería conducirnos a unha comprensión dos aspectos fundamentais da natureza (*Homo sapiens*) e do sagrado (Homo relixioso) nunha reunión coa filosofía contemporánea (Homo interpretans) na procura de comprender novas quebra de paradigma, existencial, epistemolóxica (*Homo transcendens*). Na hipótese dun baleiro existencial, ontolóxico e ambiental e na construción dun camiño completo no campo da educación ambiental capaz de preguntar sobre ser e contribuír ao entendemento do horizonte dos seus fundamentos, a investigación céntrase na posibilidade de alcanzar os límites ancestral, en tempos de perda de significado ontolóxico, existencial, a través da filosofía de Heidegger sobre a cuestión do ser. Obxectivo: investigar unha ontoloxía ambiental capaz de revelar significados relacionados co ambiente e coa natureza, como unha forma de achegar o ser humano ao seu ambiente de orixe. Método: A través dun estudo de campo co Proxecto Desenboniza, desenvolvido polo Grupo de Investigación en Pedagoxía Social - SEPA Interea / Universidade de Santiago de Compostela, realizáronse 15 inmersións en 6 comunidades rurais e nas aforas do municipio de Santiago de Compostela para a discusión sobre Educación Ambiental e Cambio Climático, que abarca un exemplo de universo de aproximadamente 50 persoas implicadas, de abril a outubro de 2017. A matriz metodolóxica teórica refírese ao método filosófico, fenomenolóxico e hermenéutico desenvolvido por Heidegger. Resultados: as narracións compartidas mostraron que as formas de ser dos enquisados entrelazan as súas representacións ambientais, sociais, políticas e económicas ao longo das súas historias existenciais e revelan como o cambio climático é importante na súa vida cotiá.

PALABRAS CLAVE: Educación ambiental. Filosofía ambiental. Ontoloxía. Hermenéutica.

SUMMARY

Introduction: The search that is at the origin of this research should lead us to an understanding of fundamental aspects of nature (*Homo sapiens*) and of the sacred (Homo religious) in a meeting with contemporary philosophy (*Homo interpretans*) in the quest to understand new paradigm break, existential, epistemological (*Homo transcendens*). In the hypothesis of an existential, ontological and environmental void and on the construction of a comprehensive path in the field of Environmental Education capable of asking about being and contribute to the understanding horizon of its foundations, the investigation is centered on the possibility of reaching the limits of the sacred ancestral, in times of loss of ontological, existential meaning, through Heidegger's philosophy on the question of being. Objective: To investigate an Environmental Ontology capable of revealing meanings related to the environment and nature, as a way to bring the human being closer to his or her environment of origin. Method: Through a field study with the Descarboniza Project, which was developed by the Research Group on Social Pedagogy - SEPA Interea / University of Santiago de Compostela, 15 immersions were carried out in 6 rural communities and on the outskirts of the municipality of Santiago de Compostela for the discussion on Environmental Education and Climate Change, covering a sample universe of approximately 50 people involved, from April to October 2017. The theoretical methodological matrix refers to the philosophical, phenomenological, hermeneutical method developed by Heidegger. Results: Shared narratives have shown that the ways of being of the respondents intertwine their environmental, social, political, and economic representations throughout their existential histories while revealing how Climate Change becomes significant in their daily lives.

KEY WORDS: Environmental Education. Environmental Philosophy. Ontology. Hermeneutics.

INTRODUÇÃO:

A busca que se encontra na origem da presente pesquisa deverá nos remeter a uma compreensão sobre aspectos fundamentais da natureza e do sagrado ancestral em uma profunda crítica ao pensamento moderno e pós-modernidade, da intuição hermenêutica como centro de orientação dos estudos e da revelação de uma nova quebra de paradigma, existencial, epistemológico. Na hipótese de um vazio existencial, ontológico e ambiental e a partir da intuição hermenêutica de um caminho proposto pela busca antropológica, ancestral do ser humano e de suas relações com o sagrado, pavimentado pela angústia fruto das décadas de envolvimento com o campo da Educação Ambiental no Brasil, inicio minha investigação no sentido de dar *sentido* a não só ao campo da Educação Ambiental, mas, ainda, dar sentido ao enfrentamento das questões climáticas, cujo futuro já se faz presente.

A princípio as ideias se misturavam e é preciso confessar que por um longo tempo se mantiveram confusas, aliás, quanto mais a investigação avançava, mais confusa ficava. Porém, em uma noite de lua fraca, na fonte de pedra da Praça Toural, centro histórico da medieval Santiago de Compostela, Galícia, em frente à estátua de *Atlas* - também chamado *Atlante* na mitologia grega onde, segundo a narrativa do mito, é um dos titãs condenado por *Zeus*, deus dos deuses, a sustentar os céus, o mundo e o conhecimento para sempre, algo começou a fazer sentido para mim. Assim, ao som da Ária tocada por Abraham Cupeiro que resgatou em uma viagem pela Galícia, instrumentos ancestrais esquecidos no monte, para recuperá-los na contemporaneidade, os pensamentos foram tomando forma. Como a representação do mundo nos ombros de Atlas, a questão sobre o que aconteceria se trouxesse também, assim como os instrumentos de Cupeiro, pensamentos, reflexões ancestrais, humanas para dialogar com o *Homo sapien,* ocidental, no presente? Pensamentos também esquecidos sobre o que fomos e o que somos e sobre os elos e, também, sobre o que podemos vir a ser enquanto espécie dominante no Planeta, alguma conexão oriunda da relação dos seres humanos com a Terra, assim como o instrumento de metal romano, que sobreviveu por séculos na Floresta de Pedra, *atopada no monte,* possa agora nos dizer algo.

Filosofia, Arqueologia, Antropologia, Investigação, Interpretação, poderiam contribuir para o resgate de representações perdidas no tempo, reconstruídas pelo pensamento filosófico contemporâneo, de forma a conferir um novo discurso ontológico ambiental necessário, emergente. Um discurso necessariamente humano, como se fosse proferido por um poeta ou por um *cantante*. Buscar a complexidade no que tem de mais simples e popular, como os campesinos na região da Galícia com quem tive a oportunidade de vivenciar experiências de

vida – morte - vida. A coleta de informações, de afeto, as descobertas, as experiências, a musica, a cidade, o campo, as pessoas, a própria investigação, a simplicidade, o caminhar, o errar, o voltar, o caminhar novamente, naquela atmosfera medieval, singela, repleta de sentidos. E assumir os riscos de uma interpretação historicista desses sentidos, autênticos, misturados a concepções atuais sobre como enfrentar catástrofes de grande proporção como as catástrofes climáticas ambientais eminentes ao presente.

Trata-se de uma interpretação fiel aos ouvidos do maestro, um pensamento ancestral que com suas imperfeições, possibilitam aberturas, "acentos", que deverão dar o tom para um discurso mais direto, engajado, curioso, imperfeito, pois livre de amarras, regras estabelecidas, ditadas, deverá buscar um discurso ontológico, ambiental mais claro, mais autentico e mais humano. Trata-se da busca das essências – que já nos direciona para a existência, dos primórdios da existência, do primário, pois é a busca do ser, do sentido, esquecido pela correria da modernidade no presente, abandonado na natureza, primário, sincero, autentico.

O *Corpus* teórico da Tese foi composto em III partes. Na I parte pretendo apresentar o horizonte da pesquisa como ponto de partida da investigação. A Educação Ambiental no horizonte hermenêutico, trazendo os Esboços iniciais de uma hermenêutica do pensamento e a questão da pesquisa, além de aspectos sobre o Antropoceno, as Mudanças Climáticas e a Educação Ambiental demonstrando os desafios e contextos da Educação Ambiental. Introduzo Heidegger ao inicio do percurso na busca de identificar e compreender os passos para o modo transcendente do ser. A partir da II parte proponho um despertar para o voo em uma imersão sobre os aspectos da natureza humana, assim como, da relação deste com o sagrado ancestral, com o que ele tem de mais primitivo, subjetivado, seguido pelos estudos sobre a filosofia de Heidegger no contexto do sagrado como caminho percorrido pela sensibilidade da razão.

Na III parte procuro demonstrar uma busca pelo ser original, singelo, por meio da aplicação da metodologia fenomenológica hermenêutica existencial de Heidegger em estudos junto às comunidades campesinas do interior da Galícia. Concluo a presente tese demonstrando que o original relaciona-se ao modo de vida, ao cotidiano, refere-se ao modo de estar no mundo, ou seja, trabalho, relações, gênero, território, afetos. A Educação Ambiental pode, portanto, recuperar o sentido originário da noção de *educere*, ou seja, como a relação pedagógica que deixa ser o ser, que favorece as potências do ser, da organização ecológica, social, das formas de significação da natureza e dos sentidos da existência possibilitando que ele se expresse e se manifeste.

PARTE I



O HORIZONTE DA PESQUISA

CAPITULO I - O PONTO DE PARTIDA

> "Que sabe o rio disso e que sabe a árvore? E eu, que não sou mais do que eles, que sei disso? Não é bastante não ser cego para ver as árvores e as flores" (Fernando Pessoa).

É possível perceber que um dos maiores dilemas existenciais do homem moderno ocidental é o binômio: lógica (razão) e emoção. Como equilibrar duas propriedades humanas que parecem ser antagônicas, mas revelam-se complementares? Quanto e quando falamos de emoção? No trabalho? E de razão em nossas relações afetivas? Ou ainda, como compreender a razão sensível em tempos contemporâneos. Mas, para alem disso, sobre como os conhecimentos são construídos, ou seja: conhecimento = informação + sentido + afeto. Podemos perceber o sentido da informação e conseguirmos criar com ela uma relação afetiva. E ainda, ao associar sua atividade com a percepção do que podemos chamar de "valor do mesmo" (sentido) e a criação de uma ligação emocional (afeto) é possível obter um conhecimento construído. Aprendemos quando percebemos o significado do que estamos aprendendo, quando conseguimos estabelecer uma ligação afetiva com o que aprendemos.

Para Platão temos em nós dois modos de conhecer. Pelos sentidos e pela razão. Enquanto a razão encontra-se em nosso interior, os sentidos são como janelas que nos informam sobre aquilo que acontece fora de nós. Os conhecimentos sensíveis são, ainda, mutáveis, isto é, estão sempre nos dando informações que mudam, pois, cada um tem um modo, digamos, particular de perceber as coisas pelos sentidos. Os sentidos sempre nos dizem algo diferente, assim, somente pelos sentidos não é possível chegar a um conhecimento especifico algo próximo de uma suposta verdade (corelação) sobre algo. Há, portanto, opinião. A razão nos diz sempre a mesma coisa, ou seja, uma verdade válida que corresponde à realidade. A razão nos dá não a opinião, mas como já dito, algo próximo a uma verdade universal, ou seja, uma opinião justificada.

Considerando ainda, as reflexões de Platão sobre a realidade sensível, tal qual a conhecemos ser uma grande ilusão, fico pensando sobre a possibilidade de compreendermos o conhecimento sensível por outras vias de interpretação. Os sentidos são janelas e as paisagens nas janelas são amplas. A sensibilidade envolve também a questão das sensações. Sensação é a informação que os sentidos recebem do mundo exterior ao corpo. Os gregos usavam a palavra *aisthesis*[1] para significar a sensação em geral ou a capacidade de perceber. De fato,

[1] A *aisthesis* seria, tradicionalmente, a concretização (geralmente imperfeita, já que é mero reflexo do ideal) de uma ideia transcendente, de um significado que só pode ser gerado pela *poiesis*. Uma separação entre razão

sensibilidade e razão fazem parte da existência humana, dos processos do conhecimento, bem como, aos valores que motivam o agir das pessoas e das sociedades. Seu campo de abordagem envolve as três dimensões: a ontológica, quando trata das condições do existir e do ser; a epistemológica, quando explora as possibilidades do conhecer, e a axiológica quando discute as referências do agir (valores éticos).

Ainda, a consciência valorativa envolvida pela filosofia é interpelada também por outra categoria de valores, os valores estéticos. Assim, esboçamos uma expansão do território da nossa subjetividade, que tem um amplo espectro de modos de nos colocar em relação com o mundo que nos envolve. Nós conhecemos os objetos que constituem o mundo pela mediação dos conceitos, construídos pela nossa consciência cognitiva; mas nós também avaliamos todos os objetos, todas as situações, mediante nossa consciência valorativa e assim, desenvolveu-se a evolução do pensamento no ocidente até então.

Compreendemos que os valores estéticos são aqueles que vivenciamos ligados a nossa sensibilidade corpórea, eles expressam qualidades vinculadas aos nossos sentimentos nascidos da própria vivência de nossa condição corporal. Veremos que o sentir nunca é só uma afecção físico-biológica, é sempre uma vivencia profundamente subjetivada. Assim, embora tenha prevalecido em nossa cultura uma vinculação muito forte da estética à beleza, a experiência estética é mais abrangente. Não se trata apenas do sentido da visão, que se dá sob o ambiente da claridade, da luz, da iluminação - metáforas correntemente usadas, até hoje, para caracterizar e expressar a experiência do conhecimento. Para resgatar a importância de todos os sentidos: é estético tudo aquilo que se refere a uma vivência de prazer que envolva simultaneamente a mente e o corpo.

Cabe ainda observar o seguinte: bem se vê que o pensamento ainda oscila dentro de uma consciência estética e esta não se desvincula nem da consciência epistêmica e nem da consciência ética. Toda atividade cognitiva tem uma dupla interface, ela tem sempre uma dimensão ética quanto afetiva, emocional, do mesmo modo, toda atividade ética, ao envolver um juízo de valor moral, tem uma ressonância emocional e intelectual, ou seja, toda experiência estética envolve uma avaliação ética e uma consideração epistêmica. Esta mútua implicação entre essas três esferas é própria de nossa própria condição humana, elas se originam e se desenvolvem no mesmo e único território da subjetividade. Mas não seria a sensibilidade afetiva a principal fonte de referência do agir e dos valores que presidem nossas

---

e emoção, entre corpo e alma.

opções? Em tempos de crítica às posições racionalistas exacerbadas típicas do iluminismo, tem sido comum confundir-se conhecimento e racionalidade.

O que está efetivamente em pauta é a abrangência de nossa subjetividade e, consequentemente, da dimensão epistemológica, cognoscitiva de nossas atividades de conhecimento. O território da subjetividade envolvida na atividade de conhecimento não se confunde com e nem se restringe ao território da racionalidade lógica. Toda expressão emocional da subjetividade humana é igualmente atravessada pela dimensão epistêmica do saber assim como toda expressão epistêmica está impregnada de afetividade. Na complexidade da expressão existencial humana, a atividade subjetiva é resultante da atuação simultânea de uma multiplicidade de fatores de ordem biológica e química (forças decorrentes do funcionamento neuro-fisiológico do organismo vivo), de ordem afetivo-emocional (decorrentes das funções psíquicas da mente), e de ordem epistêmica (articulações lógicas da subjetividade).

A valorização da razão, marcada pelo final da Idade Média e inícios da Idade Moderna, leva ao extremo o pensamento do filósofo fundador do Racionalismo, René Descartes que nega todo o tipo de conhecimento que podemos ter através dos sentidos, por acreditar que tais possam nos levar ao erro. Ele aposta completamente na razão, com o método de negação de todas as coisas que estão ao redor, chegando a negar a si mesmo, negando qualquer fundamento, princípios ou verdades recebidas de fora pela tradição e pela experiência. É somente pela Razão que ele chega à verdade, assim a primeira certeza não é uma certeza objetiva, mas subjetiva, vinda do interior do próprio sujeito. Já o filósofo David Hume, um dos principais nomes do Empirismo, toda causa tem seu lugar no tempo e espaço e conjunção constante com o efeito, que por sua vez, é derivado da experiência. Ora, na observação de um objeto, o sujeito tenta abstrai-lo, analisa-o e o disseca em fragmentos para depois juntar e dizer o que é, para que esse processo aconteça dependemos dos nossos sentidos que absorvem externamente aquilo que é observado através da experiência. O objeto está lá, ele existe, nós só temos que descobrir, através da análise, o que é. O curso da natureza continuará uniformemente, independente de nós, o que existe está lá, basta descobrirmos e analisarmos através da experiência.

A principal diferença entre Racionalismo e Empirismo está na Razão versus Sensibilidade onde, no Racionalismo, busca-se conhecer a verdade somente através da razão, sem o auxílio da experiência, onde a principal ideia é que todo o conhecimento nasceu com o sujeito e o que ele tem a fazer é somente trazer de volta a si. No Empirismo, o sujeito busca conhecer a verdade através do uso dos sentidos, como o cheiro, o tato, a visão, o paladar e a

audição, sendo usados no objeto que já existe, independente de nós o termos encontrado ou não. Para o Empirismo não existe ideias inatas, tudo o que nós conhecemos é somente através da experiência promovida pela sensibilidade do que já está.

Heidegger, em meio a esta querela compreenderá a verdade das coisas como forma de desvelamento da questão do sentido de ser. Algo nos leva por caminhos diferentes e nos move em torno de certa "sensibilidade da razão". Buscamos contextualizar o horizonte em que se situa a verdade em um determinado conhecimento tendo como referência as críticas feitas à tradição relacionada ao ajuizamento. Inicialmente pela fenomenologia, seguido da hermenêutica da facticidade, afirmada pela analítica existencial, Heidegger irá abalar os fundamentos em que repousam a legitimação de um saber sustentado pela consciência e pela razão. A verdade está aquém do ser do ente, mas além das ontologias regionais os quais subordinam toda a forma de apreensão, seja pela síntese conceitual ou pelo consenso da inautenticidade comunicativa. Fruto de um filosofar mais originário, a sustentação da verdade como desvelamento ou desencobrimento possibilita os meios para que a linguagem ilumine singularmente a questão do ser mediante a sua condição de ser-no-mundo.

Será na polêmica *aletheia*[2] que Heidegger achará os subsídios que sustentarão sua compreensão de verdade como descobrimento, ou seja, a verdade enquanto algo e não como algo. A verdade se dá a partir do ser-no-mundo no por-vir a partir da história, porém não como historicidade, permanência, legitimação, mas sim como a singularidade possível de um ser real. Para Heidegger, Heráclito ao definir a verdade como *aletheia*, desencobrimento (*unverborgenheit*), mostra que o que aparece como verdade já está por si descoberto, já deixou para trás o encobrimento, ou seja, há a verdade, pois algo fora deixado para trás. O que fora deixado para trás? O que possibilitou o desvelamento? Somente a partir da diferença ontológica, entre ser e ente, é que se contextualiza e se radica a verdade, no ser-aí, pois a verdade se dá no ser do ente e não é determinada pela razão destituída de ser e ente.

Heidegger no § 44 de "Ser e Tempo" desenvolve as condições de possibilidades que permitem situar a verdade frente à multiplicidade dos elementos, tanto constitutivos quanto circundantes, em uma unidade denominada Dasein. O Dasein, refere-se a predominância do ser, da mundanidade, da temporalidade e da abertura/revelação (*Erschlossenheit*). O ser-aí

[2] Alétheia como verdade originária, tal como abordada por Heidegger, é a verdade do ser, a clareira (*die Lichtung*) que possibilita clarificar (des-velar) a originariedade instauradora do comum-pertencer. A reflexão heideggeriana sobre o ser encontra-se no encalço da interpretação grega da verdade como Alétheia. A questão da verdade é problematizada por Heidegger no âmbito do que poderíamos nomear de hermenêutica ontológica. Esta investiga os pensadores originários da Grécia arcaica, os pré -socráticos, e outras civilizações e culturas, buscando explicitar o sentido mais profundo que elas possam oferecer para a interpretação do ser. Para a construção de um conhecimento sobre o ser o que possibilita a compreensão do sentido do ser.

implica no reconhecimento de um atributo constitutivo existencial, o de estar jogado (*geworfen*) e das possibilidades decorrentes da mesma. Sendo assim, Heidegger insere mais uma condição de possibilidade de conhecimento ao demarcar a questão da verdade em âmbito prático, da *physis*[3], do dado, sem, no entanto, tornar-se refém de especulações relativistas, nem objetivistas, ou seja, do *bíos theoretikós*[4]. Heidegger nos dizia já na "Lógica" que para os gregos a *physis* implicava a totalidade do que está disponível: os animais, as estrelas, os homens, os deuses e não uma disciplina particular. A totalidade da *physis*.

Com isto, vemos que a filosofia em Heidegger não é contemplativa, ela demanda do ser a plenitude de sua existência. Heidegger atua na confrontação com a apropriação feita pela filosofia dos gregos, as quais se desdobraram na verdade legitimada por uma razão, que, embora considere os limites desta razão (*Vernunft*), se esquece de considerar os limites da própria condição de ser. A busca de uma totalidade obtida através das representações ignora justamente a fragilidade em que repousam tais representações, pois estas se dão partindo do ser do ente, e este, por sua vez, está inserido na multiplicidade histórica, que por sua vez, é anterior ao ser-aí.

Considerando que o *Homo sapiens*, após um período de evolução, em sociedades urbanas ocidentais, se encontra cada vez mais distanciado e desvinculado da natureza e com isso acaba por perder a percepção da importância das atitudes e do efeito de suas ações sobre o mesmo e a emergência de uma mudança de olhar e da necessidade de adotarmos uma visão mais abrangente, social e ecológica da vida, trazemos a necessidade de repensar o ser frente ao *mundo vivido*, alienado e fragmentado. Em estudo anterior, Eichenberger (2017) propõe para o campo dos Fundamentos da Educação Ambiental a hermenêutica filosófica heideggeriana, acompanhado de uma profunda crítica à ciência positivista alimentada pelo Mercado que confirma que a partir da modernidade, quando o pensamento começou a se

[3] *Phýsis* também chamada de *Prôtogéneia*, na mitologia grega, era a divindade primordial da natureza e um dos primeiros seres a surgir no princípio dos tempos. Na mitologia romana é chamada de Natura. Atribuem-lhe ambos os sexos, e geralmente era identificada com *Gaia*, com *Eros*, com *Fanes* ou *Tésis.* Significa, no contexto dos primeiros filósofos, o conjunto de todas as coisas naturais que existem. A palavra também significa origem. Como os gregos da época consideravam que tudo o que existe é natural, a *physis* significa o conjunto de todas as coisas, e "o problema da *physis*" é a pergunta sobre a origem e a constituição de todas as coisas que existem.

[4] *Bíos theoretikós. S*egundo Aristóteles, a vida contemplativa consiste no ato do intelecto e no ato da percepção sensorial. Segundo nossa interpretação, a felicidade aristotélica, no sentido de felicidade contemplativa, consiste, portanto, numa atividade que somente é possível durante a vigília, quando não nos encontramos tomados por qualquer dos apetites e paixões que obstaculizam nosso contato com nossa realidade interna ou externa. Alcançar a contemplação neste sentido é algo como perceber que vemos quando vemos, perceber que escutamos quando escutamos, perceber que pensamos quando pensamos, e perceber que existimos quando percebemos que percebemos e que pensamos. E tanto mais felizes seremos, de acordo com nossa interpretação, quanto mais capazes sejamos, ao longo da nossa vida, de pôr em ato esta faculdade sensorial em relação a nossos próprios sentidos e intelecto.

transformar principalmente com Descartes em um pensamento pautado pelo sujeito, nada mais se pôde afirmar sobre o objeto do conhecimento, mas somente para algo intrínseco ao sujeito pensante[5]. Rompe-se com a realidade da natureza para fundar a realidade do sujeito. O realismo se transforma em racionalismo e a "existência passa ser dada na própria dúvida", já que existo porque penso isto o faz negar a si mesmo como propõe Jolivet (1972) [6]. Rompe-se com o ser. Além de negar a apreensão objetiva do conhecimento, a razão perde sua regulação moral, objetiva[7] e, assim, a modernidade se depara com a "crise da verdade", ou seja, com a crise do fundamento e aspiração da existência humana. No entanto quantas contestações, negações, falsificações, sofismas, adulterações, controvérsias, contradições[8].

Observa-se que o breve histórico do progresso, mantém uma relação com a exploração do homem pelo próprio homem e da natureza pelo homem. Tal modelo começa a mostrar-se ineficaz para o desenvolvimento biológico, social, cultural e econômico. Paralela a esta análise observa-se que as questões ambientais são intrínsecas as questões sociais, a pobreza, a escassez de recursos e a expansão populacional combinam-se para a degradação e colapso dos ecossistemas urbanos e sociais a nossa volta demonstrando apenas resultados pouco práticos e eficazes. Diante disso, uma educação ambiental marcada pela tradição explicativa das ciências naturais.

Na tentativa de deslocar o olhar de um pensamento pautado somente pela técnica das ciências naturais e pelo capitalismo excessivo, para uma que busca desvelar seus sentidos, busca-se, a partir de uma filosofia hermenêutica, ampliar o conceito de natureza como signo linguístico, ontológico, existencial e de valorizar a fenomenologia e a hermenêutica no contexto da educação ambiental. Considerando a Hermenêutica como uma apreensão, um elucidar da compreensão que está para além da consciência, o principal desafio torna-se ampliar a unidade de sentido no campo da educação ambiental a partir de um emaranhado de detalhes rumo à compreensão daquilo o que diz o outro, da realidade do seu pensamento, ou seja, a partir dele mesmo.

Os estudos empreendidos no mestrado junto ao Programa de Pós Graduação em Educação Ambiental/PPGEA/FURG possibilitaram uma profunda reflexão sobre a "razão", para pensar sobre a lógica da Educação Ambiental por meio do aprofundamento em questões

[5] Aqui podemos pensar com o conceito de imanência, algo que se refere à limitação do uso de certos princípios a experiência possível e recusa em admitir conhecimentos autênticos que superem os limites de semelhante experiência, ou ainda, a resolução da realidade na consciência Abbagnano (2007, p. 623).
[6] JOLIVET, Regis. Metafísica. Tratado de Filosofia. Vol. III. Rio de Janeiro: Agir, 1972a. p. 78.
[7] PIERPAULI, José Ricardo. Racionalidad práctica y filosofía política – El modelo elaborado por Alberto Magno y su significado en la obra de Tomás de Aquino. México: Folia Universitária, 2004.
[8] Idem.

estruturantes da Filosofia, Antropologia, da Fenomenologia e da Hermenêutica, assim como, da complexidade ambiental, de forma a traçar esboços de uma arquitetura ontológica da Educação Ambiental como racionalidade dialógica.

A sistematização dos conhecimentos adquiridos com o questionamento da epistemologia e da ontologia levou-nos a concordar que a crise ambiental é, sobretudo, um problema epistemológico, de conhecimento e porque não dizer, de perda de *sentido*. Também é possível considerar que, afastado da natureza o *Homo sapiens*, em sua evolução, perde significado existencial. Algo como uma ética do outro e da emancipação, algo que precisa ser resgatado, o que parece fundamental pensar a educação ambiental no horizonte de uma desconstrução. Podemos compreender que "o ambiente não é a ecologia, mas a complexidade do mundo" Leff, (2006). Desde já e por si só, uma instigante reflexão sobre o fenômeno ambiental, deslocando-o das ciências naturais, lugar tantas vezes "ocupado" pelas visões da biologia. Tal perspectiva que "naturaliza" a compreensão do ambiental e possibilita uma busca epistemológica, ontológica, que abandona o objeto do conhecimento para ocupar-se em apreender outro saber sobre o ambiente, sobre a natureza, sobre "o mundo".

Compreendemos então a problemática ambiental como algo que emerge de uma crise da civilização ocidental, da racionalidade da modernidade e do sistema econômico de um mundo cada vez mais globalizado e selecionador. Conforme Leff (2004), a crise ambiental gerada pela hegemonia totalizadora de um mundo globalizado pela vontade da ciência e pelo mercado, compreende que a crise ambiental está relacionada à falta de significação das palavras e perda da referencia dos sentidos, falamos de uma crise do efeito do conhecimento sobre o mundo.

> Más allá de las controversias epistemológicas sobre la verdad y la objetividad del conocimiento; más allá del problema de la representación de lo real a través de la teoría y la ciencia, el conocimiento se há vuelto contra el mundo, lo ha intervenido y dislocado. Esta crisis de la racionalidad moderna se manifestó, antes que como un problema del conocimiento en el campo de la epistemología, en la sensibilidad de la poesía y del pensamiento filosófico. (LEFF, 2004).

O que o autor tenta nos dizer é que toda a crítica feita ao projeto iluminista e a própria modernidade, iniciada pela crítica da metafísica por Nietzsche e Heidegger, pelo racionalismo crítico com Adorno, Horkheimer e Marcuse, pelo pensamento estruturalista de Althusser, Foucault e Lacan e também, na pós-modernidade com Deleuze, Guattari, e Derrida, parece não ter sido o bastante pra mostrar o limite da natureza frente à irracionalidade econômica. A crise ambiental surge no momento em que a racionalidade da modernidade se traduz em uma razão *anti-natureza*, pensando junto com Leff (2004).

O inédito da crise ambiental de nosso tempo é a dimensão que a racionalidade moderna interferiu no mundo, nas bases da sustentabilidade da vida, nas diversas culturas em escala planetária. Para o autor, o conhecimento tem sido o responsável por desestruturar os ecossistemas, degradar o ambiente e desnaturalizar a natureza. Considera que não se trata de uma empreitada filosófica teórica, mas que a epistemologia ambiental se encontra permeada a práticas sociais e a novos atores políticos. Dessa forma, estamos diante de um processo de emancipação que implica na descolonização do saber submetido ao domínio do conhecimento. A epistemologia ambiental recupera o sentido do ser, como em Leff (2004).

Se a crise ambiental é uma crise da razão, do pensamento e do conhecimento, a educação ambiental emerge e se funda em um novo saber que deve ultrapassar o conhecimento objetivo das ciências e, por que não, ultrapassar o limite da própria educação. O saber ambiental nesta compreensão integra o conhecimento racional e o conhecimento sensível, os diferentes saberes e os "sabores da vida". O autor afirma que o saber ambiental *reafirma* o ser no tempo e o conhecer na história, estabelecendo-se em novas identidades e territórios de vida, além de reconhecer o poder do saber e da vontade de poder como um querer saber.

O saber ambiental resgata o pensamento utópico e a vontade de liberdade, frutos de uma contracultura em reação a uma cultura predominante na busca de uma nova racionalidade para a existência. Dessa forma, o saber ambiental interrompido pelo abismo da incompletude do ser, pervertido pelo poder do saber e mobilizado pela relação com o outro, elabora outros mundos de vida, reconstrói realidades e nos faz refletir sobre a questão da sustentabilidade. O saber ambiental trata-se de uma epistemologia política que busca dar sustentabilidade à vida vinculando potencialidade ecológica, produtividade de vida no planeta e criatividade cultural em uma relação que estabelece o ser com o pensar e o saber e o fazer. O saber ambiental constrói estratégias de reapropriação do mundo e da natureza e implica uma desconstrução do conhecimento disciplinar, simplificador, unitário.

Esta reflexão junto a uma ontologia hermenêutica questiona o conhecimento e o desloca de sua posição de certeza tal como prometido por uma razão objetivadora. Parte, portanto, do questionamento da pretensão puramente logocêntrica e antropocêntrica e demonstra a fragilidade da própria ciência moderna diante dos desafios postos pela crise ambiental e pela complexidade do mundo, o que nos leva a crise epistemológica, a uma crise do conhecimento. Dessa forma, o conceito de natureza, sua significação, ao passar pelos principais rompimentos epistemológicos desde os gregos até o pensamento contemporâneo, sofre transformações, mudanças observadas pelos reflexos da sobreposição de culturas – já

que se entrelaçam de acordo com o pensamento e interesses em comum, em um determinado tempo e espaço.

Dessa maneira a tentativa de destruição da tradição que começou com Husserl e passando pela fenomenologia hermenêutica de Heidegger se mostra como uma nova forma de crítica epistemológica. A hermenêutica então nos possibilita alargar a compreensão sobre nossa forma de concebermos as pesquisas em Educação e refletir sobre os pressupostos da Educação Ambiental. A partir da desconstrução do conceito de natureza no pensamento ocidental desde a antiguidade ate os nossos dias, na busca de pontuar *significados* frutos da abertura hermenêutica, foram observados fundamentos levados por questionamentos sobre a autonomia da razão, bem como, conforme Pereira (2012), as suspeitas sobre um *sujeito* portador de uma consciência autônoma e uma vontade assegurada por essa razão, tal pensamento tem levado a crise das categorias metafísicas onde se funda o humanismo moderno.

A Educação Ambiental no horizonte hermenêutico

Pensar a Educação Ambiental sob diferentes aspectos possibilita um alargamento da compreensão nesse campo e, ao mesmo tempo, são criados novos desafios aos múltiplos contextos que com ela se relacionam. Atualmente, encontramo-nos diante da dinâmica destrutiva de uma sociedade industrial, baseada na racionalidade do liberalismo econômico-social, capitalista, que submete os recursos da natureza a uma lógica de utilitarismo explorador, onde a questão do respeito à natureza ao nosso habitat natural deveria ser considerado como algo de maior importância. Sendo assim, é possível considerar também que o surgimento da Educação Ambiental como prática para a liberdade, constitui-se como terreno fértil para uma pedagogia crítica que busca uma espécie de (re) volução do pensamento e da linguagem, como em Eichenberger (2016). A necessidade de repensar o ser e a complexidade como uma proposta de reconstrução do mundo e de reapropriação social da natureza, para além da unificação de olhares, pode ser uma alternativa para recompor tal mundo alienado e fragmentado, herdado dessa civilização em crise[9].

Surge, neste cenário, o desafio para o saber ambiental que está para além do pensamento sistêmico e da visão do todo, diria também para além da existência puramente materialista, já que nos diferenciamos dos outros animais pela capacidade de pensar sobre

[9]Complexidade, Racionalidade Ambiental e Diálogo de Saberes Enrique Leff

aquilo que pensamos, então podemos pensar o mundo a partir da ontologia do ser, compreender o próprio pensamento. Ocorre que são necessários nexos fundamentais durante o caminho. Talvez refazer o caminho feito por Heidegger no retorno à origem do pensamento, como o anunciado por um *Dasein,* em busca de compreender a *presença,* o *significado* das evidencias, a existência ou de quando nos perdemos da realidade original, ancestral, sagrada, racional, dialógica.

Assim a ontologia que compreendemos deve ser vista como possibilidade de acontecimentos e não possibilidades já realizadas e dai a desconstrução. Por isso, a abertura, o estar aberto as diferentes possibilidades. Reconhecendo o "estar aberto" a tais possibilidades podemos compreender a ontologia hermenêutica como um modo natural de conhecimento integral, holístico, estético e libertário, disponível ao campo dos fundamentos da Educação Ambiental. A concretude das ações é o que legitima o diálogo. Observa-se com Pereira (2012) que há uma possibilidade de superação dos dualismos clássicos desde a mitologia e do reconhecimento inclusive da dimensão espiritual numa profunda conexão com energias múltiplas não reconhecidas pelas epistemologias que fundamentaram ciência na tradição ocidental.

Ocorre que novas configurações com novos sentidos requerem novas compreensões sobre o papel da educação ambiental no pensamento contemporâneo. A Educação Ambiental Formal e consequentemente Não Formal no Brasil nasce em um contexto crítico da Educação. Surge de uma proposta transversal a todo o conteúdo já posto conforme as orientações curriculares de todos os níveis de ensino. A transversalidade possibilitou novas descobertas sobre a interdisciplinaridade, que por sua vez, gera aquilo que é transdisciplinar. A Educação Ambiental, assim como o seu campo de fundamentos trata-se de uma temática especialmente complexa, e ao mesmo tempo, libertária, penso que a educação ambiental é aquilo de mais pós-moderno na educação. A forma como a educação ambiental se move pelo sistema educativo e não formal de ensino, é o que possibilita esse referencial, ambiental, de mundo vivido. Da mesma forma, a integralização – ato de integralizar, de tornar completo, integral que potencializará a interconexão necessária a compreensão das temáticas caracterizadas pelas alterações climáticas que a educação ambiental deverá comunicar. A educação ambiental mais uma vez se mostra como militante de suas causas, ou seja, concretiza o real.

Sabemos que a educação ambiental deveria ser capaz de reorientar as premissas do agir humano em sua relação com o meio ambiente, com essa orientação ela surge no mundo Ocidental. Mas o que é Educação Ambiental? Quais seus objetivos? Refletir sobre a temática como uma disciplina? Como pensa-la em dimensões tão linear no que se refere a tempo,

espaço, ser. Penso a Educação Ambiental como um exercício diário exercido no cotidiano, que não deve apenas ser aprendido de uma forma ocidentalizada da educação, mas, talvez apreendida por outra forma de integração de saberes, Ética, Ecologia, Justiça, Pedagogia social, entre outras. No Brasil a Legislação brasileira prevê que a educação ambiental seja tema de todas as disciplinas do currículo no ensino fundamental, médio e superior.

Na obra Ética e Educação Ambiental: a conexão necessária, Mauro Grun (2002) aponta para *a necessidade de compreender porque a nossa educação não é ambiental*. Ao questionar sobre o *ambiental "*uma das primeiras coisas que nos vêm à mente é que deve existir também uma educação *não ambiental* em relação à qual a educação ambiental poderia fazer referência e alcançar a sua legitimidade" (p.20-21). Para o autor essa *situação epistemológica* tem suas bases filosóficas no Cartesianismo. Mauro Grun foi o filósofo brasileiro da contemporaneidade responsável por despertar em mim, por meio de seus livros, a possibilidade de um caminho diferente para a Educação Ambiental, trilhado pela Ontologia Hermenêutica. Percebe-se uma necessária sintonia com a Ética, pois aborda certas "áreas de silêncio" nos currículos tanto de escolas, ou seja, áreas do conhecimento onde a natureza simplesmente não é tematizada.

Conforme as leituras, Bacon, Galileu e Descartes podem ter contribuído para o processo de esquecimento da tradição e objetificação da Natureza. Grun segue a linha Hermenêutica gadameriana que "abre para a reinserção da tradição enquanto elemento constituinte do nosso horizonte interpretativo e também para desobjetificação da Natureza". Assim inaugura sua *outridade da natureza*.

> Nós iremos aprender sempre e novamente através da experiência com os nossos próprios preconceitos, a *outridade* do outro em seu ser outro. Participar com o outro e ser uma parte do outro é a melhor coisa que nós podemos almejar. (MAURO GRUN, 2002. p. 21).

Mauro Grun trata daquele *não-dito* como "áreas de silêncio" da educação moderna, que conforme o autor, um conceito cunhado originalmente por Bowers. Podemos interpretar como que o silêncio "ocorre" quando nós percebemos que existe uma quase completa ausência de referencia na conexão entre o que se diz e o que se faz. A Natureza é suprimida e silenciada. Ausência de lugar, de significado, de localidade, assim decorre uma proposta que permita que a natureza venha à tona na linguagem. Esse processo remonta à dialética Grega. Gadamer ira dizer que a compreensão da Natureza é muito semelhante à contemplação da obra de arte por tratar de algo que nos confronta, convida, perturba. E chegaremos à noção da

necessidade de tentar e do desejo de escutá-la. De perceber a *dignidade* da coisa. Portanto, o conhecimento é possível quando há o respeito no ouvir a coisa. A Natureza, assim como o ser estético, sempre nos diz algo, se auto-representa, ou seja, possui a capacidade de perceber a *outridade da coisa*.

Gadamer, assim como Heidegger acredita que a filosofia grega pode ser muito produtiva para a hermenêutica, este último, sobretudo no que se refere aos filósofos pré socráticos, no desejo de retornar a fonte original e compreender a história, compreender o pensamento. Compreendemos que ao invés de um *domínio da coisa*, um diálogo genuíno. Heidegger vai orientar para que atentemos ao apelo metafísico ou o ser-em-si-mesmo, Cartesiano não engajado. Daí, o giro da linguagem. Gadamer (1977) considera equivocada a pergunta pela natureza das coisas e acrescenta a linguagem das coisas. Como a natureza se comunica? Qual a nossa relação com a Natureza? Caso contrário não há compreensão. A antecipação do significado necessita estar presente para que a natureza possa falar. Na escuta hermenêutica socrática há uma grande critica ao pensamento dogmático, ao pensamento autoritário que confunde "aquilo que parece ser com aquilo que é".

Interessante descobrir que para Sócrates reconhecer o espaço que separa o humano do divino, revela a humildade de sua própria ignorância. Ser consistente com sua própria prática. Aos poucos construímos uma compreensão em direção à estrutura da abertura e o engajamento é tudo o que a principio se revela. Assim, é preciso compreender de antemão que nós, seres humanos fomos completamente separados da natureza, essa é a razão daquilo que é tratado como crise ecológica, ambiental e razão de todo o resgate ontológico que se pretende. Se a experiência hermenêutica é genuína, então ocorre à transformação, ocorre engajamento, ocorre teoria e pratica. Para além de "fazer as questões certas", saber como perguntar. E se o conhecimento "mais precioso" é o conhecimento do que não sabemos temos apenas que formular questões e compreender que podemos não ter razão, devido às alterações que podem ser sofridas pelos pré-conceitos no encontro com o outro. Compreendemos algo quando compreendemos a questão para a qual eles constituem as respostas. É possível perceber ainda a necessidade de deixarmos para trás o conhecimento moderno que permite o controle sobre as coisas e reconhecer a estrutura da abertura que existe na dialética da escuta da Natureza. Gadamer trata essa questão como princípio político. A Educação Ambiental é libertária, política, "radical".

> "Talvez nós venhamos a sobreviver como a humanidade se nós formos capazes de aprender que nós não podemos simplesmente explorar nossos meios de poder e possibilidades efetivas, mas precisamos aprender a parar e respeitar o outro como

> outro, seja esse outro a Natureza ou as crescentes culturas dos povos e nações; e se nós pudéssemos ser capazes de aprender a experienciar o outro e os outros, como outro de nós mesmos, para participar um com o outro" (GADAMER, 1992, p.235-236).

Para Mauro Grun, a Educação Ambiental constitui um dos vários modos de abordar as consequências políticas da vida contemporânea. O respeito pela *outridade* da Natureza, implícito nesse processo pode nos levar ao reconhecimento de novas formas de solidariedade e respeito pela *outridade* do Outro.

Podemos compreender que a "epistemologia científica", como já mencionou Maurice Merleau-Ponty, objetivadora e manipuladora das coisas - acaba por desistir de ser parte nelas e esse pensamento acompanha periodicamente a pesquisa, pois, ao contrário, a Hermenêutica pretende sim, ser parte delas, engajar-se nelas. Cabe aqui ressaltar a não neutralidade da educação ambiental. Ao mesmo tempo em que observamos que as ciências humanas acabam por adotar como única via o modo científico de pensar, salvo os avanços da pedagogia social. De caráter objetivo, operatório e estático, o pensamento sobre as ciências humanas carece de significado e transmite no que se refere às ciências sociais, uma ausência de sentido histórico, cultural.

Assim é possível observar que embora a sociedade contemporânea busque reverter os problemas causados ao planeta, que afetam diretamente nosso modo de vida, pelos danos ambientais globais, danos às formas de vida existentes (Córdula, 2012), podemos pensar que esse paradigma se deve a uma percepção social e ambiental dicotomizada, que mesmo com o surgimento da Educação Ambiental na década de 60, em seus mais de 50 anos de atuação, pouco conseguiu mudar na visão do ser humano sobre si mesmo e sobre o planeta, gerando uma corrida "verde" de desenvolvimento longe do ideal. Na contemporaneidade, regida pelo Capital, a era da globalização e das novas tecnologias interferem diretamente no nosso modo de vida e, assim, nos distancia cada vez mais da nossa condição humana no planeta. Por outro lado, a sociedade continua a se desenvolver em meio à fome, à miséria, às desigualdades sociais, entre outras, traduzindo-se numa contradição junto à crise ambiental que determinará o nosso futuro, como podemos observar em Capra (2006). Este modelo de desenvolvimento se deve a um modelo econômico, científico e tecnológico que foi implantado na sociedade, que despreza a visão do todo e trata a vida como uma máquina. Uma filosofia nasce da oposição. Sabemos que essa visão dualista – deixa de compreender e analisar toda a complexidade que compõe as interligações planetárias que dão suporte à vida neste planeta e,

como consequência, possibilita o desenvolvimento da humanidade através do consumo dos recursos naturais existentes como sugere Lovelock (2006).

A Educação Ambiental tem uma conotação mais simples ainda quando “educar para um ambiente saudável” trabalha com o consciente e o inconsciente do homem, visando despertá-lo para a proteção do meio ambiente. A Educação Ambiental é o encontro real da fusão entre a razão e a emoção. Ocorre que a Educação Ambiental por si própria não dá conta de fazer com que o ser humano tenha “conhecimentos necessários” ao desenvolvimento de práticas integrais que os levem a buscar uma reflexão de si, no sentido do ser considerando que os problemas ambientais são cada vez mais inerentes, compreendemos que as mudanças necessárias na população devem surgir de uma mudança de valores e de percepção de si mesmo sobre o planeta e a vida.

A crítica social veio consolidar a educação ambiental como campo de conhecimento, como atividade politico-pedagógica, como um campo plural, histórico, social e requer a problematização dos problemas ambientais, de sua gênese, contradições, consequências e de suas possíveis alternativas. Vinculada à ecologia científica, nos mostra os efeitos de nosso comportamento e práticas, e com isso, amplia a “análise” por ampliar a definição do objeto quando o contextualiza em sua realidade histórica e social. Ocorre que um *sentido* faz-se fundamental, pois deve ser capaz de contribuir para que o *Homo sapiens*, em pleno processo de evolução, em rápida visita ao passado por meio de uma ontologia de um resgate ancestral e antropológico, possa compreender a necessidade e emergência da temática em questão. Como perdemos a conexão com o planeta? Em que recanto do pensamento ficou esquecida nossa ancestralidade? Como resgatar essa dimensão capaz de dar um *sentido* frente às alterações climáticas? Frente às catástrofes ambientais?

Observou-se, portanto, a emergência de uma “teoria”, “método de interpretação” capaz de decifrar a “matéria humana” naquilo que estamos voltados a interpretar, ou seja, o *ser* do objeto. Isso nos leva a concordar com Palmer (1969, pág. 19), que as ciências humanas precisam de uma Hermenêutica para compreendê-las, ou seja, de uma interpretação adequada, que pelo menos acompanhe os métodos de análise científica, sem tornar os objetos das ciências humanas – lutas, obras, textos, imagens, “silenciosos e naturais”.

Esboços iniciais de uma hermenêutica do pensamento

Como dito, as pesquisas sobre a Hermenêutica e a Filosofia Ambiental em estudos

anteriores, trouxe a tona certa frustração existencial ao perceber que a educação ambiental da forma como vem sendo desenvolvida, no âmbito da consciência, agregada aos métodos tradicionais sobre os ambientes naturais, não dará conta de um pensamento que pergunta pelo ser. Ao pensar que a busca por uma nova compreensão do universo fez ressurgir a ciência natural, a ciência da natureza, ainda por volta do século V a.C cujo enfoque caminhou rápido, libertando o ser humano de pressupostos metafísicos dogmáticos, refletimos sobre tal forma de conhecimento demonstrar resultados pouco práticos e eficazes, principalmente no que se refere à sustentabilidade do planeta e nossas condições reais frente às questões sobre alterações climáticas que já se encontram por vir.

A questão da pesquisa

Como a Educação Ambiental pode contribuir para outra forma de compreender a realidade, apontar para um caminho que pela sensibilidade da razão e por uma compreensão ancestral sobre o ser humano e a natureza, o ser humano e o seu lugar de origem, o ser humano e a sua casa, em tempos contemporâneos, de forma que a temática a ser tratada pela educação ambiental possa estar dotada de *sentido*. Assim surge o esboço da questão da pesquisa: Como criar a possibilidade de construção de uma via compreensiva no campo da Educação Ambiental capaz de perguntar pelo *ser*, em tempos de perda de significado ontológico existencial e contribuir para a ampliação do horizonte compreensivo de seus fundamentos? Bem, precisamos ainda de um objetivo que motivasse a investigação, que fosse ele, por si próprio, dotado de *sentido*. Neste *sentido*, um objetivo geral se revela: Resgatar uma ontologia ambiental capaz de revelar *sentidos* para o ambiental no contexto das alterações climáticas na busca de reaproximar o homem de seu ambiente ancestral.

Na busca de tal Ontologia, a Hermenêutica passa a ocupar um espaço fundamental na investigação. Hermenêutica é um termo de origem etimológica grega (*hermeneuein*), cuja epistemologia moderna designa-a como a teoria ou a filosofia da interpretação, que viabiliza a percepção dos fenômenos, indo além de sua simples aparência. Sua significância está na compreensão do mundo à nossa volta. Esta abordagem qualitativa traz a luz da interpretação por uma nova ótica, onde a complexidade sistêmica dos fatos e fenômenos predomina, dando um panorama amplo de percepção ao pesquisador, indo além do exposto e buscando as conexões intrínsecas envolvidas no equilíbrio do planeta. Na Educação Ambiental o estudo hermenêutico reúne diferente saberes, filosofias e concepções do ser humano sobre si mesmo e sobre seu papel neste planeta.

Em primeiro lugar, a necessidade de investigar a contribuição da Hermenêutica enquanto uma prática de pesquisa em Educação Ambiental, interpretativa, que desvela e produz sentidos, na ampliação do horizonte compreensivo das relações entre seres humanos e a natureza. Em seguida, situar as bases filosóficas que permitem operar com um conceito de interpretação que toma a natureza (mundo vivido) e o sagrado – *homo religious* para além de um *signo* linguístico, como forma de reconstruir mentalmente, um passado remoto sobre essa relação, compreender essa ancestralidade no presente e colocá-la em diálogo com a contemporaneidade, na busca de encontrar um *sentido* para o ambiental. Portanto, reinterpretar a dimensão sagrada - base do *Homo religious* em plexo gozo de vida e existência e sua relação com a natureza, compreender a ruptura e refletir sobre novas formas de pensar, adotando uma postura fenomenológica hermenêutica para a Educação Ambiental, pensada na perspectiva de uma ontologia ambiental capaz de uma reflexão sobre o ser, a natureza e o sagrado, originada, portanto, nessa busca de um sentido, pode ser uma alternativa de reflexão em uma sociedade em crise.

Imediatamente se fez necessário pensar em certa estrutura para facilitar o aprendizado e a organização das informações experienciais, cognitivas, além da tomada de decisões e da necessidade de sistematizar os conhecimentos prévios, conectarem-se ao espaço geográfico da pesquisa, mapear locais, pessoas, interesses, documentos, bibliografias, instituições (Mapa Mental).

A hipótese, a princípio um tanto confusa, partiu da possibilidade de: 1) a partir do rompimento - mesmo que provisório - com o pensamento tradicional e com a metafísica tradicional “ocidental” – retorno a ancestralidade; 2) e do aprofundamento da filosofia heideggeriana sobre o ser e da possibilidade do ser como ser original, genuíno, capaz de alcançar o limite do sagrado em uma possível (re) conexão com a natureza, por meio da sensibilidade da *razão*; 3) ser possível considerar outras possibilidades que se abrem e construir uma via compreensiva no campo complexo dessas relações por meio da educação ambiental, como forma de intensificar as discussões sobre a vida humana no planeta no resgate de sentidos.

CAPITULO II - O INICIO DA VIAGEM

O Antropoceno, as Mudanças Climáticas e a Educação Ambiental: na Busca de um sentido.

Vivimos no século do cambio climático antropoxénico. É, sem dúbida, o principal reto socioambiental a que a humanidade tem que enfrontarse.

Arto Blanco e Meira Cartea (2017)

Na busca de compreender o novo período geológico – que influencia basicamente a existência e o sentido do fenômeno caracterizado como Antropoceno, observa-se que o mesmo confirma que não há mais duvidas sobre estarmos diante de uma nova Época geológica. Em um cenário de tecnologias inovadoras, principalmente no ocidente, fomenta-se o consumo de massa registrando uma aceleração alarmante causando, a partir daí, a degradação dos recursos disponíveis no planeta. Na busca de evidencias, observa-se que na Historia Ecológica da Terra, no estudo das glaciações antigas, foi possível para pesquisadores, estimar os efeitos causados pelo aumento da área coberta por gelo glacial durante a última Idade do Gelo e com isto, compreender as consequências no presente, de forma a mensurar o futuro.

O Período Holoceno, caracterizado para designar a época pós-glacial dos últimos dez a doze mil anos, demonstra, conforme diferentes pesquisadores, que as atividades humanas gradualmente se tornaram uma força geológica e morfológica significativa no planeta a ponto de demarcar uma nova "Era" – registro antropológico de tal interferência. A partir de informações oriundas de pesquisas de Educação Ambiental e Mudanças Climáticas desenvolvidas na região da Galícia foi possível concluir que, em abordagens mundial, espanhola, galega e local, os estudos apontaram alta percentagem na soma das pessoas que não tem conhecimento de problemas ambientais. Os pesquisadores entendem que os meios de comunicação devem apresentar as alterações climáticas como um problema que está para além das agendas políticas de curto prazo e como resultante de um modelo e de uma estrutura de desenvolvimento econômico e, em particular, de um modelo energético insustentável.

Compreendendo que são várias as tentativas de comunicar tais mudanças faz necessário criar uma cultura científica e a importância de estar atento aos diferentes grupos

sociais vulneráveis. Na busca de uma compreensão filosófica sobre os impactos das mudanças climáticas sobre as populações envolvidas observa-se que estes se entrecruzam alargando seus efeitos e agravando outras problemáticas que se configuram como grandes desafios à Educação Ambiental. Paralelo a isso, o enfrentamento das diferentes crises que assolam as diferentes esferas em sociedades contemporâneas, também os deslocamentos epistemológicos, para então pensar o ambiente pela ontologia. Considerando a emergência de atitudes capazes de dar conta da complexa questão sobre Educação Ambiental e as Mudanças Climáticas, a necessidade do envolvimento com posturas adequadas a um modelo de transição. Não há mais tempo para sermos otimistas ou pessimistas. Para alem da adaptação, outra, relacionada à mitigação, a resiliência e a resistência, na tentativa de desenvolver uma filosofia engajada (PAUL, 2017; HEIDEGGER, 2015; CARVALHO, 2005).

Os tempos do planeta estão a mudar – Novos desafios e contextos ás áreas da Educação Ambiental, da Comunicação, da Cultura e da Filosofia.

Muitas foram às inquietações que levaram o homem a se indagar em busca do conhecimento, entretanto a natureza esteve sempre inserida como motivador nesse processo. Seus fenômenos, movimentos e variações interagem de forma direta com a sobrevivência humana e conhecer as causas dessas ações se encheu de significados para o ser humano. Na busca de compreender o novo período geológico – que influencia basicamente a existência e o sentido do fenômeno caracterizado como Antropoceno, logo no inicio da investigação foi possível observar que para os cientistas responsáveis, os números que acenam para esta teoria são alarmantes: observa-se pelos estudos que durante os últimos três séculos, a população humana cresceu dez vezes atingindo a marca de aproximadamente mais de sete bilhões de pessoas. A urbanização também cresceu dez vezes no último século. Em poucas gerações, a humanidade está exaurindo os combustíveis fósseis que foram gerados ao longo de centenas de milhões de anos. A liberação de CO2 na atmosfera devido à queima de carvão e petróleo é ao menos duas vezes maior do que a soma de toda emissão natural que ocorre, principalmente, no meio marinho. Para Crutzen (2000) cerca de 30% a 50% da superfície terrestre já foi transformada pela ação humana e os efeitos documentados incluem a modificação do ciclo geoquímico em grandes sistemas de água potável em sistemas distantes das fontes primárias.

As interferências do Humano na Biosfera se devem, principalmente, ao crescimento populacional, a utilização de energias e ao consumo de recursos realizados em velocidade

nunca antes observada. Conforme os diferentes autores pesquisados, as alterações provocadas nos padrões de produção e consumo são tão significativas que se pode admitir que fosse possível sugerir que a biosfera está passando por uma das maiores transições da vida no Planeta.

O consumo exagerado com o advento dos descartáveis predomina na sociedade atual. Com a produção em larga escala, o esgotamento dos recursos naturais. Assim, caracteriza-se um período onde a capacidade de intervenção da espécie humana no ambiente é, portanto, registro e evidencia. Somado ao avanço tecnológico, as alterações ambientais se intensificam potencializadas pelo manejo excessivo do ambiente atendendo a interesses de poder e lucro. Reconhecida pela sociedade geológica do Reino Unido em 2018, conforme Salgado-Laborial (1996 p.277), o Antropoceno confirma que não há mais duvidas sobre estarmos diante de uma nova Era geológica, como também, o fato de que os seres humanos estão a mudar radicalmente a superfície terrestre. Em um cenário de tecnologias inovadoras, principalmente no ocidente, fomenta-se o consumo de massa registrando uma aceleração alarmante causando, a partir daí, a degradação dos recursos disponíveis no planeta.

Na busca de evidencias perguntamos sobre quais são os principais argumentos que podem nos levar a ter mais ou menos uma noção sobre a situação atual do Planeta para que, em uma concepção latouriana, o Antropoceno passasse pela fase de ser uma descoberta inconveniente e desesperadora – humanos como força geológica, para ser o indício de uma composição completamente diferente: a de uma civilização possível. As Alterações Climáticas não acontecem de um dia para o outro e também, não será a primeira vez que o planeta enfrentará alterações no clima. Fato é que, para os cientistas, o clima está mudando ao longo da história.

Em rápida pesquisa sobre o passado do Planeta, observa-se que na Historia Ecológica da Terra, no estudo das glaciações antigas, foi possível para pesquisadores, estimar os efeitos causados pelo aumento da área coberta por gelo glacial durante a última Idade do Gelo e com isto compreender as consequências no presente de forma a mensurar o futuro. Atualmente, 1) o nível do mar apresenta registros de estar subindo, conforme acreditam os geólogos, devido a um derretimento progressivo dos glaciares explicado e comprovado pelo fato das medições relacionadas à quantidade total de água na terra (sólida + liquida + vapor de água) apresentarem-se, até então, constantes ao longo dos tempos geológicos. (Salgado- Laborial, 1996 p. 272). Conforme a autora, *se todo o gelo da Groelândia se derreter* o nível do mar subiria cerca de 7 metros; se todo o gelo da Terra derretesse, a subida seria de 57 a 90 metros acima do nível atual.

Como existem evidencias de climas mais quentes que os atuais conforme Salgado-Laborial (1996) houve um tempo no Quaternário em que os glaciares tinham uma superfície menor que no presente e o gelo derretido forçosamente causou uma subida do nível do mar. Da mesma forma as evidencias hoje de conchas marinhas, bancos de corais e depósitos marinhos, acima do nível do mar confirma que este já esteve mais alto no passado e se isso acontecer novamente, as cidades litorâneas ficarão submersas. Em outras palavras, trata-se da intricada relação entre as geleiras, o movimento tectônico – aqueles relacionados aos vulcões e os tremores de terra e os movimentos verticais dos continentes. Explica que uma grande geleira representa um "peso" no oceano fazendo com que ele "abaixe" e ao degelar, o oceano volta a subir. 2) Os Efeitos no continente, ao baixarem os mares, indicam que a superfície dos continentes aumentou abrindo um novo território para a expansão da fauna e flora enquanto o clima indica condições extremadas de temperatura, potencializando as estações a extremos Salgado- Laborial (1996.*p.* 277). 3) As glaciações causaram migrações, reajuste e eliminação de animais e árvores, entre outras, na America do Norte. A autora chama a atenção para o tempo com cerca de 3.000 anos para atingir a diversidade de espécies e cerca de 6.000 anos para atingir elevação de 4.000 m nas regiões montanhosas. 4) como vimos, o abaixamento do mar resulta na diminuição da superfície oceânica acarretando em uma diminuição da temperatura onde estudos indicam que a temperatura superficial da água nos mares tropicais baixou entre 3º e 5º C (p. 279).

Alem disso, 5) é necessário considerar os outros efeitos, intervalos glaciais e interglaciais. Durante uma glaciação, maior quantidade de água fica presa em forma de gelo e sai da circulação global de água na Terra, (p. 284). 6) Parece que ao encontrar fósseis de grandes animais extintos, por geólogos no século XIX, "a ideia de um grande dilúvio iria se formar", prevendo a extinção de várias espécies e muitas pessoas atribuíam o fato, na época, por meio das narrativas de Noé sobre o dilúvio. Os registros indicaram que entre os períodos da grande Idade do Gelo, períodos interglaciais, foram marcados por um tempo de chuvas torrenciais, inundações e elevação do nível do mar.

Embora careça de lógica, os registros indicam a existência, nas eras glaciais, de uma enorme quantidade de água em locais áridos e desérticos de hoje, como os desertos do Saara e da Líbia. Durante uma glaciação, maior quantidade de água fica presa em forma de gelo e sai da circulação global de água na Terra (p. 284). Ainda, conforme as pesquisas, a possibilidade de 7) haver áreas de refúgio para animais e plantas, durante fases climáticas desfavoráveis. Assim, espécies de plantas e animais buscavam microclimas adequados. Tais "ilhas" – refúgios, conforme as descobertas geológicas na década de 70 referem a uma grande extensão

territorial coberta por gelo glacial no quaternário tardio. Nesses locais a população ficaria isolada reprodutivamente do resto da espécie e começaria a se diferenciar. A partir do derretimento do gelo, final do Pleistoceno, a população – diferente da população original, teria se expandido pelo novo território (p. 281). Importante perceber particularidades sobre 8) o limite Pleistoceno- Holoceno trazer divergências de opinião, enquanto alguns geólogos compreendem que não chega a existir um Pleistoceno, pois este seria apenas um tempo interglacial, considerando o Quaternário como um todo, uma Época só. Entretanto, o Holoceno, apresenta registros da Historia escrita da Humanidade, que trás sinais de mudanças de sedimentos e relatos, tradições escritas e orais dos povos (p. 284).

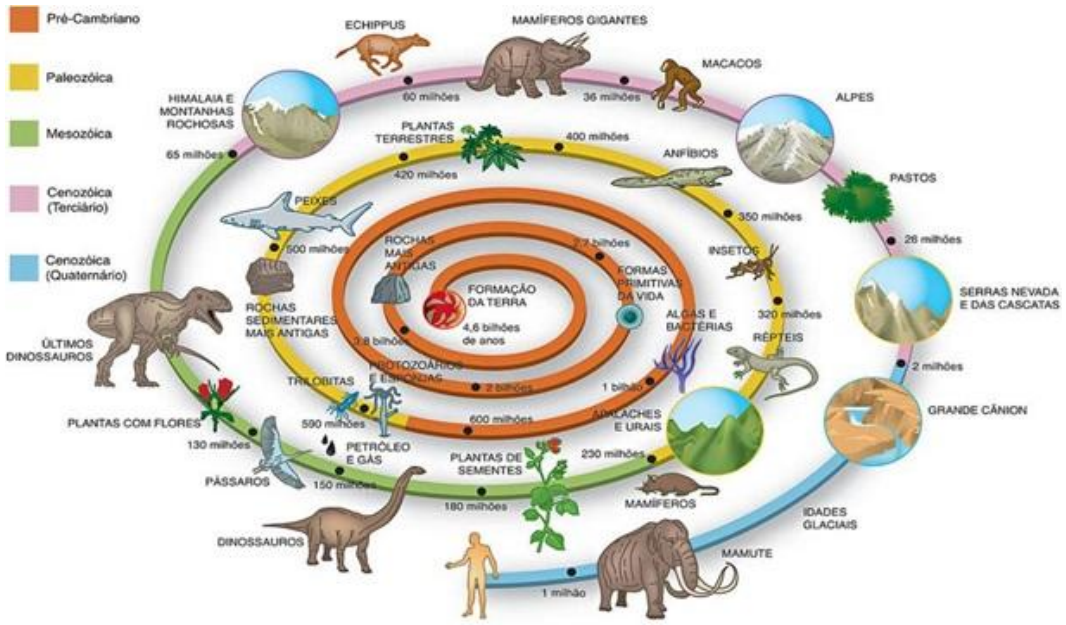


Figura 1: Ilustração representativa das Eras no planeta. Observe que o surgimento do Homo sapiens é extremamente recente, entre 400.000 e 100.000 anos atrás.

Nesse momento, o *Homo sapiens* inicia sua jornada no planeta após uma lenta evolução. O Período Holoceno, caracterizado para designar a época pós-glacial dos últimos dez a doze mil anos, demonstra, conforme diferentes pesquisadores, que as atividades humanas gradualmente se tornaram uma força geológica e morfológica significativa no planeta a ponto de demarcar uma nova "Era" – registro antropológico de tal interferência. A Ecologia clássica nos ensina que os padrões biológicos que envolvem a produção e o consumo de energia em forma de biomassa atualmente são os que fornecem os serviços ecossistêmicos no planeta e tal produção e consumo de energia envolve bilhões de anos, desde a origem da biosfera no Pré-Cambriano. Procariontes que transformam energia inorgânica em energia orgânica (biomassa) por meio da fixação de carbono ainda nos mares primitivos.

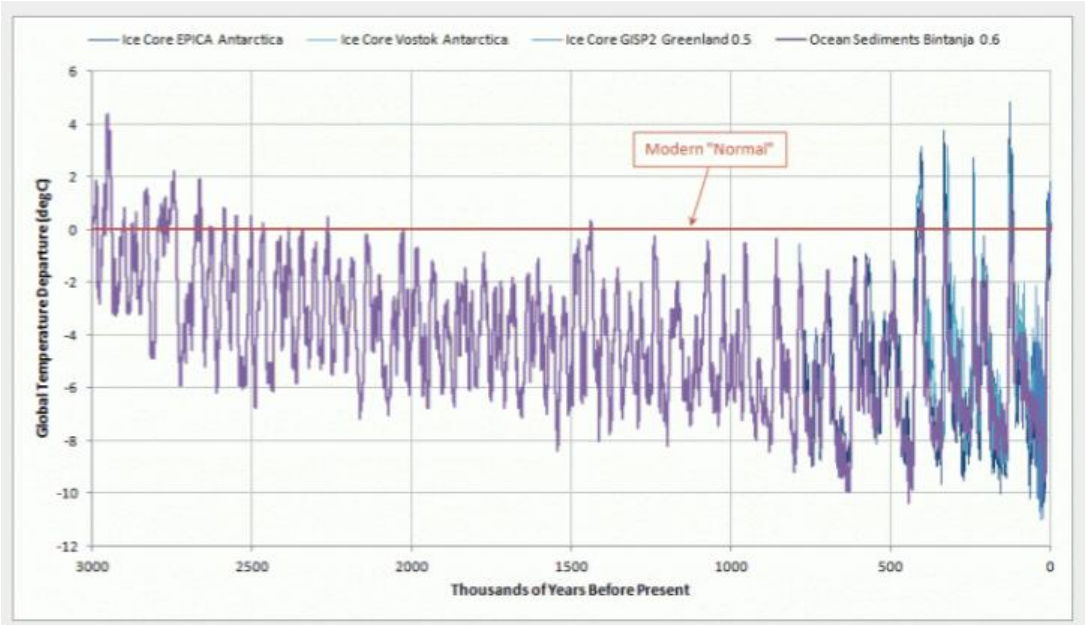
Conforme Willians *et al* (2016), a produção é definida como a transformação de energia inorgânica em biomassa por organismos produtores (algas-plantas). Ao definir consumo o autor enfatiza a extração de energia da biomassa, viva ou morta por consumidores (animais - organismos decompositores) por cerca de quatro bilhões de anos. A biosfera envolve um intricado mecanismo de energia de estoque e consumo cada vez mais complexo tanto nos ecossistemas marinhos como nos terrestres. Para afirmar tais características, o autor argumenta que uma das formas para medir a escala de produção e consumo na biosfera ao longo do tempo, pode se dar por meio de Redes Primária de Produção (NPP), que mede o fluxo de carbono entre a atmosfera e as plantas. Segundo os estudos, os seres humanos contribuem entre 25 a 38% dos fluxos de carbono registrados pelas NPP e liberam uma quantidade significativa de energia extra de fontes como utilização de combustíveis fósseis (carvão, petróleo e gás), além da produção de energia de outras fontes como hidrelétrica, solar, ventos, ondas, fontes geotérmicas e reatores nucleares.

Essa energia considerada “extra” pode ter tornado possível o aumento no registro da produção pelos humanos que previamente eram limitados pelos nutrientes como Nitrogênio, Fósforo e Potássio. A modificação humana nos padrões de produção e consumo de energia, tanto acima como abaixo, registrada nas NPP tem sido desenvolvida por centenas de anos, porém foi acelerada de forma marcante no inicio do século XX. Conforme Willians *et al* (2016) esse fato resume que o impacto humano na produção e consumo na biosfera tiveram, e ainda tem, um papel significativo se comparado a outros exemplos ao longo da historia geológica da terra. Os padrões de consumo e produção humanos geram registros estratigráficos específicos e isso pode ser um meio de caracterizar uma Época: O Antropoceno.

Vimos que o Holoceno propiciou as condições climáticas para o desenvolvimento dos seres humanos iniciando pela expansão das migrações das populações e desenvolvimento das atividades agrícolas, pela domesticação dos animais, construções de aldeias e cidades. A partir da segunda metade do século XVIII, com a Revolução Industrial e Energética, o registro da presença humana no Planeta aumentou significativamente. Além dos índices maiores de concentração de gases de efeito estufa na atmosfera estes podem, seguindo diferentes cientistas, já ter alterado a composição química do Planeta, os efeitos referem-se às transformações do clima, dos oceanos e outros ambientes da biosfera e é consenso entre os pesquisadores o grande aumento da temperatura.

Conforme a figura abaixo, o clima variou bastante nos últimos três milhões de anos, porém, manteve um padrão sempre abaixo da média da temperatura atual.

Gráfico ilustrando a mudança de temperatura



Global temperature reconstructions for the last 3 million years from oxygen isotope ratio analyses of ocean sediment cores (Bintanja), Antarctic ice cores (EPICA and Vostok), and a Greenland ice core (GISP2). Click on graph to enlarge.

Figura 2: gráfico ilustrando as variações de temperatura em três milhões de anos.

Considera-se que o *Homo sapiens* surgiu há aproximadamente 400 mil a 100 mil anos, e como podemos observar pela coluna a direita, época de alta variabilidade climática (figura2). Por volta de 30 mil e 12 mil anos houve uma forte glaciação, o que levou ao desaparecimento do homem de Neardenthal. Entre o século XIX e metade do século XX a temperatura subiu ligeiramente. Todavia, o ritmo acelerado aumentou ainda mais no século XXI. Os níveis de dióxido de carbono sobre a Antártida cresceram nos últimos seis anos atingindo recordes históricos. O aquecimento do planeta acelera o degelo do ártico, da Sibéria e do Alasca. Os cientistas estão alertando para o estado de emergência climática, principalmente já que não se trata apenas de uma ameaça para o futuro.

Em um estudo do Instituto Nacional de Pesquisas espaciais – INPE, Nobre, (2012) sustenta que o gráfico apresentado pela figura 2 mostra as emissões estimadas nos últimos mil anos. Níveis de CO2 (curva verde - Law Dome, East Antarctica e curva azul - Mauna Loa, Hawaii) e emissões cumulativas de CO2 em giga toneladas de CO2 (curva vermelha - CDIAC).

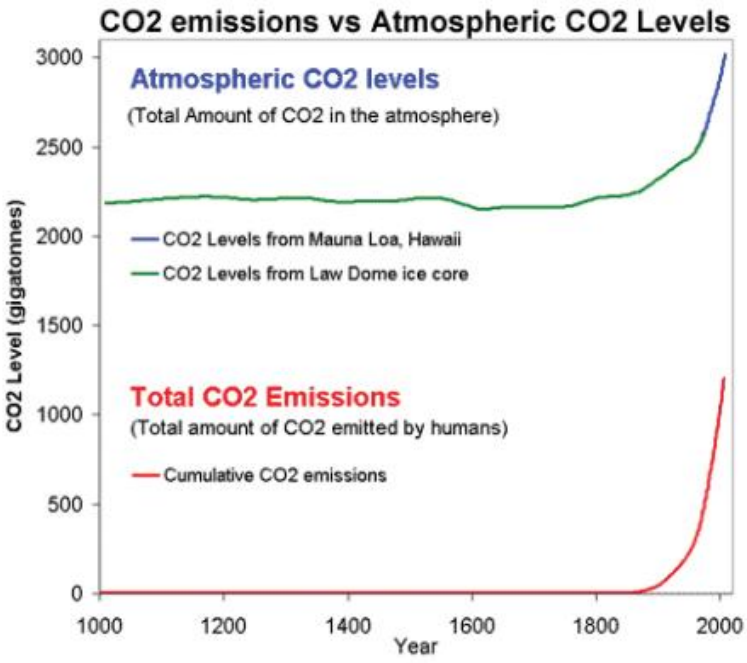


Figura 3: Fonte: Cook, 2011. Em Nobre, Carlos A.

A curva acima representa a quantidade total de CO^2 na atmosfera versus a curva abaixo que representa a quantidade total de CO^2 que foram emitidas na atmosfera pelas atividades antrópicas, de concentração de CO^2, mostrando que parte desse carbono não desaparece do sistema e permanece na atmosfera. O Reino Unido tem experimentado inundações recorde que devastaram comunidades em todo o país e os cientistas preveem que as inundações vistas na Europa vão aumentar no futuro. O ser humano não está preparado para grandes variabilidades climáticas. Assim, o aquecimento global acelerado pode levar a uma grande crise econômica, social e ambiental (além de, como vimos, uma grande extinção em massa de espécies). O fato é que os efeitos dos altos níveis de dióxido de carbono na atmosfera – agora mais altos do que em qualquer momento nos últimos milhões de anos – já podem ser encontrados junto a buracos descongelados, em meio às calotas polares em regiões remotas e congelados. Os Cryoconites são formados por uma combinação de partículas de fuligem de vulcões ou de emissões proveniente da queima de combustíveis fosseis e organismo que são depositados sobre a neve de geleiras ou calotas polares vindos pelos ventos. O escurecimento, especialmente a partir de pequenas quantidades de fuligem absorvem a radiação solar que derrete a neve ou o gelo sob o depósito e surgem os orifícios chamados de Cryoconites. Durante o verão, tais orifícios frequentemente contêm água líquida e assim fornecem um nicho para microrganismos adaptados ao frio como bactérias, algas. A fuligem diminui a refletividade do gelo, aumentando a absorção de calor, ele é enterrado na

neve ou no gelo, mas à medida que a neve ou o gelo se fundem, quantidades crescentes de material escuro são expostas na superfície, acelerando o derretimento das geleiras (figura 4).

Cryoconites no Ártico



Figura 4: Close-up de cryoconite no gelo (Ártico) e o derretimento que resulta.

Podemos perceber também que nossa sociedade, cada vez mais, insere elementos químicos na natureza perturbando assim outros ciclos químicos já existentes e estudos indicam ainda, o aumento de nitrogênio na superfície da Terra, normalmente utilizada pela indústria de fertilizantes, enquanto a quantidade de Fósforo na superfície também dobrou. Encontramos ainda registros sobre a importância e reflexão sobre os materiais que criamos cuja vida útil será maior que a nossa. Também a evidencia de que a vida em si está mudando, a taxa de extinções agora está várias vezes acima dos níveis anteriores, e consta que está se acelerando conforme Willians *et al* (2016), sem contar a redistribuição de espécies de plantas e animais pelo continente por meio de oceanos. Além disso, a biologia das plantas e animais que os seres humanos consomem foi manipulada (desde a domesticação das sementes e animais) para a ampliação da produção. A utilização de fertilizantes, hormônios, entre outros, foram essenciais para a ampliação biológica da produção.

Impactos das alterações climaticas

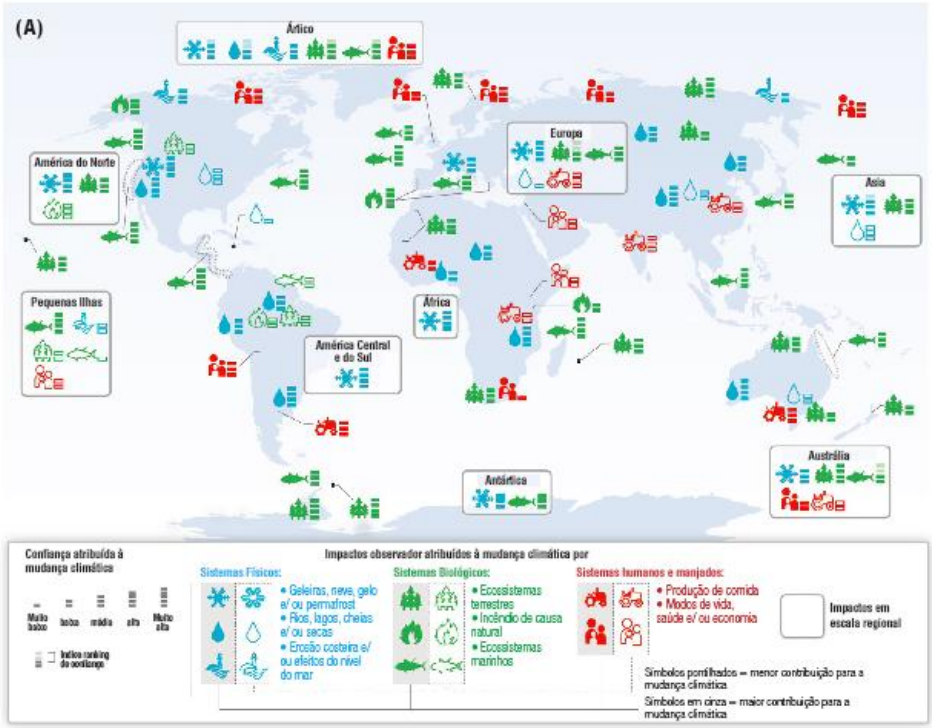


Figura 5: Impactos relacionados às mudanças climáticas no mundo.

À medida que a leitura avança tudo parece fazer sentido e, como vimos anteriormente, há uma base sólida, científica para considerar o Antropoceno**.** Diante de uma crise global, tecnológica - sem precedentes estimava-se que a partir do ano 2000 seres humanos tomariam progressivamente consciência dos perigos de sua atividade produtiva, conforme Crutzen (2000). No Brasil, como vimos, embora a questão venha sendo devidamente tratada sob aspecto científico pelos Centros de Pesquisas e Laborátorios de Pesquisas das Universidades, distribuido em todo o territorio, carece de uma abordagem humana, ou seja, de uma abordagem capaz de ser internalizada pela população e governantes. Segundo dados oficiais, o Brasil, America Central e do Sul, embora já esteja experimentando alterações físicas e biológicas, ainda não vem sofrendo os impactos da considerada terceira categoria que diz respeito aos sistemas humanos e manejados, como no caso da Europa, do Ártico, da Austrália e de pequenas ilhas do Pacífico.

Observa-se no quadro acima (figura 5) que os impactos atribuídos às mudanças climáticas apresentam-se classificados em: Sistemas Físicos, Sistemas Biológicos e Sistemas Humanos e Manejados. A Europa, o Ártico e a Austrália, registram a ocorrência de impactos nos três estágios enquanto a America Central, do Sul e a África apresentam apenas impactos nos Sistemas Físicos. Na Espanha, segundo Hernández *et al* (2016) as mudanças trarão

grandes impactos na produção de alimentos, saúde, turismo e para a conservação da biodiversidade. Observa-se que a sociedade espanhola toma conhecimento do fato sobre as questões climáticas, principalmente, pelos meios de comunicação que ao mesmo tempo em que conscientiza traz uma alarmante corrente de preocupação.

Para Xavier Labanderia Villot, autor principal na contribuição do grupo de trabalho III do quinto informe de avaliação do Grupo Intergovernamental de Expertos sobre o Cambio Climático (IPCC), *Climat Change 2014*, por Arto Blanco e Meira Cartea (2017), a percepção do cambio climático é cíclica onde a crise econômica e a pós-crise escurecem a importância das alterações climáticas e no que refere aos meios de comunicação, nos últimos tempos, vem trazendo referências midiáticas a estas questões no que se refere à contribuição pública, conforme Arto Blanco e Meira Cartea (2017). Os pesquisadores publicaram um documento originado no Simpósio Internacional CLIMA-ES 2015, em mesa redonda intitulada *Challenges for Comunicating Climate* – Desafios para informar sobre as mudanças climáticas na sociedade.

Em síntese, esse documento reconhece que os meios de comunicação são a fonte principal sobre as alterações climáticas que a população possui o que acaba por trazer uma grande responsabilidade social, considerando as dificuldades estruturais, as transformações dos processos digitais, informações geradas e compartilhadas em redes sociais e as limitações oriundas *de lós vaivenes políticos y mediáticos de cada momento* (p. 98). O documento pontua a responsabilidade social do jornalismo no que se refere a controvérsias midiáticas sobre as alterações climáticas, diante do consenso científico da responsabilidade humana em reforçar o efeito estufa em suas emissões de gases gerados pelos combustíveis fósseis.

Os pesquisadores entendem que os meios de comunicação devem apresentar as alterações climáticas como um problema que esta para além das agendas políticas de curto prazo e como resultante de um modelo e de uma estrutura de desenvolvimento econômico e, em particular, de um modelo energético insustentável. O documento pontua não restar dúvidas sobre a realidade do aquecimento global e embora o panorama atual nos convide ao otimismo, a emergência de aproximar as causas do fenômeno as nossas vidas cotidianas na busca de mitiga-las transformando hábitos e comportamentos torna possível fomentar atitudes positivas e ações responsáveis frente às alterações climáticas. Conclui o documento considerando que a comunidade científica tem a grande responsabilidade de aportar proativamente, com informação confiável, o propósito de incentivar a ação social. Portanto um grande desafio da ciência refere-se a como comunicar o fenômeno climático?

Para Ferreira & Sato (2018) o estado atual exige uma mudança paradigmática, em busca de novos modelos civilizatórios, baseados em outros valores: “a meta é que cada local examine sua própria condição de proteção e cuidados” (p. 23). São várias as tentativas de comunicar tais mudanças e podem estar relacionadas a investigações científicas; processos formativos, idades, grupos sociais. Compreende que se faz necessário criar uma cultura científica. Além disso, a importância de estar atento aos diferentes grupos sociais. “Não há dúvidas de que os grupos sociais em situação de vulnerabilidade, em especial aqueles economicamente desfavorecidos, serão os mais atingidos pelos desastres e fenômenos da mudança do clima” (p. 16). A este movimento o da Justiça Climática – busca promover a inclusão social, com proteção ecológica e economia responsável.

Com os efeitos drásticos trazidos pelas mudanças no clima, a proporção, a magnitude e a escala terão forma desigual e irão atingir camadas economicamente desprivilegiadas junto à sociedade frente a uma sociedade competitiva com base em um modelo econômico ultrapassado. Tais grupos, geralmente formados por campesinos, na região da Galícia, indígenas, quilombolas, pescadores artesanais, pequenos agricultores, ciganos, moradores de rua, entre outros, no Brasil, são geralmente excluídos das políticas públicas (p. 20). Ferreira & Sato (2018) relatam que alguns autores insistem em processos de adaptação ou resiliência da sociedade e apontam que os processos de mitigação são muito mais importantes do que a adaptação, “já que, num período de 40 anos, a Terra terá um aumento considerável da temperatura e será tarde demais para a maioria dos povos” (p. 21) cujas alterações climáticas atua como um multiplicador de ameaças. Explicam que para alem da resiliência encontra-se a resistência contra a hegemonia do capital.

Assim, sob o ponto de vista conjuntural, no que se refere à Educação Ambiental, Meira Cartea (2009) argumenta que mais do que qualificar a Educação Ambiental como um campo – como sugere Pierre Bourdieu, cabe descrevê-la como um trans-campo caracterizado como um espaço social e profissional de contornos imprecisos que confluem saberes disciplinares, interesses, culturas profissionais e relação de poder com origem entre o campo educativo e ambiental, em um e em outro. O autor destaca o caráter contra cultural da Educação Ambiental, a sua missão quando menos nos efeitos transformadores e socialmente críticos é promover valores e estilos de vida que entram em contradição frontal com os valores, os modelos sociais e o estilo de vida hegemônico (p. 169). A partir destas reflexões, para Meira Cartea e Pardellas (2010), faz-se necessário destacar indicadores que possam contribuir junto aos processos de Educação Ambiental. Tais indicadores referem-se,

principalmente, a importância do contexto. Faz-se necessário considerar os elementos característicos de sua própria cultura.

Na busca de uma compreensão filosófica sobre os impactos das mudanças climáticas observa-se que estes se entrecruzam alargando efeitos e agravando outras problemáticas: “as crises econômicas, as profundas desigualdades sociais, superconsumo para uns e precariedade para a maioria, injustiça social, ambiental e climática” FERREIRA & SATO (2018.p.21). Emerge disso tudo uma crise rizomática. Percebe-se pelos estudos feitos por Pereira; Eichenberger; Claro (2015) que a crise nos fundamentos da Educação Ambiental leva a uma motivação para um pensamento pós-metafísico. Para os autores consiste em reconhecer que há vestígios de um deslocamento no campo da Educação Ambiental e esse deslocamento aponta para uma compreensão ontológica onde a EA deve compreender esse deslocamento a partir da metafísica e perceber possíveis decorrências para as epistemologias que orientam os seus debates[10]. Os autores, em suas primeiras palavras reforçam a suposta constatação de que o paradigma metafísico, que acreditou ser portador de sentido na busca dos fins últimos do homem, encontra-se agora desencantado, explica que as essências por ele indicadas como verdades podem e são, no contexto atual, relativizadas. Assim é possível concordar que não havendo mais “esse berço de verdades e teleologias seguras, os conceitos que serviram de base para a metafísica, apresentam diversas fragilidades.

Citando Habermas os autores indicam que essas fragilidades começam já no interior da modernidade a serem percebidas. Pensamento esse que já é posto em questão pelo novo tipo de racionalidade metódica e pelas formas de experimentação que se impõe ainda no século XVII. Para Habermas, segundo os autores: outras fragilidades manifestam-se com a emergência das ciências histórico-hermenêuticas, que trazem em seu bojo novas reivindicações, principalmente a de que uma consciência histórica não admite mais aquelas dimensões de finitude tão bem desenvolvidas e apontadas pelo idealismo; outro fator importante, apontado por Habermas, é que a partir das práticas e dos processos de objetivação que se inserem, inclusive nas formas de relacionamento, há o aparecimento e a necessidade de um deslocamento da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. E, por fim, voltamos a Habermas que destaca a necessidade do agir comunicativo a partir dos contextos cotidianos negados pelo modelo metafísico.

> Os fundamentos que se desestabilizam dizem respeito aos princípios logocêntricos, pedagógicos, econômicos, culturais, políticos e ambientais que coroaram a

[10] Rev. Eletrônica Mestr. Educ. Ambient. E-ISSN 1517-1256, v. 32, n.2, p. 177-205, jul./dez. 2015.

> modernidade como “novos tempos”, a partir dos quais seriam alcançados os grandes. Caracteriza-se como “metafísico” o pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neoplatonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Schelling e Hegel. Esse modelo atribui um lugar privilegiado à filosofia e à teoria que, transcendendo a prática, pretendem explicar esses saberes transcendentais. (HABERMAS, 1990, p. 38-40).

Como se pode observar somente na modernidade às oposições a esse modelo começam a despontar. Hilton Japiassu, afirma algo semelhante em Nascimento e Morte das Ciências Humanas. Segundo ele nos equivocamos, quando optamos pela metodologia das ciências exatas e a aplicamos nas condições de vida humana.

> Adorno e Horkheimer também identificam essas lacunas da racionalidade ocidental na Dialética do Esclarecimento quando afirmam que desde o mito, que continha em seu bojo a necessidade de domínio da natureza, a racionalidade após ele implementada, já nasce viciada. Ela prioriza sempre o domínio, de modo que ela, ao invés de atingir a emancipação, se converte num novo mito. (PEREIRA, *et al.* 2015)

É possível concordar que no entendimento da maioria dos autores essa crise dos fundamentos metafísicos está associada à crise de um sujeito portador de sentido para si e para o mundo pela capacidade de representação o que significa pressupor a descrença nas concepções mais remotas que vinham desde Platão e que (na modernidade) acreditaram ter alcançado o seu ápice, trata-se do sujeito que se constituiu como unidade racional. Um sujeito objetificador criador de imagens do mundo, através de uma racionalidade voltada a fins. É o sujeito que criou um discurso de natureza como espaço de potencialidades objetificadoras, de domínio e lucro.

Assim veremos que associado a essas deficiências, a concepção de Fundamentos da Educação Ambiental que está em crise é esta que segue os princípios metafísicos que sustentaram o projeto moderno. As leituras sobre os Fundamentos em EA apontam para concepções de natureza como um campo em que esse elemento unificador é comum. Os estudos apresentados até então apontam para a necessidade de ruptura de um fundamento absoluto. Segundo o autor, podemos afirmar que, no contexto do pensamento pós-metafísico, a EA assume outras interpretações. “Ao reconhecermos a pluralidade de formas de vida, somos lançados para fora daquela concepção romântica com a natureza que implica diretamente na forma como compreendemos a EA”. Ao pluralizarmos a EA ocorre um alargamento da compreensão desse campo e, ao mesmo tempo, são criados novos desafios aos múltiplos contextos que com ela se relacionam. Importante destacar a mudança na relação entre teoria e prática que segundo Pereira *et al* (2015) integra de forma impactante o campo

dos Fundamentos da Educação onde, no que se refere à educação ocidental, temos uma história de construção que vai de Platão a Heidegger.

Para o autor, pensar o ambiente pela ontologia hermenêutica pressupõe que a epistemologia também seja hermenêutica e consequentemente a ética segue o mesmo horizonte. No contexto das mudanças climáticas é fundamental tal reflexão. Assim, conforme Pereira *et al* (2015) a ontologia que compreendemos deve ser vista como possibilidade de acontecimentos. Reconhecendo a abertura dessas possibilidades vemos a ontologia hermenêutica como um modo natural de conhecimento integral, holístico, estético e libertário. Nesta perspectiva, observa-se que são identificadas e acolhidas também as manifestações culturais, pois há nela um campo renovado de possibilidade de dimensões ontológicas, poética, estética, como elemento da relação homem-natureza.

Na concepção dos autores a compreensão da ontologia hermenêutica na Educação Ambiental pode abarcar maior abrangência na busca de compreensões do sentido do ser, pois devem ser pensadas imbricadas em tempos de pensamento pós-metafísico. Para além do logos da epistemologia, a ontologia hermenêutica revigora o sentido do ser e retoma outros sentidos colonizados pela racionalidade instrumental.

Com a pretensão de propor ao campo dos Fundamentos da Educação Ambiental uma nova compreensão sobre as discussões no que se refere à relação humanidade-natureza, Pereira (2016) reconhece o horizonte da Época *Antropocena*, em que se avalia o impacto das atividades humanas como determinantes na alteração ecológica do planeta e sugere uma Ecologia denominada: *Cosmocena* – não enquanto uma era, segundo o autor, mas enquanto uma necessidade hermenêutica de reposicionarmos a referida relação para uma possibilidade de uma ecologia com maior sintonia entre a natureza e a humanidade, redefinindo olhares, vivências e aprendizagens com o *cosmos*.

Para o autor, na história de algumas civilizações ocidentais que demarcaram com sua presença suas identidades, observa-se um traço comum no que concerne a questões ecológicas: “uma profunda sintonia natureza-humanidade”. Nesse sentido, conforme Pereira (2016), vemos que as civilizações: grega pré-socrática (Europa), maia (América do Sul e Central), asteca (América Central), inca (América do Sul), guarani (América do Sul – Brasil), kaingang (América do Sul – Brasil), com sua pluralidade cultural e suas amplas dimensões transcendentais expressas em suas crenças, não apenas habitaram ou ocuparam lugares no cosmos, mas viveram em profunda sintonia com ele: seus valores, saberes culturais, suas magias, suas formas de relação humanidade-mundo expressam *cosmovisões* que necessitam ser estudadas, aprendidas e praticadas.

Conforme autor:

> No momento em que a era *antropocena* denuncia talvez a forma mais selvagem de relação humanidade-natureza, com vestígios absurdos demonstrando o esgotamento dos paradigmas clássicos fundados numa perspectiva antropocêntrica; de desastre ecológico como o imensurável evento Mariana (MG); Tsunami no Japão; de denúncia do estado de exceção no Mato Grosso do Sul (MS) para o genocídio indígena em favor dos donos do agronegócio; tempos em que os conflitos socioambientais tomam proporções inimagináveis, com aparecimento de crianças mortas na praia em consequência do horror do radicalismo do estado islâmico, das guerras políticas e econômicas no Oriente e em outras partes do planeta; tempos em que vivenciamos ameaças e perdas cotidianas de direitos sociais conquistados com muito esforço e luta no Brasil; período em que a racionalidade estratégica mostra sem disfarces todas as suas faces em busca do lucro e do poder. Cabe a nós outros pensarmos fundamentos de outra Educação Ambiental e, se me permitem, aqui proponho tratar de outra ecologia (PEREIRA, 2016. p.22).

Um estudo recente no campo de Fundamentos da Educação Ambiental[11], os autores defendem a tese de que "há vestígios de um profundo deslocamento no campo da Educação Ambiental e que esse deslocamento aponta para uma compreensão ontológica na maneira como a pensamos e a sentimos". Pereira (2016) indica que tais vertentes apontam as discussões que irão culminar na *Ecologia Cosmocena*, teoria que vem desenvolvendo junto ao Programa de Pós Graduação em Educação Ambiental – PPGEA/FURG. Quanto aos aspectos que caracterizam essa racionalidade, o autor destaca: a) A dimensão plural da Educação Ambiental; b) A relevância dos contextos e da linguagem; c) Da mudança na relação sujeito-objeto; d) Mudança na relação entre teoria e prática; e) Da dimensão epistemológica para a ontológica da Educação Ambiental (p.25).

A Ecologia Cosmocena proposta por Pereira trata-se de uma alternativa viável para pensarmos as relações entre seres vivos e não vivos no sentido de podermos garantir melhor qualidade de vida no planeta frente às recentes ameaças. Podemos observar pela citação:

> Ela nasce em meio a este cenário de desesperança e medo reforçado pela Era Antropocena e pelas consequentes crises: dos fundamentos da EA, do paradigma filosófico metafísico, da racionalidade ocidental e do sujeito, do esgotamento do sistema capitalista, da lógica do lucro e consequentemente da crise financeira, crise política, socioambiental e, fundamentalmente, da crise de sentido existencial-ontológico sobre o espaço e sentido humano no cosmos. Emerge também de uma profunda intuição hermenêutica de que é necessário um reposicionamento humano no cosmos no amplo conjunto das relações que estabelecemos cotidianamente com o universo com o qual nos encontramos conectados. Dessa forma, pode ser vista como ecologia também de ampliação dos sentidos, com a pretensão de alargar a nossa dimensão cósmica. (PEREIRA, 2016. P. 141) [12].

[11] PEREIRA, Vilmar Alves; EICHENBERGER, J. C. ; CLARO, L. C. A crise nos fundamentos da Educação Ambiental: motivações para um pensamento pós-metafísico. Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental, v. 32, p. 177-205, 2015.

[12] Rev. Eletrônica Mestr. Educ. Ambient. E -ISSN 1517-1256, Ed. Especial, julho/2016.

A *Ecologia Cosmocena* considera que o entendimento humano ainda é muito limitado para explicar a vastidão cósmica. Com isso não está fazendo uma crítica niilista ao ser humano. Ao contrário entende que daí resulta que temos ainda muito que aprender com esse vasto universo e que a finitude humana se reconhece através do cosmos. A *Ecologia Cosmocena* reconhece que o cosmos nos cuida mais do que nos afeta; ele nos protege, serve de morada, ensina valores de acolhida de amorosidade, de elevação e de encantamento. A *Ecologia Cosmocena* denuncia os excessos da lógica consumista e nos chama a desenvolver múltiplas formas de sensibilização, poética, estética, afetiva, ecológica e espiritual, de cuidarmos uns dos outros. A natureza nos cuida. Assim, uma educação ambiental que só visa adaptação em momento de transição planetária, consideravelmente ira se diferenciar de outra que tenta promover a resistência. Na figura 6 encontramos um modelo esquemático representando as duas formas de leitura frente à questão colocada sobre as questões climáticas:



Figura 6 – Esquema ilustrativo indicando duas tendências de pensamento humano que deverá caracterizar uma pedagogia da adaptação e uma pedagogia da resistência. Fonte: Ferreira & Sato (2018).

Ferreira & Sato (2018) concordam que "para além da adaptação, será necessário resistir aos modelos de desenvolvimento que geraram estas mudanças climáticas" (pág. 23), compreendem que resistência, para além de significar rejeição, refere-se a tentar mudar o sistema que gera as catástrofes. As autoras concordam que duas formas de pensamento devem ser avaliadas conforme segue:

De um lado, uma educação que enxerga as MUDANÇAS climáticas como problema a ser solucionado.	Por outro lado, uma educação que enxerga as mudanças e as INJUSTIÇAS climáticas como problema a ser confrontado.
Em virtude de enfatizar o problema, os processos de MITIGAÇÃO e manejo são eloquentes. A resiliência é necessária, como forma de superar os problemas.	Por reconhecer que os modelos de consumo geram as mudanças climáticas, a RESISTÊNCIA contra o sistema é central, sem negligenciar a resiliência.
Estabelece uma hierarquia nos sistemas de vida, como uma cadeia alimentar com o homem (masculino) no topo, sendo ele o que mais exige proteção. É uma estrutura pivotante, claramente com uma casta unívoca.	Há um conjunto de vidas conectadas sem hierarquia, como um modelo rizomático proposto por Deleuze & Guattari (1995). O modelo de rizoma é uma rede horizontalizada sem centro, com capacidade de criar "linhas de fuga" contra o sistema.
Em 2006, Paul Crutzen defendeu a teoria de que nossa atual era geológica é demarcada pelas mudanças climáticas provocadas pelo Homo sapiens. Sua teoria, "antropoceno", ganhou o Nobel da ciência e é amplamente aceita na comunidade científica.	No Brasil, Vilmar Pereira publicou o livro sobre a teoria cosmocena em 2016. Neste livro, a noção antropocêntrica é superada pela noção da conexão de vidas e não-vidas. Por influência da hermenêutica, a dimensão compreensiva é universal, nos elos que interligam este frágil planeta azul.

Tabela 1 - Modelo proposto por Ferreira & Sato (2018) compreendendo as diferenças e alternativas de outro caminho.

Pereira (2016) discute um olhar mais alargado propiciado pelo rasgo hermenêutico motivado pela *Cosmocena.* Há outro aprendizado significativo que contribui em nossa transvaloração. A proposta de outra ecologia nos mostra que a vida tem uma assimetria fundamental e que é imperfeita. No contexto das mudanças climáticas, reforço à descoberta dos cientistas de que todos os sistemas vivos não são lineares e que funciona em redes e apenas essa informação já deve mudar radicalmente a nossa forma de compreender e de agir no mundo, exigindo novas maneiras de nos relacionarmos. Exige da humanidade reflexões profundas sobre os nossos endereçamentos motivados pelos nossos pontos de partida. Daí a importância de discutir a relação natureza-humanidade na busca de ampliação de sentidos sobre como agimos e fundamentalmente por que agimos dessa e não de outra maneira. A

temática sugere que possamos refletir sobre nossos referenciais sem essa perspectiva de culpa, de erro e de verdade, mas na busca de compreendermos melhor a forma como reconhecemos e valorizamos a vida.

CAPITULO III – CAMINHOS DA COMPREENSÃO

Abordagem Interpretativa da Metodologia de Pesquisa Fenomenológica (PRM) como modo de Filosofia Ambiental

Para Kalpita Bhar Paul é chegado o momento de desenvolver uma filosofia engajada que permita entendimentos filosóficos na abordagem de questões ambientais do mundo real para obter alguns novos insights sobre a relação humano-ambiente. Assim, conforme Paul (2017) existe a necessidade de explorar novas metodologias que seriam capazes de oferecer a oportunidade de fazer uma filosofia engajada ao invés de emprestar metodologias das ciências sociais. Foi possível, por meio da metodologia de pesquisa fenomenológica (PRM) elaborar e conduzir tanto a pesquisa bibliográfica, as saídas de reconhecimento local conforme bibliografias estudadas como também, a análise de narrativas, com base na abordagem interpretativa. Assim, a interpretação das narrativas coletadas teve por base metodológica a pesquisa fenomenológica – Phenomenological Research Methodology-PRM, desenvolvido por meio da análise interpretativa da pesquisa fenomenológica – Interpretive Phenomenological Research Approach - IPRA, descrita principalmente por Paul (2017) e que possui pressupostos teóricos na hermenêutica existencial de Heidegger.

A partir do estudo metodológico, proponho um processo de análise narrativa em quatro etapas que pode revelar o modo de ser transcendente de um narrador. Junto o destaque da reflexão crítica de minhas experiências enquanto empregava esta metodologia, particularmente, no contexto da Galícia. Várias metodologias emprestadas das ciências sociais, como etnografia, estudo de caso e análise narrativa, sem dúvida, permitem que um pesquisador capture as perspectivas de um indivíduo e / ou comunidade do meio ambiente. No entanto, no processo da investigação, essas metodologias tendem a construir o ser humano como sujeito que analisa questões ambientais à luz do ambiente sendo objeto da investigação (Baindur & Paul) citado por Paul, (2017). A questão que surge neste momento é sobre o alcance ou ampliação de sentidos em captar adequadamente as visões de mundo.

Vimos que no Antropoceno os seres humanos não são meros observadores de mudanças naturais, em vez disso, eles são o agente de mudanças e, ao mesmo tempo, são afetados por essas mudanças. Assim, a realização de uma investigação filosófica engajada para compreender a relação humana-ambiente sob uma nova luz, (nova compreensão ou olhar) trás a necessidade de uma metodologia alternativa e, nesse sentido, que dialogue para além do dualismo sujeito / objeto. Se olharmos para a história da filosofia, a ideia de um

sujeito não envolvido, que estuda um objeto, foi problematizada com o desenvolvimento da fenomenologia. Em contraste com o modo de investigação científica, em que a tendência geral é fornecer uma descrição objetiva de um fenômeno, um método fenomenológico traz de volta o sujeito, enfatizando a estrutura das experiências. O dualismo sujeito / objeto que também se manifesta nos discursos como dualismo mente / mundo é historicamente enraizado nas ciências naturais. O resultado desse dualismo é a projeção de um eu que é separado ou distinto do mundo. Assim, metodologias dependentes dela criam um discurso baseado em uma verdade objetiva sobre o ambiente, onde o sujeito (humano) e o objeto (ambiente) são distintamente diferentes.

Thomson, citado por Paul, critica esse modo de investigação afirmando que "[...] os fenomenologistas argumentam que essas dicotomias conceituais fundamentalmente descaracterizam nossa experiência ordinária" (p. 382). No entanto, em uma experiência de "mundo da vida", esse tipo de verdade não se sustenta porque nossas experiências comuns são integralmente "entrelaçamento de si e do mundo que é básico para nossa navegação experiencial do ambiente vivido" (p. 382). Ainda destaca que Van Manen destaca que o papel dos fenomenólogos como desvendar a região de onde o significado surge e que, por sua vez, deixa uma impressão em nós. O primeiro passo essencial para um pesquisador, que pretende empregar o PRM, é identificar o fenômeno específico que seria o assunto de investigação. Para escolher um fenômeno específico, o pesquisador deve assegurar que deve haver a possibilidade de obter experiências humanas diretas do fenômeno. Como segundo passo, os entrevistados que tenham experiências prolongadas e aprofundadas do fenômeno. Como parte essencial desta metodologia, os pesquisadores pesquisados descrevem suas experiências do fenômeno e, eventualmente, essas descrições reflexivas constituem a experiência vivida.

Observa-se que a descrição fenomenológica é semelhante à nossa prática cotidiana não filosófica. A autora aponta que o objetivo final da descrição é guiar o leitor para a orientação prática para o mundo em que o fenômeno pode se manifestar. No final, a descrição não tem valor independente. Seu mérito como descrição é completamente uma função de sua capacidade de nos levar a apreender a coisa em si, tanto na contextualização como na prática e não sua adequação para servir como base para a teorização. Por isso, é importante lembrar que a narrativa fenomenológica é uma espécie de narrativa auto-reflexiva. O papel do pesquisador é bastante limitado aqui, já que essas narrativas não emergem do questionamento ativo. De fato, o processo de entrevista é mantido completamente desestruturado. O papel de um pesquisador é apenas orientar seus pesquisadores a chegarem à conjuntura, onde podem elaborar a experiência do fenômeno. Além disso, o pesquisador utiliza o método ainda nas

leituras, nas observações, no modo de ver, compreender, enxergar. Ainda explorando os potencias da PRM e das experiências realizadas com essa metodologia na India, Moustakas, citado por Paul (2017) sugere que é importante para um pesquisador conduzir a pesquisa no local do fenômeno, pois o mesmo ajuda o pesquisador a se envolver no mundo da experiência, o que eventualmente garante que o pesquisador esteja completamente imerso no contexto. Também é importante que o pesquisador permaneça aberto para explorar o contexto do fenômeno e, portanto, esteja pronto para expandir a reflexividade para coletar insights, para compreender adequadamente as experiências.

Durante a pesquisa e as entrevistas, a discussão deve girar em torno de três grandes temas de investigação:

1) “O que um indivíduo experimenta em termos do fenômeno?”,
2) “Que contextos ou situações tipicamente influenciaram ou afetaram a experiência do fenômeno?”
3) E “Como isso afeta o narrador?”.

Como essa metodologia é bastante dinâmica, um pesquisador tem a responsabilidade crucial de, não só articular seus dados e experiências, como também, de ajudar os entrevistados a articular suas próprias experiências e, para isso, é desejável que a pesquisadora mantenha o espaço necessário para contemplar e refletir, ao longo de todo o processo. De acordo com a metodologia, após todo o trabalho de mesa, na pesquisa dos dados disponíveis para elaboração do contexto, devem-se coletar narrativas fenomenológicas de no máximo 5 a 25 indivíduos de um grupo homogêneo, que experimentam diretamente o fenômeno em questão. O número de participantes pode variar entre 05 e 25, dependendo de quando as narrativas tendem a atingir uma saturação. A saturação, neste caso, significa que novas narrativas não seriam capazes de fornecer mais informações sobre o fenômeno em questão e, portanto, seriam redundantes. Para transcender esse dualismo e explorar holisticamente a relação humano-ambiente, o IPRA se é pertinente, pois sempre se aproximam com a intenção de compreender a estrutura das experiências, esses pesquisadores tentam ativamente interpretar o que significa experimentar o mesmo que é descrito pelos narradores.

Este método tenta capturar a mentalidade subjacente dos narradores para chegar às suas experiências e à estrutura subjacente. Um pesquisador deve sempre tentar entrar no “sapato” de um narrador. Além disso, o IPRA tenta colocar questões críticas com a intenção de tornar a análise de uma experiência mais rica e abrangente. As perguntas que devem nortear toda a pesquisa, tanto na sistematização dos dados como na análise das mesmas, são as seguintes: o

que a pessoa está tentando alcançar aqui? Alguma coisa significativa está sendo dito aqui, o que não foi intencional? Eu tenho uma sensação de algo acontecendo aqui que a própria pessoa talvez esteja menos consciente? Paul (2017). Compreendemos que um pesquisador tenta obter a *essência* tanto dos textos como das narrativas do ponto de vista dos narradores. Para isso, o pesquisador precisa ver todo o fenômeno do ponto de vista de um narrador. Depois disso, o pesquisador também precisa seguir a abordagem ética onde anotará sua própria compreensão dos textos e das narrativas. Estes comentários explicativos só podem ser gerados por múltiplas leituras dos textos e das narrativas. Essas leituras completas ajudam o pesquisador a dividir as informações e as narrativas e agrupá-las sob vários temas – unidades de significado

No processo de explorar essas nuances da existência humana, é igualmente importante mediar à particularidade das narrativas fenomenológicas para explorar qualquer padrão universal e como as vidas dos narradores fazem parte desse padrão maior Paul (2017). Dessa maneira, esse processo revela o *modo de ser* transcendente dos pesquisados. Entender o *modo de ser* transcendente de um pesquisado pode levar um pesquisador a explorar as respostas de duas das perguntas acima mencionadas: o que a pessoa está tentando alcançar aqui? E eu tenho uma sensação de algo acontecendo aqui que a própria pessoa talvez esteja menos consciente? Do ponto de vista metodológico, é particularmente importante investigar como um fenômeno vivenciado por um indivíduo tem um significado especial em seu mundo. Isso definitivamente ajuda a revelar alguma verdade única sobre o fenômeno em jogo. Mesmo que esta diretriz exista, é necessário lembrar que o IPRA é desenvolvido para realizar pesquisas de campo em filosofia ambiental. Considerando o desenvolvimento recente da abordagem interpretativa, destacam a flexibilidade que essa abordagem oferece na análise das narrativas, como elas afirmam quando concordam que, em geral, a IPA (Análise Fenomenológica Interpretativa) fornece um conjunto de diretrizes flexíveis que podem ser adaptado por pesquisadores individuais de acordo com seus objetivos de pesquisa. No entanto, essas diretrizes são apenas uma ilustração de uma maneira possível de analisar o material qualitativo. Eles não devem ser tratados como uma receita e o pesquisador são aconselhados a ser flexível e criativo em seu pensamento.

Interessante perceber que essa flexibilidade na análise permite que um pesquisador modifique o processo de análise de acordo com a exigência de seu estudo. Essa flexibilidade oferece claramente o escopo para desenvolver esse fluxo em todo seu potencial. O processo de interpretação dos textos e análise narrativa em PRM consiste em três etapas principais:

1 - O primeiro passo é a interpretação e sistematização dos dados tomando-os como ponto de partida. Em seguida a transcrição das narrativas, onde é necessário escrever as narrativas juntamente com as informações periféricas das notas de campo como contexto e alguns padrões comportamentais e linguagens corporais importantes. Esse processo é crucial, pois requer atenção minuciosa aos tons e expressões de um pesquisado-núcleo para captar os motivos e emoções subjacentes e para poder anotá-los com sucesso.

2 - O segundo passo é a tradução. Essa etapa é necessária se os textos e as narrativas estiverem em um idioma diferente. Nesse caso, é preciso traduzi-lo para a linguagem em que um pesquisador deseja comunicar as descobertas de sua pesquisa a leitores globais, no meu caso, é do Galego para o Português. Pode haver vários problemas relacionados à tradução, como a tradução de uma declaração emotiva ou como traduzir termos regionais específicos carregados de conotações. No PRM, é importante que um pesquisador preste atenção a cada uma das expressões e descrições emotivas e tente capturar o mesmo sentido durante a tradução.

3 - Somente depois desses dois primeiros passos, a análise/interpretação real das narrativas poderia começar. Para delinear as percepções aproximadas obtidas das narrativas fenomenológicas como parte da análise hermenêutica existencialista destaca-se o *gênero*, nas relações sociais e no mundo do trabalho dos participantes para capturar as experiências pré-reflexivas da relação humano-ambiente no contexto da mudança ambiental.

3.1 Para realizar uma análise hermenêutica das narrativas, o círculo hermenêutico heideggeriano, que passarei a tratar também como Ciclo Hermenêutico, ajuda a explicar a própria interpretação do pesquisador e, posteriormente, ajuda-a a chegar a uma descrição fenomenológica do encontro do pesquisado com as mudanças ambientais como experimentado em seus compromissos de subsistência ou esforços cotidianos. Isso revelou o modo cotidiano de ser de um narrador e possibilitou reconfigurar minha própria compreensão do fenômeno.

3.2 Esse modo cotidiano de ser torna-se o fator decisivo que determina a ocorrência significativa de uma determinada entidade ou fenômeno sobre os outros no mundo de um indivíduo. O modo cotidiano de ser revela a prioridade da vida de alguém, o propósito de vida de uma pessoa e também o julgamento pré-reflexivo associado a vários fenômenos e atos. Uma exploração profunda desse modo cotidiano de ser é essencial, pois explica como várias entidades e fenômenos ambientais aparecem para um indivíduo, de um determinado gênero, envolvido em seu mundo, durante seus compromissos de subsistência ou de seus atos cotidianos, encontram as mudanças ambientais. Isso, por sua vez, explica como certa

mudança ambiental se torna significativa sobre outras mudanças. Essa ocorrência significativa depende inteiramente dos propósitos da vida, bem como da priorização temporal entre vários propósitos de curto prazo.

3.3 E, finalmente, essa aparição significativa de certo fenômeno no modo cotidiano de ser orienta o pesquisador a percorrer o ciclo hermenêutico e descobre diferentes significados associados e significados do fenômeno em questão. Como o próximo nível dessa dupla hermenêutica, o objetivo de um pesquisador deve ser explorar o modo de ser transcendente dos narradores. Nesse processo, a tentativa seria transcender a realidade imediata e desvelar algum padrão universal subjacente às experiências. Isso fornece um quadro maior que certamente é importante para detalhar a estrutura das experiências de um fenômeno como a mudança ambiental.

Passos para chegar ao Modo Transcendente de Ser

Tendo discutido como o mundo fenomenológico de um indivíduo é criado e como as possibilidades moldam implacavelmente nossos compromissos com o mundo físico, agora, devemos retornar à metodologia. Podemos afirmar que a essência da existência humana está pressionando as possibilidades e a criação do mundo fenomenológico. Essa estrutura hermenêutica bivalente da existência humana é o núcleo da fenomenologia de Heidegger. Isso demonstra particularmente a necessidade de descobrir a “intencionalidade” que leva alguém a interpretar hermeticamente o mundo externo no reino da significação. Tendo reconhecido o conceito de "mundo fenomenológico", se eu tentar fundir essa compreensão filosófica com as narrativas fenomenológicas, então explicaria a estrutura hermenêutica sob as narrativas. Ele também demonstrará como o mundo fenomenológico molda o encontro ou o engajamento com o fenômeno em particular. Dessa maneira, isso definitivamente levaria a uma compreensão sutil do fenômeno e também revelaria o padrão maior sob as narrativas que eventualmente ajudaria a chegar ao modo transcendental de ser dos pesquisadores. Para resumir, nesse nível, o processo de análise compreende quatro etapas:

1. Descobrir as possibilidades ou papéis que o narrador está pressionando ou quer realizar em uma narrativa experiencial compartilhada;
2. como essas possibilidades identificadas são definidas no contexto sociocultural do narrador;
3. a maneira pela qual o mundo fenomenológico do narrador é moldado à luz das possibilidades identificadas;

4. e, finalmente, como isso influencia o fenômeno em consideração.

Através deste processo argumento que seria possível compreender o modo de ser transcendente dos narradores, que revelará como um narrador em particular é parte do todo e como sua experiência revela algo fundamental que vai além do contexto particular. Os passos desenvolvidos fornecem uma oportunidade única para entender a relação humano-ambiente. A análise das narrativas da maneira proposta poderia revelar nuances triplas: desvela o modo cotidiano de ser de um narrador e, portanto, explica como o fenômeno em jogo se torna significativo para aquele indivíduo; reconfigura a compreensão do pesquisador sobre o fenômeno; e, finalmente, revela o modo transcendental de ser de um narrador, ampliando assim o horizonte do narrador e explicando como a existência humana influencia a estrutura das experiências e, consequentemente, impactando a presença significativa do fenômeno. Para a autora, esse processo é capaz de demonstrar facetas inconscientes da intencionalidade de um pesquisado durante o momento de encontrar um fenômeno e, assim, ilumina um fato único sobre o fenômeno em si.

A partir dessas reflexões e das principais temáticas a ser percorrida pelo ciclo hermenêutico orientador da temática (fig. 1) a síntese metodológica articulada para a interpretação das narrativas no presente estudo seguiu os seguintes movimentos.

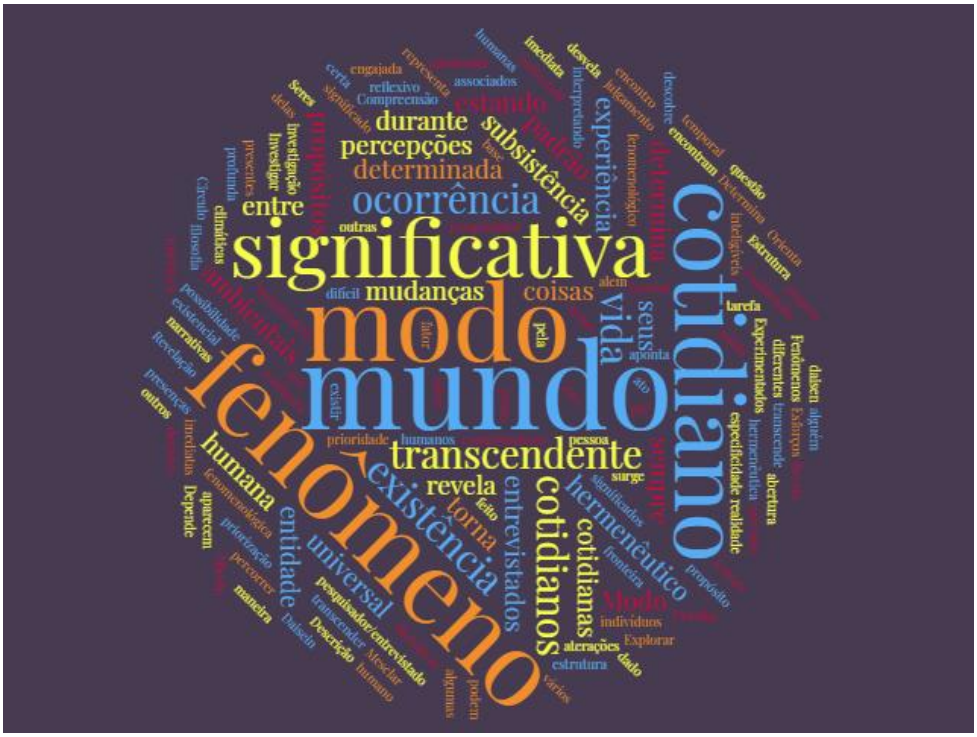


Figura 7 - Movimento hermenêutico utilizado na análise de construção da estrutura da experiência.

Observe o fator *climático em amarelo, no canto esquerdo da palavra Significativa* – um pequeno ponto em um universo subjetivo. A partir de um mapa mental que orientou o inicio da pesquisa, o estudo metodológico requereu uma chuva de ideias, de palavras, de temáticas que um método fenomenológico hermenêutico deve se preocupar. A ideia foi posta em forma de nuvem afirmando a necessidade do método de se reajustar no caminho e também como exercício de desconstrução do método objetivo. Foi possível verificar durante as diferentes fases da pesquisa as fases em que as "coisas" se *revelam.* Na tentativa de deslocar o olhar de um pensamento pautado pela técnica das ciências naturais para uma que busca desvelar seus sentidos, buscou-se a partir de uma filosofia hermenêutica, ampliar o conceito de natureza como signo linguístico, ontológico, existencial e de valorizar a fenomenologia e a hermenêutica no contexto da educação ambiental. Considerando a Hermenêutica como uma apreensão, um elucidar da compreensão, que está para além da consciência, o principal desafio torna-se então, ampliar a unidade de sentido no campo da educação ambiental, a partir de um emaranhado de detalhes rumo à compreensão daquilo o que diz o outro, da realidade no seu pensamento, ou seja, a partir dele mesmo.

Primeiro movimento:

Identificação do fenômeno: Alterações Climáticas.

Coleta de dados: Imersão na temática bibliográfica e em particular nos estudos de Heidegger. Como compreender uma aproximação entre o homem e a natureza por meio da sensibilidade da razão? A necessidade de ampliar o horizonte geográfico da pesquisa, a construção de uma ideia sobre a originalidade e sobre o ser, o manter-se hermeneuticamente aberto a diferentes leituras, o ser humano, o planeta, a dimensão sagrada da existência, as alterações climáticas, o presente imediato, o retorno ao passado, à reflexão de um futuro. As participações no Grupo de Estudos de Fundamentos da Educação Ambiental Popular – GEFEAP, com participação no Grupo de Estudos de Heidegger e no Grupo de Estudos da Complexidade – GEC, no Instituto de Educação – IE junto ao Programa de Pós Graduação em Educação Ambiental – PPGEA, na Universidade Federal do Rio Grande – FURG foram de fundamental importância à pesquisa. Estudos no campo do Sagrado e os estudos no campo da Filosofia da Antropologia enriqueceram a proposta. Da mesma forma, as aulas de Hermenêutica, de Fundamentos da Educação Ambiental, de Justiça Ambiental, de Antropologia, entre outras, contribuíram como as raízes de uma arvore que insistia em se desenvolver.

Qualificação da pesquisa: A proposta de doutorado sanduiche na Universidade de Santiago de Compostela/USC – região da Galícia – Espanha, por meio do Programa de Doutorado

Sanduíche no Exterior – PDSE/MEC – que objetiva oferecer bolsas de estágio em pesquisa de doutorado no exterior de forma a complementar os esforços despendidos, pelos programas de pós-graduação no Brasil, na formação de recursos humanos de alto nível para inserção nos meios acadêmico, de ensino e de pesquisa no país definiram os rumos da pesquisa.

A proposta de investigação objetivou duas vertentes – a) investigação teórica e b) investigação prática, contribuindo com o enriquecimento teórico da pesquisadora em sua área de formação acadêmica, possibilitando a compreensão mais aprofundada do fenômeno de pesquisa relacionada à Educação Ambiental e as Mudanças Climáticas a partir da região estudada. Para a questão: a) Foram realizados, por meio de vasta revisão bibliográfica - Bibliotecas da USC e demais bancos de dados, desenhos de um possível caminho à pesquisa de Tese de doutoramento que vem sendo desenvolvida junto a Universidade brasileira. Para a questão: b) o engajamento nas atividades do *Proxeto Descarboniza que non é poco.* Proposta de reduções das emissões de gases de efeito *invernadoiro* de forma pessoal e coletiva.

A procura por esta Universidade justificou-se pelo fato de a mesma reunir pesquisas, projetos e pesquisadores de referência no âmbito da Educação Ambiental, possibilitando a extensão em via dupla dos saberes e ações, produzidos na comunidade da Galícia nos diversos aspectos, antropológico, etnográfico, ambiental, estético, social, político, filosófico e cultural. A escolha da região da Galícia foi especialmente fundamental a investigação. O contexto medieval característico, que se pode observar na Galícia, integrado a paisagens de raríssima beleza cênica, possibilitou o valor estético almejado, assim como, contribuiu para o aspecto ontológico que se buscava. A investigação em um centro de referencia mundial em educação ambiental e educação para mudanças climáticas possibilitou a pesquisadora problematizar questões, possibilitando interações produtivas, partilha de conhecimentos e coleta de informações.

O período de estudos – oito meses, de 01 de abril a 30 de novembro de 2017 contribuiu para responder diferentes questões da pesquisa de doutoramento que são elas: a) Como se deu a formação do povo galego? b) que tipos de relações estes povos tinham com a natureza? c) quais eram os principais aspectos sociais – políticos – culturais relacionados? d) como é a paisagem galega? e) quais as principais problemáticas ambientais observadas na Galícia? f) Como é desenvolvida a educação ambiental na região de estudo? g) como é percebida a questão da educação ambiental e das mudanças climáticas nas representações sociais nesta região? h) Qual o contexto sócio histórico cultural ambiental em que se dão tais percepções? i) Que inovações educativas são trabalhadas junto à população com o intuito de promoção da emergência da temática? Ainda, uma questão principal, se revela a tese: O que

aconteceria se trouxéssemos pensamentos e comportamentos do passado para dialogar no presente? Como recuperar tradições perdidas no espaço de tempo, porem capazes de se transportar ao longo dos séculos? Como tais pensamentos poderiam contribuir para o presente, em um contexto de crise, considerando a ausência e utopia de um futuro em comum?

Tais questões contribuíram de forma estrutural para tratar, tanto da problemática ontológica, origem da busca, ao se deparar com as culturas antigas, ancestrais, modo de ser e devir do povo galego, como para compreender a prática, possibilitada pelas atividades do Projeto Descarboniza que não é pouco, na busca de superar a "pura interpretação", preconizada pela Hermenêutica de forma a colocá-la em diálogo com a "transformação". A metodologia prevista nos itens: a) teórico - teve por base uma ampla revisão bibliográfica das produções acadêmicas dos pesquisadores do SEPA/USC, na linha de pesquisa da Pedagogia Ambiental e Educação Ambiental nos bancos de dados disponíveis e associados à Biblioteca da USC. b) prático - saídas para sessões do projeto nos centros comunitários da região para levantamento de informações, imagens e áudio para posterior analise de dados.

Com base inicial centrada no estudo metodológico qualitativo na investigação sócio educativa, disciplina ministrada pelo prof. Dr. Pablo Meira Cartea/USC, cujos objetivos do método sócio biográfico requerem: a) conhecer as bases epistemológicas e teóricas da investigação qualitativa, b) adquirir competências metodológicas mínimas para o desenho da investigação, c) dominar as técnicas instrumentais básicas para a coleta e análise dos dados. A investigação qualitativa propõe desenhos e estratégias de pesquisa nas quais o principal instrumento de acesso à realidade social é o pesquisador, que se integra na mesma – participa e utiliza uma série de técnicas auxiliares para captar e interpretar os significados, valores, sentidos e interações das pessoas que as configuram.

Os estudos sócios biográficos e a etnobiografia se enquadram dentro da etnografia por meio de estudos de campo para uma investigação de ação crítica, compreendendo os estudos de casos e estudos comunitários, participantes, baseadas na informação e entrevistas. Os estudos sócios biográficos podem ser caracterizados como um conjunto de procedimentos e técnicas de pesquisa de caráter essencialmente narrativo, e etnográfico, que utilizam como base empírica informação de índole biográfica, tanto primaria como secundaria, referida a indivíduos, coletivos sociais ou institucionais. No que se refere à natureza "biográfica" das fontes, este conjunto de técnicas e procedimentos parte duma mesma matriz epistemológica: outorgar valor heurístico para a construção do conhecimento científico sobre a realidade

social ao material biográfico e aos procedimentos utilizados para a sua obtenção, elaboração e interpretação[13].

Coleta das experiências: Engajamento nas atividades do Projeto para reunir experiências fenomenológicas, constituindo-se, aproximadamente em 20 incursões em seis diferentes comunidades, envolvendo um grupo juvenil em Vite, uma associação de mulheres rurais em Lavacolla, dois grupos de memórias, um em Busto e outro em Conxo, e dois grupos diversos, Castineirinho e Fontineas. Foram produzidas no total cerca de 40 horas de gravação de narrativas e um banco de imagem de cerca de 2.000 fotos. Para o recorte do presente artigo foram selecionadas 09 + 05 (campo) + 05 totalizando 19 narrativas especificas em Lavacolla considerando as orientações metodológicas de saturação de Paul (2017).

1.2 Instrumentos de análise: Narrativas auto-reflexivas – não emergem do questionamento ativo. Orientação do pesquisador a elaborar a experiência do fenômeno.

Contexto do fenômeno – expansão da reflexão bibliográfica para coletar insights, para compreender adequadamente as experiências. Investigação teórica e saída de campo na região da Galicia para reconhecimento dos ambientes e aldeias no sentido de desvendar a região onde o fenômeno se revela e deixa uma impressão em nos e garante que o pesquisador esteja imerso no contexto.

Local núcleo da pesquisa: comunidade Rural de Lavacolla. Importante para o pesquisador conduzir a pesquisa no local do fenômeno.

Segundo movimento:

Temática a ser percorrida pela pesquisa e entrevistas:

4) "O que um indivíduo experimenta em termos do fenômeno?",
5) "Que contextos ou situações tipicamente influenciaram ou afetaram a experiência do fenômeno?"
6) "Como isso afeta o narrador?"

Análise da experiência e das entrevistas:

Em geral, a IPA (Análise Fenomenológica Interpretativa) fornece um conjunto de diretrizes flexíveis que podem ser adaptado por pesquisadores individuais de acordo com seus objetivos de pesquisa. No entanto, essas diretrizes são apenas uma ilustração de uma maneira possível de analisar o material qualitativo. Eles não devem ser tratados como uma receita e o pesquisador são aconselhados a ser flexível e criativo em seu pensamento (p. 11).

Transcrição das narrativas, informações periféricas, padrões comportamentais e linguagens corporais importantes.

[13] Aula ministrada pelo prof. Dr. Pablo Meira (outono de 2017) na USC.

Tradução. Essa etapa é necessária se as narrativas estiverem em um idioma regional. Nesse caso, é preciso traduzi-lo para a linguagem em que o pesquisador deseja comunicar as descobertas de sua pesquisa a leitores globais, no meu caso, é do Galego para o Português. Pode haver vários problemas relacionados à tradução, como a tradução de uma declaração emotiva ou como traduzir termos regionais específicos carregados de conotações. No PRM, é importante que um pesquisador preste atenção a cada uma das expressões e descrições emotivas e tente capturar o mesmo sentido durante a tradução.

Análise – Após as etapas de transcrição e tradução das narrativas foi possível identificar unidades de significado como: gênero, espaço geográfico, relações sociais, o mundo do trabalho, religião. A partir de tais unidades o ente se movimenta em suas possibilidades de ser.

Círculo hermenêutico, estrutura da descrição fenomenológica do encontro da pesquisa com as mudanças ambientais em seus compromissos de subsistência ou esforços cotidianos. Isso revela o modo cotidiano de ser de um narrador e reconfigura a própria compreensão do fenômeno pelo pesquisador. O pesquisador fiel ao circulo hermenêutico compreende que embora o mesmo preencha grande parte da temática a ser desvelada, compreende ainda que o mesmo pode se apresentar como ciclo, considerando o tempo e a duração dos acontecimentos da pesquisa.

Modo cotidiano de ser: fator decisivo que determina a ocorrência significativa de uma determinada entidade ou fenômeno sobre os outros no mundo de um indivíduo. (prioridades, propósitos, julgamento pré-reflexivo).

Aparição (significativa) fenômeno orienta o pesquisador a percorrer o círculo hermenêutico e descobre diferentes significados associados e significados do fenômeno em questão.

Transcender a realidade imediata e desvelar algum padrão universal subjacente às experiências. Isso fornece um quadro maior que certamente é importante para detalhar a estrutura das experiências de um fenômeno como a mudança ambiental. Mesclar teorias filosóficas com narrativas cotidianas para estabelecer uma base sólida para realizar a filosofia engajada.

Terceiro movimento

Estrutura da experiência: A “intencionalidade” leva alguém a interpretar hermeticamente o mundo externo no reino da significação. Tendo reconhecido o conceito de "mundo fenomenológico", observa-se essa compreensão filosófica em fusão com as narrativas fenomenológicas, então explicaria a estrutura hermenêutica sob as narrativas. Ele também demonstrará como o mundo fenomenológico molda o encontro ou o engajamento com o

fenômeno em particular. Dessa maneira, isso definitivamente levaria a uma compreensão sutil do fenômeno e também revelaria o padrão maior sob as narrativas que eventualmente ajudaria a chegar ao modo transcendental de ser dos pesquisadores.

1. Descobrir as possibilidades ou papéis que o narrador está pressionando ou quer realizar em uma narrativa experiencial compartilhada;

2 como essas possibilidades identificadas são definidas no contexto sociocultural do narrador;

3 maneiras pela qual o mundo fenomenológico do narrador é moldado à luz das possibilidades identificadas;

4 como isso influencia o fenômeno em consideração.

Iniciamos a busca com a tentativa de investigar uma compreensão sobre aspectos fundamentais da natureza e do sagrado por meio de uma intuição hermenêutica como centro de orientação dos estudos e da revelação de uma nova quebra de paradigma, existencial, epistemológico, quando da tentativa e proposta de pensar o ser. Toda uma pré concepção necessária ao que se pretende investigar. As vulnerabilidades ao tratar da questão ambiental por considerar que o ser humano se encontra cada vez mais distante da natureza, distante de si mesmo. A princípio, um vazio existencial, a ausência de um caminho. A ausência do ser, esquecido. Perdido. O momento requer um retorno ao passado, aos nossos ancestrais, na busca de pistas capazes de iluminar o ser. Faz-se necessário encontrar e seguir um caminho. Na parte II proponho um aprofundamento da questão da origem, de nossos ancestrais humanos, antepassados, capazes de revelar pensamentos profundos sobre o ser humano e suas representações. O que podemos dialogar A experiência propõe um olhar para si mesmo por meio de nossa ancestralidade encharcada de sentido que confere ao *Homo sapiens* uma condição *Homo religious*, oriundo de um sagrado ancestral que não se confunde com nenhuma religião, aliás, encontra-se anterior a todas elas.

A experiência na Galícia possibilitou o resgate de uma ontologia capaz de dialogar com o presente por meio de valores culturais caracterizados, por exemplo, como uma força ancestral feminina, observada logo no inicio da coleta de narrativas. Da mesma forma uma força relacionada ao trabalho, relacionada ao modo coletivo social de outrora. Uma força estética que mantém a paisagem cultural humana dos antepassados da pedra, uma força antropológica cercada de culturas de mitos, de uma filosofia do agir, da interação contemporânea. Uma força relacionada à coragem em não se entregar a tiranos, uma força capaz de resistir a crenças religiosas em detrimento de outras outrora consideradas pagãs. Uma força capaz de desenvolver uma linguagem como símbolo de resistência. A experiência junto ao Projeto Descarboniza que não é pouco mostrou potencial de compreensão junto às

comunidades pesquisadas nas questões relacionadas às mudanças climáticas e suas associações com a segurança alimentar, autonomia na utilização de petróleo, espírito colaborativo e criativo peculiar.

PARTE II



DESPERTANDO PARA O VOO

CAPITULO III - A NATUREZA HUMANA – *O HOMO SAPIENS*

Existe uma natureza humana? Logo compreendemos que para os existencialistas o ser humano possui uma essência: o *ser-para-si* que o permite construir a sua própria existência e não existe uma essência universal, mas sim, uma pluralidade de essências. O que podemos compreender sobre o Ser Humano? Faz-se necessário uma imersão no campo da Antropologia Filosófica na busca de elementos antropológico-filosóficos do período grego e medieval para a tentativa de uma análise das principais concepções filosóficas do "homem" moderno. O modo de ser do "homem" contemporâneo e seu apelo ontológico. A reflexão remeteu à pesquisa as anotações feitas em aula na disciplina de Antropologia Filosófica, na graduação em Filosofia. Fato é a importância de reconhecer a contribuição de outras áreas e buscar uma compreensão junto aos pensadores que contribuíram para análise da natureza humana, assim como, analisar os dilemas que estão presentes na contemporaneidade a partir de Habermas. Mas o que é o "homem"? Como este ser se insere dentro da realidade múltipla que habita? É detentor de autonomia frente às leis do universo ou está sujeito às mesmas condições? "O homem é a medida de todas as coisas". Este dito, atribuído ao sofista Protágoras, expressa não somente a importância do ser humano frente ao universo que habita, mas também faz par com a percepção de Blaise Pascal de que o homem é o único ser no universo que volta sua atenção à sua própria - e frágil – existência.

Esta capacidade que o ser humano possui de colocar-se fora de si e perceber-se como parte do conjunto de coisas que compõem a realidade está no cerne da reflexão da Antropologia Filosófica. Seria necessário empreender a construção de uma imagem unificada do "homem" a partir do empreendimento filosófico. Se entendermos método (do grego "*meta hodos"*, "caminho para") como os procedimentos para atingir determinados objetivos, então um método se definiria em função da compreensão que se possui do escopo do que se pretende investigar.

Esta questão realmente existe nas demais escolas de pensamento filosófico e Henrique Vaz percebe isto de maneira clara ao propor em seu livro *Antropologia filosófica* a necessidade de levar em consideração três níveis de conhecimento do "homem" para definir seu procedimento metódico (VAZ, 2000, p.159). São eles: a pré-compreensão natural; a compreensão explicativa científica; a compreensão filosófica e propõe uma proposta de construir um método empírico-formal, dialético, fenomenológico, hermenêutico e ontológico

(VAZ, 2000, p.158) e retoma os momentos clássicos da análise aristotélica do saber que, como é de conhecimento geral, são o *objeto*, o *conceito* e o *discurso*: o que é dado empiricamente, sua articulação discursiva. (VAZ, 2000, p.161).

Perguntar-se sobre a natureza humana sempre ocupou o interesse dos filósofos no decorrer dos tempos. Dentre inúmeras escolas e perspectivas, o homem como tema de reflexão foi uma constante, variando sua posição, privilegiada ou não, no pensamento dos filósofos. Quando a Filosofia direciona seus esforços de compreensão para tentar desvendar o que define o ser humano, encontra-se a temática antropológica. Esta temática já estava inserida dentro da questão cosmológica inicial da filosofia ocidental, pois os filósofos da natureza (gregos) já pensavam o homem, entretanto como parte do cosmos. Com o pensamento dos sofistas e de Sócrates a questão antropológica passa a ser o centro do questionamento filosófico. Se você entender qualquer questão acerca da natureza das coisas como questões relativas à existência, pode-se dizer que a questão antropológica é uma questão metafísica. Metafísica entendida como a parte da filosofia que lida com a justificação de afirmações de existência.

Mas a referência da antropologia filosófica em relação às suas raízes ontológicas, não revela o emaranhado que são as relações com outras áreas da filosofia. Muitas perspectivas estão ligadas à questão acerca da estrutura e ordem do universo e, com inúmeras variações, afirmam que o homem é parte e reflexo desta estrutura mais básica, ou afirmam alguma diferença primordial entre o homem e o universo que o cerca. Ao mesmo tempo em que as respostas à questão “O que é o homem?” serão múltiplas, implicarão em diagnósticos também variados sobre o que está em dissonância com a natureza humana. Desde teorias reformistas, onde algo da estrutura da realidade deve ser transformado para restituir a natureza humana à sua integralidade, até teorias conformistas, que afirmaram que o estado das coisas mostra a natureza humana. Se esta natureza é totalmente dada e fixada por fatores determinados e deterministas, então a implicação disto para a economia, à política e a cultura será de uma intervenção social manipulativa, e não transformativa.

Isto seria derivado do fato de que, uma vez fixa, a natureza humana só pode ser manipulada. Ao contrário, quando esta natureza é moldável, as ações humanas não são apenas derivadas dos conhecimentos que as ciências naturais e humanas nos fornecem, mas é, principalmente, o resultado de escolhas éticas, políticas, culturais, religiosas entre outras. Desta forma, apesar de suas raízes metafísicas, teremos de manter vínculos estreitos com as questões éticas, a filosofia política, a teoria do conhecimento (questões epistemológicas) e a estética. No que se refere às questões éticas - relativas aos argumentos naturalistas (fundar a

ética na natureza do mundo e do homem), retomam constantemente a referência a uma natureza humana inserida dentro de uma ordem específica das coisas. No caso da Filosofia política - faz inúmeras inferências a partir da noção de natureza humana, frente aos contratualistas absolutistas e democráticos, bem como com a tentativa contemporânea da filosofia política de abandonar a questão antropológica.

A teoria do conhecimento sempre esteve envolta com questões relativas aos limites da razão humana. Falar sobre se o ser humano pode ou não conhecer, ou sobre quais as fronteiras deste conhecimento, é falar das condições específicas da natureza cognitiva do "homem". A Estética e a filosofia da arte tratam com interesse as questões acerca a fonte da beleza – objetiva, centrada na natureza dos objetos; ou subjetiva, centrada na percepção da pessoa – e da definição da arte, em si mesma ou em relação ao homem. Ortega y Gasset (1883- 1955) escreveu sobre a desumanização da arte, uma vez que esta pode se distanciar do homem naquilo que este tem de mais básico, que seria o espírito figurativo. A arte poderia atentar não só contra a ética, mas principalmente contra o âmago do ser humano.

Qualquer um que esteja hoje interessado em responder à questão antropológica deverá compreender que certas características não são do ser humano em si mesmo, mas apenas derivadas da cultura de que certos indivíduos fazem parte: Considerar a história da espécie humana como parte de um mecanismo de adaptação existente para todo ser vivo; Compreender como certas estruturas econômicas produzem condições diferentes para as relações humanas; Reconhecer como os valores culturais são inculcados pelo processo de socialização e atentar como fatores inconscientes forjam nossos comportamentos normais e desviantes. Compreende-se que a falta de percepção da fundamentação filosófica do conhecimento faz com que as ciências tomem como a pura expressão da realidade aquilo que afirmam em suas teorias, sem se atentar para a parcela de perspectiva histórica, cultural e ideológica que muitas vezes contém.

As relações da antropologia filosófica com as diversas áreas do conhecimento humano também evidenciam a riqueza de dimensões que o ser humano possui. Ao intentar a compreensão da natureza humana, a filosofia deverá produzir uma interpretação que englobe as inúmeras visões que podem ser postas: *a Dimensão Biológica* – ao se aproximar do homem como objeto de nossa reflexão, deve-se atentar para o fato de que é um ser biológico, dotado de vida. Sua existência o aproxima dos seres vivos em geral e especialmente da animalidade. Como todo ser vivo, o homem se define em termos biológicos como pertencente a uma espécie, detentor de características fisiológicas facilmente detectáveis. A espécie humana é o resultado de um processo longo e lento de adaptação de organismos anteriores que

sobreviveram às condições impostas pelas inúmeras modificações a que o meio ambiente foi submetido. Isto faz de nossa história biológica uma história de sucesso adaptativo. Muito do que o ser humano possui está relacionado à estrutura fisiológica de nossa espécie, que nos impõe possibilidades e limites. Até que ponto esta herança nos define e determina é uma questão antropológica de suma importância que coloca em conflitos reducionistas e não reducionistas, biológicos.

A dimensão Histórica – o homem é ser que se insere no tempo. A passagem do tempo não é para o homem apenas uma questão de contagem e padronização mensurável. O tempo não pode ser entendido na objetividade de contar sua passagem, pois o padrão mesmo – milênios, séculos, anos, meses, dias, horas etc. – é criado pelo homem em sua tentativa de organizar sua existência. Kant coloca o tempo como uma das formas *a priori* da experiência. Ao relatar este processo de transformação individual e coletivo a que chamamos tempo, produzimos significado aos acontecimentos por meio de um amálgama a que chamamos história. O homem é ser histórico porque explica a si mesmo colocando-se no fluxo de acontecimentos dentro de uma linha explicativa que vai de sua situação atual até fatos anteriores valorados positivamente por ele mesmo. *A dimensão Social* – na acepção aristotélica, o homem é animal político, isto é, não se entende, sequer sobrevive, sem a comunidade. Da família à comunidade de nações, o homem está sempre com outros. Por mais que se afirme a liberdade individual e pessoal do homem como uma espécie de autonomia, quando ele é percebido como ser vivente não é possível desvincula-lo do grupo. Do ponto de vista social o ser humano cria realidades que dependem de suas representações para existir.

A dimensão Cultural – qualquer indivíduo encontra-se como parte de um todo social definido em função de seus traços distintivos, sejam materiais ou não. Este conjunto de traços distintivos de um grupo frente ao outro é o que chamamos cultura. A diversidade de culturas, no tempo e no espaço, que a história e a antropologia nos mostram, propicia a percepção de que o homem possui uma flexibilidade e plasticidade de modos de ser incomparável com outros seres vivos. As culturas formam os indivíduos dentro de um conjunto de valores estabelecidos em uma hierarquia do que é importante, do que vale a atenção, do que se fazer etc. Aparentemente contraditório, percebe-se que ao mesmo tempo em que e a cultura molda a pessoa não impede a individuação de um ser humano, uma vez que ocorre também um processo de humanização.

A dimensão Ética – a ação humana se volta ao outro e se supõe livre. A noção de livre arbítrio é central para a auto-compreensão do homem. Como argumenta Thomas Nagel (1937), a crença básica na autonomia se explica pela perspectiva de um espaço independente

de escolha, que seria a essência de nossas ações livres. Ligada a esta ideia de autonomia, encontra-se a noção de responsabilidade derivada das escolhas livres que o ser humano faz. Se de alguma maneira o ser humano demolir a noção de autonomia, então por consequência derrubará a de responsabilidade e instituirá uma fenda na percepção do ser humano como pessoa. A liberdade moral é um dos aspectos mais importantes de qualquer perspectiva antropológica, pois determinará, conforme sua afirmação ou negação, o modo de ser do homem: Estaria ele submetido às condições físicas e culturais ou é detentor de independência frente às contingências do mundo?

No aspecto Psicológico – a razão e o sentimento sempre foram uma dupla de conceitos presentes nas discussões filosóficas sobre as condições subjetivas e inerentes do ser humano. A definição clássica do *homem* como animal racional é referência à capacidade cognitiva essencial à compreensão da natureza humana. A capacidade de manipular símbolos dotados de significado ou pensar com conceitos sempre foram listadas como as características humanas básicas, desde Aristóteles até os tempos atuais. A ciência contemporânea tem contestado essa diferença frente aos demais animais (já que alguns animais a possuiriam em conjunto com o homem), embora não desfaça estas características como importantes para compreender o que é ser humano. Assim como razão e linguagem, o homem é dotado de sentimentos, vontades, crenças etc. A parte passional do homem revela a faceta de um ser que age pelo mundo no qual está incluso e pelas pessoas com quem se relaciona. Razão e Sentimento – muitas vezes separados, muitas vezes juntos – também mostram a diferença entre aquilo que se encontra na consciência e o que remete ao inconsciente. Perceber os influxos conscientes e inconscientes que movem o ser humano é compreender sua alma, compreender as relações entre ela e o corpo. Estas questões falam diretamente sobre a natureza humana em seus aspectos visíveis e escondidos.

Na dimensão da Estética– dentre todas as transformações que o homem produz no meio em que está inserido a arte que difere em função de que suas justificativas não são pragmáticas. A arte não responde a esquemas de adaptação ao meio e sobrevivência. A produção artística seria justificada em si mesma, ou em relação à necessidade de expressão humana. Em suas diversas configurações históricas, o que o homem produziu ou pensou como arte é o resultado de expressão humana em relação a todas as perspectivas que o formam. A religião tem sido uma das fontes da produção artística mais recorrente – tanto que a maior parte da história da arte pode ser vista em conjunção com a história das religiosidades – mas outras fontes se apresentam, tais como a ciência e a política. Percebida em sua faceta social e individual, a arte é reflexo de uma natureza nitidamente expressiva do homem.

Por fim, *a dimensão Religiosa*– o homem possui uma abertura ao absoluto que se expressa em sua religiosidade. A pretensão de traçar pontes de ligação com uma realidade divina expressa a condição humana frente às suas potencialidades e limitações. A filosofia cristã sempre teve presente à necessidade de afirmar esta condição ambivalente de contínua distância e proximidade de Deus. A dimensão religiosa é resultado do anseio humano por significado, em função do homem não perceber a si mesmo como gerador deste sentido. A religiosidade como anseio de completude interior e a religião como um conjunto de verdades – expressas ou não dentro de uma organização institucional – revelam-se fatos incontornáveis à reflexão antropológica, mesmo com a negação de que façam referência a uma existência real. Pensar Deus como uma representação criada também implica a interpretação do homem como um ser sedento de transcendência, mesmo que ilusória.

Como visto pelas leituras, a filosofia ocidental – de seu advento na Grécia Antiga aos tempos atuais – não está imune às influências das concepções religiosas. Cabe-se à filosofia desenvolver uma explicação sobre a natureza do homem, que seja justificada. Esta explicação deve levar em conta as áreas de saber sobre o homem e as dimensões da realidade humana, dentre elas a religiosa, a histórica e cultural.

Elementos Presentes na Visão Antropológica na Antiguidade

A reflexão grega sobre o homem constituiu-se a partir de vários influxos da percepção da realidade pela religião, pela sociedade e pela filosofia grega. Especialmente em sua época arcaica, os gregos explicitaram algumas concepções primordiais para a imagem do ser humano. Obras poéticas de formação do mundo grego, como, por exemplo, a *Ilíada* e a *Odisseia,* de Homero, ou como *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias,* de Hesíodo, formaram a expressão da concepção de homem frente aos deuses e ao mundo. Em conjunto com esses poetas, também o teatro grego tornou-se o palco descritivo das mudanças na compreensão do homem. Certos elementos são relevantes para a compreensão da visão antropológica grega, dentre eles pode-se se destacar: a relação com as divindades, a relação com o cosmos, a virtude e o destino.

Os deuses gregos são ao mesmo tempo o limite e o parâmetro de autocompreensão do homem grego. As divindades representam a perfeição inatingível à natureza humana. Os deuses gregos são os modelos de felicidade plena, pois sua existência ocorre na eternidade. Seu poder coincide com o desejo e é pleno em sua realização. Aos homens cabe a infelicidade

do nascer, crescer e perecer. A contingência da existência humana é sentida pelo grego em sua sujeição ao destino, força implacável que submete seus anseios e seus esforços. A indiferença divina quanto à existência humana não é expressa por uma falta de preocupação com a história dos homens, mas, pelo contrário, é fonte de uma interferência constante nesta mesma história. Por capricho, a vontade divina interfere de maneira caótica e ao acaso no curso dos acontecimentos do ser finito e infeliz que é o homem. Caótica porque os deuses não se pautam por noções de fidelidade às partes, e ao acaso porque sua preferência não segue ordem, mas capricho.

A percepção que o homem grego possui sobre as condições instáveis de sua existência determina a maneira como procura se relacionar com os deuses. Na *Ilíada* percebe-se como o curso das batalhas na Guerra de Tróia está associado às questões divinas – os deuses participam diretamente da batalha, modificando a sequencia previsível do embate – e percebe-se também os esforços dos homens para agradar aos deuses e de alguma maneira obter suas benesses ou impedir sua interferência. A distância intransponível entre a existência humana e a divina - uma perecível e a outra eterna - é ao mesmo tempo limite. Uma vez que o homem não atingirá a natureza atemporal dos deuses, estes serão o modelo responsável pela concepção de vida que o homem grego idealizará: se a eternidade de natureza não poderá ser atingida, então que se atinja a eternidade do nome, resultado das façanhas em vida. Observa-se que o modelo do ideal grego de herói é a resposta à finitude existencial. O homem se faz eterno não em sua natureza, mas pela perpetuação de seu nome por meio da história contada pelo poeta que eterniza seus feitos em vida e sua morte heroica. Somente esta vida heroica justificaria a existência humana em sua temporalidade. Antes do homem sábio e do político e legislador, o herói era o modelo de vida; modelo este que refletia a existência divina em seus desejos de eternidade e de indiferença frente à morte heroica.

A relação com o cosmos

O mundo grego se deslumbrou com o universo, mais especificamente com sua ordem (cosmos). Ao olhar o céu, na eternidade de suas formas e perenidade de seus movimentos e corpos, o homem grego vislumbrava o divino. Tanto o mundo supralunar (perfeito e eterno) como o sublunar (imperfeito e perecível) eram percebidos como portadores de uma ordenação. A filosofia em seu início se preocupava expressamente em desvendar esta ordem, procurando conhecer os princípios primeiros da natureza (*physis).* A atividade contemplativa levada a cabo pelos filósofos da natureza (pré-socráticos) almejou a compreensão deste cosmos, do qual o homem fazia parte. O mundo grego não compreendia a natureza, o cosmos,

como algo em separado da existência humana. O homem é parte integrante deste cosmos e quando este é pensado também se pensa o homem.

Vejamos, por exemplo, a noção atomista de natureza como composta de partículas que se agregam e desagregam por meio de um turbilhão constante de átomos formando e dando fim aos objetos deste mundo. Esta noção se aplica ao homem, submetido aos mesmos princípios. Novamente como em relação aos deuses, o homem se percebe como construtor de uma realidade derivada da ordem dos cosmos. A cidade (polis) deve se reger por leis similares às do universo. A lei da cidade propicia a ordem do conjunto social. A esta ordem o grego chamava de *justiça*. As leis políticas são a expressão da ordem que se almeja na existência humana tendo como modelo a ordem do universo. Assim como no mundo tudo tem seu lugar, sua função e suas relações, também a cidade precisa ordenar sua existência determinando seus membros, o que lhes cabe e como se relacionam.

Vejamos sobre a virtude, a *areté* (virtude) grega tem sua concepção ligada à transposição da concepção grega do homem heroico ao homem sábio. A virtude do herói é inata, resulta da derivação familiar. O herói é o aristocrata, possuidor, por laços de família e sangue, das virtudes que o definem: a coragem, a força, a destreza etc.

Enquanto esta visão está ligada ao modelo divino de existência, pois almeja a eternidade em função da permanência do nome por meio do relato, a visão da virtude como sabedoria está ligada à percepção de que ela não é inata, mas resultado do esforço de contemplação daquilo que é eterno. A eternidade do conhecimento da estrutura da realidade é o resultado do desvelar que o homem empreende ao refletir.

A virtude não é mais resultado da posição social instituída, mas sim o fim do esforço que o homem realiza para compreender o universo e a si mesmo. Sua relação com a modificação da estrutura social do mundo grego – com o aparecimento das primeiras experiências democráticas – é evidente, pois somente em uma organização que supõe a igualdade dos homens em capacidade racional e em relação à lei pode permitir a noção de que o indivíduo se transforma pelo esforço pessoal. Assim como, o destino em sua relação com as divindades e com a ordem do universo, o homem grego se percebe sujeito a forças sobre as quais não possui controle e às quais está submetido. A noção de destino se insere na percepção de que sua história pessoal já está traçada. O teatro grego representou o conflito entre a norma divina ou cósmica e a norma dos homens, assim como o esforço de desvio do destino que resulta na constatação da condição infeliz do homem. Fugir à regra dos "homens"? Fugir à regra dos deuses? Em ambas as situações o resultado somente demonstra a miséria humana.

A tragédia grega explicitou inúmeras vezes a tentativa do homem de fugir ao que lhe estava traçado. Édipo talvez seja o exemplo mais conhecido da tentativa de fuga ao destino. Aquilo que lhe foi vaticinado é a expressão do destino estabelecido à sua existência. Aqueles que cuidam de Édipo tentam afastá-lo da predição, o que não se revela factível, pois os caminhos tortuosos o levam a matar o pai – ainda que o desconhecesse – e a desposar a mãe. A revelação de sua situação desvela a fatalidade e resulta em tragédia, pois este se cega em penitência e desespero por seu destino.

Da Visão Cósmica à Visão Antropológica

A passagem da visão eminentemente cósmica, onde o homem é partícipe da ordem prévia do universo e a ela está submetido, para a visão antropológica, onde ele é o centro do pensar a si mesmo e ao universo, não é abrupta, mas fruto das transformações já indicadas nos elementos anteriores: da virtude inata à virtude pelo esforço, do sistema social aristocrático às experiências democráticas, da ordem universal à ordem da cidade. As características básicas de uma percepção de natureza humana centrada no próprio homem – e não derivada das condições do cosmos – são relativas à noção de transformação. A realidade social é construção humana em sua dependência da escolha e do esforço realizado pelo homem em criar leis que lhe sejam próprias e que possibilitem o ordenamento que produzirá a justiça, alheia ao acaso e ao capricho do universo e dos deuses.

A partir desta perspectiva o homem grego começa a se preocupar com a formação (*Paidéia*) por meio da técnica e da sabedoria. O agir segundo certas regras garante a transformação do mundo (arte) e a contemplação da verdade garante a virtude e a formação do cidadão. O processo educacional – como formar o homem – encontrava-se na forma como o grego via a si mesmo e almejava a construção segundo esta imagem. Somente um processo que propiciasse a formação do ser humano em sua completude se justificaria. Os sofistas tiveram um papel primordial na autovisão do homem grego. Suas propostas partiram da noção de natureza humana. O homem se torna o parâmetro pelo qual tudo mais é avaliado e valorado. O homem se encontrava, com os sofistas, no centro da reflexão filosófica e da construção da realidade social.

A preocupação dos sofistas quanto à natureza humana estava diretamente ligada à pluralidade cultural de seus representantes. Embora muitos estivessem concentrados e passassem a maior parte do tempo em Atenas – centro cultural do mundo grego no século V

a.C. – grande parte dos sofistas cumpria um conjunto de atividades itinerantes pelas cidades gregas, assim como também eram provenientes de diversas delas. A circulação de ideias e percepções variadas acerca dos costumes propiciou ao pensamento sofístico características relativistas em termos de ação e de conhecimento. A maleabilidade da natureza humana é uma perspectiva presente no pensamento dos sofistas. O homem é fruto da cultura na qual está inserido, mesmo que possua qualidades que lhe sejam inerentes.

Alguns sofistas reivindicavam a igualdade natural entre os homens; ao passo que suas diferenças são resultado das desigualdades propiciadas pelas mais variadas formas de organização social. A diferenciação entre o que é natural e o que é convencional vem atrelada à diferença entre natureza e cultura. O homem em sua liberdade de associação e constituição social é o responsável pelas convenções, mas deve perceber que estas não se justificam pela natureza humana. Os relatos históricos são a expressão da multiplicidade de costumes, culturas e sociedades. A reconstituição do passado faz perceber a relatividade advinda da convenção. O relativismo cultural é uma das consequências da ideia de convenção social. Não há padrão de comparação entre culturas. Em paralelo ao relativismo cultural encontra-se o relativismo epistemológico dos sofistas. A contestação da verdade como valor absoluto e da possibilidade do homem poder atingi-la foi empreendida pelos sofistas. A capacidade racional do ser humano se caracteriza pelo domínio da técnica de argumentação (lógica, retórica e sofística) e não por um caminho privilegiado ao ser, o que proporcionaria crenças verdadeiras.

A crítica ao relativismo sofístico foi realizada em primeira mão por Sócrates (469-399 a.C.). Apesar da crítica, Sócrates compartilha com os sofistas do mesmo ponto de partida para a reflexão: o homem. Aos olhos de muitos de seus contemporâneos, Sócrates era também um sofista. Isto pode ser percebido na comédia *As nuvens*, de Aristófanes, onde o autor ridiculariza Sócrates e sua atividade de reflexão como pura sofística. Essa confusão se deveu ao fato de que Sócrates utilizou o embate discursivo contra os sofistas, mas com uma intenção muito diferente; o que nem sempre era percebido por aqueles que estavam alheios ao cerne da discussão filosófica do período. “Conhece a ti mesmo” é o fio condutor do pensamento socrático e de sua crítica ao relativismo sofista. O ser humano é a fonte do conhecimento de si mesmo e do mundo.

A reflexão filosófica possui em Sócrates uma função vital. No diálogo platônico “Apologia de Sócrates”, Sócrates – confrontado pela assembleia que desejava seu silêncio – afirma que a vida sem reflexão não vale a pena ser vivida. O indivíduo que dispensa sua natureza definidora não pode se chamar homem. A afirmação da subjetividade irredutível de cada ser humano se confirma quando Sócrates relata ter procurado em si mesmo razões para

temer a morte, mas não as ter encontrado. Procurar em si mesmo a verdade que os sofistas negam existir em algum lugar é o que diferencia

Sócrates de seu relativismo. Não só o ser humano definiria sua vida pela procura do conhecimento, mas também se prepara para a morte ao encontrar-se com a virtude resultante da reflexão.

Platão (427-347 a.C.) continua a crítica socrática a sofistica por meio de um dualismo cosmológico e antropológico. O homem é um ser de dois mundos, reflexo da realidade dupla do universo. Seu corpo é matéria perecível, enquanto sua alma é habitante do mundo das ideias imateriais e eternas, desafortunadamente aprisionada na matéria. Esta duplicidade explica o constante conflito que ocorre no homem. A relação mente-corpo para Platão se expressava por meio de metáforas. Quando fala da forma em que se relacionam alma e corpo, Platão apresenta a primeira como a responsável por uma relação de subordinação. Como um cocheiro, a alma deve controlar os cavalos bravios que representam o corpo. A materialidade não tem em sua constituição a constância do ser que é característica do mundo das ideias, isto é, o corpo pertence ao devir da realidade física, fonte inevitável de transformações. Cabe a alma ligada ao corpo, e dele recebedora dos influxos da materialidade, controlar as paixões e evitar que esse fluxo sensorial constante tome conta da unidade pessoal humana.

A capacidade cognitiva humana é tolhida pela materialidade que lhe fornece apenas um conhecimento precário de como o mundo é. Como ser exemplificador desta realidade dupla, o homem possui fontes de conhecimento também duplicadas. O corpo, através dos sentidos, fornece a percepção da modificação dos demais corpos; assim, se obtêm dados sobre a transitoriedade da existência material. Tão instável quanto à matéria, é o conhecimento fornecido pelos sentidos, a *doxa* (opinião). A opinião é tão variável quanto à matéria. A capacidade racional humana se encontra na alma, e esta deve empreender um árduo caminho de elevação até alcançar a verdade das ideias. O mito da caverna, encontrado no diálogo *República*, possui um sentido epistemológico que aflui para a concepção de homem em Platão. Os grilhões que aprisionam são os sentidos formados pela materialidade que só nos fornece a aparência. A saída da caverna – mesmo sendo resultado de um fator externo ao indivíduo – reproduz o processo de reflexão continuada que nos permite ultrapassar o sensorial e contemplar a realidade.

Neste processo de contraposição e controle dos dados sensoriais pela capacidade racional está implicado o *inatismo das ideias*. O conhecimento nada mais é do que um processo de reminiscência. O ser humano ao perceber os dados fornecidos pelos sentidos, reconhece nos objetos a parcela que possuem das formas (ideias) eternas que moldam a

realidade material. Este reconhecimento somente é possível porque a alma – imaterial em sua essência – já possui as ideias, que são derivadas de sua contemplação
pela mesma quando no mundo das ideias[14].

Apesar de uma metafísica dualista, Platão continua a perspectiva socrática de fundamento humano na subjetividade. O esforço de reflexão é resultado dos fatores que o impulsionam e daqueles que o prejudicam. As relações entre o indivíduo e a sociedade para a compreensão do que é o homem eram explícitas no pensamento de Aristóteles (384-322 a.C.). A definição do homem, como substância composta por matéria e forma, coloca em conjunção corpo e alma. A alma – princípio de vida e da razão – somente existe em um corpo. Assim, não se tem como pensar o ser humano fadado ao abandono do que é corporal para atingir a verdade.

Em Aristóteles, o corpo em sua materialidade é a fonte primária do conhecimento, pois os sentidos nos abrem a porta para que se conheça as coisas em si. O homem não é, para Aristóteles, um ser de dois mundos; pelo contrário, o ser humano possui a capacidade intelectiva que lhe permite possuir por abstração as ideias. Aristóteles se refere à mente humana, no *Tratado sobre a alma*, como o "lugar das ideias". Não mais uma realidade separada, o homem é por meio de sua atividade contemplativa o gerador do conhecimento, possuidor da verdade e pouso das ideias. Como a forma que dá vida a um corpo natural, a alma é princípio indissociável de outros seres vivos, pois todos a possuem. O corpo possui em potência a possibilidade de receber a alma, a vida. Todo corpo que possui vida é um corpo organizado – composto por órgãos, orgânico – seja ele planta, animal ou ser humano. A porção característica do ser humano é a capacidade racional inserida na alma.

É necessário, por conseguinte, que a alma seja substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui a dinâmica da vida. A substância formal é a *enteléquia*, sendo a alma consequentemente a *enteléquia* de um corpo deste tipo. Logo, também a alma é ela mesma *enteléquia* primeira num corpo natural potencialmente com vida. Qualquer corpo constituído por órgãos pertencerá a este tipo. (Aristóteles, 2001, p.52). A concepção aristotélica de "homem" centra-se em suas capacidades racional, discursiva e social. A reflexão de Aristóteles acerca da finalidade da vida humana, isto é, sua ética, remonta ao aspecto racional do "homem" que se torna pleno por meio do grupo. O fim do "homem" somente se define pela sua natureza. A felicidade pode ser atingida de diversas maneiras, mas a excelência

[14]No "Diálogo de Ménon", você poderá ver a argumentação platônica em favor do inatismo das ideias. O ser humano deve, pela reflexão, acessar as ideias que já possuem, mas que são turvadas pelo corpo.

ocorre apenas pela vida contemplativa. Dada sua natureza racional, o "homem" atinge a plenitude de seu ser na posse do conhecimento. A atividade reflexiva permite ao "homem" afastar-se de sua condição finita e aproximar-se da natureza divina, pois a filosofia primeira é conhecer as causas, que são produzidas por Deus e objeto do conhecimento divino.

Esta capacidade contemplativa não ocorre sem a integração social. O homem é ser social; não é uma besta que vive sozinha, ou uma divindade que nada precisa. A atualização das potencialidades humanas realiza-se apenas dentro do grupo. Além de animal racional, o homem é animal social, político. O desenvolvimento das virtudes ocorre socialmente, pois as virtudes são resultados do esforço e da educação. Se a família e o Estado não garantirem as condições, a natureza humana não terá como se aproximar de sua excelência. Na percepção de Aristóteles, a política é continuação da ética, pois a busca pelo comportamento virtuoso acontece no grupo e para o grupo. Este misto de natureza racional-discursiva e social é a expressão do mundo grego por excelência, onde a vida plena é percebida como a interação social por meio do diálogo.

A íntima relação do indivíduo para com o grupo começa a se modificar durante o Helenismo, período de propagação do pensamento e da cultura grega pelo mundo antigo, em especial nas culturas do Mediterrâneo e no Império Romano. A estrutura política das cidades-estados entra em decadência após as conquistas empreendidas primeiro por Alexandre e depois por Roma. Os impérios, embora constituídos por cidades importantes e grandes em tamanho e população, passaram a exercer sua influência e seu cosmopolitismo. A circulação de gente e ideias minou a referência da cidade e possibilitou que noções de individualidade se tornassem comuns no pensamento da época. Em uma época que prenuncia o advento da visão de mundo cristã, as diversas escolas filosóficas do final da Antiguidade encontram um momento de profundas modificações sociais, religiosas e políticas[15].

O epicurismo e o estoicismo foram escolas filosóficas do período helenista que se centraram na individualidade em sua procura da boa vida, da felicidade. O não se perturbar que o epicurismo apregoava se fundava no correto entendimento da realidade por meio da razão. Lógica e física se uniam na procura da *ataraxia* (imperturbabilidade) e no encaminhamento da ação do homem. A física epicurista assumia o atomismo e a materialidade da alma. A serenidade que o ser humano deve procurar atingir durante a vida está na compreensão correta da realidade na qual se está inserido e da qual ele é feito. A sabedoria é atingida quando pela razão se percebe que aquilo que pode perturbar, não tem este

[15]Meditações de Marco Aurélio. Relação homem-universo traçada pelo estoicismo.

poder. Em especial, o temor dos deuses é indevido, pois estes se existem não se interessam pela existência humana.

Assim, ao se atingir a imperturbabilidade do espírito o ser humano será feliz. Ao contrário da filosofia grega anterior, a política é desprezada, já que é fonte de perturbação. As pequenas comunidades, forjadas nos laços de amizade que nascem de um desejo comum, se apresentam como substitutas da vida na cidade, da política. Já o estoicismo também centrava no indivíduo e em seu autocontrole. A felicidade só poderia ser atingida por meio de um domínio pessoal das paixões para fazer frente ao acaso da vida. Segundo o estoicismo, o homem deve obedecer às condições que a realidade lhe inflige. Abster-se das paixões, ser indiferente ao acaso e suportar os sofrimentos são os ideais de plenitude e felicidade humana pregados pelo estoicismo. O homem deveria se perceber como parte da natureza e agir pelo dever sereno daquele que sabe do incontornável da vida humana.

O *neoplatonismo* representou a junção do caráter filosófico grego, com acento em Platão, ao espírito religioso existente dentro do Império Romano. Em uma abordagem da natureza humana próxima de uma noção religiosa, Plotino (204/5-270) reivindicava que a alma fosse a fronteira da unidade que o homem é. Esta unidade engloba corpo – sede do conhecimento sensorial – e alma – sede da razão. O homem se encontra no limite entre situações diversas: entre razão e paixões, entre o individual (pessoa) e o coletivo (sociedade), entre a natureza e Deus. Este pertencer a dois mundos permitiria ao homem, por meio da contemplação, a compreensão do Uno do qual faz parte e a superação de suas limitações.

Pensamento Cristão e Medieval - *Os Principais Elementos da Filosofia Cristã*

As concepções de natureza humana empreendidas pelo pensamento e sob a influência do Cristianismo foram o resultado do trabalho de fusão realizado por inúmeros pensadores da perspectiva religiosa cristã com a perspectiva filosófica grega. A filosofia cristã, em seu início, tinha como preocupação a defesa da fé que lhe era própria frente às críticas apresentadas por filósofos de formação grega. A apologética cristã ocorreu por meio da utilização das mesmas armas de argumentação utilizadas pelos filósofos detratores do Cristianismo. A fonte de verdades reveladas – a Bíblia e a tradição – apresentadas sob a forma de pensar advinda dos gregos – a filosofia – constituiu-se em uma rica composição acerca do homem que influenciou e influencia o pensamento filosófico desde o final da Antiguidade.

Como religião revelada, o Cristianismo admite que parte da verdade acerca de Deus, do homem e da natureza não serão atingidos pela razão humana.

A Revelação é justamente o conjunto de verdades apreendidas pela oferta divina. Estas verdades poderiam ser apreendidas e compreendidas, mas não por meio da ação intelectiva exclusiva do homem. Elas se impõem como um limite às capacidades cognitivas humanas. Ao mesmo tempo em que as verdades se mostram como o sinal da limitação humana, também afirmam o dom divino. A disposição divina em oferecer ao homem o acesso às verdades que lhe são próprias possui por trás a intenção salvífica de Deus. A este dom o homem pode responder de maneira positiva ou negativa. Aceitar a verdade revelada ou rejeitá-la são as possibilidades que cabem à pessoa tomar. A resposta humana positiva ou de aceitação propiciará não só a salvação, mas a real compreensão da realidade em que está inserido, inclusive a da natureza humana. A negação da verdade revelada será um impeditivo à autocompreensão que somente ocorrerá de forma plena ao fim dos tempos, segundo a escatologia cristã.

A humanidade cristã está centrada no percurso que vai da criação do homem por Deus, o pecado de renegar Deus, a aliança entre Deus e homens, e o perdão pelo sacrifício na pessoa de Cristo. Da queda ao perdão, o Cristianismo afirma a natureza humana por meio de um conflito derivado da semelhança do homem com Deus e de sua situação de distância absoluta do ser divino. Esta separação radical é reconstruída pela ponte que Deus estabelece entre Ele e os homens: a graça. Dom gratuito, a graça é dada a todo indivíduo cuja responsabilidade de aceitar os laços se encontra na natureza livre do ser humano. A noção de livre arbítrio é central para a concepção antropológica cristã. A experiência do pecado é fruto da liberdade com que Deus constitui sua criatura. Esta liberdade é tanto a fonte do pecado, como também é a fonte da salvação. Perder-se de Deus e encontrar-se em Deus é opções derivadas da mais central das características da concepção humana do Cristianismo, a liberdade própria ao sujeito.

A história da humanidade é para o Cristianismo a história do percurso dos homens em suas escolhas acerca da aliança com Deus. O sujeito está assistido pela graça divina, mas sua escolha é livre ao aceitá-la ou não. A passagem do tempo se constitui na história da redenção e salvação da humanidade, tendo seu momento central na encarnação divina de Cristo. O sacrifício divino na cruz é o sinal da condição ínfima do homem em sua capacidade de ultrapassar sua natureza, pois não pode garantir sozinho sua salvação, mas também é a garantia ao homem da ajuda divina no sentido de

atingir a redenção de sua natureza, contanto que seja de aceitação livre. Nestes primeiros séculos da existência do Cristianismo, os cristãos tinham não só que se defender como um novo tipo de agrupamento social sem delimitações de fronteiras, mas também se justificar racionalmente frente às críticas de cunho filosófico e se contrapor às religiosidades gnósticas – doutrinas de iluminação pessoal – que mesclavam elementos de filosofia grega, cristianismo e cosmologia oriental, persa.

O reaparecimento e o reavivamento dos estudos aristotélicos, em especial após o contato com textos inéditos no ocidente até sua apresentação pelos árabes, acirram, em um primeiro momento, a contraposição Platão/Agostinho e Aristóteles. As questões sobre a natureza humana se encontram no centro de uma disputa de corações pelas abordagens agostinianas e aristotélicas.

A Lógica Tomista

Qual o verdadeiro estado das relações mente-corpo? Esta pergunta pertence ao núcleo duro da noção de natureza humana e existem discrepâncias nas interpretações de platônicos e aristotélicos. A mesma questão encontra paralelo no problema medieval das relações entre fé e razão. Esta questão remete aos limites da cognição humana e as respostas, dentro da tradição cristã, são um exemplo de como está não é monolítica, mas propiciadora de variadas possibilidades. Tomás de Aquino (1224/6-1274) produziu sua obra a partir do esforço de conciliação entre as verdades reveladas do Cristianismo e o pensamento de Aristóteles. Em seu pensamento se revela o assentimento acerca da noção aristotélica de homem, mas sem ênfase na questão política. Tomás de Aquino reafirma a natureza racional do homem, mas adapta o pensamento de Aristóteles àquilo que acredita. Quanto à questão da imortalidade da alma humana, Aristóteles não a havia aceitado, em função de não conseguir indicar características exclusivas da alma e independentes do corpo.

Como a alma é a forma que dá vida a um corpo (matéria) que a possui em potencialidade, esta alma só existe em um corpo, pois os seres vivos são substâncias compostas que somente podem ser entendidas em conjunto. Esta ideia vai de encontro com a crença cristã da imortalidade da alma. Sem se desfazer das categorias e da estrutura da metafísica aristotélica, Tomás de Aquino incute sua perspectiva adaptando o pensamento do filósofo grego. Segundo Aristóteles, a alma não persiste à morte do corpo, pois mesmo a capacidade intelectiva – qualidade exclusiva do ser humano – lida com as imagens geradas pelos sentidos. Para Tomás de Aquino, mesmo a mente lidando com os dados sensoriais, ela

apenas extrai deles os conceitos imateriais com os quais o intelecto realmente trabalha. Este objeto imaterial representa a natureza própria da mente humana que visa a um conhecimento eterno. A finalidade denuncia a natureza. Apesar da condição elevada dada à alma humana, Tomás de Aquino não inferioriza a porção corporal do ser humano.

O raciocínio analógico perpassa o sistema tomista. A posição do homem se encontra em relação à totalidade da existência. Em um extremo Deus, no outro sua criação. Na escala da existência criada, o homem se encontra em posição superior a todas as criaturas, com a exceção de Deus e os anjos. A estrutura do universo tomista é representada pelo percurso que Dante (1265-1321) descreve na *Divina Comédia*. Guiado inicialmente por Virgílio, Dante percorre inferno, purgatório e céu à procura de Beatriz, sua musa, e da compreensão das mazelas e virtudes que compõem a natureza humana. A *Divina Comédia* é provavelmente a melhor representação da imagem de mundo e de homem que o pensamento cristão medieval produziu.

A percepção cristã não desaparece durante a época moderna e contemporânea, pelo contrário continua extremamente influente. Apesar disso, o período moderno tem a confluência de inúmeras e variadas perspectivas, muitas delas contrárias à perspectiva grega. Inúmeras transformações ocorridas ao final da Idade Média e início do período moderno acabaram por mudar a estrutura social e a percepção de mundo do homem europeu, o que influenciou a reflexão filosófica sobre o ser humano. Os elementos presentes nas concepções vão do Renascimento ao Iluminismo. Esta maior liberalidade de circulação de ideias em conjunção com o aumento do poder dos reis e a diminuição do poder da Igreja resultaram também em discordâncias do ponto de vista religioso. O confronto de perspectivas religiosas díspares fez surgir cismas no Cristianismo do ocidente. O *Renascimento* foi o momento de confluência de diversos discursos advindo destas novas perspectivas políticas, culturais, econômicas e religiosas. Caracterizado por uma enorme preocupação com o ser humano, o Renascimento gera um humanismo de inspiração grega e latina que procurava não se aprisionar somente à percepção cristã. Na verdade, como movimento de pensamento o Renascimento recusava o conhecimento cristalizado e estéril da filosofia feita nas universidades.

A literatura e a filosofia da Antiguidade se tornaram os modelos para os pensadores renascentistas. Um espírito de retomada do pensamento livre – na medida das possibilidades de cada situação específica, pois a tolerância de pensamento não era valor já reconhecido – o Renascimento traz a necessidade da procura de conhecimento sobre o homem e o mundo do qual faz parte. Surge durante este período Leonardo da Vinci (1452 – 1519) como um

exemplo de como o pensamento não está mais confinado aos gabinetes, gerando uma reflexão antropológica mais rica por levar em consideração aspectos variados da realidade na qual o indivíduo está inserido.

Somos vítimas da inconstância, da irresolução, da incerteza, do luto, da superstição, da preocupação com a morte, inclusive o de depois da morte, da ambição, da avareza, do ciúme, da inveja, dos apetites desregrados e insopitáveis, da guerra, da mentira, da deslealdade, da intriga, da curiosidade. Pagamos, pois, bem caro a tão decantada razão de que nos jactamos, e a faculdade de julgar e conhecer, se a alcançamos, é à custa do número infinito de paixões que nos assaltam sem cessar. (Montaigne, 1972, p.229). A tentativa explícita de vencer este ceticismo foi realizada por Descartes (1596-1650) por meio da utilização da dúvida como método. A chamada "dúvida metódica" é a utilização do procedimento de prova e se encontra no cerne da noção cartesiana de homem. Ao empreender o processo de dúvida,

Descartes não pretende defender a impossibilidade de possuirmos crenças verdadeiras, pelo contrário, demonstra a contradição básica do ceticismo ao chegar pela dúvida à certeza do "penso, existo". Central no pensamento de Descartes é que a negação do ceticismo ocorre pela argumentação cética e atinge como certeza a afirmação do "Eu". Em obras como o *Discurso do Método* e as *Meditações Metafísicas*, Descartes ultrapassa o ceticismo tendo como fundamento a substância que pensa (*res cogitans*), a alma. O homem tem as bases de sua racionalidade na alma, detentora de conceitos inatos, responsáveis pelo processo de inspeção que a mente realiza sobre toda a informação gerada pelos sentidos. O sujeito, em sua individualidade, é a fonte do conhecimento e da verdade.

Ao contrário do que a visão cética dizia ser impossível, Descartes fundamentava no processo de introspecção por meio da dúvida o acesso à certeza da subjetividade e dela partia para derivar o conhecimento sobre o mundo físico, a coisa extensa (*res extensa*). Ao mesmo tempo em que é uma "coisa que pensa", o ser humano é também corpo que está submetido às leis da natureza. Descartes, como indica Ryle (1900-1976) em *The concept of mind*, era um homem de dois mundos. Ao mesmo tempo em que era um homem de ciência, adepto da nova maneira de entender o mundo estabelecido pela física moderna nascente, era também um homem de fé, preocupado com o espaço dado ao livre arbítrio no entendimento do ser humano. A física moderna não deixaria espaço para uma visão que não fosse determinista dos acontecimentos e Descartes como a maior parte dos pensadores da época era um mecanicista. Ele acreditava que a realidade física era explicada pela sequencia de acontecimentos de um mundo de corpos que agiam uns sobre os outros como as engrenagens de um relógio.

Descartes é um pensador representativo da passagem de visão de mundo medieval para o mundo moderno. Ele é herdeiro de uma percepção clássica e medieval de que o homem é parte da realidade na qual está inserido, e assim, procura a liberdade na compreensão das leis que ordenam a realidade. A liberdade dentro de tal perspectiva é a obediência à norma de estruturação do mundo, ditada por Deus e passível de conhecimento e aceitação pelo homem. Já a perspectiva cética do início do período moderno fornece a Descartes a noção de liberdade da vontade independente das representações supostamente verdadeiras da realidade; as normas de conduta da ação não são um reflexo coercitivo dos aspectos objetivos da ordem do mundo.

O homem estaria livre para decidir seu destino

Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. (Descartes, 1979, p.94). Para Pascal a natureza humana fica parcialmente sob mistério, pois a unidade antropológica em Descartes não se estabelece, pelo contrário, a imagem fica cindida. Este rompimento na constituição humana derivará uma série de dualidades no entendimento sobre o ser humano que permanecerão pela história do pensamento.

O Romantismo empreende uma critica a técnica e afirma a interação homem-natureza. O homem é parte deste mundo de vida e não está submetido ao determinismo mecanicista imposto pela física moderna. Os sentimentos são valorizados pelo Romantismo, que trabalha a paixão humana em seus extremos como a condição humana.

Chegamos a XIX com Darwin (1809-1882). Sua teoria da adaptação natural colocou o homem definitivamente dentro do reino animal, destruindo uma diferença biológica, suposta e intrínseca, que dava ao ser humano uma posição privilegiada entre os animais. Assim como qualquer ser vivo, o *Homo sapiens* é resultado de um processo contínuo de adaptação de organismos ao meio ambiente. O indivíduo com traços mais propícios à sobrevivência possui maior probabilidade de passar esta característica a seus herdeiros que paulatinamente modificarão a espécie. Uma explicação onde a razão de ser se encontra no mundo natural,

vivo e orgânico, coloca o homem como produto derivado de mecanismo universal de transformação.

Sartre (1905-1980**)** procurou encontrar lugar para a consciência intencional do homem dentro de um mundo cuja estrutura já estava dada. Sartre respondia às limitações impostas ao homem dentro das perspectivas advindas do positivismo e do idealismo. No pensamento de Sartre a liberdade encontra papel principal na definição do homem; liberdade de ação e liberdade de construção da vida. A característica da realidade é a contingência. A existência do homem seria fruto do acaso e apontaria a falta de significado desta mesma existência. O ser-em-si – conceito sartriano de ser, em sua distinção da consciência humana, chamada pelo autor de ser-para-si – não pode ser abarcado em sua completude pela mente humana. Em sua contingência, a existência é tudo o que existe e tudo com o que a consciência do homem se defronta. O absurdo da existência seria o resultado de sua contingência, pois o ser-em-si não se reduz a nada.

A consciência (o ser-para-si) é a característica definidora do humano em Sartre e submete o ser-em-si. A consciência é um nada, um vazio. Sua condição é a da negação. Nega quando deseja, pois admite que seja falta. Nega quando afirma a existência do outro, pois admite que não seja esta outra consciência. A característica da falta é que faz a consciência plena de possibilidades, já que se constituirá a partir do que pretende realizar. Neste sentido, a liberdade se torna a noção primordial na concepção sartriana do homem. O homem estaria condenado a ser livre e é esta liberdade o reflexo do nada que a consciência é. O ser-para-si ao se constituir pela falta, deseja a constituição própria – a construção da identidade pessoal – a partir do que escolhe para sua existência. Ao contrário de se definir por uma referência a uma essência fundadora, o homem é a consciência que se funda na liberdade. Sua existência deverá ser o resultado das escolhas que a autonomia lhe permite fazer, apresentando, assim, o ser humano como um projeto em constante reformulação e implementação pelas consciências específicas, não mais definidas e limitadas a uma perspectiva única.

O Existencialismo

Nietzsche apresenta o homem como um ser fracionado por forças contrárias, mas complementares. O espírito humano se revela em suas porções apolínea e dionisíaca. O apolíneo representa a capacidade de representação da realidade que o homem conhece e domina. O dionisíaco gera representações sem a preocupação de diferenciá-las da realidade. A primeira força diz respeito à capacidade de individuação no reconhecimento da realidade,

enquanto a segunda é de função essencialmente onírica, pois vive de representações em si mesmas. Nietzsche realiza uma crítica dos valores constituintes da sociedade europeia de sua época a partir da noção de que o espírito apolíneo tenta negar e controlar a força dionisíaca com que coexiste no espírito humano.

Ao propor uma transmutação de valores, Nietzsche vê na capacidade ilimitada de gerar representações (representada pelo dionisíaco, que deve ser controlado, mas não negado) que o homem possui a fonte de uma nova realidade que colocaria o homem livre de suas condições impostas por esquemas religiosos, econômicos e políticos. Este homem novo, livre em sua decisão, estaria para além do bem e do mal, gerando sua própria representação e realidade, ao perceber que o mundo não está dado como se apresenta, mas é resultado da vontade humana. Se for livre, temos o super-homem, livre de representações impositivas à vontade. Atualmente, dois dilemas chamam a atenção: A natureza humana pode ser modificada ou deveríamos impor limites à manipulação humana? Há a necessidade de tentarmos definir a natureza humana ou ela é dispensável em termos práticos?

O *Homo sapiens* chega ao século XXI com a preocupação sobre a natureza humana poder ser modificada ou deveríamos impor limites à manipulação humana? No livro *O futuro da natureza humana*, Habermas enfrenta a situação posta pelo avanço das técnicas de manipulação genética. O atual estado de progresso e de aperfeiçoamento destas técnicas já traz sérias consequências à noção de ser humano e à própria concepção do que é natureza humana (HABERMAS, 2004, p.23-101). Habermas se refere à autoafirmação de uma autocompreensão ética da espécie humana, isto é, a possibilidade de nos reconhecermos e nos afirmarmos como indivíduos autônomos partícipes de uma mesma comunidade. A manipulação genética estaria por alterar de maneira perigosa esta autocompreensão da espécie, pois seria responsável pela modificação das características da "base física" de nossa natureza.

Enfrentamos a possibilidade iminente de que "homens" projetem "homens", o que coloca em risco a diferença do que é acaso natural e decisão humana. A geração de um indivíduo segundo certas características não seria mais o resultado aleatório do processo natural, pelo contrário, passa a ser resultado da decisão de outro que decide antecipadamente que tipo de existência vale ser vivida. A questão ética e a questão antropológica são aqui explicitadas, pois a possibilidade do homem manipular a espécie coloca a questão do que o ser humano é e do que deveria ser. Ao responder sobre a natureza da espécie, o homem delimita ou não o grau de manipulação a que um ser humano pode ser submetido. A forma como o ser humano se "compreende" está ligada à noção de que é um ser autônomo e

responsável, já que se nasce sob as mesmas condições básicas de aleatoriedade e as diferenças seriam contingenciais.

A compreensão da natureza humana, com todas as implicações com relação a ética, a formação da subjetividade, a justificação da responsabilidade, dentre outras, fica decididamente prejudicada com a possibilidade de que técnicas de manipulação genética possam ser aplicadas de maneira livre. A limitação da utilização destas técnicas está diretamente ligada ao entendimento do que é o ser humano. Como Habermas bem lembra, "essa situação acirra a discussão atual apenas enquanto ainda tivermos algum interesse existencial em pertencer a uma comunidade moral" (HABERMAS, 2004, p.100). Este impulso de rejeição a uma situação que faz desvanecer a diferença entre o que é natural e o que é fabricado tem seu fundamento no desejo de manter um núcleo básico de identificação, que se denomina natureza humana.

Como pretensão de apresentar uma visão unificada das diversas dimensões e conhecimentos acerca do homem. Esta não é uma pretensão fácil de ser atingida. Algumas das abordagens contemporâneas são, em função desta dificuldade, altamente reducionistas. A grande questão a refletir trata-se do poder da filosofia de *vencer esta perspectiva reducionista.* Ao que parece, não só pode como tem sido o objetivo de inúmeros esforços para minar uma compreensão limitada do homem. Neste esforço não apenas filósofos se aplicam em negar um reducionismo do homem à sua estrutura biológica, mas também biólogos afirmam a impossibilidade de que a biologia possa algum dia responder sozinha à questão "O que é o homem?" (Stephen Jay Gould 1941-2002), Ernst Mayr (1904-2005) e Richard Lewontin (n.1929). Todos criticaram a ideia de que a biologia possa ser reduzida à física e que possa reduzir todas as demais áreas do saber sobre o homem. Paul Gilbert (n.1945), em livros como *A simplicidade do princípio*, reafirma a metafísica tradicional, incluso a antropologia filosófica, por meio da noção de simplicidade, unificadora das manifestações múltiplas do ser e do humano.

Numa perspectiva de crítica à teoria ética produzida pela modernidade e utilizando o instrumental aristotélico e tomista, Alasdair MacIntyre (n. 1929) reapresenta em seu livro *Depois da virtude* uma teoria das virtudes humanas, sendo estas vinculadas à noção de tradição e de comunidade que desapareceram da concepção de homem e sociedade moderna e contemporânea. Dentro da tradição analítica anglo-americana temos a filosofia de Thomas Nagel (n. 1937) que empreende uma crítica ao reducionismo de percepções acerca do homem, da sociedade e da capacidade cognitiva humana. Segundo Nagel, em seu livro *Visão a partir*

de lugar nenhum, o homem é a fonte de uma duplicidade de percepção da realidade que não se reduzem uma a outra.

Compreendo, portanto, ao problematizar a existência de uma natureza humana, que, conforme os existencialistas, não, não há algum tipo de pré-determinação capaz de caracterizar tal natureza humana. O ser humano não tem uma natureza pré-definida. Um destino definido. Portanto compreendo que acreditar nisso seria acabar com nossa liberdade. Afinal, "a existência precede a essência". Assim como não há destino, não há uma ética pré-estabelecida. Cabe ao homem construir-se a si próprio e, para alem do individualismo, nos construímos juntos. Existe algo que será considerado então como má fé. A má fé estaria relacionada ao que Sartre chama de: covardes e canalhas. O covarde relaciona-se aquele que foge as responsabilidades compreendendo que tudo é culpa do destino, inventando determinismos. Canalha é aquele que coloca sua existência como indispensável aos demais.

Para finalizar, ao se tentar reduzir o fenômeno religioso às linguagens da antropologia, da psicologia, da sociologia, ou mesmo da filosofia, estamos eliminando a própria experiência religiosa, sagrada que pretendemos explicar. Concluo o capítulo com uma reflexão - enquanto capacidade humana: refletir é pensar o homem e a realidade em que está inserido, assim como aquela que o cria. E temos ao final, após uma revisão e sistematização das questões da natureza humana, aos olhos da antropologia, da filosofia e porque não da biologia, da física e da religião e regressamos ao ponto de partida do pensamento humano que nos iniciou neste percurso: "O homem é a medida de todas as coisas?".

CAPITULO IV - A NATUREZA DO SAGRADO – O *HOMO RELIGIOUS*

Sabemos que a natureza sempre esteve presente no imaginário humano desde que o mundo é mundo. Compreender tal espaço considerado sagrado e a sacralização do mundo faz-se de fundamental importância frente a uma proposta de resgate de uma conexão esquecida entre o *Homo sapiens* e o seu ambiente de origem. A imersão no espaço sagrado, no Caos, no Cosmos, pelas *teofanias* e sinais, consagram uma ideia de lugar, lugar sagrado. Compreender o Centro do Mundo, do nosso mundo e assumir a criação do mundo, uma cosmogonia do mundo, deve nos remontar a origem.

Hoje a religião é muitas vezes considerada uma fonte de descriminação, desavença e desunião. Mas, na verdade a religião foi o terceiro maior unificador da humanidade, junto com o dinheiro e os impérios. Para Harari (2015) "Uma vez que todas as hierarquias e ordens sociais são imaginadas, elas são todas frágeis, e, quanto maior a sociedade, mais frágil ela é". O papel histórico crucial da religião foi dar legitimidade sobre-humana a estas estruturas frágeis. As religiões afirmam que nossas leis não são resultados de capricho humano, e sim determinadas por uma autoridade suprema e absoluta. Podemos definir a religião como um sistema de normas e valores humanos que se baseia na crença de uma ordem sobre-humana. Podemos observar que isso envolve dois critérios distintos: 1) a religião postula a existência de uma ordem sobre humana que não é produto de caprichos ou acordos humanos; 2) em uma ordem sobre humana a religião estabelece normas e valores que considera obrigatório.

Conforme Harari (2015 p. 218), embora possuam a capacidade de legitimar ordens políticas e sociais disseminadas, nem todas as religiões usaram esse potencial. Com base nessas duas perspectivas apontadas e, além disso, precisa sustentar uma ordem sobre humana abrangente que seja verdadeira sempre e em toda a parte. Depois se faz necessário difundir essa crença para todos, ou seja, conforme o pensamento do autor precisa ser universal e missionária como o islamismo e o budismo, por exemplo. Ocorre que as pessoas passam a acreditar que todas as religiões são a mesma coisa. Observamos pelas leituras que a maioria das religiões antigas eram locais e exclusivas. Seus seguidores acreditavam em espíritos e deidades locais e não tinham interesse algum em converter toda a raça humana. Importante perceber uma estimativa do aparecimento das religiões missionárias a partir do primeiro milênio antes de Cristo. Seu surgimento foi muito importante na história unificando a humanidade de forma vital junto, como vimos, com os impérios e o dinheiro.

O animismo[16], quando era o sistema de crença dominante, as normas e os valores tinham que levar em consideração interesses de uma infinidade de outros seres como as plantas, animais, fadas, fantasmas, entre outros. Como, por exemplo, os nativos de uma determinada tribo proibir a retirada de uma árvore para evitar que os espíritos se vingassem contra a tribo. Estas religiões anímicas tinham uma perspectiva local ao levarem em consideração características singulares de seus lugares como o clima e fenômenos. Caçador-coletor passava a vida inteira em uma área específica e para sobreviverem precisavam entender a ordem sobre humana que regula o local e adequar seu comportamento a ordem natural. Os anímicos caçavam animais selvagens e coletavam plantas que podiam ser vistas como iguais em status a sua própria espécie. O fato de caçar um animal não o tornava inferior ao homem, assim como, "o fato de os tigres caçarem homens não os torna inferior aos tigres" (Harari, 2015). Os seres se comunicavam diretamente uns com os outros e partilhavam regras e *habitat*. Uma teoria aceita sobre as origens dos deuses afirma que estes ganharam importância, pois ofereciam soluções para os problemas dos agricultores em seu cotidiano como o controle do clima, da fertilidade do rebanho, do solo, entre outras. Deuses como o Deus da fertilidade, o Deus do Céu, como o Deus da medicina se tornaram protagonistas quando os animais e as plantas perderam a sua capacidade de falar.

Grande parte da mitologia antiga, para Harrari (2015) é na verdade um contrato entre os humanos que prometem devoção eterna aos deuses em troca do controle sobre seu cotidiano (p.220). Durante milhares de anos a liturgia religiosa constituiu-se principalmente em humanos sacrificando animais e ofertando-os aos poderes divinos que por sua vez prometiam prosperidade. A tentativa de satisfazer as necessidades do "homem" levou ao surgimento de religiões politeístas e o mundo era controlado por um grupo de deuses poderosos como a Deusa da Fertilidade, o Deus das chuvas, o Deus das guerras e os humanos podiam rogar a esses deuses e os deuses podiam receber devoções e sacrifícios e assim obter a chuva, a vitoria, a saúde e etc. O animismo não desapareceu totalmente com o advento do politeísmo, demônios, fantasmas, rochas sagradas, nascentes sagradas continuaram sendo parte integral de quase todas as religiões politeístas. Entretanto esses espíritos eram menos

[16] 1) *fil* cada uma das doutrinas que afirmam a existência da alma humana, considerada como princípio e sustentação de todas as atividades orgânicas, esp. das percepções, sentimentos e pensamentos. (2) Primeiro estágio da evolução religiosa da humanidade, no qual o homem primitivo crê que todas as formas identificáveis da natureza possuem uma alma e agem intencionalmente. (3) crença primitiva de que todas as coisas naturais são animadas daí a tendência de explicar os acontecimentos pela ação de forças ou princípios inanimados (Abbagnano, 2007).

importantes que os grandes Deuses. Os animistas acreditavam que os humanos fossem apenas uma das muitas criaturas que habitavam o mundo enquanto os politeístas, cada vez mais, viam o mundo como um reflexo das relações entre deuses e humanos. Isso significa que preces, sacrifícios, pecados, determinavam o destino de todo o ecossistema, Dessa forma o politeísmo alterou o status não só dos deuses como também do homem.

O politeísmo deve ser compreendido pela ideia central da crença em muitos deuses. O politeísmo não necessariamente contesta a existência de um único poder ou lei que governa o universo. A maioria das religiões politeístas e mesmo os animistas reconhecia o tal poder supremo por *taras* dos diferentes deuses demônios e rochas sagradas. O politeísmo grego clássico, Zeus, Hera, Apolo, estavam sujeitos a um poder onipotente que abarcava tudo o destino ou moira. Os deuses nórdicos também eram servos do destino, que os condenou a perecer no cataclisma de ragnarok – crepúsculo dos deuses (p. 222). No norte da Europa durante a antiguidade floresceu um complexo conjunto de crenças que enalteciam a coragem individual e a vitoria nos campos de batalha. Com dramáticas historias de heroísmo nas quais as experiências entre homens e deuses são entrelaçados, a mitologia nórdica mantém-se popular ate os dias atuais. Referenciam mitos das tribos germânicas que se estabeleceram em regiões, hoje Escandinávia e Europa Central.

Até o ano 1.000 sua influencia se estendeu por regiões do Oeste da Rússia e consta que com os vikings chegou a costa leste da America do Norte. De 400 a.C até o século 10 as tribos germânicas espalharam-se se constituindo em cultura similar em suas crenças, cosmologia e mitologia. *Odin* era o deus principal do Panteão nórdico, os deuses possuíam características humanas – físicas e comportamentais, cujas imagens eram vívidas e marcantes. *Odin* era o deus da linguagem, da poesia. Os templos eram raros e a maior parte dos rituais e das cerimônias eram realizados em local sagrado, ao ar livre, na natureza. O *blot* era o ritual mais comum, onde animais – normalmente porcos e cavalos, eram sacrificados. Acredita-se que o sangue dos animais era considerado detentor de poderes especiais e assim o sangue era borrifado sobre as estatuas e pessoas, considerando assim a recepção pela última de um *blot* antes de uma viagem marítima. As *runas* era o seu alfabeto, sua linguagem, mas também serviam de instrumentos de adivinhação. Cota o mito que *Odin* recebeu uma bebida e viu o presente, o passado e o futuro.

Na religião politeísta dos *Iorubás*, da África Ocidental, todos os deuses nasciam do seu supremo *olodumare* e continuavam sujeitos a ele. No politeísmo hindu, um único princípio *Atman*, controla os vários deuses e espíritos, a humanidade e o mundo físico e biológico. *Atman* é a essência da alma eterna de todo o universo, bem como, de cada

individuo e da cada fenômeno. A ideia fundamental do politeísmo que o distingue do monoteísmo é que o poder supremo que governa o mundo (o deus dos deuses) como veremos, por estar longe, muito longe de nós, é destituído de interesses e inclinações e, portanto, não está preocupado com os anseios, os cuidados e os desejos mundanos dos humanos. Não faz sentido pedir a esse poder vitoria na guerra, saúde ou chuva, porque sua perspectiva universal não faz diferença se um reino específico ganha ou perde, se uma cidade específica prospera ou definha, se uma pessoa se recupera ou morre.

Os gregos não desperdiçavam sacrifício com o destino e os Indus não construíram templos para *Atman,* o único motivo para abordar o poder supremo do universo seria para renunciar todos os desejos e abraçar o mal junto com o bem – até mesmo a derrota, a pobreza, a doença e a morte. A ideia do politeísmo leva uma tolerância religiosa muito maior. Como os politeístas acreditam em um poder supremo e completamente desinteressado e em muitos poderes parciais tendenciosos não há dificuldade para os devotos de um deus aceitar a existência de outros deuses. O politeísmo é inerentemente tolerante e raramente perseguem hereges ou infiéis. Mesmo quando conquistam gigantescos impérios os politeístas não tentaram converter seus súditos. Esperava-se apenas que os súditos respeitassem os deuses e os rituais do império, não se exigia que eles abdicassem dos seus deuses e dos rituais locais.

De qualquer forma, ao nos aprofundarmos no sagrado, tratamos aqui, conforme Mircea Eliade (1992), da ciência do sagrado, da verificação dos elementos comuns das diversas religiões, como uma ciência muito recente, datada do século XIX sua fundação quase coincidiu com a da ciência da linguagem (p. 5). Max Müller impôs a expressão "ciência das religiões" ou "ciência comparada das religiões" [17]. O autor, ainda no prefacio da obra o Sagrado e o Profano, fundamenta a religião como ciência por meio de uma série de pensadores, filósofos, de forma a documentar uma análise que deva ser profunda, ou seja, que está para além da fé ou do simples acaso, podemos pensar que existe uma razão.

A partir das iniciativas das cátedras que se fundava pela Europa, o primeiro Congresso Internacional de Ciência das Religiões aconteceu em Estocolmo, em 1897[18]. Porem, para o

[17]ao utilizá-la no prefácio do primeiro volume de sua obra *Chips from a German Worshop* (Londres, 1867).

[18]Antes (em 1852, pelo padre Prosper Leblanc; em 1858 por F. Stie felhagen etc.), A partir da primeira cátedra universitária criada em Genebra no ano de 1873; em 1876, fundaram-se quatro na Holanda. Em 1879, o Collége de France, em Paris, em 1885 pela École des Hautes Études da Sorbonne, que organizou uma seção especial destinada às ciências religiosas. Na Universidade Livre de Bruxelas, em 1884. Em 1910, seguiu se a Alemanha, com a primeira cátedra em Berlim, depois em Leipzig e em Bonn. Os outros países europeus acompanharam o movimento. Em 1880, Vernes fundava em Paris a Révue de *l'Histoire des Religions*; em 1898, o dr. Achelis publicava o *Archiv für Religionswissenschaft*, em Friburg Brisgau; em 1905, Wilhelm Schmidt iniciava em St. Gabriel Módling, perto de Viena, a revista *Anthropos*, consagrada, sobretudo, às religiões primitivas; em 1925 surge a obra *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, de R. Pettazzoni.

autor, o interesse pela história das religiões remonta aos gregos, sobretudo a partir do século V. Os dados eram obtidos pelas descrições dos cultos estrangeiros e relatos de viagens, também, pela critica filosófica da religião tradicional.

> Além das detalhadas descrições de Heródoto (c. 484 c. 425 a.C.) de algumas religiões exóticas e bárbaras (Egito, Pérsia, Trácia, Cítia etc.), chegando a propor hipóteses acerca de suas origens e relações com os cultos e as mitologias da Grécia. Atribui se a ele, também, um livro Sobre as inscrições sagradas da Babilônia, as Narrativas *caldéias* e Narrativas frigias. (MIRCEA ELIADE (1992, p. 6).

Mircea Eliade defende que "os pensadores pré-socráticos, interrogando-se sobre a natureza dos deuses e o valor dos mitos, fundaram a crítica racionalista da religião" (p. 6). Parmênides (nascido por volta de 520) e Empédocles (c. 495-435 a.C.), "os deuses eram a personificação das forças da Natureza". Demócrito (c. 460-70 a.C.), aquele que já tinha uma visão sobre o átomo, pesquisou no campo do sagrado, em função de suas viagens:

> Platão (429-347) utilizava frequentemente comparações com as religiões dos bárbaros. Quanto a Aristóteles (384 322), foi o primeiro a formular, de maneira sistemática, a teoria da degenerescência religiosa da humanidade (*Metafísica*, XIL, capítulo 7), ideia que foi retomada várias vezes posteriormente. Teofrasto (372 a. C. - 287). Que sucedeu a Aristóteles na direção do Liceu, pode ser considerado o primeiro historiador grego das religiões: segundo Diógenes Laércio (V. 48), Teofrasto compôs uma história das religiões em seis livros, atribui se a ele, também, um livro Sobre as inscrições sagradas da Babilônia, as Narrativas *Caldéias* e Narrativas Frigias. MIRCEA ELIADE (1992, p. 6).

A partir de Alexandre, o Grande (356-323 a.C.), os escritores gregos conheceram e descreveram as tradições religiosas dos povos orientais[19], trazendo ao mundo alexandrino, mitos, ritos e costumes religiosos exóticos. Epicuro (341-270) destaca-se pelo "consenso universal" que prova que os deuses existem como seres superiores e longínquos, sem nenhuma relação com os homens. Suas teses ganharam popularidade no mundo latino no século I a.C, graças, sobretudo, a Lucrécio (c. 98 – 53 a.C.). Os estoicos exerceram grandes influencia, no final do período antigo, ao elaborarem a *exegese alegórica*[20], método que lhes permitiu resgatar e revalorizar a herança mitológica.

> Segundo os estoicos, os mitos revelavam visões filosóficas sobre a natureza profunda das coisas, ou encerravam preceitos morais. Os múltiplos nomes dos deuses designavam uma só divindade, e todas as religiões exprimiam a mesma

---

[19] Sob Alexandre, Bérose, sacerdote de Bel, publica suas *Babyloniká.* Megasténe, várias vezes enviado por Seleukos Nikator, entre os anos de 302 e 297, em embaixada ao rei indiano Chandragupta, publica *Indiká*. Hecateu de Abdera ou de Mos (365-270/275) escreve sobre os hiperbóreos e consagra à teologia dos egípcios os seus *Aigyptiaká*. O sacerdote egípcio Manéton (século III) aborda o mesmo assunto em obra publicada sob o mesmo título.

[20] Uma figura de linguagem, mais especificamente de uso retórico, que produz a virtualização do significado, ou seja, sua expressão transmite um ou mais sentidos além do literal.

> verdade fundamental; só variava a terminologia. O alegorismo estoico permitiu a tradução, numa linguagem universal e facilmente compreensível, de qualquer tradição antiga ou exótica, MIRCEA ELIADE (1992, p. 7).

Conforme o autor, destaca-se com um método muito mais rigoroso, Políbio (c. 210-205 c. 125) e o geógrafo Estrabão (c. 60 c. 25 d.C.) pois investigavam o fundo histórico que certos mitos gregos podiam encerrar. Entre os romanos, Cícero (106-43) e Varrão (116-27). Cícero sobre os ritos e crenças no último século da era pagã. A difusão dos cultos orientais e das religiões dos mistérios no Império Romano. Alexandria e as religiões exóticas. Já na Era Cristã, Philo, Pausânias fundando o neopitagorismo e o neoplatonismo no estudo dos ritos e mitos. Plutarco (45-50 c. 125), e a sua tese sobre a diversidade das formas religiosas é apenas aparente. Os simbolismos revelam a unidade fundamental das religiões. O estoicismo, com Sêneca (2 66): as múltiplas divindades são os aspectos de um Deus único. Os cultos esotéricos. César (101-44 a.C.) e Tácito (c. 55-120) sobre as religiões dos gauleses e dos germanos. Apolíneo (século II d.C.) descreveu a iniciação dos mistérios de Ísis. Luciano (c. 120 d. C.), o culto sírio.

De acordo com o autor, para os heresiarcas cristãos, a questão se colocava num outro plano, pois opunham aos múltiplos deuses do paganismo por "um deus único da religião revelada".

> Era-lhes necessário, portanto, demonstrar, por um lado, a origem sobrenatural do cristianismo – e, por consequência, sua superioridade – e, por outro lado, tinham de explicar a origem dos deuses pagãos, sobretudo a idolatria do mundo pré-cristão. Também precisavam explicar as semelhanças entre as religiões dos mistérios e o cristianismo. MIRCEA ELIADE (1992, p. 6).

Diferentes teses tentaram explicar tais questões: os demônios, anjos caídos e a idolatria; os anjos maus, confundindo semelhanças entre as religiões pagãs, o judaísmo e o cristianismo. Também sobre os filósofos do paganismo terem se inspirado em Moisés e nos profetas. Mas tem uma que particularmente chama a atenção ao tratar sobre: a razão humana poder elevar-se por si mesma ao conhecimento da verdade, portanto o mundo pagão podia ter um conhecimento natural de Deus. As criticas ao "valor espiritual" do Cristianismo no ano de 178 d.C. As alegorias de Porfírio, discípulo de Plotino no ataque ao Cristianismo e militância por um ideal de sincretismo e tolerância (p. 8). No "contra-ataque cristão" em Santo Agostinho na *Cidade* de *Deus,* com as últimas refutações do paganismo. Conservaram "um número considerável de informações histórico religiosas sobre os mitos, ritos e costumes de

quase todos os povos do Império Romano, bem como sobre os gnósticos e as seitas heréticas cristãs" (p. 8).

Durante a Idade Média, continua narrando o autor, o confronto com o Islã. As escolas de ensino árabe, as importantes obras produzidas pelo Islã acerca das religiões pagãs. Az Biruní (973-1048) e a descrição das religiões e das filosofias indianas, Chaharastani (m. 1153), Ibn Hazn (994-1064) sobre as religiões, *seitas e escolas.* Averroes (Ibn Rosbd, 1126-1198), "profunda influência sobre o pensamento islâmico, estava destinado a provocar toda uma corrente de pensamento no Ocidente" (p. 9). Saadia (892-942) sobre as religiões dos *brâmanes*, cristãos e muçulmanos. Maimônides (1135-1204), sobre as imperfeições do judaísmo e os mongóis na Ásia Menor - *Historia Mongalorum* – escrito em 1244. Marco Polo em 1274, sobre o Oriente e a vida de Buda. Como podemos descobrir, relataram ao longo da História, crenças dos tártaros, dos sarracenos e dos judeus. Também, pelos apologistas cristãos, a doutrina do conhecimento espontâneo de Deus e a tese da influência dos demônios na difusão do politeísmo. A Revalorização na renascença pelo paganismo. Para os humanistas, a existência de uma tradição comum a todas as religiões, sustentando "que o conhecimento desta bastava para a salvação e que, em suma, todas as religiões eram equivalentes".

E chegamos à modernidade com a primeira história geral das religiões - *Omnium gentium mores, leges et ritus,* de Jean Boem, datado de 1520 com descrições de crenças da África, da Ásia e da Europa. As "coletâneas de viagens" dos séculos XV e XVI. As *Cartas e os Relatos* publicados pelos missionários da América e da China. Abria-se o conhecimento para as religiões do Novo Mundo. O questionamento sobre um Deus puro, sobre o espírito humano se elevar por graus de forma crescente e a conclusão sobre a primeira forma religiosa ter sido por meio de fetichismo[21] – termo utilizado pelos deístas - Hume, Rousseau, Voltaire, Diderot e d´Alembert quando retomam com vigor a discussão do problema da religião natural, "provas de um espírito histórico penetrante que antecipa as teorias animistas do século XIX". François Dupuis (1794) "demonstra que a história dos deuses, mesmo a vida de Cristo, não passa de alegorias do curso dos astros", Freiderich Creuzer (1810-1812) tenta mostrar o papel dos símbolos.

A partir das descobertas feitas pelos historiadores do "orientalismo", conforme avançamos na leitura, na primeira metade do século XIX, a constituição da filologia indo europeia e da linguística comparada, a história das religiões atingiu seu verdadeiro impulso

[21]Ch. De Brosses utiliza no sentido vago de culto dos animais, vegetais e objetos inanimados. Mircea Eliade (1992).

com Max Müller (1823 1900) que explica a criação dos mitos pelos fenômenos naturais. W. Mannhardt (1875 77) mostrou a importância da "baixa mitologia"; sobrevivente ainda nos ritos e nas crenças dos camponeses. Segundo ele, essas crenças representam um estágio da religião mais antigo do que as mitologias naturistas estudadas por Max Müller. Em 1871 E.B. Tylor, traz o animismo: "para o homem primitivo, tudo é dotado de uma alma, e essa crença fundamental e universal não só explicaria o culto dos mortos e dos antepassados, mas também o nascimento dos deuses" (p. 10).

Tal teoria foi seguida por outras sobre a origem da crença em seres supremos nos níveis arcaicos de cultura. Conforme Mircea Eliade, Emile Durkheim (1858-1917) julgava ter encontrado no totemismo a explicação sociológica da religião. Totem refere-se a um símbolo sagrado adotado por tribos ou clãs considerados como seus ancestrais e protetores. Em 1869, J. F. Mac Lennan afirmava que o totemismo constitui a primeira forma religiosa. Mas investigações posteriores mostraram que o totemismo não se difundiu por todo o mundo e não podia ser considerado como a forma religiosa mais antiga. O autor narra que Lucien Lévy-Bruhl tentou provar que o comportamento religioso se explicaria pela mentalidade pré-lógica dos primitivos. Willian James (1842-1910) e Sigmund Freud (1856-1939) propuseram explicações psicológicas para a dimensão do sagrado.

Observa-se que a fenomenologia da religião teve o seu primeiro representante autorizado em Gerardus van der Leeuw (1890-1950). Atualmente, os historiadores das religiões estão divididos entre duas orientações metodológicas divergentes, mas complementares: uns concentram sua atenção principalmente nas estruturas específicas dos fenômenos religiosos, enquanto outros se interessam de preferência pelo contexto histórico desses fenômenos. Os primeiros esforçam-se por compreender a essência da religião, os outros trabalham por decifrar e apresentar sua história, Mircea Eliade (1992 p.11), penso que ambas, embora diferentes entre si, são, em última instancia, complementares. Rudolf Otto descobre "o sentimento de pavor diante do sagrado" - *mysterium tremendum*, em uma relação de poder encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser. Rudolf Otto. Otto designa todas essas experiências como *numinosas* (do latim numen, "deus") porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino.

O *numinoso* singulariza se como qualquer coisa de *ganz andere*, radical e totalmente diferente: não se assemelha a nada de humano ou cósmico; em relação ao *ganz andere*, o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade, o sentimento de "não ser mais do que

uma criatura", ou seja – segundo os termos com que Abraão se dirigiu ao Senhor –, de não ser "senão cinza e pó" no Gênesis, 18: 27 em Mircea Eliade (1992).

> O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades "naturais". É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o *ganz andere*: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural.

Propomos-nos a apresentar o fenômeno do sagrado em toda a sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de irracional. O sagrado na sua totalidade. Ora, a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano. O homem toma conhecimento do sagrado quando este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. O autor usa o conceito de *hierofania* como indicação de um ato da manifestação do sagrado e exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de *hierofanias*, pelas manifestações das realidades sagradas, implícitas na natureza.

> A partir da mais elementar *hierofania* – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, urna pedra ou uma árvore – e até a *hierofania* suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo "de ordem diferente" – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo "natural", "profano" MIRCEA ELIADE (1992, p. 12).
> .

O *Homo religious* ocidental moderno experimenta inúmeras formas de manifestações do sagrado: o sagrado pode manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são *hierofanias*, porque "revelam" algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra, aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa,

toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma *hierofania*.

Verifica-se pelos estudos feitos que o *Homo religious* das sociedades arcaicas tivesse tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os "primitivos", como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou *pseudo* real. É, portanto, fácil de compreender na opinião do autor que o homem religioso deseje profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder.

Portanto, de que maneira o *Homo religious* se esforça por manter se o máximo de tempo possível num universo sagrado e, consequentemente, como se apresenta sua experiência total da vida em relação à experiência do ser humano privado de sentimento religioso, do homem que vive, ou deseja viver, num mundo dessacralizado? Repare que o mundo profano na sua totalidade, o Cosmos totalmente dessacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano. O homem moderno dessacralizou seu mundo e assumiu uma existência profana. Essa dessacralização caracteriza a experiência total do homem não religioso das sociedades modernas, o qual, por essa razão, sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas.

O autor coloca a ideia de duas modalidades de experiência – sagrada e profana - constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história. Esses modos de ser no mundo não interessam unicamente à história das religiões ou à sociologia, não constituem apenas o objeto de estudos históricos, sociológicos, etnológicos. Os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, interessam não só ao filósofo, mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana (p. 15). O homem das sociedades tradicionais é, por assim dizer, um *Homo religious*, mas seu comportamento enquadra-se no comportamento geral do homem e, por conseguinte, interessa à antropologia filosófica, à fenomenologia, à psicologia. Observou-se que as "reações do ser humano diante da natureza" são condicionadas muitas vezes pela cultura – portanto, em última instância, pela história. O autor explora culturas heterogêneas, citando, ao lado de Homero, Virgílio ou Dante, poemas hindus, chineses ou mexicanos – ou seja, tomando em

conta não só poéticas historicamente solitárias (Homero, Virgílio, Dante), mas também algumas criações baseadas em outras estéticas. Trata-se, portanto, de apresentar as dimensões específicas da experiência com o sagrado e refletir sobre suas diferenças com a experiência profana do mundo.

Não podemos nos deter já nesse primeiro estudo sobre os inumeráveis condicionamentos que a experiência religiosa no mundo sofreu no curso do tempo. Para o autor é evidente, por exemplo, que os simbolismos e os cultos da Terra Mãe, da fecundidade humana e agrária, da sacralidade da mulher, entre outros, não puderam desenvolver-se e constituir um sistema religioso amplamente articulado senão pela descoberta da agricultura. É claro que uma sociedade pré-agrícola, especializada na caça, não podia sentir da mesma maneira, nem com a mesma intensidade, a sacralidade da Terra Mãe.

Há, portanto, uma diferença de experiência religiosa que se explica pelas diferenças de economia, cultura e organização social – numa palavra, pela história. Contudo, entre os caçadores nômades e os agricultores sedentários, há uma similitude de comportamento que nos parece infinitamente mais importante do que suas diferenças: tanto uns como outros vivem num cosmos sacralizado e participam de uma sacralidade cósmica, que se manifesta tanto no mundo animal como no mundo vegetal. Refletimos sobre as situações existenciais de um homem das sociedades modernas, vivendo num Cosmos dessacralizado, para imediatamente nos darmos conta de tudo o que separa este último dos outros. Do mesmo modo, damo-nos conta da validade das comparações entre fatos religiosos pertencentes a diferentes culturas: todos esses fatos partem de um mesmo comportamento, que é o do *Homo religious* (p. 18).

É importante compreender que para o *Homo religious* o espaço não ê homogêneo e apresentam *roturas*, quebras e essa não homogeneidade espacial trata-se de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca, experiência primordial, que corresponde a uma "fundação do mundo" (p. 18).

> Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o "ponto fixo", o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe a não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. MIRCEA ELIADE (1992, p. 18).

O autor fala da extensão homogênea e infinita ausente de qualquer ponto de referência, e onde, portanto, sem nenhuma orientação e a partir do acontecimento sagrado revela-se um "ponto fixo" absoluto, um "Centro". Observa-se que a revelação do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso considerando "que nada pode começar nada se pode fazer sem uma orientação prévia". É por essa razão que o homem religioso, principalmente entre as culturas pagãs, sempre se esforçou por estabelecer-se no "Centro do Mundo". Para viver no mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no "caos" da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o "Centro" – equivale à *Criação do Mundo*. Do mundo vivido.

Refletimos sobre o valor cosmogônico da orientação ritual e da construção do espaço sagrado, primeira preocupação ao adentrar-se no espaço religioso que, como vimos, para o homem não religioso é homogêneo e neutro. Evidentemente o autor nos recorda que é preciso não confundir o conceito do espaço geométrico homogêneo e neutro com a experiência do espaço "profano" que se opõe à experiência do espaço sagrado. Mas seguimos a experiência do espaço tal como é vivida pelo homem não religioso, quer dizer, por um homem que recusa a sacralidade do mundo, que assume unicamente uma existência "profana", purificada de toda pressuposição religiosa.

Observamos ainda que tal existência profana jamais se encontra no estado puro. "Seja qual for o grau de dessacralização, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso" (p. 19). Destaca que até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo. A título de sistematização, as implicações da vida sagrada, a revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um "ponto fixo", possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a "fundação do mundo", o viver real. A experiência profana mantém a homogeneidade e, portanto, a relatividade do espaço. Já não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o "ponto fixo" já não goza de um estatuto ontológico único, aparece e desaparece segundo as necessidades diárias. Já não há "mundo", há apenas fragmentos de um universo fragmentado, "lugares" neutros onde o homem se move forçado pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial.

Interessante observar que na experiência profana do espaço valores ainda relacionados à homogeneidade específica da experiência ontológica do espaço. O autor cita os locais privilegiados, qualitativamente diferentes dos outros. Por apresentarem uma qualidade excepcional, "única": são os "lugares sagrados" do seu universo privado, particular. Sabendo que o modo que se revela o espaço sagrado refere-se a qualquer religião podemos falar em

uma igreja, numa cidade moderna. Para os seus seguidores, essa igreja e um espaço diferente da rua onde ela se encontra. “A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade”. A separação dos dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. Distinguem e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. Da mesma forma é possível pensar sobre as habitações humanas - e é por essa razão que compreendemos a importância deste. Carregadas de significados. Chamamos a atenção para os ritos que acompanham a vida cotidiana, uma fronteira que protege contra deuses e espíritos.

É nesse limiar que se oferecem sacrifícios às divindades guardiãs como certas culturas paleoorientais (Babilônia, Egito, Israel). Tal “porta”, mostra de uma maneira imediata e concreta a solução de continuidade do espaço com forte importância religiosa, “porque se trata de um símbolo e, ao mesmo tempo, de um veículo de passagem” (pg. 20). Transcende-se o mundo profano. Nas culturas muito antigas essa possibilidade de transcendência exprime se pelas diferentes imagens de uma abertura: “lá, no recinto sagrado, torna-se possível à comunicação com os deuses, consequentemente, deve existir uma “porta” para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu” (pág. 20). Verifica-se que acontece em numerosas religiões que compreendem o templo como uma “abertura” para o alto que assegura a comunicação com o mundo dos deuses. Observa-se um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente. O simbolismo implícito na expressão “Porta dos Céus” consagra um lugar pelo próprio fato de torná-lo “aberto” para o alto, ou seja, comunicante com o Céu, ponto paradoxal de passagem de um modo de ser a outro.

Destacamos ainda que um sinal qualquer basta para indicar a sacralidade do lugar e quando não se manifesta sinal algum nas imediações, o homem provoca em uma espécie de *evocatio* com a ajuda de animais: são eles que mostram que lugar é suscetível de acolher o santuário ou a aldeia. Trata-se, em resumo, “de uma evocação das formas ou figuras sagradas, tendo como objetivo imediato à orientação na homogeneidade do espaço. “Pede se um sinal para pôr fim à tensão provocada pela relatividade e à ansiedade alimentada pela desorientação, em suma, para encontrar um ponto de apoio absoluto e pode ser algum animal que deverá apontar o lugar que passará a ser sagrado. Ao redor dele constrói se a aldeia. “Os homens não são livres de escolher o terreno sagrado, [...] que os homens não fazem mais do que procurá-lo e descobri-lo com a ajuda de sinais misteriosos” (p. 21). Confirma-se que

> O sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do *homo religous* de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão. Esse comportamento verifica se em todos os planos da sua existência, mas é evidente no desejo do homem religioso de mover se unicamente num mundo santificado, quer dizer, num espaço sagrado.

Na realidade faz-se necessário destacar que o ritual pelo qual o homem constrói um espaço sagrado é eficiente à medida que ele reproduz a obra dos deuses. Mas, mergulhada na leitura começo a compreender algo sobre o Caos e o Cosmos. Compreende-se que o que caracteriza as sociedades tradicionais é a oposição que elas subentendem entre o seu "território habitado", conquistado, santificado e consagrado, e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca, falamos de um mundo, um mundo vivido, "o nosso mundo", o Cosmos. O Caos configurando-se em uma espécie de "outro mundo", um espaço desconhecido, caótico, povoado de espectros, demônios. Trata-se da oposição entre um território habitado e organizado, portanto "cosmizado", e o espaço desconhecido que se estende para além de suas fronteiras: De um lado um "Cosmos" – consagrado previamente e de outro um "Caos". O "Mundo" é "um universo no interior do qual o sagrado já se manifestou". Implica o "momento cosmogônico": o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação –funda o mundo, fixa os limites, estabelece a ordem cósmica. É possível uma correlação com o ritual védico que se refere à tomada de posse de um território: "a posse torna-se legalmente válida pela ereção de um altar do fogo consagrado a *Agni*" (p. 22).

Compreende-se que o espaço do altar torna-se um espaço sagrado e ao mesmo tempo, o significado do ritual é complexo. A partir desse raciocínio, compreendemos que a consagração de um território equivale à sua cosmização. Mas estaria ai o propósito a ereção de um altar a *Agni* será a reprodução – em escala microcósmica – da Criação? Ai reside toda a legitimação do sagrado: reproduzir periodicamente a Criação.

> A água onde se amassa a argila é equiparada à Água primordial; a argila que serve de base ao altar simboliza a Terra; as paredes laterais representam a Atmosfera etc. E a construção é acompanhada de estrofes explícitas que proclamam qual região cósmica acaba de ser criada (Shatapatha Br. I, 9, 2, 29 etc.). Consequentemente, a elevação de um altar do fogo – a única maneira de validar a posse de um território – equivale a uma cosmogonia. MIRCEA ELIADE (1992, p. 23).

Ainda no raciocínio do autor, ocupando o espaço o *Homo religious* transforma-o, simbolicamente, em Cosmos mediante uma repetição ritual da cosmogonia. Funda-se "o nosso mundo", por meio da repetição do ritual, que deve ser "criado" previamente, e toda

criação segue o modelo de Criação do Universo pelos deuses. Essa relação íntima entre cosmização e consagração foi verificada nos níveis elementares, arcaicos de cultura. O autor cita os nômades australianos cuja economia se encontra ainda no estágio da colheita e da caça miúda. Segundo as tradições dos *achilpa*, o relata, uma tribo *Arunta*, o Ser divino *Numbakula* "cosmizou", nos tempos míticos, o futuro território da tribo, criou seu antepassado e fundou suas instituições. Do tronco de uma árvore da goma, *Numbakula* moldou o poste sagrado (*kauwa auwa*) e, depois de tê-lo ungido com sangue, desapareceu no Céu. Esse poste representa um eixo cósmico, pois foi à volta dele que o território se tornou habitável, transformou se num "mundo". Isto permite que os *achilpa,* embora se desloquem continuamente, estejam sempre no "seu mundo" e, ao mesmo tempo, em comunicação com o Céu, onde *Numbakula* desapareceu. Aqui encontramos a função cosmológica do poste ritual e seu papel.

Reflito e concordo que não se pode viver sem uma "abertura" para o transcendente, em outras palavras, não se pode viver no "Caos". Uma vez perdido o contato com o transcendente, a existência no mundo já não é possível. Tal decisão é vital, pois compromete a existência de toda a comunidade. "Situar-se" num lugar, organizá-lo, habitá-lo – são ações que pressupõem uma escolha existencial: a escolha do Universo que se está pronto a assumir ao "criá-lo", que como vimos, é sempre a réplica do Universo original criado e habitado pelos deuses. Vemos que o poste sagrado dos *achilpa* "sustenta" o mundo deles e assegura a comunicação com o Céu. Até sua cristianização, os celtas e os germanos conservavam ainda o culto desses pilares sagrados. Na obra o Sagrado e o Profano há uma passagem sobre O *Chronicum laurissense breve*, escrito por volta de 800, conta que Carlos Magno, por ocasião de uma de suas guerras contra os saxões (772), mandou demolir, na cidade de Eresburg, o templo e o madeiro sagrado do "famoso Irmensûl" daquele povo.

Rodolfo de Fulda (c. 860) enfatiza que essa famosa coluna é a "coluna do Universo, sustentando quase todas as coisas" (*universalis columna quasi sustinens omnia*). Encontra-se a mesma imagem cosmológica entre os romanos (Horácio, Odes, 111, 3), na Índia antiga – onde se fala do *skambha*, o pilar cósmico (Rig Veda, 1, 105; X, 89, 4 etc.) – e também entre os habitantes das ilhas Canárias e em culturas tão afastadas como as do *kwakiutl* (Colúmbia britânica) e a dos *Nad'a de Flores* (Indonésia). Os *kwakiutl* acreditam que um poste de cobre atravessa os três níveis cósmicos (o mundo de baixo, a Terra, o Céu). A imagem visível deste pilar cósmico é, no Céu, a Via Láctea. Mas, como vimos, "essa obra dos deuses que é o Universo é retomada e imitada pelos homens à escala deles". O *Axis mundi* que se vê no Céu, sob a forma de um poste sagrado. Esse pilar desempenha um papel capital nas cerimônias: é

ele que confere uma estrutura cósmica a casa. Nas canções rituais, a casa é chamada de "nosso mundo", e os candidatos à iniciação, que habitam nela, proclamam: "Estou no Centro do Mundo... Estou perto do pilar do mundo".

Os três níveis cósmicos – Terra, Céu, regiões inferiores – tornaram-se, para Eliade, comunicantes. Temos, pois, de considerar uma sequencia de concepções religiosas e imagens cosmológicas que são solidárias e se articulam num "sistema", ao qual se pode chamar de "sistema do Mundo" das sociedades tradicionais: (a) um lugar sagrado constitui uma *rotura* na homogeneidade do espaço; (b) essa *rotura* é simbolizada por uma "abertura", pela qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra (do Céu à Terra e vice-versa; da Terra para o mundo inferior); (c) à comunicação com o Céu é expressa indiferentemente por certo número de imagens referentes todas elas ao *Axis mundi*: pilar (cf. a *universalis columna*), escada, montanha, árvore, cipós, que deem acesso; (d) em torno desse eixo cósmico estende se o "Mundo" ("nosso mundo").

Um grande número de mitos, ritos e crenças diversas acompanham esse "sistema do Mundo" tradicional. Como compreender o comportamento religioso em relação ao "espaço em que se vive"? A Montanha Cósmica figura entre as imagens que exprimem a ligação entre o Céu e a Terra, considera-se, portanto, que a montanha se encontra no Centro do Mundo. Numerosas culturas falam-nos dessas montanhas – míticas ou reais – situadas no Centro do Mundo: Meru, na Índia, de Haraberezaiti, no Irã, da montanha mítica "Monte dos Países", na Mesopotâmia, de Gerizim, na Palestina, que se chamava, aliás "Umbigo da Terra". A montanha é sagrada, assim, é um *Axis mundi* que liga a Terra ao Céu, ela toca de algum modo o Céu e marca o ponto mais alto do mundo, daí resulta, pois, que o território que a cerca, e que constitui o "nosso mundo", é considerado como a região mais alta. É o que proclama a tradição israelita: a Palestina, sendo a região mais elevada, não foi submersa pelo Dilúvio (pg. 25).

Verifica-se que assim como na Babilônia havia a "Porta de Apsú", o rochedo do templo de Jerusalém tapava a "boca de tebóm". O *apsú*, o *tehôm* simbolizam, ao mesmo tempo, o "Caos" aquático – caracterizado pela modalidade pré-formal da matéria cósmica – e o mundo da morte, de tudo o que precede a vida e a sucede. Vimos a "Porta de Apsú" e o rochedo que oculta a "boca de tehôm" designam não somente o ponto de intersecção – e, portanto, de comunicação – entre o mundo inferior e a Terra, mas também a diferença de regime ontológico entre esses dois planos cósmicos. Há rotura de nível entre *tehôm* e o rochedo do Templo que lhe fecha a "boca", passagem do virtual ao formal, da morte à vida. Assim, observa-se que o Caos aquático que precedeu a Criação, simboliza ao mesmo tempo a

regressão ao amorfo efetuada pela morte. De certo ponto de vista, as regiões inferiores são comparáveis às regiões desérticas e desconhecidas que cercam o território habitado, o mundo de baixo, por cima do qual se estabelece firmemente o nosso "Cosmos", corresponde ao "Caos" que se estende junto às suas fronteiras.

As habitações situavam-se, de fato, na crença sobre o Centro do Mundo e eram reproduzidas, em escala microcósmica, no seu cotidiano, em seu universo, espaço "aberto" para o alto, passagem simbolicamente assegurada para a comunicação com o outro mundo, o mundo transcendental, e vimos que ritualmente é possível. O santuário – o "Centro" por excelência – estava ali, perto dele, na sua cidade, e para a comunicação com o mundo dos deuses bastava que ele entrasse no templo. Assim, o *Homo religious* sentia a necessidade de viver sempre no Centro – tal como os *achilpa*, que, como vimos, traziam sempre consigo o poste sagrado, o *Axis mundi*, explica o autor, a fim de não se afastarem do Centro e permanecerem em comunicação com o mundo supra-terrestre. Numa palavra, sejam quais forem às dimensões do espaço que lhe é familiar e no qual ele se sente situado – seu país, sua cidade, sua aldeia, sua casa –, *vimos que* o homem religioso experimenta a necessidade de existir sempre num mundo total e organizado, num Cosmos. Um Universo origina se a partir do seu Centro, estende se a partir de um ponto central que como ele trata, é como o seu "umbigo".

> Agora, compreendemos melhor por que todo estabelecimento humano repete a Criação do Mundo a partir de um ponto central (o "umbigo"). Da mesma forma que o Universo se desenvolve a partir de um Centro e se estende na direção dos quatro pontos cardeais, assim também a aldeia se constitui a partir de um cruzamento. Em Bali, tal como em certas regiões da Ásia, quando se empreende a construção de uma nova aldeia, procura-se um cruzamento natural, onde se cortam perpendicularmente dois caminhos. O quadrado construído a começar de um ponto central é uma *imago mundi*. A divisão da aldeia em quatro setores – que implica, aliás, uma partilha similar da comunidade – corresponde à divisão do Universo em quatro horizontes. No meio da aldeia deixa se muitas vezes um espaço vazio: ali se erguerá mais tarde a casa cultual, cujo telhado representa simbolicamente o Céu (em alguns casos, o Céu é indicado pelo cume de uma árvore ou pela imagem de uma montanha). Sobre o mesmo eixo perpendicular encontra-se, na outra extremidade, o mundo dos mortos, simbolizado por certos animais (serpente, crocodilo etc.) ou pelos ideogramas das *trevash*. MIRCEA ELIADE (1992, p. 25).

Observa-se que o simbolismo cósmico da aldeia é retomado na estrutura do santuário ou da casa cultual. Foram encontrados exemplos em Waropen, na Nova Guiné, a "casa dos homens" encontra-se no meio da aldeia: "o telhado representa a abóbada celeste, as quatro paredes correspondem ás quatro direções do espaço". Também em Ceram. Outros exemplos entre as tribos *algonquinas* e *sioux* – "a cabana sagrada, onde se realizam as iniciações,

representa o Universo". Observa-se a construção ritual do espaço, marcada por um triplo simbolismo: as quatro portas, as quatro janelas e as quatro cores significam os quatro pontos cardeais. A construção da "cabana sagrada" repete assim a cosmogonia, pois esta casinha representa o Mundo. Na Itália antiga e entre os antigos germanos.

> Trata-se, em suma, de uma ideia arcaica e muito difundida: a partir de um Centro projetam-se os quatro horizontes nas quatro direções cardeais. O *mundus* romano era uma fossa circular, dividida em quatro, era ao mesmo tempo a imagem do Cosmos e o modelo exemplar do hábitat humano. Sugeriu-se, com razão, que a Roma *quadrata* deve ser entendida não como tendo a forma de um quadrado, mas como sendo dividida em quatro. O *mundus* era evidentemente equiparado ao *omphalos*, ao umbigo da Terra: a Cidade (*Urbs*) situava se no meio do *orbis terrarum*. Demonstra-se, assim, que ideias similares explicam a estrutura das aldeias e das cidades germânicas. Em contextos culturais extremamente variados, reencontramos sempre o mesmo esquema cosmológico e a mesma encenação ritual: a instalação num território equivale à fundação de um mundo. MIRCEA ELIADE (1992, p. 27).

Observa-se que se o "nosso mundo" é um Cosmos, qualquer ataque exterior pode ser uma ameaça e transformá-lo em "Caos". Mas, fundado pela imitação da obra exemplar dos deuses, o ataque de "nosso mundo" equivale a uma desforra do Dragão mítico, que se rebela contra a obra dos deuses, o Cosmos, com o objetivo de transforma-la em um nada. "Os inimigos enfileiram-se entre as potências do Caos". A destruição de uma cidade equivale a uma regressão ao Caos e a vitória reitera a vitória exemplar do Deus contra o Dragão, ou seja, contra o "Caos". O Dragão está associado ao monstro marinho, da "Serpente primordial, símbolo das Águas cósmicas, das trevas, da Noite e da Morte". Daquilo que ainda não tem uma "forma". Observa-se que o Dragão teve de ser vencido e esquartejado pelo Deus para que o Cosmos pudesse vir à luz e desse forma ao mundo. No Ocidente, na Idade Média, os muros das cidades eram consagrados ritualmente como uma defesa contra o Demônio, a Doença e a Morte (p. 30). O pensamento simbólico assimila o inimigo humano ao Demônio e à Morte. Notemos que nos nossos dias ainda são utilizadas as mesmas imagens quando se trata de formular os perigos que ameaçam certo tipo de civilização: fala se do "caos", de "desordem", das "trevas" onde "nosso mundo" se afundará".

Todas essas expressões, segundo Eliade significam a abolição de uma ordem, de um Cosmos, de uma estrutura orgânica, e a (re) imersão num estado fluido, amorfo, enfim, caótico. Isto prova ao que parece que as imagens exemplares sobrevivem ainda na linguagem e nos estribilhos do homem não religioso. Algo da concepção religiosa do Mundo prolonga-se ainda no comportamento do homem profano, embora ele nem sempre tenha consciência dessa herança imemorial. Concordamos que a diferença radical que se assinala entre os dois comportamentos – tradicional (religioso) e profano – relativamente à morada humana, sobre o

valor e a função da habitação nas sociedades industriais se transformaram ao longo dos séculos e sabemos da lenta dessacralização da morada humana. Para Le Corbusier, célebre arquiteto contemporâneo, a casa é uma "máquina para habitar". Alinha-se, portanto, entre as inúmeras máquinas em série nas sociedades industriais. É possível concordar que as casas a partir do mundo moderno deve, antes de tudo, permitir aos homens trabalharem e repousarem a fim de assegurarem o trabalho.

É possível concordar ainda que se refere à transformação do mundo assumida pelas sociedades industriais – transformação que se tornou possível pela dessacralização do Cosmos. O autor questiona se não há nenhuma possibilidade, para o não religioso, de reencontrar a dimensão sagrada da existência no Mundo (pg. 30). Atualmente é possível reconhecer que alguns traços da conduta do *Homo religious* arcaico persistem ainda no estado de "sobrevivências", mesmo nas sociedades mais industrializadas. Mas precisamos voltar ao "estado puro" do comportamento religioso em relação à morada e esclarecer e refletir sobre a concepção do mundo que ele implica. Como já vimos, Instalar-se num território, construir uma morada é uma decisão vital.

> Seja qual for a estrutura de uma sociedade tradicional – seja uma sociedade de caçadores, pastores, agricultores, ou uma sociedade que já se encontre no estágio da civilização urbana –, a habitação é sempre santificada, pois constitui uma *imago mundi*, e o mundo é uma criação divina. Mas existem várias maneiras de equiparar a morada ao Cosmos, justamente porque existem vários tipos de cosmogonia. Para nosso propósito, basta nos distinguir dois meios de transformar ritualmente a morada (tanto o território como a casa) em Cosmos, quer dizer, de lhe conferir o valor de *imago mundi*: (a) assimilando-a ao Cosmos pela projeção dos quatro horizontes a partir de um ponto central, quando se trate de uma aldeia, ou pela instalação simbólica do *Axis mundi* quando se trate da habitação familiar; (b) repetindo, mediante um ritual de construção, o ato exemplar dos deuses, graças ao qual o Mundo tomou nascimento do corpo de um Dragão marinho ou de um Gigante primordial. MIRCEA ELIADE (1992, p. 30).

Compreende-se que em todas as culturas tradicionais, a habitação comporta um aspecto sagrado porque sua construção está voltada para sempre "refletir o Mundo". Com efeito, observamos que a morada das populações primitivas árticas, norte americanas e norte asiáticas apresenta um "poste central" que é assimilado ao *Axis mundi*, quer dizer, ao Pilar cósmico ou à Árvore do Mundo que como vimos ligam a Terra ao Céu. Em outras palavras, a estrutura da habitação revela seu simbolismo cósmico. A casa é uma *imago mundi*. O Céu é concebido como uma imensa tenda sustentada por um pilar central: a estaca da tenda ou o poste central da casa são assimilados aos Pilares do Mundo e designados por este nome. Esse poste central tem um papel ritual importante: são em sua base que têm lugar os sacrifícios, em honra do Ser supremo celestial. Toda morada é sagrada, situa se perto do *Axis mundi*, pois o

homem religioso só pode viver na realidade absoluta. Na Índia, associam “o ponto dos alicerces que se situa acima da Serpente que sustenta o mundo”. Enterrar a estaca na cabeça da serpente e “fixá-la” é incitar o gesto primordial, a Serpente simboliza o Caos, o não manifestado. Decapitá-la equivale a um ato de criação. Não poderia deixar de mencionar, ainda nessa primeira parte que a história das Religiões apresenta inúmeras formas de sacrifícios sangrentos ou simbólicos em proveito de uma construção.

Mas tal como a cidade ou o santuário, a casa é santificada, em parte ou na totalidade, por um simbolismo ou um ritual cosmológico. Trata se, em suma, de criar seu próprio “mundo” e assumir a responsabilidade de mantê-lo e renová-lo. “A habitação não é um objeto, uma máquina para habitar”. Em uma critica a Corbusier gostaria de dizer que a casa é mais que isso, é o Universo que o homem construiu para si imitando a Criação exemplar dos deuses, a cosmogonia, já que “toda construção e toda inauguração de uma nova morada equivalem de certo modo a um novo começo, a uma nova vida”. E todo começo repete o começo primordial, nos dirá o filosofo, quando o Universo viu pela primeira vez a luz do dia. Ainda, nos dirá que mesmo nas sociedades modernas, tão fortemente dessacralizadas, as festas e os regozijos que acompanham a instalação numa nova morada guardam ainda a reminiscência da exuberância festiva que marcava, outrora. Para o autor, a arquitetura sacra não faz mais, portanto, do que retomar e desenvolver o simbolismo cosmológico já presente na estrutura das habitações primitivas. A habitação humana, por sua vez, fora precedida cronologicamente pelo “lugar santo” provisório, pelo espaço provisoriamente consagrado e cosmizado. Isso é o mesmo que dizer que todos os símbolos e rituais concernentes aos templos, às cidades e às casas derivam, em última instância, da experiência primária do espaço sagrado.

É fato que conforme o autor, a experiência do sagrado torna possível a “fundação do Mundo”: pois é exatamente lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Projeta um ponto fixo “no meio da fluidez amorfa” do espaço profano, um “Centro”, em meio ao “Caos”; abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. Como uma abertura na heterogeneidade do espaço profano que cria o “Centro” por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o Mundo. Junto com o autor emergimos em uma reflexão sobre o Mundo deixar se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado. Isto é o mesmo que dizer que o homem religioso só pode viver num mundo sagrado porque somente tal mundo participa do ser, existe realmente. Essa necessidade religiosa exprime uma inextinguível sede ontológica.

Assumindo a responsabilidade de “criar” o mundo que decidiu habitar, não somente cosmiza o Caos, mas também santifica seu pequeno Cosmos, tornando o semelhante ao mundo dos deuses. A profunda nostalgia do homem religioso é habitar um “mundo divino”, ter uma casa semelhante à “casa dos deuses”, tal qual foi representada nos templos e santuários. Enfim tal *nostalgia* oriunda do *homo reliouns* seria a expressão do desejo de viver num Cosmos puro e santo. Mas veremos na sequencia que é a experiência do Tempo sagrado que permitirá ao homem religioso encontrar periodicamente o Cosmos repetindo-o quantas vezes for possível de forma a participar, tantas vezes for possível, do instante mítico da criação, do encontro.

O Tempo Sagrado e os Mitos

Assim como o Espaço, o Tempo também não é para o *Homo religious*, nem Homogêneo, nem contínuo. Entre o Tempo Sagrado e o Tempo Profano existem espaços de festas, e também certa duração temporal ordinária na qual não aparecem atos de significado religioso. Entre essas duas espécies de Tempo, uma solução de continuidade, mas por meio dos ritos o homem religioso pode “passar”, sem perigo, de tal “duração temporal” ordinária para o Tempo Sagrado. Surpreende-nos em primeiro lugar uma diferença essencial entre essas duas qualidades de Tempo: o Tempo Sagrado é por sua própria natureza reversível no sentido que é, propriamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente. Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios”. Mircea Eliade compreende como um tempo ontológico por excelência, “parmenidiano”: mantém se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota. A cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo Sagrado – reatualizadas por meio da mesma sensação. Em outras palavras, reencontra-se na festa a primeira aparição do tempo sagrado, tal qual ela se efetuou *ab origine, in no tempore*. Ao criarem as diferentes realidades que constituem hoje o Mundo, os Deuses, fundaram igualmente o Tempo.

O *Homo religious* vive assim em duas espécies de Tempo. O Tempo sagrado se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. Esse comportamento em relação ao Tempo basta para distinguir o *Homo religious* do homem não religioso. O primeiro recusa se a viver unicamente no que, em termos modernos, chamamos de “presente histórico”; esforça se por voltar a unir-se há um Tempo sagrado que, de certo

ponto de vista, pode ser equiparado à "Eternidade". É difícil precisar, em poucas palavras, o que representa o Tempo para o homem não religioso das sociedades modernas. Não se trata aqui ao é nosso propósito falar das filosofias modernas do Tempo, nem dos conceitos que a ciência contemporânea utiliza para suas investigações. Nosso objetivo não é comparar sistemas ou filosofias, mas sim comportamentos existenciais. Ora, o que se pode constatar relativamente a um homem não religioso é que também ele conhece certa descontinuidade e heterogeneidade do Tempo. Também para ele existe o tempo predominantemente monótono do trabalho e o tempo do lazer e dos espetáculos, numa palavra o "tempo festivo". Também ele vive em ritmos temporais variados e conhece tempos diferentemente intensos: quando escuta sua música preferida ou, apaixonado quando espera ou encontra a pessoa amada, ele experimenta, evidentemente, um ritmo temporal diferente de quando trabalha ou se entedia.

Mas, em relação ao *Homo religious*, existe uma diferença essencial: este último conhece intervalos que são "sagrados", que não participam da duração temporal que os precede e os sucede, que têm uma estrutura totalmente diferente e outra "origem", pois se trata de um tempo primordial, santificado pelos deuses e suscetível de tornar-se presente pela festa. Para um homem não religioso essa qualidade transumana do tempo litúrgico é inacessível. Para o homem não religioso o Tempo não pode apresentar nem rotura, nem "mistério": constitui a mais profunda dimensão existencial do homem, está ligado à sua própria existência, portanto tem um começo e um fim que é a morte, o aniquilamento da existência. Seja qual for a multiplicidade dos ritmos temporais que experimenta e suas diferentes intensidades, o homem não religioso sabe que se trata sempre de uma experiência humana, onde nenhuma presença divina se pode inserir. Para o homem religioso, ao contrário, a duração temporal profana pode ser preenchida periodicamente pela inserção, por meio dos ritos, de um Tempo sagrado, não histórico (no sentido de que não pertence ao presente histórico). Tal como uma igreja em meio ao espaço profano de uma cidade moderna. O que se realiza no seu interior marca uma inserção na duração temporal profana, não é mais o Tempo histórico atual que é presente – vivido ao redor, mas o Tempo em que se desenrolou a existência histórica de, no caso, Jesus Cristo, embebido de sua pregação por sua paixão, por sua morte e ressurreição.

> O Tempo sagrado, periodicamente reatualizado nas religiões pré-cristãs (sobretudo nas religiões arcaicas), é um Tempo mítico, quer dizer, um Tempo primordial, não identificável no passado histórico, um Tempo original, no sentido de que brotou "de repente", de que não foi precedido por outro Tempo, pois nenhum Tempo podia existir antes da aparição da realidade narrada pelo mito. MIRCEA ELIADE (1992, p.43).

Observa-se pelas leituras que em várias línguas das populações aborígines da América do Norte, o termo "Mundo" que significa Cosmos é igualmente utilizado no sentido de "Ano". Eliade indica que os *yokut* dizem "o mundo passou", para exprimir que "um ano se passou". Para os *yuki*, o "Ano" é designado pelos vocábulos "Terra" ou "Mundo". Como os *yokut,* eles dizem "a terra passou", no sentido de que se passou um ano. O vocabulário revela a correspondência religiosa entre o Mundo e o Tempo cósmico. O Cosmos é concebido como uma unidade viva que nasce, se desenvolve e se extingue no último dia do Ano, para renascer no dia do Ano Novo. Tal correspondência, por si só é de natureza religiosa. Entre certas populações norte americanas, essa correspondência cósmica temporal é revelada pela própria estrutura dos edifícios sagrados. E assim, como vimos, o Templo representa a imagem do Mundo, repleto de simbolismo temporal. Entre os *algonkins* e os *sioux*: sua cabana sagrada representa o Universo e simboliza também o ano.

> Porque o ano é concebido como um trajeto através das quatro direções cardeais, significadas pelas quatro janelas e pelas quatro portas da cabana sagrada. Os povos *Dakota* dizem: "O Ano é um círculo em volta do Mundo", quer dizer, em volta da sua cabana sagrada, que é uma *imago mundi.* MIRCEA ELIADE (1992, p. 44).

Na Índia a cada construção de um "altar do fogo", não somente se refaz o Mundo, mas também se "constrói o Ano": regenera-se o Tempo criando o de novo. Por outro lado, o ano é equiparado a *Prajâpati*, o deus cósmico e, portanto, a cada novo altar reanima se *Prajâpati* e reforça-se a santidade do Mundo. Observa-se que em investigações anteriores, "*Templum* exprime o espacial, *tempus* o temporal. O conjunto desses dois elementos constitui uma imagem circular espaço-temporal". Assim, para o homem religioso das culturas arcaicas, o Mundo renova se anualmente. Interessante perceber que a vida cósmica era imaginada sob a forma de uma trajetória circular e identificava se com o Ano. A cada Novo Ano, o Mundo era criado novamente. É o mito cosmogônico que relata o surgimento do Cosmos. O *Naurôz* – o Ano Novo persa – comemora o dia em que teve lugar a Criação do Mundo e do homem. - a "renovação da Criação". Com isso aboliam o Tempo profano, realizando rituais que significavam uma espécie de "fim do mundo". No último dia do ano, o Universo dissolvia se nas Águas primordiais. Observa-se que o homem religioso é sedento de real. Esforça se, por todos os meios, para instalar-se na própria fonte da realidade primordial.

O Tempo sagrado caracteriza-se: (1) pela repetição anual da cosmogonia, (2) participando ritualmente do "fim do Mundo" e de sua "recriação", o homem tornava-se

contemporâneo do *illud tempus*; portanto, nascia de novo, esses fatos desvendam o segredo do comportamento do homem religioso em relação ao Tempo. O mito cosmogônico serve aos polinésios de modelo arquetípico para todas as "criações", seja qual for o plano em que elas se desenrolem: biológico, psicológico, espiritual. Visto que a recitação ritual do mito cosmogônico implica a reatualização do acontecimento primordial, segue se daí que aquele para quem se recita o mito é projetado magicamente *in illo tempore*, ao "começo do Mundo". Trata-se, em suma, de um regresso ao Tempo de origem, cujo fim terapêutico é começar outra vez a existência, nascer (simbolicamente) de novo (p. 45). Para os *Na khi*, população de tibetanos birmanesa que vive no sudeste da China (província de Yün nau), o ritual de cura consiste na recitação solene do mito da Criação do Mundo, seguida dos mitos da origem das doenças. Os rituais evocam o começo, o *illud tempus* míticos, quando o mundo ainda não existia. O Tempo de origem de uma realidade, quer dizer que equivale à sua "criação" pelos Seres divinos ou semi-divinos: reencontrar o Tempo de origem implica, portanto, a repetição ritual *in ato* criador dos deuses.

Os australianos, durante a cerimônia totêmica anual *intichiuma*, retomam o itinerário seguido pelo Antepassado divino do clã nos Tempos míticos (*altcheringa*, literalmente "Tempo do sonho"). Percorrendo os lugares onde parou e repetem os mesmos gestos que ele fez *in illo tempore*. Jejuam durante toda a cerimônia, não portam armas e abstêm se de todo contato com suas mulheres ou com os membros dos outros clãs. Estão completamente mergulhados no "Tempo do sonho". As festas celebradas anualmente na ilha polinésia de *Tikopia* reproduzem as "obras dos deuses". Ao nível das civilizações primitivas, tudo o que o homem faz tem um modelo trans humano, portanto, mesmo fora do tempo festivo, seus gestos imitam os modelos exemplares fixados pelos deuses e pelos Antepassados míticos. São as reatualizações periódicas dos gestos divinos, as festas religiosas que voltam a ensinar aos homens a sacralidade dos modelos Mircea Eliade (1992. p. 47). O risco de esquecer o que é fundamental: que a existência não é "dada", mas é uma criação dos Outros.

Assim, o mito conta um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Revela um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos, mas deuses ou heróis civilizadores. Por esta razão o homem não poderia conhecê-los se não lhe fossem revelados. O mito é, pois a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses fizeram no começo do Tempo. "Dizer" um mito é proclamar o que se passou *ab origine*. Uma vez "dito", quer dizer, revelado, o mito funda a verdade absoluta. É sempre a narração de uma "criação". É evidente que se trata de realidades sagradas, pois,

como vimos, o sagrado é o real por excelência. Observe que tudo o que foi fundado ontologicamente pelo mito, não tem modelo exemplar.

Interessou-me, basicamente, a associação do trabalho agrícola como um ritual revelado pelos deuses ou pelos heróis, como diz o autor, civilizadores. Assim, torna-se um ato real e significativo. Ao mesmo tempo, explica que o trabalho agrícola numa sociedade dessacralizada tornou-se um ato profano, justificado unicamente pelo proveito econômico que proporciona. Trabalha se a terra com o objetivo de explorá-la: procura-se o ganho e a alimentação. Destituído de simbolismo ontológico, o trabalho agrícola torna-se, ao mesmo tempo, "opaco" e extenuante: não revela significado algum, não permite nenhuma "abertura" para o universal. Por esta razão, entre muitos primitivos, os mitos devem ser recitados durante as estações ritualmente mais ricas (outono, inverno). Mas é possível compreender o mito como criação e de energia criadora no Mundo. "Os deuses criam por um excesso de poder, por um transbordar de energia". A criação faz parte da dimensão ontológica. "Devemos fazer o que os deuses fizeram no começo", afirma um texto indiano (Shatapatha Brâhmana). "Assim fizeram os deuses, assim fazem os homens" Mircea Eliade (1992, p. 53).

A Sacralidade da Natureza e a religião cósmica

Para o *Homo religious* a Natureza nunca é exclusivamente "natural": está sempre carregada de um valor ontológico desde que o mundo é mundo. Os deuses não só criaram o mundo como se manifestaram nas diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do Mundo e dos fenômenos cósmicos. Ao contemplá-lo, descobre os múltiplos modos do ser. O Céu revela a distância infinita, a Terra mostra-se como mãe e nutridora universal. Os ritmos cósmicos manifestam a ordem, a harmonia, a permanência, a fecundidade. A simples contemplação é suficiente para desencadear uma experiência. A transcendência revela-se pela simples tomada de consciência, por exemplo, da altura infinita do céu. Não se trata de uma operação lógica, racional. A categoria transcendental da "altura", do supra-terrestre, do infinito, revela-se ao homem como um todo, tanto à sua inteligência como à sua alma.

Um grande número de deuses supremos das populações primitivas relacionam em sua cosmogonia a altura, como a dos *maori* chama se *lho*. Tem o sentido de "elevado, acima". *Uwoluwu*, o Deus supremo dos negros *akposo*, significa "o que está no alto, às regiões superiores". Entre os *selk'nam* da Terra do Fogo, *Puluga*, o Ser supremo dos *andamanais*, entre os *samoiedos* adoram *Num*, Deus que habita o mais alto do Céu e cujo nome significa

"Céu", entre outros. O mesmo ocorre entre o nome mongol do Deus supremo: *Tengri*, que significa "Céu". O *T'ien* chinês denota ao mesmo tempo o "Céu" e "Deus do Céu". O termo sumério para divindade, "claro, brilhante". O *Anu* babilônio exprime igualmente a noção de "Céu". O Deus supremo indo europeu, *Diêus*, *Zeus*, *Júpiter*, O celta *Taranis* (de *taran*, "trovejar"), o báltico *Perkunas* ("relâmpago") e o protoeslavo *Perun*. (p.62). Mas os deuses supremos se afastam do homem, deixam em seu lugar outras figuras divinas seus antepassados míticos, as Deusas Mães, os Deuses fecundadores. O deus da Tempestade é agora apenas um Fecundador da Terra, um auxiliar da Terra Mãe.

O afastamento ontológico traduz as suas próprias descobertas religiosas, culturais e econômicas. A descoberta da agricultura transforma radicalmente o homem primitivo. Outras forças religiosas entram em jogo: a sexualidade, a fecundidade, a mitologia da mulher e da Terra. A experiência ontológica torna-se mais concreta, quer dizer, mais intimamente misturada à Vida. As grandes Deusas Mães e os Deuses fortes ou os gênios da fecundidade são claramente mais "dinâmicos" e mais acessíveis aos homens do que o era o deus criador. Apenas em casos de aflição extrema, volta-se para o ser supremo e imploram-lhe. Para Eliade esta atitude não é exclusiva das populações primitivas. "Todas as vezes que os antigos hebreus viviam uma época de paz e prosperidade econômica relativas, afastavam-se de Jeová e tornavam a aproximar-se dos *Baals* e das *Astartes* dos seus vizinhos. Só as catástrofes os forçavam a voltarem-se para Jeová (p.65), os primitivos lembram-se de seus seres supremos em casos de catástrofes ambientais, cósmicas. Talvez em uma situação extremamente crítica, em que a própria existência da coletividade está em jogo.

Descobrindo a sacralidade da Vida, o homem afasta-se da sacralidade que transcendia suas necessidades imediatas e cotidianas. Não podemos deixar de mencionar que mesmo afastado de um ser supremo, os mitos e os ritos, entre outros, mantêm-se presente na vida por meio do simbolismo. E esse simbolismo sustenta numerosos ritos (de ascensão, de escalada, de iniciação) e mitos (a Árvore cósmica, a Montanha cósmica, a cadeia das flechas que liga a Terra ao Céu) e lendas (o voo mágico). Um símbolo religioso transmite sua mensagem mesmo quando deixa de ser compreendido, conscientemente, em sua totalidade, pois um símbolo dirige se ao ser humano integral, e não apenas à sua inteligência.

A Água

É possível encontrar no Genesis que as águas existiam antes da Terra "as trevas cobriam a superfície do abismo" (p.66). As águas simbolizam a soma universal das

virtualidades - reservatório de todas as possibilidades de existência já que precedem toda forma e sustentam toda criação. Implica tanto a morte como o renascimento. Também uma regeneração, nascimento, fertilização, potencial da vida. Remete-nos a crença segundo a qual o gênero humano nasceu das Águas. Ao dilúvio ou à submersão periódica dos continentes – Atlântica. Podemos mencionar os banhos, rituais de saúde e fertilidade. Observa-se que é possível que padres da Igreja primitiva manipulassem a correspondência entre os símbolos propostos pelo cristianismo e os símbolos que já se encontravam em meio aos diferentes povos arcaicos e pagãos. Os grandes ritmos cósmicos: as estações, os dias e as noites. Sementes e frutos nascem e morrem e nascem novamente. Á complexidade do batismo a fé não destruiu os significados pré-cristãos dos símbolos, mas adicionou-lhes um novo valor. Ainda assim, o simbolismo universal não foi desarticulado pelas interpretações históricas (judaico-cristãs) do simbolismo batismal. A História não conseguiu modificar radicalmente a estrutura de um simbolismo arcaico (p.69).

A Terra

> O profeta indiano *Smohalla*, da tribo *Unatilla*, recusava se a trabalhar a terra. "É um pecado", dizia, "ferir ou cortar, rasgar ou arranhar nossa mãe comum com trabalhos agrícolas." E acrescentava: "Vós pedis-me que trabalhe o solo? Iria eu pegar uma faca e cravá-la no seio de minha mãe? Mas então, quando eu já estiver morto, ela não me acolherá mais em seu seio. Pedis-me que cave e desenterre pedras? Iria eu mutilar-lhe as carnes a fim de chegar a seus ossos? Mas então já não poderei entrar em seu corpo para nascer de novo. Pedis-me que corte a erva e o feno, e que o venda, e que enriqueça como os brancos? Mas como ousaria eu cortar a cabeleira de minha mãe?" MIRCEA ELIADE (1992, p. 70).

O autor fala da Terra *Mater* ou a *Tellus Mater*, cultivadas principalmente junto aos povos mediterrânicos, que dá nascimento a todos os seres. Desde Homero – *mãe universal*, Ésquilo - que "dá à luz todos os seres, nutre os e depois recebe deles de novo o germe fecundo". Para os índios *lenni lenape* ou *delaware*, que habitavam a Pensilvânia, segundo seus mitos, os homens ficariam ainda algum tempo escondidos no ventre de sua Mãe *telúrica*, para que se desenvolvessem melhor, para que amadurecessem (p.70). Conforme o autor, outros mitos ameríndios falam de um tempo antigo em que a Terra Mãe produzia os homens. A crença de que os homens foram paridos pela Terra espalhou se universalmente, em várias línguas, aquele que "nasceu da Terra". Crenças similares sobrevivem ainda na Europa, sobre um rochedo ou uma fonte que "trazem" as Crianças (*Kinderbrunnen, Kinderteicbe,*

Bubenquellen, entre outros. É a experiência ontológica, as pessoas sentem se "gente do lugar". E este sentimento de estrutura cósmica ultrapassa em muito a solidariedade familiar e ancestral. Ao morrer, deseja se reencontrar a Terra Mãe e ser enterrado no solo natal.

Ao nascer, uma experiência fundamental em todos os lados do mundo, da Austrália à China, da África à América do Sul – de que a mãe humana é apenas a representante da Grande Mãe telúrica, por exemplo, o parto no chão (a *humi positio*), ritual que se perdeu na idade histórica, estátuas das Deusas do nascimento (*Eileithya*, *Damia*, *Auxeia*), de joelhos, na posição da mulher que dá à luz no solo, conferem tal possibilidade. O rito da deposição na Terra implica a ideia de uma identidade substancial entre a Raça e o Solo. A ideia de uma aliança estreita entre uma região e seus habitantes é uma crença profunda. Assim o enterro simbólico, tem o mesmo valor mágico religioso que a imersão na água, o batismo. Seria aqui pouco o espaço para aprofundarmos as crenças em relação à mãe terra associadas também a cura do espírito. A iniciação comporta uma morte e uma ressurreição rituais.

Ora, a mulher relaciona se intimamente e de forma mítica com a Terra; o dar à luz é uma variante, em escala humana, da fertilidade telúrica. Desde que o mundo é mundo, a fecundidade feminina tem um modelo cósmico: o da Terra *Mater*, da Mãe universal que é capaz de "parir sozinha" conforme os mitos sobre as deusas mediterrânicas de Hesíodo, em sua Teogonia. Expressão mítica da autossuficiência e da fecundidade da Terra Mãe. A tais concepções míticas correspondem às crenças relativas à fecundidade espontânea da mulher e a "seus poderes mágicos" ocultos, que exercem uma influência decisiva na vida das plantas e das pessoas. O matriarcado está ligado à descoberta da agricultura pela mulher. "Foi à mulher a primeira a cultivar as plantas alimentares. Foi ela que, naturalmente, se tornou proprietária do solo e das colheitas. O [...] o predomínio social da mulher têm um modelo cósmico: a figura da Terra Mãe" (p. 72). Tal mito é encontrado ainda na Oceania da Indonésia à Micronésia, na Ásia, na África e nas duas Américas.

Da mesma forma a união conjugal entre o homem e a mulher. "Eu sou o Céu", proclama o marido no VI, 4 na *Brhadâranyaka Upanishad*, "tu és a Terra!" Para o homem desprovido de ontologia das sociedades modernas, é difícil apreender essa dimensão cósmica, mas para o homem religioso das sociedades arcaicas, o Mundo se apresenta carregado de mensagens. Por vezes, essas mensagens e os mitos estão lã para ajudar o homem a decifrá-las. Eliade cita a orgia ritual em favor das colheitas e a fertilidade agrária pois exprimem, sobretudo, as ideias de fecundidade e riqueza já que revelam o mistério da geração, da criação da Vida. A vida humana não pode ser sentida como uma breve aparição no Tempo. Tampouco

a morte não põe um termo definitivo à vida: a morte não é mais do que outra modalidade da existência humana.

A mitologia e as alterações climáticas

No que podemos associar diretamente as transformações climáticas, conforme Candido et al (2012) os egípcios atribuíam ao deus *Seth* o título de divindade dos ventos, tempestades e raios. Esse deus era, por vezes, definido como "o senhor dos céus do norte" e apresentava total controle sobre os eventos atmosféricos. Observamos que essa referência ao norte refere-se à direção que provêm os principais sistemas climáticos que atingem as terras egípcias em certos períodos do ano e tais eventos já eram observados pela população da época. Já a mitologia grega atribuía o poder de controle das intempéries a Zeus, o supremo líder do panteão que regia todos os fenômenos atmosféricos - dissipar as nuvens, comandar as tempestades e criar relâmpagos e trovões, o qual lançava à Terra conforme sua vontade. Responsável pelas chuvas que tinham a função de fecundar a terra. Os estudos indicam que a escolha por Zeus demonstra o fascínio dos mesmos pelas tempestades.

> O poder de agrupar e dissipar as nuvens a Zeus mostra que esse povo observava com admiração a rápida velocidade com que as condições de tempo podem se alterar. Mesmo com um conhecimento científico limitado, esse antigo povo percebeu que a dinâmica envolvida na formação das chuvas era bastante complexa, a ponto de ser atribuído somente a Zeus, o deus mais poderoso. Além disso, os gregos nutriam a crença de que diversas divindades relacionadas aos ventos se reuniam em um local chamado Anemoi1 (JORDAN, 2004). Dentre as entidades divinas ali presentes destacavam-se: Boreas, o deus responsável pelos ventos frios do norte, responsável por trazer o domínio do inverno, de onde deriva o termo boreal, sinônimo de norte; Notus, que enviava os ventos quentes e úmidos do sul, comumente presentes no verão, de modo que, este deus era relacionado à ocorrência de tempestades severas; Eurus que representava o indesejado vento leste, que trazia chuvas acompanhadas de tempo abafado e Zephyrus, que trazia o vento oeste que começava a soprar no fim do inverno, sendo assim considerado como um mensageiro da primavera e celebrado por encerrar o período mais frio do ano. (CANDIDO et al, p. 50)

Observa-se que os povos nórdicos também apresentavam rica mitologia, na qual conferiam a Thor o título de defensor do panteão. Conforme colocado pelo autor essa divindade, também chamada de Donner ou Donar por alguns povos da região, era amplamente cultuada pelos vikings e considerada como deus do trovão, dos raios, do céu e das chuvas. Outro deus nórdico responsabilizado pela ocorrência de tempestades era Odin, pai de Thor.

“Segundo a lenda, ele era capaz de organizar tormentas por meio do movimento de suas mãos” (CANDIDO et al, p. 50). Assim, também a mitologia nórdica fornece inúmeros exemplos que demonstram a importância que os povos da antiguidade davam às formações tempestuosas, já que Odin era o líder do panteão e Thor, o mais forte dentre todos os deuses presentes nessa cultura. O autor indica que esse termo originou a palavra anemômetro - nome dado ao instrumento utilizado para medição das velocidades do vento.

Observamos que ainda que os povos nórdicos não tivessem conhecimento dos mecanismos envolvidos na origem de tais intempéries, tinham ciência de que intensos poderes estavam envolvidos em sua formação.

> Na América pré-colombiana tal aspecto também esteve presente. A cultura Maia idolatrava Gucumatz como sendo o deus das tempestades e Huracan, um dos principais deuses desse povo, está ligado à presença de chuvas e fortes, ventos e associado à ocorrência de um dilúvio de proporção planetária (JORDAN, 2004). Como nos exemplos anteriores, um dos principais deuses da cultura em questão é colocado como o responsável por aspectos ligados à ocorrência de tempo severo. Destaca-se que a palavra espanhola para furacão (huracán), tem sua origem nessa mitologia, de onde também deriva o termo em português (furacão), em inglês (hurricane), em francês (ouragan), em italiano (uragano), em alemão (hurrikan) e em diversos outros idiomas. O povo Navaho, que originalmente vivia em terras que hoje compõem os Estados Unidos, também atribuía aos deuses a ocorrência das intempéries, tendo inclusive desenvolvido cerimoniais para atrair ou afastar as chuvas, fazendo uso de oferendas a determinadas divindades como Tienoltsodi (JORDAN, 2004), que seria o responsável pela distribuição da água doce no planeta, controlando assim a quantidade de chuva precipitada em diferentes pontos da Terra (CANDIDO et al, p. 54).

Podemos observar ainda que as civilizações antigas da América do Sul também faziam sacrifícios e rezavam para seus deuses em busca de proteção em relação aos desastres naturais. Encontramos na mitologia Asteca que “o universo não seria eterno e passaria por cinco ciclos de nascimento e destruição, sendo que o mundo já teria sido destruído quatro vezes: a segunda por furacão, a terceira por fogo e a quarta, por inundação”. (p. 53). Os Incas atribuíam a Waconera - um deus maligno, devorador de crianças – as secas que assolavam de tempos em tempos as costas peruanas. Também é possível verificar que “Tupis e Guaranis que habitavam boa parte do território brasileiro e de outros países sul americanos, como o Paraguai, também tinham suas crenças em determinadas divindades relacionadas às intempéries” (p. 53).

> Nhanderuvuçu, o deus supremo, tinha o poder de se manifestar como Tupã, um mensageiro que surgia na forma de um trovão. Esse deus também era o responsável pelas ocorrências meteorológicas em geral. Havia também a deusa Iara, também conhecida como a mãe das águas, que está relacionada à formação de névoa e neblinas e ao poder do fluxo de água dos cursos d’água. Acreditava-se que quando

> um índio desaparecia nas correntezas de um rio teria sido levado por tal entidade (CANDIDO et al, p. 54).

Observamos que desde os primórdios da civilização houve preocupação em explicar as manifestações climáticas. Quanto maior o impacto das manifestações climática maior o numero de divindades.

> Povos que habitavam áreas assoladas por prolongados períodos de estiagem, como os Bunyoro (Uganda), Maias (Península de Yucatán), Incas (atual Peru) e Chineses (China Central), apresentavam recorrentes deuses relacionados às secas. Por sua vez, sociedades politeístas que habitavam locais cujos climas proporcionam ocorrência de inverno rigoroso, como os Kaffir (montanhas do Afeganistão), Budistas (Tibet), Xintoísta (Japão), Yakut (Sibéria), Nórdicos e Celtas (ilhas britânicas) citavam deuses relacionados à ocorrência de frio, formação de geadas e queda de neve.

Observamos ainda que o mesmo aspecto é percebido nas áreas afetadas pelas formações de tempestades tropicais e extratropicais como a Xintoísta (Japão), Yoruba (Nigéria), Lovedu (África do Sul), Hindu (Índia), Grega (Império Grego), Romana (Império Romano), Taoísta (China) Tupi e Guarani (países sul americanos), Sioux (EUA), Navaho (EUA), Maia (México), Huichol (México) e Asteca (América Central), entre outras. Interessante perceber que os dados apresentados pela ocorrência de mudanças climáticas ao longo do tempo histórico, mostra que a localização geográfica de tais populações coincide com as áreas de maior incidência de descargas atmosféricas: Assim, percebemos que desde tempos imemoriais a sociedade humana vem observando os eventos atmosféricos extremos como a ocorrência de tempestades, tornados e furacões.

A existência humana e a vida Ontológica: Uma existência "aberta" ao mundo.

Como se comporta o *Homo religious* e seu universo mental. Para o mundo moderno, a religião como forma de vida e concepção do mundo confunde-se com o cristianismo. Alargar o horizonte ontológico, familiarizar-se com algumas mitologias e teologias orientais ou do mundo clássico, não é ainda suficiente para conseguir compreender o universo mental do *Homo religious*. Assim uma experiência ontológica mais ampla, faz-se necessário recorrer ao folclore dos povos europeus, em suas crenças, costumes e comportamento perante a vida e a morte. Segundo Eliade, ao estudar as sociedades rurais europeias, pode se compreender o mundo ontológico dos agricultores neolíticos. Em muitos casos, para Eliade, "os costumes e as crenças dos camponeses europeus representara um estado de cultura mais arcaico do que aquele testemunhado pela mitologia da Grécia clássica" (p.80).

Observa-se pela leitura e sistematização das saídas de campo na região da Galícia que embora as populações rurais da Europa tenham sido cristianizadas há mais de um milênio,

conseguiram integrar ao seu cristianismo uma grande parte de sua herança pré-cristã, de uma antiguidade imemorial. Sua religiosidade não se reduz às formas históricas do cristianismo, ao cristianizarem os agricultores europeus integraram a sua nova fé a religião cósmica que conservavam desde a pré-história. Para lá das fronteiras das culturas agrícolas estende-se todo um mundo: o mundo verdadeiramente "primitivo" dos pastores nômades, dos caçadores totemistas, das populações ainda no estágio da caça miúda e da colheita. Observa-se que o comportamento deles é o único meio de compreender um universo mental alheio, colocar-se dentro dele, no seu próprio centro, para alcançar, a partir daí, todos os valores que esse universo comanda (p.81).

Bem, voltamos ao pensamento anterior, das sociedades arcaicas que confirma que o Mundo existe porque foi criado pelos deuses, e que a própria existência do Mundo "quer dizer" alguma coisa, no mínimo um sistema complexo e simples, não é mudo nem é opaco, o mundo fala e nos diz coisas, qualquer coisa no mundo. Ele não é uma coisa inerte, sem objetivo e sem significado. O homem faz parte da criação dos deuses, ele reencontra em si mesmo a ancestralidade que reconhece no Cosmos. Se buscarmos compreender a situação existencial daquele para quem todas essas correspondências são experiências vividas com o cosmos e o planeta, e não simplesmente ideias, a vida humana possui uma dimensão a mais: não é apenas humana, é ao mesmo tempo "cósmica", "aberta", porque não é limitada estritamente ao modo de ser do ser humano.

A existência em uma vida ontológica, primitiva, é "aberta" para o mundo. Sua existência é construída vivendo, assim não vive sozinho, pois, é parte de algo maior, do cosmos, do mundo. Não se trata do homem primitivo da natureza hegeliano, mas, para Eliade, "o hindu que, abraçando sua esposa, proclama que ela é a Terra e ele é o Céu, está ao mesmo tempo plenamente consciente da humanidade dele e de sua esposa" (p.81). Uma existência "aberta" para o Mundo não é uma existência inconsciente, enterrada na Natureza. A "abertura" para o mundo permite ao homem conhecer conhecendo no Mundo – esse conhecimento refere se ao ser. Está em comunicação com sua dimensão ontológica e que participa da dimensão ontológica do mundo. Desde o inicio falamos da necessidade de um centro, lá onde existe a possibilidade de "comunicação com os deuses". Sua habitação é, portanto, um microcosmo, e também seu corpo.

Daí a correspondência corpo-casa-cosmos. O pensamento religioso indiano utilizou abundantemente a correspondência tradicional casa-cosmos-corpo-humano, como um sistema de condicionamentos que se assume.

> A coluna vertebral é assimilada ao Pilar cósmico (skanabba) ou à montanha Meru, os sopros são identificados aos ventos, o umbigo ou o coração ao "Centro do Mundo", entre outras. Aos diversos órgãos e funções fisiológicas. O corpo humano, assimilado ritualmente ao Cosmos ou ao altar védico (que é uma *imago mundi*), é também assimilado a uma casa. Um texto de hathayloga fala do corpo como de uma casa com uma coluna e nove portas" (Goraksha Shataka, 14). MIRCEA ELIADE (1992, p. 83).

Apresenta ou pode apresentar uma "abertura" superior assim como o que se encontra no alto do crânio na ioga tântrica. A superação da condição humana é expressa por rupturas no telhado, voos por sua própria vontade, "êxtase" e, portanto, uma espécie do voo ontológico, a passagem da existência condicionada a um modo de ser não condicionado em sua plena liberdade (*niruâna, asamskrta, samâdhi, sahaja*, entre outros). Uma superação, uma vontade de superação, um sentido no ser-mais. Assim como a dimensão do *Homo sapiens*, o *Homo religious* busca respostas, Dessa maneira é possível compreender certas aproximações, pistas que podem nos proporcionar algumas reflexões sobre o ser humano e sua relação ancestral com o nosso planeta. Sobre o fato do *Homo religious* contemporâneo capaz de adorar um deus que não enxerga e ao mesmo tempo não perceber que destruindo seu *habitat* natural estará destruindo sua própria dimensão ontológica ancestral.

A intencionalidade na experiência do Espaço e do Tempo sagrados revela o desejo de reintegrar-se sempre a uma situação primordial que não é de ordem histórica, não é cronologicamente calculável. Podemos falar de certa angústia diante do risco da novidade, a recusa a assumir a responsabilidade de uma existência autêntica e histórica. Na perspectiva da existência profana – ausente de uma ontologia, o homem só reconhece responsabilidade para consigo mesmo e para com a sociedade. Para ele, o Universo não constitui um Cosmos, ou seja, uma unidade viva e articulada é simplesmente a soma das reservas materiais e de energias físicas do planeta. Porém, tal retorno à origem não se trata de uma recusa do mundo real, mas certa obsessão ontológica, essencial do homem das sociedades primitivas e arcaicas associadas a soma das revelações primordiais constituída por seus mitos.

Desontologização da natureza

Bem, se para o homem ontológico a Natureza nunca é exclusivamente "natural". Tal desontologização é uma descoberta recente, acessível apenas a uma minoria das sociedades modernas, sobretudo aos homens de ciência, mas, para a maioria das pessoas, a natureza

pode-se apresentar ainda como um “encanto”, um” mistério”. Não parece ao autor que há homem moderno que não seja sensível aos seus “encantos”, que seja estético, um sentimento confuso que se reconhece de uma recordação ancestral. O que as pedras, como hierofanias, podem revelar aos homens: o modo específico de existência da pedra revela ao homem o que é uma existência absoluta, para além do Tempo, invulnerável ao devir. Assim como a Lua e os seus ritmos. “Nascimento”, “morte” e “ressurreição”. Eliade insiste que os ritmos lunares podem ter possibilitado a realização das primeiras grandes sínteses antropocósmicas dos primitivos, - relacionar e estabelecer correspondências entre fatos tão heterogêneos como o nascimento, o devir, a morte, a ressurreição, as Águas, as plantas, a mulher, a fecundidade, a imortalidade,; as trevas cósmicas, a vida pré-natal e a existência além-túmulo, um renascimento, a tecelagem, o símbolo do “fio da Vida”, o destino, a temporalidade, a morte. Assim, originaram-se as ideias de ciclo, dualismo, polaridade, oposição, conflito, a reconciliação dos contrários. A Lua reconcilia o homem com a Morte.

O Sol, embora em constante movimento, não participa do devir. Imutável, sua forma é sempre a mesma. Encontramos no Egito, Oriente helenístico e México mitologias de estrutura solar. A assimilação do Sol com a inteligência. Apolo, Júpiter, Osíris, Hórus e Adônis. A partir do tratado sobre o Sol Rei, do imperador Juliano, assim como no Hino ao Sol, de Proclo, “as *hierofanias* solares dão lugar a ideias, e a religiosidade desaparece quase completamente na sequencia desse longo processo de racionalização”. Pelos estudos é interessante notar que o homem religioso assume uma humanidade que tem um modelo *trans humano,* transcendente. O homem religioso também se considera feito pela História, tal qual o homem profano. Porém, certos sacrifícios sangrentos encontram sua justificação num ato divino primordial. As possíveis consequências da *imitatio dei* são reveladas claramente pelas mitologias e rituais de numerosos povos primitivos. Todo fragmento cósmico é modo de existência e mostra uma estrutura particular do ser. As revelações, ou seja, a forma como as coisas se mostram para nos são primordiais, pois tiveram lugar no mais longínquo passado ontológico da humanidade e conseguiram resistir às inovações introduzidas.

Porém, assim como o homem moderno perdeu seus valores de habitação, seu corpo acabou por ser privado de um significado ontológico. O homem moderno contemporâneo assume uma nova situação existencial: reconhece se como o único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcendência. Vive acorrentado a sua condição humana, tal como ela se revela nas diversas situações históricas. Assim, se dessacraliza e dessacraliza o mundo, embora se constituísse a partir das situações assumidas por seus antepassados, esforça-se por se “esvaziar” de todo significado ontológico.

Ainda mantendo os mitos de forma camuflada, as mais recentes psiquiatrias requer o aprofundamento do paciente as mais recônditas dimensões de seu ser. Para o autor todo ser humano é constituído, ao mesmo tempo, por uma atividade consciente e por experiências irracionais. Pretendo compreender a objetividade da sensibilidade da razão. Mas podemos pensar que os conteúdos e estruturas do inconsciente são o resultado das situações existenciais imemoriais. Toda crise existencial põe ao mesmo tempo, a realidade do Mundo e a presença do homem no Mundo. A crise existencial, portanto, é uma crise ontológica. A experiência ontológica funda o mundo. O homem moderno não consegue se lançar ao significado dos mitos modernos, do mesmo modo suas angústias, suas experiências não fundam um comportamento. Essa desontologização constitui-se por esvaziar a natureza de significados.

Ocorre que é possível compreender que grande parte dessa ancestralidade ontológica permanece oculta no inconsciente dos homens e mulheres, ainda que sigam suas vidas contemporâneas. Ainda que tenham colocado os valores em relação a natureza ancestral no esquecimento. Resgatar tudo isso que foi esquecido, na tentativa de uma aproximação do homem com o seu ambiente de origem me parece emergente frente às questões ambientais que enfrentamos hoje, como já dito, que a própria ciência sozinha não irá dar conta de resolver. A natureza ainda é Mãe, legítima de todos os seres humanos e não humanos e sendo Mãe, não se trata mais de proteger a natureza mas, somente a natureza será capaz de proteger os homens. Por maior que seja nossa tecnologia estudos já indicam a necessidade de uma postura radical no abandono de modos de vida que compromete cada vez mais os ecossistemas. Inúmeras iniciativas populares e institucionais, sobretudo nas regiões europeias, já sinalizam grande preocupação com as transformações climática que vem sofrendo o planeta. A ausência de uma ontologia para o *Homo sapiens* pós-moderno significa a ausência de um significado para a natureza.

Desprovida de um significado que se encontra para alem das explicações cientificas e ainda de nossa própria humanidade, questiono sobre o “motor” capaz de impulsionar com intensidade nossas ações diante das catástrofes ambientais que teremos de enfrentar. Abdicando das questões imaginativas, mágicas, de fundo psíquico, entre outras, busco uma reaproximação do homem com a natureza por meio da sensibilidade da razão. A sensibilidade da razão deve permitir que a razão, diferente de circular em torno de si mesma aprisionada na consciência, permite-se um abrir para fora. Para o sagrado? Para o divino? Se compreendermos que existe sacralidade em uma razão que não se coloque detentora de poder, de dogmas, de calabouços obscuros da consciência, que se permite ouvir ou como diria Mauro Grun, que possa compreender a outridade da coisa, assim como um por do sol que não

necessita de explicações cientificas para brilhar, assim como o sentimento de paz ao se escalar ou subir uma montanha, minha resposta é sim.

CAPITULO V - A DIMENSÃO DO SAGRADO EM HEIDEGGER – EM BUSCA DO *HOMO INTERPRETANS.*

Heiddegger e a filosofia existencial da natureza

Chegamos à contemporaneidade com Martin Heidegger (1889-1976) e é possível pensar a questão "ambiental" a partir de seus fundamentos. Começamos essa investigação com o propósito de compreender o *Homo sapiens religious*, como forma de trazer do passado pensamentos que outrora deram sentido a natureza e ao mesmo tempo em que construíam sentido para a própria espécie. Mas de que forma tais pensamentos esquecidos poderiam dialogar com o presente? Para isto, é necessário compreender a dinâmica de uma civilização que reduziu todos os seres – e finalmente até o próprio ser humano – à condição de objetos para a afirmação do sujeito humano que, tomado por poder e controle, afirma-se hoje, apesar de todo processo evolutivo do pensamento, como senhor da natureza. Para Heidegger é essa compreensão do ser como objetividade que possibilitará que a racionalidade tecnológica seja usada para oprimir a natureza e os outros homens. Perdida a vocação existencial de ser "a casa do ser", o próprio humano pode ser visto então como mero objeto cuja exploração justifica-se na busca de mais poder.

Se estivermos vivendo uma crise, falamos hoje de uma crise civilizatória, cuja crise ambiental é apenas sintoma. Falamos de uma crise ontológica e da necessidade de repensar a compreensão do ser. Heidegger irá questionar a base antropocêntrica do humanismo moderno. Propõe um pensar que supere a racionalidade hoje dominante - que pensa o ser humano como sujeito e, dessa forma, fundamento da verdade e da realidade. Para o autor essa racionalidade é historicamente datada e pode ser desconstruída. Heidegger sustenta seu argumento no mistério que se manifesta em todo "é" de tudo que é sobre a técnica massificadora atual. Ao resgatar o conceito de Ética como morada, resgata a importância de uma ética ancestral que nos permita viver harmoniosamente sobre a terra com base no sentido de respeito não só pelo lugar, mas por seus habitantes. No pensamento de Heidegger, o morar está ligado a um "preservar" que está para além de causar danos, mas a uma dimensão positiva, quando possibilitamos a harmonia da sua própria natureza e de sua força originária.

Neste sentido, o poder da dominação refere-se a todo fazer ou pensar, nos quais o homem projete sobre as coisas a sua própria vontade e as transforme em objetos de sua

propriedade. Como já vimos àquilo que chamamos de terra, não deve estar associada com uma massa de matéria, ou de uma ideia meramente astronômica do planeta, pois estas reflexões não dizem de fato o que a terra é (Heidegger, 1971, p. 42). Assim, a terra é o lugar onde tudo que surge, tudo que cresce, volta a encontrar abrigo. Uma pedra não nos mostra, em seus fragmentos, qualquer coisa interior que possa ser descoberta a não ser o cálculo da forma de um peso. A cor brilha, e quer somente brilhar e, ao medir suas ondas, aquilo que de fato pode significar já se foi, e isso significa que ela se mostra somente quando se manifesta velada e inexplicada. Assim, a terra reage a toda tentativa de nela penetrar, fazendo com que todo agir inoportuno e meramente calculador sobre ela se torne uma destruição.

> Essa destruição pode se apresentar sob a aparência do domínio e do progresso, na forma da objetivação técnico-científica da natureza, mas esse domínio permanece, entretanto, uma impotência da vontade (HEIDEGGER, 1971, p. 47).

Isso significa que assim como a terra, a pedra, a cor não podem ser reduzidas ao que o pensamento do cálculo apreende, porque por esses "modos de revelação do ser", que possibilitam múltiplos sentidos e remetem a diversos níveis de experiência. O ser humano, submerso na unilateralidade de se relacionar com o real, constitui o afastamento dele próprio da terra mesma, ao passo que, no morar, há a possibilidade para ele de uma nova ancoragem. Para Heidegger os mortais são aqueles que sabem habitar, morar, no sentido pleno da palavra, isto é, que sabem respeitar a Terra e seus seres, acolher e preservar, deixar o próximo ser próximo e o distante ser distante, reconhecer o sagrado, assumir a morte. Desta forma, são os seres humanos que são capazes de acolher a morte enquanto morte, isto é, de percorrer todas as transformações e metamorfoses da vida. O mundo doravante aparece como um objeto, e unicamente como um objeto, a ser enquadrado e controlado. Esta relação se dá sob a égide de uma dimensão do pensar que Heidegger chama "o pensar que calcula". O mundo aparece agora como um objeto sobre o qual o pensar que calcula dirige seus ataques, e aos mesmos nada mais deve resistir. A natureza torna-se um único reservatório gigante, uma fonte de energia para a técnica e a indústria modernas (Heidegger, 1980, p. 141). Para Heidegger, o pensar que calcula é indispensável, mas não se trata de uma dimensão do pensamento.

O cálculo, que domina o modo de ser do homem planetário, não designa simplesmente a prática do saber matemático, mas "um modo de comportamento" que determina todo tipo de ação e atitude desse homem. Para Heidegger, a atitude que só reconhece como real a ação prevista, organizada, planificada opõe-se a todo movimento espontâneo daquilo que cresce a partir de si mesmo, daquilo que se move a partir de seu crescimento. Para o filósofo os avanços tecnológicos resultantes da exploração da energia atômica deflagraram um

movimento que se desenvolve num ritmo sempre mais acelerado, que já independe da vontade do homem. A "planetarização" de uma sociedade que aboliu fronteiras espaciais e temporais coloca um desafio para o homem contemporâneo enquanto tal: o desafio de aprender a lidar com o poder da técnica. Para que isso aconteça, precisa compreender seu sentido.

Fica claro que o homem, enquanto "ser-no-mundo", "é" num complexo de relações. Assim, o "ser-no-mundo" é sua circunstância e ao mesmo tempo relações que engendra no mundo. Conceber deste modo já seria superar a compreensão do sujeito cartesiano como outro que não o mundo, podendo, quem sabe, inaugurar um modo diverso de atuar no meio. Observa-se que para Heidegger, as ciências e a filosofia tradicional em seu modo de investigar o mundo, o objetiva, de modo a entendê-lo como o conjunto de objetos ou "coisas-naturais", ou ainda como natureza possuidora de propriedades física sujeitas à verificação.

Ignorar a distinção entre *natureza* e *mundo* trata-se de uma compreensão que desconsidera o mundo como o entrelaçamento do homem, como "seres-no-mundo" para "demundanizá-lo", como mais uma "coisa" capaz de ser objetivamente manuseada, utilizada, consumida, explorada e degradada por um sujeito que se entende apartado e, portanto, descomprometido com este meio ambiente. Para o filósofo, o conhecimento ontológico da natureza só é possível a partir do conceito de mundo. O universo não se resume a uma soma de objetos, conhecidos ou ainda não conhecidos, que estariam a dispor do ser humano. Ao focalizar o mundo da técnica, outros modos de ser foram ofuscado, o que corresponde, no pensamento do filósofo, a um empobrecimento do ser humano, um estreitamento de suas potencialidades de sensibilidade, percepção e pensamento. Um esquecimento do sentido do ser, que é o esquecimento de nosso verdadeiro ser, de nossa identidade autêntica.

Fundamento e transcendência

> "(...) então também o problema do fundamento só pode residir onde à essência da verdade obtém a sua possibilidade interna, na essência da transcendência. A questão da essência do fundamento torna-se o problema da transcendência" (HEIDEGGER, 2007, p. 29).

Se toda a tradição filosófica abordou até então "o estudo do ser enquanto ser" transcendente da temporalidade, de certo ela exigiu princípios fundamentais onde, com o esquecimento do Ser, a abordagem direcionou-se para os entes. Para Heidegger torna-se

fundamental e imprescindível fazer a distinção entre ser e ente, onde tal diferença foi traduzida e confundida erroneamente pelo pensamento ocidental tradicional e, além disso, da importância ao Tempo em uma nova concepção de que a Metafísica, conforme Platão, como o tempo compreendido como "imagem móvel da eternidade" ou ainda, como Aristóteles "Duração entre eventos" ou ainda o tempo como presença, sendo inerente ao Homem. Para Heidegger "A essência do fundamento torna-se o problema da transcendência" [22] pois há um entrosamento originário entre verdade, fundamento e transcendência.

Veremos ainda que, conforme Heidegger, "Transcendência significa a ultrapassagem" [23] e "Transcendente é o que realiza a ultrapassagem, persiste na ação de ultrapassar" [24] ela é característica do ser humano (Dasein), que pergunta pelo ser e pelo seu sentido, pela abertura para novas possibilidades. Compreendemos assim a Transcendência como ser-no-mundo que ao se confrontar com os entes se posiciona além deles. Sendo o ser diferente dos entes, é o "ser transcendente" o sentido do Ser, assim, enquanto investiga pelo sentido do ser há certa ultrapassagem deste em relação aos entes e assim, o ser transcende o ente.

O Tempo foi tratado tradicionalmente como vinculado à ideia de "medição", Heidegger concebe o Tempo como uma caracterização antropológica e ontológica, convertendo-o em Temporalidade, ou seja, o Tempo passa a representar o caráter antropológico do Ser-aí (Dasein) e vincula o ser humano a temporalidade. A temporalidade é entendida por Heidegger como abrindo um lugar, um recinto, um âmbito consistente para as suas atividades, o tempo era desta forma a instauração do instante.

A distinção entre Ser e Ente é fundamental para a compreensão do problema do fundamento. O Ser é maneira como algo se torna manifesto, percebido, presente e desta forma, se relaciona intrinsecamente como o ser humano, como Ser-aí; "A característica do Ser-aí consiste em ele se comportar perante o Ente compreendendo o Ser". Os Entes são as coisas, presenciadas, percebidas, conhecidas pelo Ser do Ente e é caracterizado pela esfera do Ôntico. O Ôntico se refere à estrutura e a essência própria de um Ente, a aquilo que ele é em si mesmo, sua identidade, sua diferença em face de outros Entes. O Ser é o Ser do Ente, ou seja, o Ente só é no seu Ser, o ente é apenas compreendido pelo Ser.

Podemos compreender que o Ser, devido ao seu caráter abstrato, não pode ser definido, isso pode, portanto, sugerir que houve uma representação do Ser como Ente, assim, ora como o Ente Supremo, ora como abstração dos próprios Entes. Ser não é mais uma

[22]HEIDEGGER Pg. 29. 2007
[23](p.33)
[24](p.33)

propriedade ou atributo de um ente supremo, mas se dá na compreensão de ser como modo de ser do ser humano. O Ontológico se refere ao estudo filosófico dos Entes que indagam na investigação dos conceitos, sobre o Ser mesmo do mundo. Sendo o Ente, em geral, objetos do conhecimento, vejamos:

> "Pelo contrário, os conceitos ontológicos originários devem obter-se antes de toda a definição científica dos conceitos fundamentais de maneira que, a partir deles, se possa primeiro avaliar de que modo restritivo e circunscrito em cada caso, e desde uma focagem determinada, os conceitos fundamentais das ciências atingem o ser, captável em termos puramente ontológicos" (HEIDEGGER, 2007 p.25).

Podemos compreender pela filosofia de Heidegger que o conceito ontológico é originário, devendo preceder a qualquer outro conceito. "A distinção entre *Ser* e *Ente*, contudo, para a maioria dos filósofos sempre foi de extrema dificuldade, sobretudo quando se situa o problema para além da análise linguística". Em contraposição ao Ser, o ente pode ser descrito como o ser determinado, uma vez que a filosofia clássica situa as determinações ou acidentes como não apenas aquilo que constitui uma, ou várias, propriedades ou atributos do sujeito, mas também como *Limitação*, cuja existência só pode ser definida em função de outro ser (substância). Podemos compreender que o ser não tem forma. Só o ente - *o que é* - tem forma. Esta se encontra intrínseca ao ser. O ente sendo forma possui a qualidade do ser já que a forma é. Parmênides já concebia a existência com a essência ou forma. Em Heidegger, o ser possui uma forma ou estrutura geral. Podemos pensar que para Heidegger o ser é o Ente universal que atravessa todos os entes.

Observamos então os primeiros pensamentos responsáveis pela filosofia do segundo Heidegger que passa a questionar o ser do ente. Aquilo que nos entes são é algo que esta pressuposto por eles como condição de sua possibilidade. O conceito de Ser Heideggeriano assemelha-se ao de Kant de ser condição de possibilidade para que os entes sejam. Assim como, qualquer determinação sobre o ser se trata do ser do ente, ou seja, como vimos, uma concepção ontológica onde determina uma concepção do ente em sua totalidade. Em sua primeira filosofia, o ente é determinado como fenômeno, ou seja, encontra-se a luz daquilo que se mostra e se manifesta o visível em seu ser. Aquilo que pode ser trazido à luz. Uma compreensão do ser como presença, como aparecer. Para Hernandez-Pacheco esse acontecimento não é algo estranho ao ente o ente em si é o mesmo que o ente como presença.

O ente está dado enquanto tal na presença de forma que o fenômeno é o mesmo ente manifesto em si mesmo. Para Hernandez-Pacheco a filosofia do segundo Heidegger acentua a competência essencial do ser e da verdade. Ou seja, a verdade deixa de ser entendida como

uma característica do *logos predicativo* para que o discurso se encaixe a uma realidade externa e passe a ser visto como uma característica fundamental do ser (descobrimento). Ser é entrar abrindo-se ao descoberto dentro do descobrimento. A luz desta compreensão do ser como verdade, como presença do presente, é possível compreender a diferença ontológica que fazíamos referencia. O Ser não é um ente da mesma forma como a luz não é um fenômeno, nem a presença é o presente, nela mesma. Trata-se da condição de sua possibilidade, no âmbito que deve estar originalmente aberto para que isso ocorra e que as coisas sejam.

Ser e pensar

O ente é o que, enquanto tal, se encontra a priori no âmbito do acessível. Mas acessível para quem? A resposta não pode ser outra que para os seres humanos: o ente é o que ocorre, o que surge e, portanto o que está aí, que alcança e afeta o ser humano. O homem como existência implica na condição do ente como tal, pertencendo ao modo essencial do ser. Não existe Ser sem o humano, porque todo manifestar-se a aparência, presença, requer um âmbito de manifestação. Hernandez-Pacheco indica que não há luz sem que haja um olho que a receba. Isto demonstra um novo rumo na filosofia de Heidegger onde o sujeito em Ser e Tempo e sobre a essência do fundamento, era um sujeito dominante que rompia o mundo com a força em âmbito do Ser compreendendo como Projeto de si mesmo, agora o sujeito é o receptor de algo de modo que sua subjetividade transcende de modo irreversível.

Toda presença se dirige ao homem e neste sentido a relação entre ser e pensar pertence essencialmente a cada passo da pergunta pelo ser. O sentido dinâmico dessa relação se faz de forma oposta. Se antes toda a força estava no momento subjetivo da existência entendida como vontade de existir para-si, agora a força fundamental está em um Ser frente ao qual o momento subjetivo, necessário ao seu essencial abrir-se é receptivo. É o Ser e não o pensar que se abre no homem. Aqui se faz uma tentativa de recuperar a ideia aristotélica de (*Physis)* que é para Heidegger o nome do Ser, como aquele que surge de si mesmo e se abre na presença, que em seu desenvolvimento, o diferencia dos entes artificiais, não suporta a força externa e tem em si o principio de seu movimento.

A natureza é um abrir-se. Uma vez mais esse abrir-se implica em um humano cujo humano na contemplação desde si se oferece. A influencia aristotélica é observada no segundo Heidegger, entretanto em sua primeira filosofia o sujeito aparecia como uma liberdade transformadora do mundo e agora na forma de pensar tem um sentido

fundamentalmente contemplativo, não constitui, é constituído: a liberdade é do Ser, e não só ela, na contemplação é o homem livre em seu pensamento. O homem é necessitado pelo Ser: a força que necessita está no Ser. A subjetividade deixa de ser constituinte nas novas relações entre Ser e pensar e passa a ser constituída. O sujeito não pertence ao novo fundamento se não como "seu resultado", em si mesmo. O Ser como fundamento não é sujeito.

Seguindo o modelo teológico, conforme Safranski (2000), Heidegger começara como filosofo católico. Seu pensar movia-se em círculos na indagação por Deus como pedra fundamental e fiador de nosso conhecimento do mundo e de nós mesmos. Heidegger vinha de uma tradição que só podia ainda afirmar-se defensivamente contra a uma modernidade para qual o Deus perdera o sentido (p. 185). Heidegger em estudos sobre a metafísica medieval descobrira a "dúvida de si" nominalista de uma razão que admite que não apenas Deus lhe permanece inconcebível, mas também o isso-ai, o individuo único. Mas só a ideia da historicidade revelou para ela toda a problemática da historicidade. O pensar metafísico não conta com a imutabilidade do ser humano, mas com a imutabilidade das ultimas relações de sentido. Heidegger aprendeu com Dilthey que também as verdades têm sua historia. Pelo fim de seu trabalho de concurso de cátedra ele realizou uma mudança decisiva de perspectiva: Abandona o pensar medieval, que lhe fora tão próximo e assim lhe pareceu uma época encantadora, mas, segundo ele, declinante ao espírito.

O sentido do sagrado em Heidegger

É preciso evidenciar que o sentido de sagrado que a "coisa" possui, qualquer coisa, ao entrelaçar em si quatro regiões da quadrinidade, que são elas: céu, terra, mortais e deuses, é abordado por Heidegger em sua vigência "coisal", isto é, no modo de habitar do Ser. Tal reflexão ético-ontológica pode possibilitar a valorização da vida em todas as suas possíveis expressões e aparências. O "sagrado" para Heidegger, na segunda fase de seu pensamento, parece que pretende estar para alem de um âmbito caracterizado pela "religiosidade canônica" digamos, institucionalizada do cristianismo e das diversas religiões existentes ao mesmo tempo em que busca abarcá-las em um significado místico e poético mais profundo. Tal reflexão exige o rigor da reflexão filosófica e do pensamento, da mesma forma que a analítica existencial da primeira fase da filosofia de Heidegger. O sagrado no pensamento do filósofo alemão é retomado a partir da perspectiva mítica e poética do período pré-filosófico da Grécia

antiga. Para tratar da temática em sua vigência atual, o filósofo resgata o sentido da palavra "coisa", que possui uma significação oposta àquela de simples objeto ou de algo qualquer.

Como foi dito, a via que Heidegger encontra para abordar o tema do sagrado, dá-se por meio do estudo acurado do pensamento grego pré-filosófico, dos pensadores originários, pré-socráticos e dos poetas arcaicos. O filósofo se apropria também do método fenomenológico como facilitador da abordagem da coisa em seu caráter essencial de sagrado. A sacralidade passa a ser abordada não como uma fonte de transcendência, mas como fenomenalidade em que se expressa o mundo por meio de "coisas". Observa-se pela literatura especifica que o sagrado não é algo qualquer e muito menos um Deus transcendente, conforme é apresentado pelo pensamento judaico-cristão. Ele é, na verdade, o ente enquanto acontecendo como "coisa". O sentido de Sagrado também pode ser compreendido a partir da dimensão em que ocorre a revelação da "coisidade" da coisa.

Não sendo o Sagrado transcendente e "sendo" ele em uma dimensão temporal, como vimos, o pensamento heideggeriano tem como horizonte "quatro" elementos: a terra, o céu, os mortais e os imortais (os deuses).[25], por expressar melhor a ideia de unidade dos quatro elementos. Vimos que o Sagrado assume também o significado daquilo que permite que a coisa apareça como sagrada e que possibilita o âmbito no qual acontece o sagrado. Para Heidegger, e isto pode ser facilmente compreendido, somente a linguagem poética é capaz de alcançar a profundidade em que se dá a coisa, indizível em linguagem científica e inabordável pelo método lógico-formal. Para alcançar o sagrado, basta estar em sintonia com a sua morada, pois ele se dá lá onde o homem "mora" por isso não é necessário erigir para si nenhum templo, mesquita ou igreja, o sagrado está no modo de existir. Assim, observa-se que uma fenomenologia do sagrado deve ser essencialmente aquela que alcança a "essencialidade" da coisa, que se revela ao homem em seu modo próprio de ser. O sagrado levaria o homem a uma "conversão", conforme vemos nas religiões. A "conversão" que é provocada pela dimensão da sacralidade da coisa, levaria o homem ao encontro com a essencialidade da existência e da íntima relação que esta é com as coisas (entes) que se "presentam" além da perspectiva da consciência transcendental ou intencional, como queria Husserl. (BATISTA, 2007. p. 8).

.

[25]GEVIERT: O SENTIDO DO SAGRADO NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER *"Existência e Arte"- Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da* Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano III - Número III – janeiro a dezembro de 2007.

O pensamento sobre a coisa ou a "sacralidade daquilo que é", dá-se, efetivamente, na fase do segundo Heidegger, quando o que se prioriza e privilegia não é mais o *Dasein* como o ente que questiona o sentido do ser, mas é o Ser mesmo que se "apresenta", que se revela e se esconde ao mesmo tempo nos entes. Assim, de forma ontológica e poética em que o Ser aparece e se esconde, Heidegger encontra o "sentido", "entranhado no bojo da existência e não fora dela". No pensamento de Heidegger o sagrado é o próprio "mistério" que habita a quadrinidade. Algo extraordinário é perceber a recusa do filosofo frente o pensamento ocidental. Neste contexto o homem não é capaz de entender intelectualmente a fenomenalidade do acontecimento do sagrado e, somente pela linguagem poética esse diálogo pode ser possível. O dizer poético leva o homem a enxergar a sacralidade daquilo que está em sua volta. Os entes – aqueles que não podem ser objetivados e nem "apropriados definitivamente por meio do conhecimento".

O sagrado se dá no âmbito da "quadrinidade" assim cada um de seus elementos possui significado especifico: A "terra" significa o princípio que aloja, isto é, que abriga o ente. Todo e qualquer ente está situado na terra. Para Heidegger, a terra não se identifica com o planeta Terra, é um termo simbólico e deve ser entendida junto com o conjunto de referências significativas que determinam o sentido do ente. PA Terra representa no homem, apenas um entre os entes, a corporalidade. No caso da obra de arte, a tinta, o papel, ou quem sabe ainda sobre a "natureza", entes cuja forma de ser não é a existência.

A terra não é também o mesmo que mundo. Segundo o filosofo ao "aberto pertence o mundo e a terra. Mas o mundo não é pura e simplesmente o aberto, que corresponde à clareira, e a terra não é o mesmo fechado, que corresponde à ocultação". Ao contrário, para o filosofo, "o mundo é antes a clareira das sendas das orientações essenciais, na qual dispõe toda a decisão". Isso implica, por exemplo, em toda decisão que sempre vai se fundar em algo não dominado, oculto. Mundo e terra são em si mesmos cada um, segundo a sua essência quando participam no combate da clareira e ocultação. Na abertura o ente sai de sua ocultação e a terra lhe traduz diferentes significações – elemento de proteção, abrigo e salvaguarda. O "sentido" entre mundo e terra é próprio do "acontecer do ser" como *alétheia* (des-velamento), "que se manifesta no jogo ambíguo do aparecer que se resguarda".

> Assim, mundo e terra se complementam: pela verdade do ser é possível mundo, isto é, a clareira do ser; a terra, por sua vez, tem o sentido de resguardar a verdade do ser. A terra deve ocultá-la e não expô-la para que seja desfigurada e entendida com entidade. Vemos assim, que é na terra, enquanto princípio de resguardo do ente, onde devem morar os mortais para que a verdade do Ser seja resguardada. Falemos um pouco mais do significado da terra na compreensão do sagrado. Ela não é algo que se apresenta originariamente na relação sujeito-objeto, mas é uma região do que constitui a totalidade de nosso ser como essencialmente habitante – isto é, como

> "res-guardado" e "res-guardador" do sagrado. A terra é aquela região que dá guarida a seus habitantes, isto é, os entes. Em relação, especificamente, ao homem, ela se apresenta a ele em sua essência sagrada, enquanto permite (possibilita) que o homem apareça como aquilo que é e o resguarda, e quando é oportunidade de manifestação do sagrado. A terra é, em suma, aquilo que "dá guarida", isto é, que resguarda a essência mesma do homem. (BATISTA 2007 p. 4).

Dizer que o Ser humano mora "sobre a terra" e o mesmo que dizer que mora "sob o céu". Assim, os mortais habitam entre o céu e a terra e neste contexto, o céu não possui uma conotação religiosa ou teológica cujo sentido é absolutamente poético. O céu representa o sol, as mudanças da lua, o movimento dos astros, "o brilho das estrelas, as estações do ano, o amanhecer e o declinar do dia, a escuridão e a claridade da noite de lua cheia, a amenidade e a rudeza da atmosfera, o movimento fugidio das nuvens e a profundeza azul do éter" (p. 5). Os deuses têm significado ontológico e encontram-se relacionados à verdade do Ser. Procurando abarcar as quatro regiões em sua unidade, Heidegger afirma que os "mortais" moram "sobre a terra" e "sob o céu", mas moram enquanto esperam os deuses (seres divinos) como deuses. Heidegger chama a atenção para a morada originária do homem.

Para Gianni Vattimo:

> Os "quatro" que constituem a quadratura são, como diz Heidegger numa linguagem que deve certamente a sua familiaridade a Hölderlin, a terra, o céu, os mortais e os divinos. Estas palavras poéticas furtam-se a uma plena clarificação conceptual; mas o fato de serem palavras poéticas já não pode agora significar um menor peso teórico, visto que é na poesia que acontece a verdade no seu sentido mais radical [...]. Os "quatro" não são entes intramundanos, mas dimensões da abertura do mundo em que estão os entes intramundanos (1987, p.126).

Falamos de um ente que na quadratura é Sagrado. Sabemos que a dimensão do Sagrado deve reunir em si e conservar as quatro regiões em sua essência cujo ente trata-se apenas da "coisa" e o "residir junto às coisas" é o único modo de consumar essa relação. Na coisa que reúnem céu, terra; mortais e deuses. Percebe-se que o ser humano negligenciou até hoje a *coisidade* da coisa, ao mesmo tempo em que dava à sua essência uma série de representações. A diferença de "coisa" para Heidegger implica não um objeto fabricado pelo homem para um uso determinado como no caso de uma taça, já que as representações hoje em vigor, orquestradas pela ciência moderna tendem ao aniquilamento das coisas.

Podemos observar que a noção de "coisa" em Heidegger, além de resgatar a "coisidade" perdida, esquecida, que habita no Sagrado, propõe um conteúdo crítico junto à civilização técnico-científica que se inicia com Descartes. Mas no caso da taça, podemos concordar que somente pela linguagem poética é capaz de penetrar no mistério essencial que resguarda a coisa em sua essência "sagrada" de revelação "da verdade do Ser". A poesia

poderia ser uma via, onde teria então a missão de cuidar, proteger e zelar pela "mensagem do Ser (compreendido pela razão) que emana e se oculta na coisa". Neste sentido o poeta, o hermeneuta, seria o guardião da palavra, pois ao nos aprofundar na coisa, recuperamos o sentido próprio da coisa. Há certa sacralidade com o cuidado tomado pelo poeta e pelo hermeneuta, por exemplo, com a taça quando a toma como "vaso sagrado onde o vinho da vida, o espírito de heróis se conserva" conferindo relevância à palavra que esta tem para a verdade do Ser, *Alétheia,* como já foi dito anteriormente. A taça é representada por diferentes culturas em diferentes tempos da história.

O poeta assim como o hermeneuta cuida para não "dessacralizar" a coisa, pois, sente que sua obra se mantém sempre inacabada, assim como este estudo que apresentamos. Como vimos no âmbito da linguagem poética, hermeneuta "a taça pode manifestar-se como taça, vislumbrado pelo horizonte poético, apresenta-se como um vaso utilizado como oferenda sagrada no culto dos deuses". Com isso, perde-se a objetividade do vaso e nessa dimensão a coisa se revela como coisa dotada de sentido. Nesta metáfora podemos compreender que a taça aproxima os mortais dos deuses em seu aspecto "coisal" e a bebida contida no cântaro – o vinho – apresenta a união da terra e do céu. A terra cuidou para que a videira no seu tempo frutificasse e se transformasse em oferenda para os deuses. Neste contexto, a terra, o céu, os divinos e os mortais estão presentes e integrados para a revelação da coisa que guarda sua essência na relação com o Sagrado. Percebe-se que o Sagrado (compreendido agora pela razão) é o sentido "coisal" do desvelamento do Ser, ou, em última instância, o Sagrado é o próprio Ser e mora ocultamente na linguagem poética do pensamento meditante *(Gelassenheit*) ou da "serenidade que sabe" e não se confunde com o ente, pois resguarda seu mistério. Como características do pensamento meditante Heidegger exige o cuidado de "saber aguardar que o grão germine e a espiga amadureça".

Heidegger e a serenidade

Heidegger no livro Serenidade chama a atenção para que não nos iludamos. Somos pobres em pensamento. Ficamos muito fácil sem pensamento diria o filósofo alemão. A ausência de pensamento é um hospede sinistro que, no mundo atual entra e sai em toda a parte. Contudo mesmo quando estamos sem pensamento não renunciamos a nossa capacidade de pensar, deixamos improdutiva a nossa capacidade de pensar. Assim como um campo agrícola, que

difere da autoestrada, só envelhecemos porque fomos jovens e se ficamos sem pensamentos significa que temos capacidade de pensar em virtude de estar destinado a pensar. Só podemos deixar de ter aquilo que consciente ou inconscientemente possuímos. O homem atual está em fuga de pensamento, o homem atual está em fuga de sentido – sustentado ainda pela recusa de se reconhecer em fuga. A despeito das tantas pesquisas e investigações realizadas atualmente, Heidegger (1980) diria que tudo não passou de utilidade e tais pensamentos chegam a ser indispensáveis (p. 13), principalmente no que se refere à busca pelo ser.

Quando concebemos um plano contamos com condições previas que consideramos de acordo com o objetivo que pretendemos atingir. Este pensamento continua sendo um cálculo mesmo que não opere com números ou com uma maquina de calcular. O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade, o pensamento que calcula nunca para, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que reflete sobre o sentido de tudo que existe (p. 13). Em contraposição ao pensamento que calcula a reflexão que medita. É sobre isso que trata a reflexão de Heidegger sobre o homem em fuga de pensamento.

Ainda segundo o autor o pensamento que medita não é propriamente um pensamento espontâneo. Ao contrário, exige por vezes um grande esforço. Requer um treino demorado, contudo, tal qual o lavrador, também tem que saber aguardar que a semente desponte e amadureça. Mas o homem é um ser que pensa, que medita, basta demorarmo-nos sobre aquilo que perto e meditar sobre o que este mais próximo. Aqui onde nos encontramos, agora, na hora presente universal. Observa-se um distanciamento da “terra natal”, quando presos a rádio e a televisão e ainda o cinema que simula situações que não existem. A perda do enraizamento provém do espírito da época. Heidegger concebe o pensamento que reflete e medita ao Éter, a extensão do céu e do espírito. Caracterizamos nossa época pela perda do enraizamento. Em meio à era atômica, anuncia-se certa felicidade tendo com a ciência moderna um caminho para a vida mais feliz do homem. O que significa esta afirmação?

A natureza se transforma em um gigantesco posto de abastecimento, numa fonte de energia para a técnica e para a indústria modernas. Relação fundamentalmente técnica com o todo do mundo que surge no século XVII na Europa apenas. O poder oculto na técnica contemporânea determina a relação do homem com aquilo que existe. No pensamento de Heidegger, porém, aquilo que é mais inquietante é o fato do homem não estar preparado para essa transformação de mundo, ou seja, não conseguirmos por meio do pensamento que medita dar conta do que nesta era esta realmente a submergir (p. 21). Heidegger fala de um caminho de reflexão, assim como, da serenidade em relação às coisas e ao mistério, o que nos dá um

novo enraizamento. Ocorre que conforme o pensamento heideggeriano a serenidade em relação às coisas e a abertura ao mistério não caem do céu. Podemos compreender, portanto, seu caminho orientado pela razão, pela sensibilidade da razão.

Movimento da região – uma forma hermenêutica de compreender o sagrado pela sensibilidade da razão.

Em um diálogo entre um investigador, um erudito e um professor, o mesmo se desenvolve a partir de uma questão afirmada sobre a essência do ser humano não se tratar de uma questão sobre o ser humano, já que o pensamento é o traço distintivo da essência do ser humano, a essência do pensamento só poderá ser apercebida se desviamos o olhar do pensamento. Sendo a essência do pensamento diferente do pensamento e, como dizia Kant, pensar é querer e querer é pensar, a essência do pensamento é algo diferente do querer. Observa-se um não querer. O não querer é também um querer, um querer dominado por um não que recusa o querer e assim, nunca pode ser realizado por um querer.

Quando o diálogo fica difícil há a sugestão de algo invisível que conduz o diálogo pela palavra. Heidegger vai propor um distanciamento, um desabituar da vontade e do querer, não somente da vontade, onde o desabituar do querer-nos ajuda a despertar a serenidade ou, podemos dizer ainda, nos ajuda a mantermos despertos para a serenidade o que é diferente de despertar já que o despertar da serenidade não parte de nós, mas sim é provocada, permitida por outros meios. Seria a serenidade algo que desperta quando ao nosso ser nos é permitido aceder a algo que não é um querer? Uma vontade? Não significa aqui rejeitar um egoísmo pecaminoso ou o abandono da vontade própria pela vontade divina (p. 35). O pensamento é apresentado sob a forma do pensar transcendental-horizontal, aquele que apresenta o caráter arbóreo da árvore, o caráter de pedra da pedra, o caráter de jarro ao jarro, ou seja, o campo de visão que descreve o panorama, mas que excede o aspecto dos objetos tal qual a transcendência ultrapassa a percepção dos objetos. Horizonte e transcender são definidos então como um “exceder” e “ultrapassar” que se referem aos objetos e a representação dos objetos.

O horizonte e a transcendência são experienciados a partir dos objetos e da nossa atividade de representação. Assim, o que deixa o horizonte ser o que é ainda não foi de modo algum experienciado. Quando olhamos para dentro do horizonte o campo de visão é um aberto que independe do horizonte e cujos aspectos dos objetos também não se encontram

dentro deste campo já que é o aspecto que vem ao nosso encontro a partir do aberto. De certo que o pensamento heideggeriano é obscuro por demais a compreensão, de qualquer forma é uma questão interpretativa. Com este pensamento a horizontalidade do horizonte observado é apenas o lado virado para nós de um aberto que nos rodeia, preenchido pelo aspecto daquilo que aparece como objeto a nossa representação. O horizonte é algo diferente de um horizonte, mas este outro é o outro de si mesmo e por isso ele é. O outro que esquecemos e que não vemos. E quanto ao que é este aberto? Já que ele pode aparecer como horizonte da nossa representação. Uma região por cuja "magia" – possibilidade oferecida pela sensibilidade da razão, centro de sua essência, horizonte aberto em toda a sua dimensão, onde tudo aquilo que lhe pertence retorna. Uma região que garante o abrigo, uma região de encontro (p.40). Aquilo que vem ao nosso encontro, onde a partir do panorama delimitado pelo horizonte, o aspecto dos objetos, tudo na natureza, no mundo, vem ao nosso encontro.

A região (espaço sagrado compreendido pela sensibilidade da razão) reúne cada coisa com cada coisa e todas entre si no demorar-se, no repouso em si próprio. Região como extensão e duração. A região é a extensão que faz demorar-se, gestar-se, fecundar, onde tudo reunido se abre de modo a que nela (na região) o aberto seja mantido e solicitado a deixar cada coisa abrir-se no seu repouso, no seu tempo. Na verdade aguardamos por algo sem saber o que. Talvez, aguardamos pela clareza da essência do pensamento. Um aguardar que nos deixa mais esperançosos durante o caminho. Assim como as palavras *não* e *nunca* representam algo, significam algo de forma que o mostrando faz com que demoramos na extensão do seu dizível. Observa-se pelo diálogo que o aguardar sem representar algo conduz ao aberto. Assim precisamos libertar-nos de toda a representação visto que o que abre o aberto é a região, assim, libertos de toda a representação permanecemos abertos à região.

Alcançamos a serenidade por meio de uma ocasião em que estamos envolvidos quando a ocasião é ainda tão pouco aparente como o andamento silencioso de uma conversa que nos move, algo que nos coloca no caminho da própria serenidade que é algo como o repouso, o movimento vem do repouso e no repouso permanece envolvido. O repouso no centro do movimento, a gestação, a fertilização, o encontro com o real. De fato a serenidade não seria apenas o caminho, mas o caminhar cujo caminho seguirá para a região, para a quadrinidade (espaço sagrado) em relação a qual a serenidade é o que é. Mas a região onde encontramos a serenidade é uma região enigmática, uma região que responde perante si própria, mas, sobretudo, serenidade representa o aguardar. Voltamos então a denominar o aguardar como, na medida em que se relaciona com o aberto, um envolver-se no aberto da região e assim entrar na região. Embora esta afirmação possa denotar que nós, seres humanos,

estamos em algum momento fora da região, uma vez seres pensantes, ao representar transcendentalmente permanecemos no horizonte da transcendência. Digamos ser um lado da região voltado para o nosso poder de representação, pois a região rodeia-nos e mostra-se como horizonte e, ainda na opinião do autor, ela se oculta antes como horizonte.

Se por um lado estamos dentro da região ao representar transcendentalmente, por outro, não estamos dentro dela uma vez que ainda não temos acedido a ela própria como região. No caso do aguardar estamos libertos da relação transcendental do horizonte. O estar liberto seria então um primeiro momento da serenidade embora não atinja e nem mesmo esgota a essência da serenidade, já que a autentica serenidade pode acontecer sem que o estar liberto da transcendência horizontal a preceda. Assim, sendo a autentica serenidade uma relação adequada com a região e se uma mera relação se determina meramente a partir daquilo com que se relaciona a autentica serenidade, tem que repousar na região e ter recebido desta o movimento para na região. O homem precisa apropriar-se da região.

O aguardar é essencial e decisivo a respeito de tudo e fundamenta-se no fato de nos pertencermos aquilo porque aguardamos. Aguardamos o abrir-se da região e o fato de aguardar assim como a relação com ele pode se referir à serenidade. O pensamento transforma-se no aguardar pela região cuja essência é a serenidade em relação à região. Sendo a região quem deixa que a serenidade, cada vez mais, lhe pertença porque a deixa repousar em si, a essência do pensamento repousa no fato de que a região regionaliza em si a serenidade. Ou seja, a essência do pensamento não pode ser determinada a partir do pensamento, a partir do aguardar, mas sim a partir do outro de si mesmo, ou seja, a partir da região. Embora Heidegger assuma que não consegue representar tudo o que está sendo dito, de acordo com a essência do pensamento aguardamos por algo, aguardamos pela regionalização (certa sacralidade livre de seu aspecto ontológico) da região de modo que nossa regionalização permita que nossa essência aceda à região, já que estamos suspensos entre o sim e o não cuja permanência entre este “entre” é o aguardar, onde o “fazer” da região de encontro da região regionaliza o ser humano. Dessa forma pressentimos a essência do pensamento como serenidade que foi experienciada como o aguardar, o que faz a coisa demorar-se na duração da extensão. As coisas são manifestadas coisas quando o “fazer” vem de encontro à região.

Porem a relação da região com a serenidade não é nem uma relação de efeito causal nem a relação horizontal transcendental. Não pode ser pensada nem como ôntica e nem como ontológica no pensamento do filosofo alemão. Apenas como regionalização. A relação da região com a coisa não se trata de uma regionalização, já que a região deixa-se demorar a coisa em si própria, como a coisa, a região condiciona a coisa a ser a coisa. Aprender a pensar

o que é condicionar ao apreendermos a experienciar a essência do pensamento e aguardar, portanto, pelo condicionamento e pela regionalização. Partimos do princípio que a relação de fato do pensamento físico com a natureza, a relação do eu com o objeto (sujeito-objeto) é manifestamente apenas uma variação histórica da relação do homem com a coisa, desde que as coisas possam se tornar objetos em que se tornaram mesmo antes de atingirem a sua natureza causal, assim como, a natureza histórica da natureza humana em egoidade que ocupou um lugar antes que a essência pudesse retornar a si própria ao não considerar como definitiva a verdadeira essência humana como *animal racionale*. (p. 55)

Observa-se que na relação entre o eu e o objeto oculta-se algo de histórico que pertença à história da essência do homem e isso se dá porque a essência do homem não recebe as suas características do homem e sim daquilo que chamamos de Região. Dessa forma a perspectiva do caráter histórico da relação entre o eu e o objeto, por exemplo, com o projeto matemático e a experiência baseiam-se na relação do homem como Ego, como coisa como objeto. Observe-se que este histórico não consiste nos feitos do mundo (p. 56) nem nas realizações culturais do homem. O histórico repousa na região e no que acontece como região que, se concedendo ao homem o regionaliza-se na sua essência. Aguardamos pela essência do homem na serenidade por meio do qual pertencemos à região que oculta a sua própria essência. Penso ser uma fonte de reflexão sobre a nossa conexão com o planeta ou da desconexão do homem contemporâneo.

Pressentimos a serenidade em relação à região como a essência do pensamento procurado e ao aceder à serenidade em relação à região queremos o não-querer, porque já está lá, nos atropela, nos afronta, nos perpassa. Assim a serenidade é o libertar-se do pensamento transcendental e assim um prescindir do querer do horizonte. Tudo isto se relaciona ao demorar-se da extensão que dura, o deixar repousar no retorno, o fazer região da região, região não como vontade já que a regionalização da região, bem como, o condicionamento ser essencialmente exterior, pois, a vontade quer ter efetividade e quer a realidade efetiva como seu elemento.

A serenidade paira no irreal e na nulidade mesmo destituída de qualquer energia ativa. No fundo a negação da vontade de viver. Região é provavelmente o ser oculto da verdade. A essência do pensamento, a saber, a serenidade em relação à região seria a resolução para a verdade que está a ser. Na serenidade poderia ocultar-se uma persistência já que interioriza cada vez mais sua própria essência e nela se instalar persistentemente – contenção da serenidade. Serenidade persistente e contida seria o acolhimento da regionalização da região. Para esta persistência do pertencer repousando em si à região. A insistência da serenidade em

prescindir da fala, do pensamento em relação à região seria a autentica essência da espontaneidade do pensamento, o deixar ser daquilo que pretendemos conhecer.

Mas, para Heidegger, tais pensamentos são impensáveis enquanto quisermos representá-los, ou seja, colocar a força como uma relação objetiva quando falamos no "modo da presença" entre o objeto denominado ser humano e o objeto denominado região. Portanto, a essência do homem é confiada à região porque o homem por si nada pode sobre a verdade e esta permanece independente dele. Enfim, o filosofo conclui tornando claro que a investigação no domínio das ciências da natureza é uma espécie de ataque à natureza porque não deixa a natureza falar. Onde o aguardar é o movimento contrario do aproximar-se. Poderia a admiração, a curiosidade, o deixar-se apreender o sagrado da coisa, abrir o que está fechado? Depende do tipo de aguardar, se for um aguardar sereno e a essência do ser humano ai permanecer.

A Filosofia do Primeiro Heidegger – Algumas considerações - Preparando o voo

Heidegger desde o inicio pergunta sobre a questão do ser e ainda, se temos uma resposta para questão do ser e a resposta é não, ainda, não se trata apenas do significado da questão, mas da compreensão sobre a mesma. Assim, constrói um pensamento sobre a interpretação do tempo como o horizonte possível de toda compreensão do ser. Ser e tempo não se tratam de duas palavras opostas, mas encontra-se no segundo a complementação, o gatilho para o sentido do primeiro. Também não se trata aqui do tempo como uma sucessão de agoras, mas uma *"ecstase atemporal*" que se dividira em Futuro, Presente e Passado. A temporalidade, portanto não é (uma entidade) ela temporaliza na unidade dos *ecstase*. Repito: o pensamento de Heidegger é difícil desde os primórdios de sua filosofia. Seu próprio vocabulário filosófico está para além, mesmo dos que se familiarizam com os termos tradicionais da filosofia, de uma compreensão de imediato.

Para Heidegger um ente é aquilo que *é*, porque em algum sentido *é*. Para algo ser, esse ser não é ele mesmo um ente. Sabemos que a diferença entre o ente e o ser é uma diferença ontológica. O que daria ao ser o sentido de ser. Embora todo ênfase possa ser dado ao ente, minha busca, refere-se aquilo que, pelo menos, possa iluminar algo sobre o ser em tempos de perdas de sentido. Sabemos que todo questionamento é uma busca. Procuramos na busca do ser, o sentido. Ao estruturar a questão em torno do sentido podemos iniciar com o seguinte pensamento: a) aquilo que se questiona: o ser; b) o que é interrogado: o *Daisen* e; c) aquilo

que precisa ser encontrado: o sentido. Além disso, interpretar requer conceitos próprios, assim como, uma previa compreensão de ser aquilo que é. Nosso ser inclui uma compreensão de ser e é essa compreensão de ser que ilumina um ente diferente dos outros entes, um ente dotado de uma presença que em seu ser mesmo, onde esse ente é uma questão para si mesmo. O dasein compreende a si mesmo em seu ser e seu modo de ser compreende a existência.

È possível compreender a diferença entre o pensamento heideggeriano com a fenomenologia de Husserl. Para o segundo, a fenomenologia organiza seus estudos sobre a experiência em uma vertente que se encontra dentro e se fecha na consciência caracterizada por consciência, intencionalidade e redução fenomenológica. Heidegger superará esses limites compreendendo que o estudo requer não uma redução a partir dos entes para a consciência dos entes, mas a partir dos entes para o ser dos entes, com isso, expande o pensamento para alem da consciência abrindo-o para o mundo, para algo que ele ainda não conhece, para o *outro,* deixando as coisas falar por si mesmas. Trata-se de uma fenomenologia do ser. Não se trata do idealismo critico filosófico transcendental Kantiano. A partir de uma analítica do dasein orientada para a questão do ser, o filosofo elabora sua ontologia fundamental. Além disso, Heidegger compreende Fenômeno como aquilo que se mostra a si mesmo e fenomenologia como o "deixar ser visto" daquilo que se mostra a si mesmo e que, na maioria das vezes não mostra a si mesmo. Assim, ultrapassa a reflexão, alcança a interpretação, por isso é hermenêutica. É também necessário compreender o que é hermenêutica no pensamento de Heidegger, pois o filosofo a considera como a interpretação da historicidade do *Daisen*, "que, de todos os entes, o *Dasein* e aquele cuja estrutura ontológica é mais facilmente acessível" (GORNER, 2017, p. 43).

O Dasein, de caráter ontológico, cujo ser é existência, compreende que existência é compreensão de ser onde a estrutura mais básica é compreendida como ser-no-mundo e, ser-no-mundo, se da de diferentes formas caracterizadas como "ocupação" – lidar com algo, produzir algo, fazer algo, assistir algo, abdicar de algo, utensílios, entre outros. Ser-no-mundo é estar engajado. Bem, para o filosofo mundo é o sistema de referencias. Mundo como um existencial, inseparável dos entes, a condição de possibilidade dos entes de mostrarem-se a si mesmos. Um *apriori,* de diferentes mundos, sistemas de referencias, cujo *apriori* não é o mundo, mas a mundaneidade – relações básicas que constroem o mundo como tal e concretiza um sistema de referencias e assim como o ser do *Daisen* é ser no mundo, ele não está sozinho, mas seu ser-no-mundo é, essencialmente, ser-com os outros. Basicamente basta dizer que o *Dasein* não é algo sem mundo e principalmente sozinho nele. Também o ser-em, que está

relacionado à disposição a compreensão, a interpretação, ao discurso, o cuidado. Tais estruturas, o ser-no-mundo, o ser-com e o ser-em, são estruturas do *Dasein* e como vimos são existenciais, ontológicas, cuja lógica perdeu a inferência, mas possibilitou um *mostrar*.

Heidegger traz como centro de seu pensamento a questão da verdade. Mas o que é verdade? Presente na lógica e na epistemologia o filósofo irá investigar sobre o que a verdade tem a ver com o ser. Sendo toda predicação uma determinação do sujeito, o enunciado descobre o ente, ou seja, o enunciado revela o ente. Dado que o enunciado é verdadeiro, a interpretação tem de ser verdadeira.

A filosofia do ultimo Heidegger – Saltando para o abismo.

Heidegger nos traz um pensamento que se apresenta como uma superação e nos apresenta o *Dasein* como "modo de ser". A hermenêutica filosófica surge com a analítica do ser, resgatada pelo sentido, a partir da linguagem como constituinte do ser. Mas, o que é a linguagem? Até onde a procura pelo sentido do ser impacta no desenvolvimento da linguagem? No primeiro Heidegger, ela é um dispositivo existencial capturada pelo nexo com o mundo, submisso ao *Dasein*, e dependente desse para dar-se, no segundo, (virada), principalmente após a "Carta sobre o humanismo" (1946), ela possui liberdade já que funda a própria história do homem, ou seja, a linguagem se configura como possibilidade absoluta do homem trilhar rumo à sua essência. (Ser e tempo, 2008, p. 26.).

Teremos que abordar rapidamente algo sobre a linguagem e particularmente aqui, sobre a *essência da linguagem.* Heidegger nos ensina que quando falamos de algo implicamos em um *fazer*, explico: *fazer* uma experiência com algo significa que esse algo nos atropela nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e nos transforma. Assim esse *fazer* tem o sentido de atropelar, atravessar, sofrer um impacto, receber o que nos vem ao encontro, assim, trata-se de algo que se articula. É necessário nos deixar tocar pela linguagem, pela sua doação, sua entrega. No mínimo essa afirmação nos leva a ficar mais atento em nossa relação com a linguagem. Mas, podemos perguntar qual a nossa relação com a língua e a linguagem? Palavras são como flores, diria o filosofo. Trata-se de um despertar mais amplo. Apenas certo poder na simplicidade de um saber escutar. Para Heidegger a palavra não necessita ser uma "transformação criadora". Mas, escutamos o som da linguagem emergir terrena. Um som que se deixa aparecer. O som se abre para o aberto, deixando assim o mundo aparecer nas coisas. "Não se trata de simples elementos fonéticos, mas, o sonoro telúrico da linguagem está

contido na harmonia que afina e sintoniza entre si os campos da articulação de mundo" (HEIDEGGER, 2003 p. 187) [26].

Sim, a linguagem heideggeriana, por si só, pode nos parecer estranha e incompreensível, mas o que ele quer dizer é simples, pois, referem-se aos modos de dizer. Para o autor, vizinhança não gera proximidade. A proximidade é que torna própria a vizinhança. Pensando a proximidade, anuncia-se a distância. Medimos as grandezas ao calcular a distancia dos trechos. Mas podemos pensar ainda que para além da distancia como intervalos, constituem a "sequencia de agora(s)", ou seja, na palavra do filósofo, o tempo. Ainda, em justaposição, constitui o espaço.

> Duas fazendas isoladas, afastadas uma da outra por uma hora de caminhada pelo campo, podem estar bem vizinhas ao passo que duas casas na cidade, situadas na mesma rua, uma em frente da outra ou até geminadas, podem desconhecer qualquer vizinhança. A proximidade de uma vizinhança não se sustenta na relação espaço-temporal. (HEIDEGGER, 2003 p. 187)

Parece que a essência que buscamos relaciona-se a proximidade. Já que permite que um alcance e encontre o outro. Compreendemos que a linguagem é proximidade. "Nós somos aqueles seres capazes de falar e, assim, aqueles que já possuem a linguagem". Assim, a essência do homem repousa na linguagem (p.188). Para o autor, somos, antes de tudo, na linguagem e pela linguagem, que fala unicamente e solitariamente consigo mesma. Além disso, sua essência requer uma escuta, requer *a linguagem como linguagem para a linguagem* – cuja formulação usa três vezes a palavra *linguagem*, dizendo a cada vez algo diverso e, ao mesmo tempo, o mesmo. Um emaranhado num modo de dizer cujo emaranhado é também a coisa e a causa próprias da linguagem (p. 193). A linguagem: é a fala, mesmo quando não falamos diante de um assombro ou admiração. Tratamos da importância da linguagem como informação cuja relação encontra-se encharcada de sentido. Quanto mais clara a linguagem maior será sua importância. A linguagem é a fala, desde Aristóteles. "Os fonemas *mostram* as disposições na alma", onde o *mostrar* configura e sustenta as escoras dessa construção. O *mostrar* denota um aparecer, um apreender do que aparece, permitindo que se discuta o que se apreende. O signo deixa de ser o que mostra para ser o que designa, essa é a ideia de linguagem que tem sustentado e orientado, ao longo dos séculos, o pensamento ocidental-europeu. Alexander von Humboldt publicou *Sobre a diversidade da estrutura da linguagem humana e sua influência sobre a evolução espiritual da humanidade.*

[26] Heidegger, Martin A caminho da linguagem / Martin Heidegger; tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. - Petrópolis, RJ : Vozes; Bragança Paulista. Editora Universitária São Francisco, 2003.

Segundo Heidegger, para Humboldt a “articulação sonora” é o fundamento e a essência de toda fala. Humboldt busca apreender como a linguagem mostra a si mesma, ou seja, o que a linguagem é. A *linguagem* não se trata de um *produto* morto e sim de uma *produção.* Não se trata de designação de objetos e também de sua forma interior da linguagem, fala como expressão do pensamento para estar e colocar-se no mundo. De acordo com a doutrina do idealismo moderno, o trabalho do espírito é um posicionar-se. Ao se conceber o espírito como sujeito e ao representá-lo segundo o esquema sujeito-objeto, o posicionar-se (*thesis*) deve ser a síntese entre o sujeito e seu objeto. O que assim se posiciona propicia uma visão da totalidade dos objetos. Nessa "visão de mundo", uma humanidade alcança a sua expressão. Mundo e concepção, linguagem que busca apresentar historicamente o todo do desenvolvimento histórico-espiritual do homem.

Para o filosofo alemão, a linguagem é a única forma de visão de mundo elaborada pela subjetividade humana, um modo é uma forma de visão de mundo, elaborada pela subjetividade humana. Na fala, os que falam se fazem vigentes para aquilo e para aqueles com quem falam, onde eles se demoram. O que se fala se fala de muitas maneiras. No vigor da linguagem mostra-se uma multiplicidade de elementos e referências. Elas foram contadas no sentido originário de contar, contar contos, um mútuo pertencer, o seu mostrar não se funda num signo. Todos os signos é que surgem de um mostrar, em cujo âmbito e para o qual os signos podem existir. Mas, repito, falar é ao mesmo tempo escutar. Contrapor a fala e a escuta. Falar é, por si mesmo, escutar. Falar é escutar a linguagem que falamos. O falar é *antes* uma escuta e assim seguimos o caminho.

Caminho é o que se deixa alcançar. O caminho para a fala vigora no sentido da fala. O próprio da linguagem abriga-se, portanto, no caminho. O deixar alcançar, isto é, o caminho para a fala, vem precisamente de um deixar pertencer ao dizer. O dizer é mostrar, é a reunião articuladora de tudo que aparece no mostrar múltiplo. A força que movimenta o dizer é o tornar próprio. O tornar próprio, que traz cada um, chama-se apropriar que por sua vez, não significa o efeito de uma causa, nem a consequência de um fundamento, mas como um acontecimento. O tornar próprio não é resultado de uma coisa, mas a concessão desta. O acontecimento apropriador é o mais imperceptível no imperceptível, o mais simples no simples, o mais próximo no próximo, o mais distante no distante, onde nós, mortais, sustentamos nossas vidas. Toda palavra já é resposta: é um contra-dizer, um vir ao encontro, um dizer que escuta. O caminho para a linguagem pertence ao dizer, que se determina a partir do acontecimento apropriador.

Nesse caminho, que pertence ao vigor da linguagem, abriga-se o próprio da linguagem. O caminho é apropriante. Pensado assim, o caminho não está pronto, mas deverá ser construído, fazer o caminho, ser o caminho. Ouvindo-se, sem pensar, apenas nas suas palavras, a formulação exprime um emaranhado de relações em que a linguagem se vê emaranhada. A linguagem, que fala à medida que diz, cuida para que nossa fala, escutando o não dito, corresponda ao seu dito. Assim também o silêncio, que se costuma considerar como origem da fala, é prontamente um corresponder. Uma fala composta torna-se informação, informa sobre si mesma, a fim de assegurar seus próprios procedimentos mediante uma teoria da informação. A linguagem foi chamada de a "casa do ser" [27].

Considerações Preliminares

Diferentes questões contribuíram na busca de tal outra via de acesso ao conhecimento que pudesse contribuir para uma compreensão sobre o afastamento do *Homo sapiens* de seu principal suporte existencial – a natureza. Assim se iniciou a ideia da busca. Foi possível observar que a Hermenêutica ocupava um lugar junto à filosofia, a epistemologia, as ciências humanas e contemporâneas que tem buscado incorporar o referencial filosófico fenomenológico hermenêutico. A Hermenêutica é a ontologia mesma. O método hermenêutico opera com um conceito de linguagem não objetiva onde os sentidos se constituem numa relação com a própria interpretação. Ao adotarmos uma perspectiva interpretativa hermenêutica na Educação Ambiental, esta passa a operar com um conceito de natureza constituído como "realidade linguística", passível de diversas leituras.

Observa-se que a "realidade ambiental" se mostra semelhante a "realidade da interpretação ambiental" como veremos um grande círculo/ciclo de sentidos sociais. Faz-se necessário seguir uma via sem pensar em resultados esperados, vivenciar os resultados obtidos, associa-los ao mundo vivido, para repensar as condições da crítica atual e demonstrar que podemos pensar uma racionalidade que de conta de superar o pensamento moderno ocidental que se encontra em estado de crise no enfrentamento das questões que se relacionam ao clima. Busco justificar o diálogo com a ancestralidade humana.

---

[27] Heidegger, M. *Sobre* o *humanismo*, 1947, trad. Emmanuel Carneiro Leão, ed. Tempo Brasileiro, RJ, 1967, p. 24.

Ao aprofundar os estudos pelo caminho Hermenêutico e pela Fenomenologia Existencial de Heidegger, observa-se que a mesma se mostra como uma forma de crítica epistemológica. A fenomenologia, para Heidegger, é a condição para repensar a questão sobre o *ser*. Vimos que o *ser-aí* heideggeriano não é o sujeito seguro e firme. Pereira (2012). Não é o sujeito transcendental. Ele está lançado no mundo e tem apenas as condições da pré-compreensão. Não existe nenhuma garantia, onde a pré-compreensão irá transformar-se numa compreensão. Se vamos entender o *sentido* da própria vida, isso depende das situações que Heidegger chama de existencialistas, que incluem a angústia e a morte, por exemplo.

A hermenêutica, para Heidegger, não é mais uma relação tradicional entre sujeito e objeto, entre o intérprete e os critérios autoritários da interpretação. A questão principal no livro "Ser e Tempo" não é como o ser pode ser interpretado, mas como a compreensão é o próprio ser, diria Gadamer. A compreensão é a condição da abertura para o ontológico, para o autêntico da própria vida. O que é autêntico na própria vida? Heidegger relaciona também a compreensão à auto-compreensão e fez algo mais: pensou o acontecimento objetivo da linguagem, desligada do sujeito. A hermenêutica, como Heidegger já falou, não é a relação entre sujeito e objeto, mas é a forma do *ser*.

A Hermenêutica nos possibilita alargar a compreensão sobre a forma de conceber as pesquisas em Educação e refletir sobre os pressupostos da Educação Ambiental. Na busca de pontuar *significados ambientais* frutos da abertura hermenêutica, foram observados fundamentos levados por questionamentos sobre a autonomia da razão, bem como, as suspeitas sobre um sujeito portador de uma consciência autônoma e uma vontade assegurada por essa razão, tal pensamento tem levado a crise das categorias metafísicas onde se funda o humanismo moderno, conforme observamos em Pereira (2012).

Observamos que na abordagem Hermenêutica a Educação Ambiental experimenta um conceito de meio ambiente relacionado à realidade passível de diversas leituras e, principalmente no que se refere à Hermenêutica Existencial de Heidegger, compreendemos que é preciso primar por uma filosofia engajada. A proposta interpretativa evidencia a historicidade das questões ambientais, tornando o educador ambiental um intérprete do ideário ambiental contemporâneo de forma a possibilitar o mesmo uma leitura imparcial vista de vários ângulos para em seguida assumir uma postura, mas deixar possível a possibilidade de escolha. Em meio a um repertório de sentidos sociais, o educador se posiciona como intérprete dos nexos que significam e compreende a complexidade e os diferentes sentidos do ambiental, em nossa sociedade, socialmente construídas. Falamos de uma "prática interpretativa que desvela e produz sentidos". Ao perder o sentido de causa e efeito, implícitos

em várias metodologias de avaliação, esta ganha uma nova roupagem. Como prática dialógica e investigativa, a interpretação coloca-se como produtora de novos *sentidos* sobre a ação educativa.

Neste *sentido*, para Carvalho (2005), compreender a experiência do educador ambiental seria tomá-lo como um intérprete de seu contexto, ao mesmo tempo em que é um sujeito interpretado. Perde-se, segundo a autora, a segurança de uma consciência observadora e decodificadora que promete correspondência e controle dos sentidos. Ou seja,

> Diferente de um *sujeito-observador* de uma EA explicativa ou bancária, situado fora do tempo histórico e perseguindo os sentidos verdadeiros, reais, permanentes e inequívocos; o *sujeito-intérprete* estaria diante de um *mundo-texto*, mergulhado na polissemia e na aventura de produzir sentidos, a partir de seu horizonte histórico. (CARVALHO 2005 p. 47)

Observa-se que, entre o plano do pensamento e o da ação a partir dos sentidos produzidos por meio da linguagem, há a condição de possibilidade "do agir no mundo". Assim, é possível observar, conforme a autora, que toda ação decorre de certa compreensão/interpretação, de algo que *faz sentido.* Assim, concordamos que: da mesma forma que interpretar não se trata de um ato que acompanha a compreensão, o agir não corresponderia à consequência posterior à reflexão — mas é ato mesmo de interpretar. Substitui-se, desta forma, uma visão objetivadora, "onde interpretar o meio ambiente seria captá-lo em sua *realidade* factual, descrever suas leis, mecanismos e funcionamento". A autora evidencia os horizontes de sentidos histórico-culturais de construção das relações com o meio ambiente para uma determinada comunidade humana e num determinado tempo.

Carvalho (2011) [28] considera que de acordo com a preocupação hermenêutica, temos o contexto de estruturas de significado, ou matrizes interpretativas, organizadoras de sentidos atribuídos à natureza, tanto como domínio ameaçador a ser domado pela cultura, quanto como reserva do bom e do belo. Observa-se junto com os autores estudados certa tensão interpretativa - antropocentrismo e biocentrismo aparecem como estruturantes de parte das representações e sentimentos de nosso ideário ambiental.

Observa-se pela leitura que a natureza foi então classificada segundo sua utilidade às necessidades humanas. De certa forma esse pragmatismo antropocêntrico também estava matizado por uma visão religiosa ainda bastante forte nos primeiros séculos da modernidade na Europa. Ainda que os seres da natureza fossem considerados em igualdade de direitos,

[28] CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Educação ambiental: a formação do sujeito ecológico. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

estes processos revelam também uma espécie de regulação sobre a relação sociedade-natureza posta em tensão.

A partir do século XVIII, vão contrastar com as interpretações antropocêntricas, novos olhares para a natureza que valorizam justamente o selvagem e o rústico como reservas de integridade biológica, estética e moral. Oriundos da Revolução Industrial que já anunciava a deterioração do ambiente urbano com a poluição do ar, disseminação de doenças, péssimas condições de vida dos operários. Tudo isso em meio a uma verdadeira explosão populacional. A insatisfação com as condições de vida oferecidas pelo projeto civilizatório urbano industrial parece ter sido crucial na geração de um forte sentimento antissocial. Observa-se nessa leitura que o campo então foi tomado como espaço da saúde, integridade e beleza, associado a uma vida saudável, verdadeira, integra que leva a um novo sentimento estético. Antes do final do século XVIII, porém, a experiência estética da natureza mudou de forma dramática: a natureza estava diante do romantismo no século XIX.

Assim, a Hermenêutica contribui para aprofundar modos de compreensão relacionados a conteúdos históricos e humanísticos no que se refere à Educação Ambiental. A interpretação sobre o conhecimento histórico e humanístico, a partir de uma comunidade de autores, deixa de ser um conjunto de artifícios e técnicas de "explicação do conhecimento" sobre o conteúdo de Educação Ambiental, mas uma reflexão sobre a própria interpretação. Ao se trabalhar com educação, meio ambiente e sociedade, visando mudanças de atitudes e valores no ser humano, entra a pedagogia que trouxe a luz das experiências os trabalhos desenvolvidos na área comportamental e ambiental. A partir da hermenêutica, houve uma possibilidade de abertura para outra forma de pensar a Educação Ambiental. Trata-se de uma abordagem mais centrada nas experiências e vivências humanas, deixando de lado o tecnicismo e a tentativa de simplesmente "conscientizar", para sensibilizar o ser humano, através de seus problemas sociais e ambientais, mostrando as relações sistêmicas envolvidas, onde um, afeta diretamente o outro numa retroalimentação. Observa-se que já há uma tentativa de abandono da visão antropocêntrica na medida em que passamos a considerar a Terra como um ente "vivo", em virtude de toda a sua dinâmica e, desta forma, consegue-se preservá-la, como vemos em (Capra, 2006).

Trata-se de um pensamento que compreende a Terra como parte integrante de partes vivas e não vivas, interligadas, num processo rítmico de fluxo constante de energias vitais ao equilíbrio planetário, em uma reflexão sobre nossas ações consumistas sem consciência, que trazem danos irreversíveis a nível global, à delicada manutenção da vida. Observa-se ainda o paradoxo da chamada sustentabilidade. Podemos falar dos processos envolvidos na

manutenção do equilíbrio do planeta. Dito isto, a continuidade de vida de todas as espécies, concomitantemente com o desenvolvimento da humanidade, para atender às presentes e às futuras gerações. Observa-se que a palavra sustentabilidade, no Brasil, se envolve em diferentes contrassensos. Essa concepção provocou um equívoco à percepção, pois gerou a corrida a chamada "Era Verde", com foco direto para a conservação das áreas naturais.

Tal concepção não abarca todo o tecido relacionado à complexidade do equilíbrio da vida no planeta. É preciso reflexão para os conceitos de desenvolvimento e crescimento, nesse contexto das unidades de conservação. Reafirma-se um pensamento sobre: para uma melhor utilização de recursos naturais no planeta, devem se levar em conta o reconhecimento da existência de uma grande diversidade ecológica, biológica e cultural entre povos. Observa-se que esta diversidade de interesse e opiniões está profundamente ligada às diferenças socioeconômicas, políticas e geopolíticas entre grupos sociais, classes, setores empresariais, países e regiões. As questões econômicas têm como base a industrialização dentro de um sistema capitalista que, por sua vez, não está em harmonia com a natureza, pois visa lucro a custos de extração dos recursos naturais. Trata-se de um desenvolvimento com custos muito altos. Contradições que se apropriam e se utilizam do *marketing* "verde" com fins promocionais, associado ao bem-estar e, se comprando produtos ecologicamente corretos, estaremos fazendo nossa parte dentro do modelo sustentável.

Ora, a Filosofia enquanto conhecimento racional da realidade natural e cultural dos seres humanos sempre se apoiou na razão e mais recentemente passou a desconfiar dela. De qualquer forma, a razão sempre foi um conceito sobre o qual a Filosofia teve que se debruçar. Observa-se com Chauí (2000) que partindo do conhecimento do senso comum, percebemos que a razão pode ter diferentes significados. Dentre seus significados podemos perceber o "motivo", que se refere a "saber a razão de algo", e também pode significar juízo, lucidez. A razão também pode ser vista como consciência moral e intelectual e também pode significar clareza das ideias, enquanto resultado de um esforço intelectual. Podemos dizer da razão objetiva que pressupõe que a realidade seja racional, ou seja, "o objeto do conhecimento" é racional. Entende que a razão é uma capacidade intelectual e moral dos seres humanos, o sujeito do conhecimento e da ação é racional. A palavra razão origina-se das expressões *ratio* (do latim: contar, reunir, medir, calcular) e *logos* (do grego: calcular reunir, calcular), ambas, portanto, com respeito a pensar de forma ordenada.

Podemos dizer então, que do ponto de vista etimológico, a palavra razão pode ser descrita como "a capacidade intelectual para pensar e exprimir-se correta e claramente, pensar e dizer as coisas como elas são; organizar a realidade de modo a torná-la compreensível".

Com efeito, a razão pressupõe a confiança de que as coisas são organizáveis. Porém, a partir de estudos anteriores sobre Natureza, Linguagem e Racionalidades foi possível observar que no pensamento contemporâneo, o conceito de razão sofreu alguns fortes abalos. Foram postos em dúvida os princípios da razão tradicional. Além da filosofia, a Antropologia também trouxe novas reflexões a partir do questionamento da racionalidade ocidental, mostrando que outras culturas podem assumir uma concepção de mundo completamente diferente da nossa, mas nem por isso, inferior. Interessante compreender que um dos grandes desafios da Filosofia na contemporaneidade é encontrar um conceito de razão que dê conta das novas descobertas e abordagens teóricas em um mundo epistemologicamente em crise.

No fundo, como foi possível perceber, toda a epistemologia pressupõe uma determinada compreensão em sua base. Todo o conhecimento disso que o humano denomina "mundo" não seria possível se não fosse à compreensão que precede todas as suas formas. Como seria possível obter conhecimento sem que houvesse antes alguma forma de compreensão? "O conhecimento depende da compreensão que o ser humano faz das coisas. Essa apreensão se encontra no nível básico, o nível mais elementar de qualquer teoria do conhecimento" (ARAÚJO, 2011 p. 265). O mundo da compreensão e o mundo humano, o ser humano é o único ser que necessita compreender, pois é o único ser que possui "mundo", e compreende porque tem em seu auxilio essa categoria, a linguisticidade, que abarca todas as coisas, produzindo, a partir de então, uma forma de compreender[29]. Conforme o filosofo o horizonte interpretativo deriva da fusão de horizontes no processo hermenêutico (p. 268).

Observa-se pelas leituras que uma parte significativa das ciências humanas, tem se empenhado na crítica ao paradigma racionalista e idealista que deu as bases de justificação da ciência moderna e do modo capitalista desenvolvido na sociedade. Com isso, tem sido posto sob suspeita a ideia de verdade como correspondência com o real. Esta crítica epistemológica encontra seus precursores em Nietzsche e Heidegger. Os contemporâneos mantém o avanço do debate como Gadamer, Vattimo, Rorty, Derrida, Ricoeur, entre outros. Educar, compreender, torna-se desde uma perspectiva hermenêutica, uma aventura onde o sujeito e os sentidos do mundo vivido estão se constituindo mutuamente na dialética da compreensão/interpretação. Perde-se, assim, a segurança de uma consciência observadora e decodificadora que promete correspondência e controle dos sentidos conforme em Carvalho (2005). O *sujeito-observador*, situado fora do tempo histórico, estaria perseguindo os sentidos verdadeiros, reais, permanentes e inequívocos. O *sujeito-intérprete*, por sua vez, estaria diante

[29] Pág. 266.

de um mundo-texto, mergulhado na polissemia e na aventura de produzir sentidos, a partir de seu horizonte histórico. No artigo Hermenêutica e Educação Ambiental: o educador como intérprete de Carvalho e Grun, veremos que as consequências desta abordagem para a EA propõe a compreensão/interpretação da hermenêutica como possível saída para o perigoso dualismo que está na base da percepção corrente do ambiente físico-natural, implicado entre as leis das ciências naturais e a lógica dos interesses econômicos e sociais:

> "Se buscarmos uma saída que possa superar o dualismo apontado, levando-se em conta o fato da própria educação reforçar a fragmentação disciplinar das ciências ambientais, não podemos fugir de duas condições". Primeiro, seria necessário revincular as questões ambientais ao agir humano que as originou; e segundo tal revinculação do homem ao meio ambiente teria que recorrer a uma postura científica não mais objetificadora, portanto, não mais reduzida ao modelo de explicação causal de fatos, usadas pelas ciências duras. (FLICKINGER, 1994, p. 205).

Carvalho & Grun falam de uma educação ambiental compreensiva. Seguindo a perspectiva hermenêutica é preciso considerar a linguagem, enquanto *meio* da experiência de compreensão do mundo, ou ainda, o *lócus* onde se realiza a simultaneidade, a análise e a aplicação, interpretação e compreensão, e também o encontro entre o eu e o mundo. O que nos remete a crítica da educação bancária feita por Paulo Freire. A linguagem como a entende a hermenêutica, se relaciona à significação, aonde o jogo da produção de sentidos vai se realizar por meio da dialogicidade e da interpretação, numa perspectiva de produção de conhecimento pela via compreensiva (em oposição à via explicativa).

Essa perspectiva compreensiva do saber ambiental é justamente aquela que se encontra no limite das ciências ambientais e

> Como já apontou Gaudiano (1999) é justamente o deslocamento teórico-filosófico do ambiental em relação às ciências naturais que marca o campo discursivo de uma EA não naturalista. Carvalho (2005 p. 73)

Vimos anteriormente que o educador ambiental se afirma como "intérprete de seu contexto", ao mesmo tempo em que é um sujeito interpretado. Educar e compreender torna-se, na visão dos autores, uma aventura onde o sujeito e os sentidos do mundo vivido estão se constituindo mutuamente na dialética da compreensão/interpretação. "Perde-se a segurança de uma consciência observadora e decodificadora que promete correspondência e controle dos sentidos", com isto, o que se está abandonando é um conceito *realista* ou *naturalista* de meio ambiente, onde este é reduzido apenas as suas condições e leis físicas de funcionamento.

Na hermenêutica de Gadamer (2008) a compreensão de textos possui lugar de destaque perante as demais formas de compreensão[30]. Gadamer fala sobre ser necessário dar um sentido as coisas para que elas possam pertencer ao "mundo". Para Gadamer (2008) a compreensão também e uma forma de arte. Uma arte que tem na historia seu elemento principal, algo que, alem de pronunciar-se sobre historia a tem como "uma viga de sustentação do edifício interpretativo". O termo "historia" deve ser entendido como "consciência histórica" [31], para, dessa forma, ser diferenciada de outras formas de abordagem tipicamente cientificas como a antropologia, a historiografia, ou a historia comparada. Assim, a escrita representaria uma janela metodológica especifica frente à própria linguagem.

Para Gadamer (2008), a compreensão histórica[32] nasce da própria consciência histórica por intermédio da consideração do contexto tradicional, isto e, dos elementos que compõem a tradição de onde o interprete provem. Dizer que toda compreensão parte de uma determinada cultura, de um determinado momento histórico, não significa dizer que, para que algo seja compreendido é preciso situá-lo historicamente, mas sim que a própria compreensão já parte de uma determinada base independente de termos consciência disso ou não. Apesar de não poder colocar-nos "dentro" do outro, no sentido de passar pelas mesmas experiências que este teve ou mesmo viver sua vida, seu contexto, sua época, ainda assim, estamos retidos por sua escrita, limitados por sua forma de escolher as palavras, embora esteja livre, sob certo aspecto, para escolher o sentido que essas palavras tomarão, podendo, inclusive, dar uma forma diversa da que o autor pretendia. Em todo caso, a arte de escrever pode ocupar-se com a *aparência* das coisas ou com o *pensamento verdadeiro*, e mesmo com ambos[33]. Pode ir de um extremo a outro ou mesmo empregar ambos em um mesmo texto. É importante destacarmos que a compreensão se faz presente nos dois níveis, pois tanto para conseguirmos captar a aparência quanto para expressarmos um pensamento "original" é necessário perpassar algo com a linguagem para uma compreensão mais adequada das coisas.

Se as interpretações históricas são marcadas pelo *universal*, pelo fato de compreender a totalidade dos nexos da história da humanidade, a filosofia quer compreender ainda, as partes dessa totalidade "a plenitude e a diversidade do humano que, através das mudanças intermináveis dos destinos humanos, encaminha a si mesma para uma realidade cada vez maior, relacionada à "liberdade de ação" (GADAMER 2008. p. 278)". A esses momentos nos

[30] Verdade e método I,
[31] No sentido de se referir ao caráter ontológico da linguagem, isto e, sua capacidade de perpassar todas as coisas as origens.
[32] 9 VMI
[33] 11 VMI

quais uma ação livre se torna historicamente decisiva, Gadamer chama de momentos que fazem época ou crises. Platão foi o primeiro a perceber a estrutura reflexiva da *dynamis*, tornando possível a sua transposição a *essência* da alma. Aristóteles desenvolvera as *potencias* da alma e segundo sua essência ontológica a força é sua "interioridade" intrínseca à liberdade, portanto mais que sua exteriorização. A força é sempre potencia da liberdade. Tudo poderia ter sido diferente, que cada individuo que atua poderia ter podido atuar de outra maneira. Para o historiador, isso se reveste de uma fonte decisiva. A força que faz a história não é um momento mecânico, [...] é talvez uma força original, falando de uma fonte primeira e comum de todo fazer e deixar de fazer humano. [...] isto é a liberdade. (GADAMER, 2008. p. 280).

Sabemos do reconhecimento do conceito hegeliano de espírito, a vitalidade de um genuíno conceito histórico e assim seguiria Nietzsche com a "critica romântica sobre a forma mecânica de pensar" (p.326). Rompimento com a filosofia da consciência? A consciência deixa de ser objeto transformando-se em um núcleo de coordenação, superando o objetivismo, pois fala no modo de ser próprio das vivencias intencionais. Gadamer (2008) a partir de Husserl compreende que o significado das palavras não pode ser confundido com o conteúdo psíquico da consciência, com as representações associativas que a palavra desperta, já que pertence essencialmente a unidade de significado.

Assim a ideia de fenomenologia se concretiza com a desvinculação de toda a posição do ser e da investigação dos modos subjetivos de como as coisas se dão, para uma que busca compreender a objetividade do ser e o sentido. A subjetividade deve ser vista como fenômeno e deve ser verificada em todos os modos de doação (p. 329). Heidegger se inspira na concepção de retorno ao mundo da vida postulado por Husserl para logo em seguida questionar o fato de as vivencias darem-se por si mesmas e questionar também a distinção entre fato e essência. Heidegger fala da *facticidade da presença*, a "que não pode ser fundamentada nem deduzida, deveria representar a base ontológica do questionamento fenomenológico e não o puro *cogito* como estruturação essencial de uma generalidade típica" (pág. 341). Para o autor: uma ideia tanto audaz como difícil de ser cumprida.

Heidegger vai incorporar a questão dos preconceitos e da estrutura prévia da compreensão. Deixa claro seu conceito de Circulo Hermenêutico e escreve que embora possa ser tolerado, o circulo não deve ser degradado a circulo vicioso. O Círculo esconde uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário que só ficara compreendida quando ficar claro sua tarefa primordial em não permitir a imposição de conhecimentos prévios, sendo sua tarefa antes, assegurar o tema científico. Introduz o termo *hermenêutico da*

facticidade e, para além do idealismo fenomenológico de Husserl, a ideia de uma ontologia fundamental que trata do ser e da presença e da analítica dessa presença. Todo sentido do ser e da objetividade só e compreensível e demonstrável na temporalidade e historicidade da presença (*Dasein*). Heidegger retomou ao primeiro começo da filosofia ocidental em busca de uma luz na velha e esquecida polemica grega em torno do ser e, na contemporaneidade, pergunta sobre o ser.

Observa-se na perspectiva interpretativa que a Educação Ambiental se posiciona face ao conceito de meio ambiente como realidade passível de diversas leituras. Numa Educação Ambiental interpretativa, torna-se fundamental considerar a historicidade das questões ambientais. Isto significa reconhecer que, se o educador ambiental é um intérprete, o horizonte em que se move é o das "interpretações estruturantes" do ideário ambiental contemporâneo, marcado pela tensão entre o repúdio e o enaltecimento da natureza, entre o presente, o passado e o futuro.

Para a terceira e última parte da investigação, trazemos um Estudo de Caso desenvolvido na região da Galícia em estudos sobre as problemáticas relacionadas às alterações climáticas e as estratégias adotadas para o seu enfrentamento junto às comunidades campesinas locais. Caminhos percorridos onde o passado e o futuro se encontram na busca de pensar o presente. Portanto, penso que há sim uma possibilidade para uma filosofia ambiental nesses tempos de esquecimento do ser e de sua origem, de uma filosofia ambiental, presente, comprometida e engajada.

III PARTE



PERCORRENDO *OS CAMINHOS – Galícia,*

CAPITULO VI – SÉCULO I A.C – SÉCULO IX - O POVO PRÉ-ROMANO NA *GALIZA*

Santiago de Compostela é mundialmente conhecida como uma das rotas de peregrinação mais antiga, percorrida e celebrada do velho continente. Assim, à Santiago e Galícia se pode chegar de várias maneiras. Seja qual for o caminho escolhido, a passagem pela Galícia é algo, por si mesmo, algo transformador. Os diferentes caminhos percorridos me contaram uma história singular, sincera. Ora de barco, ora caminhando pelo bosque, ora caminhando pelas rias, pelas encostas, ora de auto bus, ora de carro, ora de trem, ora no encontro com peregrinos pelos diferentes caminhos, ora em contato com as universidades de Santiago de Compostela, de Lugo. Os diferentes caminhos proporcionaram o contato com o povo da região da Galícia, com a música, com a história, com a filosofia, com a filologia, com a ciência e com a arte.

É possível sistematizar, a princípio, apenas uma ideia. Como um ponto de reflexão, uma origem de pensamento e uma linha a ser percorrida, normalmente, após já ter sido feito o caminho. Algo que irá nos guiar de volta. Renascer, voltar ao principio, algo que nos deixa curiosos por transitar por caminhos diferentes, sem se preocupar com os resultados "esperados", com qual será o destino e simplesmente se entregar a viagem. O principio de tudo foi buscar representações ancestrais dos seres humanos que revelassem subjetividade, que evidenciasse uma constante busca por algo característico, humano. De qualquer forma, a ontologia ou o estudo do ser nos permite essa viagem ao longo do tempo. Pensar e agir foram os elementos fundamentais em cada procura, em cada viagem, em cada intempérie. Ao lodo da busca, a energia do que estava chegando, da surpresa junto aos encontros com as mulheres, com os lugares. O desafio é manter a calma para que se possa levar tais descobertas a outros lugares como forma de espalhar tais sementes ao mundo.

Como proposta metodológica para o desenvolvimento do presente estudo, a Hermenêutica, diferente das tradições racionalistas que pretendem um completo domínio do sentido real de seu objeto, radicaliza a ideia de compreensão como interpretação. Desta forma apresenta-se como método de produção de conhecimento baseado na interpretação narrativo-interpretativa[34]. Requereu como base para o aprofundamento da pesquisa, uma vertente de caráter teórico e propôs uma abordagem antropológica, histórica e ecológica, o que permitiu

[34]Vatimo (1992:157) "La hermenêutica misma es solo interpretación: no funda su pretensión de validez en un supuesto accesso a las cosas mismas sino que, para ser coherente con la crítica heiddegeriana de la idea de verdad como correspondencia, en la cual se inspira, puede concebir-se a si misma solo como la respuesta a un mensaje, como la articulación interpretativa de la propia pertenencia a una tradicíon".

uma interpretação acurada na elaboração de uma posição crítica frente ao debate que se quer instaurar sobre as mudanças climáticas. De posse de uma base de dados oriunda das pesquisas desenvolvidas junto aos bancos de pesquisas disponibilizados pelo grupo de Investigação em Pedagogia Social SEPA/interea, da Universidade de Santiago de Compostela, este referencial buscou comparar informações, articular conceitos, avaliar e discutir os resultados.

Tais etapas consistiram na elaboração de uma estrutura de raciocínio, a começar pelo modo de ser (história e tempo) da população estudada, partindo para uma compreensão sobre o lugar (tempo e espaço) onde se realiza a pesquisa, assim como, os aspectos ambientais (fragmentado), sócio culturais, onde se insere o contexto estudado. A imersão no contexto das mudanças climáticas, da biodiversidade e da biosfera e as influências a partir destes pressupostos, ampliam-se os conceitos, na busca de compreender a leitura dos dados sobre a educação ambiental na região estudada. Como a Educação Ambiental pode contribuir para outra forma de compreender a realidade, apontar para um caminho que pela sensibilidade da razão e por uma compreensão ancestral sobre o ser humano e a natureza, o ser humano e o seu lugar de origem, o ser humano e a sua casa, em tempos contemporâneos, de forma que a temática a ser tratada pela educação ambiental possa estar dotada de *sentido?*A proposta é uma possibilidade de construção de uma via compreensiva no campo da Educação Ambiental capaz de perguntar pelo *ser*, em tempos de perda de significado ontológico existencial e contribuir para a ampliação do horizonte compreensivo de seus fundamentos. Neste *sentido*, resgatar uma ontologia ambiental capaz de revelar *sentidos* para o ambiental no contexto das alterações climáticas na busca de reaproximar o homem de seu ambiente ancestral de forma a possibilitar um diálogo entre ser humano e natureza.

Em primeiro lugar, a necessidade de investigar a contribuição da Hermenêutica enquanto uma prática de pesquisa em Educação Ambiental, interpretativa, que desvela e produz sentidos, na ampliação do horizonte compreensivo das relações entre seres humanos e a natureza. Em seguida, situar as bases filosóficas que permitem operar com um conceito de interpretação que toma a natureza (mundo vivido) e o sagrado – *homo religious* para além de um *signo* linguístico, como forma de reconstruir mentalmente, um passado remoto sobre essa relação, compreender essa ancestralidade no presente e colocá-la em diálogo com a contemporaneidade, na busca de encontrar um *sentido* para o ambiental.

Portanto, reinterpretar a dimensão sagrada - base do *Homo religious* em plexo gozo de vida e existência, de representação cultural de sua relação com a natureza, compreender a ruptura e refletir sobre novas formas de pensar, adotando uma postura fenomenológica hermenêutica para a Educação Ambiental, pensada na perspectiva de uma ontologia ambiental

capaz de uma reflexão sobre o ser, a natureza e o sagrado (sensibilidade da razão), originada, portanto, nessa busca de um sentido, pode ser uma alternativa de reflexão em uma sociedade em crise. Observa-se que o sagrado encontra-se em pleno pensamento heideggeriano ao compreender a conexão com a parte sensível da razão. Assim o sagrado deve ser considerado aqui como uma construção humana que transcende a algo, que desperta sentido, significado, aquilo que faz ser o que é. Conforme veremos, Heidegger compreende que se buscamos um sentido devemos procurá-lo no cotidiano, na simplicidade.

Imediatamente se fez necessário pensar certa estrutura para facilitar o aprendizado e a organização das informações experienciais, cognitivas, além da tomada de decisões e da necessidade de sistematizar os conhecimentos prévios, conectarem-se ao espaço geográfico da pesquisa, mapear locais, pessoas, interesses, documentos, bibliografias, instituições (Mapa Mental – ser natureza, a filosofia, o lugar, o povo, a biodiversidade, a biosfera, as mudanças climáticas, o planejamento, a ecologia). Fiel à hipótese, foi necessário um rompimento - mesmo que provisório - com o pensamento e com a metafísica tradicional "ocidental" o que significou estar atenta a passagem, mesmo que singular de uma Era Pagã para uma Era Cristiana. Significou permitir, embora os dados que evidenciem fossem escassos, ao mesmo tempo em que tropeçamos em evidencias por todo o percurso de reconhecimento do espaço da pesquisa, resquícios de uma ancestralidade cultural. A análise possui seus elementos oriundos da filosofia heideggeriana sobre o ser e da possibilidade do ser como ser original, genuíno, (aquele que conhece ou busca a sua origem) – caracterizado por raízes culturais, ancestrais, capaz de alcançar o limite do sentido em uma possível (re) conexão com a natureza, por meio da sensibilidade da *razão*. Uma espécie de complemento existencial que fora esvaziado por Nietzsche ao proclamar que deus estava morto e nós o havíamos matado. Assim, a possibilidade de considerar outras vias de acesso ao conhecimento por tal caminho existencial, considerando possibilidades na construção de uma via compreensiva no campo complexo dessas relações por meio da educação ambiental, como forma de intensificar as discussões sobre a vida humana no planeta.

Expulsamos a vida selvagem da natureza, mas nos apropriamos de sua imagem. Mesmo após milhares de anos de civilização a existência desse mundo selvagem ainda nos fascina. Como se a natureza ainda estivesse em nós. Tal fascinação data da origem da humanidade, quando há aproximadamente 36 mil anos homens pré-históricos pintavam leões, bisões, cavalos selvagens nas paredes das cavernas. A natureza era sagrada. Hoje o mundo selvagem esta na mão do homem. Cada vez mais a natureza recua. Nós toleramos a sua existência. Os animais selvagens e os povos tradicionais são como refugiados na Terra. Logo

não terão para onde ir. Desaparecem a cada dia, enquanto os substituímos pelo mundo doméstico que nos alimenta. Um mundo útil para os homens. Um mundo útil para o Mercado. E se descobríssemos que o ser humano não sobreviverá sem a natureza?

[...] Outros caminhos

Para além dos disponíveis caminhos e rotas chamou a atenção um lugar muito próximo de Santiago, considerado como um dos últimos lugares a ser percorrido quando os peregrinos tomam a rota a sudeste, chamado Pico Sacro. A saída de campo para observação do local não tinha sido planejada e tudo aconteceu de forma espontânea. O dia era sábado quando resolvemos visitar o Pico, na metade da tarde. Foi uma ótima oportunidade para conhecer um lugar singular e ouvir umas lendas galegas oriundas de histórias pagãs e cristãs. Assim, sem que percebêssemos, nos encontrávamos em um dos lugares mais fascinantes e "mágicos" da região. Esta fonte mítica de inúmeras lendas e contos populares foram reverenciados pelos seus habitantes antes e depois do cristianismo, cumprindo um papel essencial no mito da transferência do corpo do apóstolo Santiago, nome que dá origem ao nome da cidade. A forma pontiaguda, "capaz de parar e desfazer as tempestades", com uma morfologia peculiar baseada em rochas de quartzo cristalizado e a altura de quase 600 metros acima do nível do mar, formam uma silhueta que funciona como um farol natural para todos os visitantes da região.

Confesso que algo naquele lugar me pareceu essencialmente mágico, talvez pela amplitude de possibilidades e de um horizonte definido, uma visão de tudo que o olho pode suportar abranger. O por do sol coloriu o céu de abóbora até tudo ficar escuro e o céu pontilhado de estrelas. A *cova* me pareceu, a princípio assustadora, justamente por não existir limites, ou ainda, sobre os salões embaixo dela e as lendas de gigantes e dragões, serpentes, Moura, Rainha, histórias que nos desperta a curiosidade. Alguns historiadores dizem que as primeiras fontes escritas que nos falam sobre o Pico Sagrado são de origem romana. Assim, o nome que os romanos deram a ele, e o primeiro dos quais é registrado, foi o de montanha *Iilícia*, tendo diferentes teorias sobre o seu significado[35].

[35] González e Rodríguez (2004).



Figura 8 – Pico Sacro, região de Santiago de Compostela – Galicia.

Uma dessas teorias identifica *Illicino* com os carvalhos. Considerando que Druida, ou Sacerdote Celta, significa em grego, homem dos carvalhos, os romanos refletiriam com esse nome, o caráter sagrado que o Pico teria para os antigos habitantes de *Gallaecia*. Parece que o Império Romano não negligenciou a riqueza mineral dessa região, constituindo uma das principais razões para sua chegada ao noroeste peninsular. Escravos às ordens romanas seriam os encarregados (segundo a historiografia tradicional), de abrir as famosas e lendárias cuevas del pico em busca de materiais preciosos. A chamada *rúa da Raíña Lupa*, com uma passagem impressionante de 2 m de largura por 6 de altura, próxima às cavernas, estaria aberta para facilitar a transferência de materiais para o vertente sul do Pico em direção ao Rio Ulla, e então, já nos portos costeiros, em direção à metrópole. Esta teoria é atualmente descartada por especialistas, observando que ambas as cavernas, a *Rúa da Raíña Lupa* e outros elementos do Pico seriam de origem geológica e natural. Depois dos romanos, chega um período sombrio, quase sem notícias de qualquer espécie, que será superado no início do século IX, quando o suposto túmulo de Santiago é encontrado.

> A Raíña Lupa. Legendario personaje mitológico gallego que para la profesora Mar Llinares es ejemplo "privilegiado de las relaciones existentes entre una forma mítica utilizada por la cultura oficial para la difusión del culto al Apóstol Santiago, por una parte y en todo semejante a muchas otras mujeres míticas que aparecen en el folklore gallego bajo el nombre de señoras, señoritas o Mouras." (LLINARES, Mª del Mar, 1990: 57)em: González e Rodríguez (2004)[36].

[36] ISBN: 84-688-8341-7.



Figura 9 - Pico Sacro - Região de Santiago de Compostela.

O Illicine Mount, agora convertido em Monte Sacro, será usado para explicar o transporte do corpo do Apóstolo para a sua localização atual. Um fato de tal calibre, apenas explicável pelo prestígio e veneração que tinha na época. De acordo com a lenda contida no código calixtino, que narra à chegada do corpo do apóstolo na Galícia, eventos importantes ocorreram no Pico Sagrado. A história começa quando Tiago, um dos doze apóstolos de Jesus Cristo, é decapitado em Jerusalém por ordem do rei Herodes Agripa e por volta de 42 dC, seu corpo foi recuperado por seus discípulos. Após sete dias de navegação, atracaram com o seu "barco de pedra" no porto de Iria Flavia, onde foi amarrado a um poste de pedra, o que explica a origem etimológica do nome da Villa de Padrón.

Naquela época, uma rainha pagã, Raiña Lupa, conhecida segundo alguns como Moura, um personagem mítico aliado dos romanos, governou na região. Os discípulos do apóstolo, Theodore e Athanasius, se voltaram a ela para lhes proporcionar um lugar para enterrar o apostolo. A rainha os manda enganar a Duio (Fisterra), para ver o sacerdote do Ara Solis chamado Regulus. Ele os envia, mas um anjo, naquela noite, os libera. Perseguidos pelos soldados sob as ordens de Régulo e ao passar por cima de uma ponte sobre o rio Tambre, eles desmoronam e todos os perseguidores morrem. Eles voltam para a Rainha

Lupa, que decide colocá-los novamente em teste, enviando-os ao Pico Sagrado para pegar alguns bois, sabendo que eram corajosos, dizendo-lhes que poderiam usá-los para a transferência do corpo. No Pico, um dragão ataca os discípulos, mas arrebentou a barriga quando eles fizeram o sinal da cruz. Quando eles foram pegar os touros, em vez de bater neles, eles se aproximaram dos discípulos com humildade e se deixaram colocar no jugo. Antes de ir a fontes históricas conhecer mais sobre o pico, tal narrativa foi relatada, em cima do monte por nossa guia Tamara Sanches, moradora, nascida e criada na região.

Em um carro puxado pelos bois, segue narrando, *eles movem o corpo de Santiago para o Monte Libredón em Compostela, onde o enterram. Dizem que a Raíña Lupa, impressionada por esta e outras maravilhas, converteu-se ao cristianismo. Além dessa lenda muito importante, há outras que nascem diretamente das pessoas que habitam seu contorno, e cujos personagens são personagens da mitologia galega tradicional, como os "mouros" e cobras que habitam as misteriosas cavernas que estão próximas o topo. Las mouras son como las hadas, xanas, fées, fairies tan conocidas de otros países. Estos seres fantásticos femeninos moran en pequeñas lagunas, ríos, castros, pozos, cuevas, minas…pero casi siempre bajo tierra. En las historias que se han podido recoger (sobre ellas hay muchos más registros que casi sobre cualquier otra criatura mitológica gallega) suelen ser denominadas "encantadas" cuando adoptan la forma de serpiente o "mouras" cuando se vinculan a un castro, túmulo o monumento pré-histórico. El color de su pelo varía de unas leyendas a otras: Blanco, negro e rojo,* relata nossa entrevistada.



Figura 10 - Pico Sacro - Região de Santiago de Compostela.

A relação que surgiu entre Monte Sacro e Compostela levou o terceiro Bispo de Compostela, Sisnando I, a construir um mosteiro no Pico, o Mosteiro de San Sebastián, e outro no extremo oposto da serra, junto ao rio Ulla, o Mosteiro de San Xoan da Cova. Assim começa o que pode ser considerado a idade de ouro do Monte Sacro, uma vez que ambos os mosteiros serviram como abrigos de peregrinos, crescendo durante este período, que foram para Compostela pela chamada *ruta da prata*, que corre ao longo da encosta sul do Monte. É a última etapa, de lá você pode ver as torres da catedral de Compostela, assim como quatro pontos estratégicos em toda a Galícia. Ainda sobre o pico, a vida da comunidade monástica foi convulsionada, devido à sua posição estratégica de entrada na cidade de Compostela e à disputa entre os dois grandes poderes feudais: o eclesiástico e a nobreza. O mosteiro será reconstruído várias vezes, até que no século XVI, finalmente desaparece, deixando apenas a atual capela de San Sebastián. Restos da construção primitiva, o altar do presbitério (século XI) construído em granito e um retábulo. A capela-mor da era românica conserva algumas colunas que correspondem ao estilo Mateano e sustentam o arco triunfal. González e Rodríguez (2004).



Figura 11 - Pico Sacro - Região de Santiago de Compostela.

O desaparecimento do mosteiro fez novos edifícios necessários para ajudar o peregrino que se aproximava de Compostela. Para este fim, surge no s século XVII a Capela de Santiaguiño e a *Fuente del Santo* em San Pedro de Vilanova (Vedra), com uma casa anexada ao cuidado de um eremita. O local de construção é especialmente significativo, porque de acordo com tradições e lendas, naquela capela, os discípulos do Apóstolo se depararam com os bravos touros que movimentariam o corpo do Santo. Todos os dias 20 de

janeiro e último domingo de maio são celebrados as peregrinações em homenagem a San Sebastián em sua capela do Pico Sagrado.



Figura 12 - Pico Sacro - Região de Santiago de Compostela.

Os galegos eram um povo que habitava o que seria o norte de Portugal hoje e foram os primeiros povos subjugados pelos romanos. Os romanos deram o nome de gauleses ao grupo de pessoas que vivem no noroeste da península. Mas em si mesma, na antiga *Gallaecia* habitava um grupo de pessoas de origem incerta, que tinham em comum uma cultura de castas. Nessa mistura de povos coexistiam os galegos, que são um ramo dos lusitanos e possivelmente descenderiam dos invasores indo-europeus e de outros povos, como os agora conhecidos como celtas. Tudo isso em conjunto com a base da população nativa, mas com elementos mediterrâneos, daria origem ao que é conhecido como cultura de castros. São muitos os escritos sobre tal cultura, porém, nada que pudesse ter vindo diretamente deles. A

origem dos ancestrais da Galícia é coberta pela névoa da história. Os *castrexos* não deixaram nenhum documento escrito e nenhum vestígio de funeral foi encontrado.

Observa-se que a arqueologia, a linguística e escrita da época romana, especialmente de *Strabon*, são as fontes usadas antes de tentar desvendar o mistério sobre a origem do povo de *Gallaecia*. No século XIX, os "românticos", movimento intelectual galego, buscavam uma origem celta antes dos castrexos. Por um lado, Murguía na sua obra "Historia de Galicia". E por outro lado, Pondal, que imortalizou em seus poemas uma Galícia celta cheia de guerreiros e bardos. Apesar desta ideia ser tratada por romântica, ajudou a forjar um nacionalismo galego baseado na origem celta, o elemento celta está presente na cultura de castros e um elemento minoritário, possivelmente apenas dez ou quinze por cento das antigas tribos galegas, seriam de origem celta. Deixando isso sim, uma profunda marca no folclore e na toponímia da atual Galiza. Ainda, em conversas com as pessoas e conforme alguns historiadores românticos, o *Breogan* do hino da Galícia demonstr uma identidade ancestral Celta, fundadores de uma nação galaica. Nação como uma quantidade de indivíduos vinculados por valores culturais linguísticos e por uma história em comum.

Atualmente, há posições que enfrentam, com arqueólogos como Calo Lourido negando a presença celta na antiga Galícia e defendendo uma origem nativa para os galegos. E linguistas como Rosa Brañas que defendem a presença dos povos celtas nessa terra. Controvérsia em que não pretendo entrar e tentarei fazer minha própria análise considerando a arqueologia, linguística e escrita de autores acima citados e consulta em materiais disponíveis de Estrabão. O que pode se dizer é que a antiga Galiza está imersa na arena indo-europeia. Da linguística podemos ver que o nome dado a eles pelos galáicos *kaillikoi* tem uma raiz claramente indo-europeia, o prefixo kall- significa montanha. Bem como outra prova séria, o nome dos *equini*, uma tribo do centro da Galiza, também de clara raiz indo-européia, onde o prefixo é derivado de cavalo.

A partir da história clássica, os historiadores romanos incluem os galegos dentro dos povos lusitanos, linguisticamente e etnicamente. Que tipos de indo-europeus vieram para a Galiza? Alguns historiadores falam de *Liguris* e até de *Escitas*, mas mais provavelmente, eles foram *Iilirios*, sendo estes a origem de povos como o Cantábrico e várias tribos asturianas. O que não podemos duvidar é que na Galícia havia tribos de etnia celta, como afirma *Estrabon*, quando fala de pessoas como os *nerios* ou os artabros, que são tribos celtas ou de claro nome celta. (González e Rodríguez, 2004). Até mesmo o nome da antiga Corunha, *Brigantia* - *Brigantia* é uma Deusa celta (galo-romano e romano-britânico) soberana da terra sagrada. Sua

história a conecta à *Brigit* da mitologia irlandesa e por isso muitos a veem como só mais um nome dado a Deusa embora exista distinções entre as duas.

Mesmo assim Brigantia está intimamente relacionada a Brigit como Deusa da Terra. A história do manto de Brigit mostra que ela é soberana de sua terra. Brigit e sua comunidade vivem em harmonia com a terra, levando apenas o quanto precisam para viver. Na estação de Verão, Brigantia garante a mesma harmonia e equilíbrio na Terra. Os fios de seu manto, conectando todas as coisas na Teia da Vida, agora estão cheios de poder e são vibrantemente verdes. Nós temos que aprender a pisar cuidadosamente em seu corpo e tratar seu manto com respeito, se quisermos viver é de clara raiz celta, também os celtas perto de Sarria, deixaram para uma cidade o nome de Céltigos. Alguns celtas teriam vindo do sul da península, especificamente do rio Guadiana, e outros teriam vindo do centro do planalto. E mesmo alguns da Europa central, estes poderiam ser tribos gaélicas antes de sua chegada à Irlanda, embora isso esteja dentro do campo das hipóteses.

A sociedade castrexa é objeto de controvérsia, alguns pensam que eram pessoas pacíficas dedicadas à agricultura. Outras pistas levam a compreender que os fortes são construções defensivas, uma vez que a geografia da Galiza não permite uma sociedade agrícola, conforme alguns historiadores locais, mas uma economia de subsistência com desequilíbrios sociais que favoreceria conflitos. Em referência aos conflitos, nos textos clássicos de Estrabon falou do caráter guerreiro dos galegos e lusitanos. Descrevendo as ações dos guerreiros do lusitanoViriato, como as irmandades guerreiras da Irlanda González e Rodríguez (2004). Além de ecoar como ocorreu a resistência galaica contra os romanos, fica difícil para os estudiosos, perceber estes trabalhadores como pacíficos. A ausência de armas nos fortes é outra tese defendida pelos teóricos da "sociedade pacífica", mas sabe-se, mesmo que ainda como lenda que *muitos indo-europeus atiraram suas armas aos deuses dos rios, acreditando que as águas do rio eram a porta de entrada para outro mundo*.

Os deuses dos galaicos são outro elemento de mistério, Strabon, em suas obras, fala das danças dos galaicos nas noites de lua cheia, mas sua posição contra a religião dos galaicos é que eles eram ateus. Mas talvez seja porque os castrexos não tinham estátuas de seus deuses, porque amavam a natureza e as estrelas, que estava ali, próximas de suas vidas, de modo que não precisavam criar estátuas ou imagens. *Como pode ser visto, por exemplo, no caráter sagrado dos rios, possivelmente uma das mais importantes deusas é a deusa Navia, antiga deusa da água, que deixou seu nome em várias aldeias. Uma figura importante que pode existir nessas cidades no noroeste da Espanha seriam os druidas, sacerdotes dos antigos celtas que tinham a floresta como lugar sagrado. Com base em alguns topónimos em*

particular o referido a Nemethon, floresta sagrada, muito abundante na Galiza ou até mesmo o nome da aldeia de Carnota semelhante ao nome da floresta sagrada dos galos de Carnutes. Com base nessa semelhança de nomes de lugares, não é arriscado concordar, mesmo com a carência de escritos, que a cultura Celta juntamente com os Druidas existia (para alguns ainda existe) entre o povo da Galiza, ciente de que tais hipóteses necessitam ser profundamente exploradas. Em conclusão, os historiadores atuais e filólogos com quem tive a oportunidade de conversar e consultar concordam que o noroeste da Península formaria uma unidade cultural conhecida como "castro". Isso incluiria cidades que os romanos definiam como gauleses asturianos e lusitanos. Esses povos seriam uma mistura cultural e social, baseada na cultura neolítica, que deixaria um papel muito importante para as mulheres na sociedade. Com a chegada dos povos indo-europeus, tanto celtas quanto não-celtas, definiram sua linguagem e crenças religiosas. O ambiente hostil criaria sociedades não agrícolas, mas muito guerreiras. Sobre o tipo de organização social, fala-se em parentesco de clãs, tribos e até nações. Entre as diferentes tribos que viviam juntas no mesmo território, tinha que haver uma aristocracia com reis, guerreiros, artesãos, fazendeiros e uma casta religiosa. Sendo o castro o centro da vida dessas comunidades. *Asturias*, as pessoas que habitavam esta região, são claramente indo-europeus.



Figura 13 – Castro de Santa Trega. Galícia.



Figura 14 - Castro de Santa Trega. Galícia.

Localizavam-se em toda a área do Mediterrâneo, da Andaluzia Superior aos Pirineus. Teve um grande desenvolvimento urbano e cultural (conheciam a escrita), fruto do seu contato com o povo Mediterrâneo. Alguns escritores acreditam que os povos celtas localizavam-se no Centro, Oeste e Norte da península. Eles moravam em cidades chamadas castros. Eles conheciam a metalurgia do ferro, mas não a escrita. Apresentaram uma infinidade de simbologias em ligação com a natureza. Muita informação pode ser obtida nas regiões de Castro.

Os Cidadãos Celtíberos, localizados no leste do planalto e no sistema ibérico, tinham origem e língua celta, mas eram muito influenciados pela cultura ibérica (eles conheciam a escrita). Estamos falando do final da Idade do Bronze (séculos VII a VI aC) até a conquista romana (século II a I aC) e ocorre na maior parte da Galiza, no norte de Portugal e na parte ocidental das Astúrias. Um assentamento fortificado dá nome a essa nova cultura: os Castros. Eles eram recintos fortificados localizados em locais de fácil defesa natural e sempre perto de fontes de água e terras aráveis. Eles costumavam ter paredes e valas e às vezes podiam ser protegidos por uma grande torre. Todos têm uma estrutura e materiais semelhantes. Eles podem ter até três gabinetes concêntricos. Neste caso, o exterior era usado para maior defesa e para manter o gado. Dentro, geralmente no topo das fortalezas, as casas estavam localizadas, mais espalhadas sem ruas, exceto com funções administrativas, religiosas ou funerárias. Eles incluem, por exemplo, monumentos com um forno.



Figura 15 - Castro de Santa Trega. Galícia.

Baroña (Corunha), Elviña (Corunha), Santa Tegra (Pontevedra), Castromao (Ourense) Citânia de Briteiros (Portugal) são alguns castros galegos-portugueses importantes. Eles eram de construção simples, de planta circular ou retangular (os mais modernos são desta última planta); cerca de 3-5 metros de diâmetro e 3-4 de altura. Suas paredes eram de pedra e não tinham janelas, se houver, eram muito pequenas. Seus telhados eram de palha. A entrada era elevada ou ramos e era apoiada em relação ao nível do pólo central. Havia um piso para proteger do frio e geralmente no centro. Humildade. Bancos são muito comuns, presos às paredes. As ruínas arqueológicas demonstram uma dinâmica de vida entre os ocupantes daquelas casas de pedra.

Estudos indicam uma atividade principalmente agrícola (técnicas agrícolas muito rudimentares), pecuária, pesca e moluscos, mineração (cobre, estanho, ferro e a economia do ouro) era uma importante fonte de riqueza. Nas fortalezas havia evidências de oficinas metalúrgicas, nas quais se fabricavam principalmente fivelas, escudos, armas, pontas de flechas, torques, amuletos, etc. Sua habilidade artesanal também era interessante, o que proporcionava à população as ferramentas necessárias para o suas atividades diariamente (cerâmica, cestaria, etc.).

Não conheciam a escritura, mas mantinham uma escrita simbólica, nem usavam moeda, no entanto, levavam a cabo relações comerciais com outras cidades atlânticas. Os centros populacionais eram muito pequenos e espalhados por todo o território. Dentro dos

castros viviam famílias diferentes, que formavam comunidades independentes. Várias fortalezas formaram uma tribo com seus próprios deuses, cultos e direitos familiares, diferentes das pessoas de fora do grupo. Eles tinham joias valiosas, como torques ou estátuas de guerreiros, que indicam o caráter defensivo das fortalezas e a existência de uma hierarquia.



Figura 16 - Castro de Santa Trega. Galícia.

Assim, a cultura castreña foi um conjunto de manifestações culturais do noroeste da Península Ibérica, cuja característica mais notável é as aldeias muradas conhecidas como castros (do latim castrum, campo), esta cultura espalhada pela atual Galiza até os limites do rio Navia. Nas Astúrias e no rio Douro, em Portugal, existem também castros no planalto, a cultura do País Basco e as influências de outras culturas vizinhas da Europa Central, Celta, Atlântica e Mediterrânica até ao início da romanização. Também é possível observar pelas informações disponível nos Castros, hipóteses de que era uma sociedade sem Estado, não há autoridade superior que coordene as ações dos diferentes grupos sociais, a fim de manter a unidade do grupo. A sociedade seria dividida em dois estratos principais de um lado uma aristocracia possivelmente, de origem cultural celta, dona das terras. Abaixo desta aristocracia haveria uma população muito grande de origem pré-céltica, que poderia trabalhar as terras desta aristocracia. Representação de um assentamento militar. Representação de um guerreiro militar.

A economia militar tinha uma base agrícola (cereais como o trigo, ou leguminosas como feijões e ervilhas, *verzas*, nabos, etc.) e pecuária-pastoreira (vacas, cavalos, ovelhas,

cabras, porcos e aves). As terras exploradas estavam ao lado do castro, que eram as mais fáceis de trabalhar. A prática da caça era escassa, destacando-se a dos javalis e veados. Nos castros costeiros praticavam marisco e pesca, tanto na costa como em barcos com redes ou anzóis (como registrado no Rio Limia). O panteão religioso (Lug, Navia) era numeroso e foi completado com cultos ou ritos relacionados, como já falamos, com as forças da natureza. As práticas fúnebres são desconhecidas porque não foram encontrados vestígios de enterros ou incinerações no período estudado. A verdade é que as práticas religiosas eram muito frequentes: há relatos que dentro do Panteão militar havia uma série de divindades que permite estabelecer um paralelo entre a religião e o folclore galego atual: *são os deuses do caminho, conhecidos pelo nome em latim de lares de viales.*



Figura 17 - Castro de Santa Trega. Galícia.

Com um mínimo de observação é possível perceber que esses assentamentos sempre aparecem em um lugar estratégico, focado em garantir a capacidade defensiva e o controle das terras fronteiriças. Os lugares mais comuns costumavam ser altos, castros interiores e áreas costeiras. Basicamente, eles eram recintos amuralhados com uma série de casas e ruas dentro. O Castro Galaico, mais tarde romanizado, teve várias fases de ocupação. Sua arte voltada a pedras, cerâmica e metais. Destacam-se as esculturas de guerreiros que poderiam ser evidências de uma sociedade em lutas contínuas. A Cerâmica Castreña era produzida em diferentes formas e tamanhos, com várias técnicas decorativas e vários motivos que falam de pequenas produções sazonais. Além dos produzidos nos castros, foram encontradas numerosas peças de cerâmica que vêm de contatos comerciais com outras aldeias do Atlântico e do Mediterrâneo. Vários tipos de joias, tais como: torques, diademas, arcadas, pulseiras e

outros objetos de vários tipos. Destaca-se o Torques - representação mais importante do ourives, é um colar rígido e redondo aberto na parte inferior. Eles são feitos principalmente de ouro, acredita-se que eles poderiam ter um uso para diferenciação social ou um uso de caráter religioso. O contato com culturas datadas de 100 a.C. e os primeiros anos da Era Cristã organiza uma ontologia, uma busca.

Não pretendo aqui aprofundar as buscas por um período tão remoto e escasso de informações. Porem, importante perceber uma ancestralidade que carrega respeito à natureza. Logo em seguida, as várias visitas ao museu do Pobo Galego, localizado no antigo convento de Bonaval permitiu um horizonte peculiar para a cultura de um povo que resistiu a intempéries da passagem do tempo. A imersão na cultura galega faz com que nos sintamos, mesmo que por breves momentos, parte dessa cultura, pela forma de dialogar do lugar, das pessoas, dos costumes. Você começa a fazer parte dela, como se andasse no tempo. Observa-se que a Galícia tem uma antiga e profunda tradição marítima, refletida em uma multiplicidade de manifestações materiais e espirituais. Na Sala do Mar, uma amostra representativa dos navios mais peculiares desses mares. O processo de construção de um barco de pesca, as ferramentas e modelos do carpinteiro, saber quais foram os motores primitivos, como funcionam as diferentes artes de pesca e que espécies capturam.



Figura 18 – Museo do Pobo Galego.

O que chama a atenção é a evolução da paisagem em quatro fases: o Neolítico, a Castelhana, a Idade Média e o presente, com as sucessivas fases de implantação no território,

desmatamento, consolidação de assentamentos humanos e urbanização incipiente, com consequente impacto no meio ambiente. Assim, os sistemas de transporte – manual. Os Instrumentos para cultivar cereais e erva; os arados de madeira e de ferro; para o cultivo de milho; peças e modelos relacionados à viticultura; vários tipos de leões, enxadas e foices usados em diferentes áreas. Pesos e medidas tradicionais para agregados, líquidos, sólidos e comprimentos e, finalmente, elementos relacionados à pecuária e à exploração da montanha.



Figura 19 - Museo do Pobo Galego.



Figura 20 - Museo do Pobo Galego.



Figura 21 - Museo do Pobo Galego.

Observa-se que antes de o trabalho nas pedreiras ser mecanizado, os trabalhadores de pedra arrancavam da colina os blocos de pedra em que os construtores trabalharão. Com o bico, os bicos e o martelo, e depois com dinamite, eles dividem as penas em blocos grossos, que eles moviam em rolos e depois os moviam para carrinhos.



Figura 22 - Museo do Pobo Galego.

Os construtores foram os criadores da rica herança da região. Casas, igrejas, cruzeiros, bolsões de almas, são um bom exemplo de seu conhecimento artístico. “Eles trabalham a pedra para a construção, preparar escombros, alpendres e alvenaria de granito. Muito mais fácil é o trabalho da laje, que você só precisa ajustar com a ponta e o pote”. Criar laços de confraria, do que trataria isso? Surge uma linguagem de comunicação entre si.



Figura 23 - Museo do Pobo Galego.

Da mesma forma, o trabalho com a cestaria, o tecido e a cerâmica.

Observa-se que o *fabricante de cestas urbanas trabalha em uma oficina fixa. Nas áreas rurais é geralmente sazonal e por vezes viajando, organizado em duas estações: inverno e verão. A matéria-prima é de castanheiro, carvalho, bétula ou cerejeira. Cestos de vime trançado também são muito comuns, e até de palha de urze ou centeio. Os fabricantes de cestos têm um "latim" ou jargão que foi preservado na área de Mondariz e tem muitas características em comum com as dos argentinos*.



Figura 24 - Museo do Pobo Galego.

A matéria prima principal do tecido é linho e lã. Predominou o primeiro durante muito tempo, ocupando amplas áreas de cultura, e chegou a exportar panos de linho. Hoje a atividade foi bastante afetada *devido à concorrência da produção em larga escala de outros países e também do laborioso processo de sua transformação*. No processo, quase exclusivamente feminino, a planta passa por várias operações sucessivas para preparar a fibra. O fio passa então para as mãos dos tecelões, que o desenham no tear.

O comércio dos ceramistas consiste em fazer com ondas de barro, potes, tigelas, pratos, panelas. Geralmente o próprio oleiro realiza todo o processo de produção, desde a extração da matéria-prima na barreira até a comercialização nas feiras. A oficina é instalada em uma dependência ao lado da casa ou na mesma cozinha, sempre com o forno nas proximidades. A preparação da vasilha é feita no torno.



Figura 25 - Museo do Pobo Galego.



Figura 26 - Museo do Pobo Galego.

O traje tradicional pode ser dividido em dois grandes grupos: diário ou trabalho e guarda ou gala, muito mais complicado e mais rico que o primeiro, tanto pela qualidade dos tecidos quanto pela variedade de peças e riqueza dos curativos e acessórios.

Dependendo da ocasião, da área e das possibilidades, a mulher usa uma camisa, anágua, renda, saia ou avental, segura-a, avental, bota e jaqueta, tecido de busto, xale ou tecido de oito pontas e cobre a cabeça com um pano. O homem usa uma camisa, pregas, shorts, colete, jaqueta, cinto e toca com pucho, montanha ou azulejo. Em ambos os casos, o calçado é calçado ou calçado diário e calçado com fato de gala.



Figura 27 - Museo do Pobo Galego.

A música se manifesta em todas as facetas da vida: desde as canções do berço até as danças e canções de festa e as cordas que acompanham o trabalho do mar e da terra, a música define o ritmo da vida cotidiana. Os instrumentos tradicionais mais comuns são a gaita de foles, o trompete, os furões, o pandeiro, as castanholas, o tamboril. Outros, como o violino e o acordeão, são de incorporação mais recente. Além disso, vários dispositivos são usados para produzir sons e definir o ritmo: assobios, buzinas, conchas, paus, chaves, panelas, garrafas, chocolates. As danças mais populares são a muiñeira e suas variantes, o pandeiro e outros incorporados, como o valete e o fandango. As bandas ajudaram a popularizar melodias já envelhecidas.



Figura 28 - Museo do Pobo Galego.

Em um sentido amplo, a arquitetura é considerada qualquer intervenção no território para adaptá-la às condições da vida humana, desde a disposição das estradas e o declínio das terras agrícolas até os próprios edifícios. A pedra local é o material básico e as várias soluções construtivas são devidas às características mutáveis do ambiente. A casa à beira-mar vai desde as casas mais modestas das vilas de pescadores até os prédios sólidos do porto, com boa construção em pedra e, muitas vezes, com varandas. O interior apresenta desde o tipo típico das serras, adaptadas às condições climáticas extremas, até a casa das regiões agrícolas, mais larga e confortável.

Ao lado da casa estão outras construções auxiliares, com características determinadas por sua função: celeiros e varandas para o armazenamento de produtos e equipamentos agrícolas; cortes, pombos, cotovias para animais; tapetes, moinhos, fornos, adegas, oficinas, para a elaboração e processamento de produtos; feiras comerciais temporárias ou permanentes; fontes, poços, lavanderias e outros sistemas de utilização de recursos naturais.



Figura 29 - Museo do Pobo Galego.



Figura 30 - Museo do Pobo Galego.

Conhecer as diferentes manifestações dos usos, costumes, práticas e crenças que, juntos, caracterizam o povo galego na perspectiva da antropologia social. A família, a organização territorial, propriedade e herança, produção e troca. "O tempo, um conceito cíclico", revisa as festividades e o trabalho de cada estação. "A corrente da vida" abrange o curso da existência humana desde o nascimento até a morte. "Crenças e Conhecimento" lida com manifestações simbólicas e práticas de proteção e cura no mundo tradicional.



Figura 31 - Museo do Pobo Galego.

E a Arte



Figura 32 - Museo do Pobo Galego.

Existe no museu uma coleção de peças arqueológicas dos tempos pré-históricos e medievais, incluindo duas estátuas, um conjunto de túmulos epigráficos romanos e uma série de capitéis e fragmentos do antigo edifício gótico que antecedeu o atual.



Figura 33 – Museo do Pobo Galego.



Figura 34 - Museo do Pobo Galego.

A invenção da imprensa por Gutenberg em 1440 permitiu a difusão geral da escrita, até então refugiada nos *scriptoria* dos mosteiros. Por volta de 1480 a aparência da imprensa na Galiza é registrada. Monterrei, Ourense e Mondoñedo são as primeiras cidades onde sua presença é evidente. A edição de livros em galego está ligada ao ressurgimento. O primeiro título é *A gaita gallega* de Xoán Manuel Pintos, publicado em 1853 em Pontevedra. Em 1863, ele apareceu em Vigo *Cantares Gallegos* de Rosalía de Castro, um marco importante na recuperação do galego como língua literária. O primeiro jornal da Galiza, o *Catón Compostelano* , vem à luz em 1800. Mas o primeiro jornal galego em si é *O Tío Marcos da Portela* , fundado por Valentín Lamas Carvajal em 1876. O moderno livro galego nasceu no primeiro terço do século XX. Os anos que antecederam o início da guerra civil são muito proveitosos tanto no conteúdo quanto nas formas de livros e periódicos.

Depois de um espirro durante o período do pós-guerra, em que a edição galega se refugiou no exílio, a atividade editorial foi retomada por volta de 1950. O restabelecimento da democracia a partir de 1976 permite que as letras galegas recomecem. Já no século 21, novas tecnologias estão abrindo novos caminhos para a expressão da literatura, ciência e pensamento.



Figura 35 - Museo do Pobo Galego.



Figura 36 - Museo do Pobo Galego.

CAPITULO VII - SÉCULO XXI – ANO DE 2017 - NAVEGAR É PRECISO – GALÍCIA OUTROS CAMINHOS

Benvido ao principio do mar onde o mundo chámase Fisterra, onde lenda e Fe confúndense nun poema de palabras de pedras. Benvido ao principio do mar, que doce bica a area, con ondas que son altares e flores de primavera. Benvido ao principio do mar, onde cantan sorrindo sereas, un cantar luminoso que escoitan os que veñen seguindo as estrelas. Roberto Traba Velay



O lugar

Aspectos da região estudada

Seria um mito o fato de a Galícia ser considerada a região mais verde e "natural" da Espanha? Para Meira Cartea (2013) sim, trata-se de um aspecto extremamente falso. Para o pesquisador:

> El território gallego–incluída su plataforma litoral– está profundamente antropizado. El rico patrimonio ecológico y paisajístico de la Galicia actual es fruto de la estrecha relación entre el espacio y las poblaciones que lo han habitado, alterado y moldeado secularmente, al menos desde el neolítico. (MEIRA CARTEA, 2013 p. 158).

Observa-se que seu interior é montanhoso e o cultivo, ainda hoje, utiliza métodos tradicionais embora *o feito de que se manteña unha atividade agraria e ganderia de "pequenas explotacións" non quere dicir que as técnicas de produción agropecuárias sexan as tradicionais; de feito, o agro galego está moi tecnificado –principalmente a gandeiría- e con um uso massivo de abonos químicos e agrotóxicos*. Região marítima onde quase a totalidade de suas províncias encontra-se na costa atlântica. O povo galego tem orgulho de sua cultura e de sua língua. A Galícia conserva características especialmente medievais, *pensar que os séculos XVII deixou unhna impronta importante em Galicia; Santiago, por exemplo, é puro Barrroco e a catedral de Santiago é unha mixtura das súas épocas de explendor de Galicia: a baixa idade media, principalmente séculos XI e XII, e o barroco*. Nas regiões interiores, celeiros sobre pilares de pedras, vilarejos antigos e casas de granito. Ainda na Idade Média (século IX), com a suposta descoberta do tumulo do apóstolo Santiago, a Catedral de Santiago foi o mais importante santuário da Europa, depois da basílica de São Pedro em Roma. Atualmente ainda é grande o numero de turistas e peregrinos que visitam Santiago de Compostela garantindo a cidade o titulo de maior atração turística da Galícia.

Mas a Galícia é muito mais que isso. Para Vicente Risco (1994), a Galícia é um *finis terrae*. Definitivamente um *Fisterre*, um extremo do mundo, que se adentra no mar no extremo ocidente, cujo povo Galego percebe esta noção de viverem em uma terra *alonxada*, em uma terra longínqua. Para Villares (2004) o nome Galícia tem a sua origem na denominação das tribos que povoaram o noroeste da península Ibérica antes da chegada dos romanos, caracterizadas como *callaici* o que deriva *Gallaecia* – designado pelos romanos como amplo território que ia desde os lindeiros da Lusitânia pelo sul ate os Terraconense pelo leste. Como limite o oceano – *mare tenebrosum* cujos romanos muito respeitavam (pág.21).



Figura 37 - Farol de Fisterra. Galícia.

Observa-se que a *Gallaecia* romana era muito superior em extensão que a Galícia quando se fixou como reino na Idade Média. Para o historiador considera-se que no "triangulo interior formado pelas três capitais dos *conventos xurídicos"* fez-se possível centrar as referencias concretas de uma época pré-histórica como a substantivada pela ação cultural da romanização (pág. 21). A Galícia possui hoje uma superfície de 29.575 km^2, com uma população estimada (2016) de 2 718 525 habitantes[37], figurando como a quinta comunidade autónoma da Espanha em população. A sua densidade demográfica é de 92,94 hab./km² e consta que é ligeiramente superior a media espanhola e é semelhante à europeia.

A população concentra-se na sua maioria nas zonas costeiras, sendo as áreas das Rias Baixas (áreas metropolitanas de Vigo e Pontevedra) e o Golfo Ártabro (áreas metropolitanas da Corunha e Ferrol) as de maior densidade de população. A Galiza conta com sete localidades considerada cidades: as quatro capitais: Corunha, Pontevedra, Ourense e Lugo além de outras três cidades: Santiago de Compostela (capital administrativa) e as cidades industriais de Vigo e Ferrol. Assim, o país conta com outros cinco conselho com mais de 30.000 habitantes, dez conselho de entre 20.000 e 30.000 habitantes e trinta e cinco de entre 10.000 e 20.000 habitantes. Possuem o idioma galego como língua própria e como línguas oficiais o galego e o *castelán* (Estatuto de Autonomia de Galícia, 1981). O clima é oceânico

[37] http://www.ige.eu/igebdt/esq.jsp?pagina=002005&ruta=datos-basicos/datos_basicos.jsp

úmido com variantes marcadas entre a costa e o interior, a *chaira* e a montanha, o Norte e o Sul.



Figura 38 - Ruínas romanas. Parque nacional do Xurês. Galicia.

Na região da Galícia a relação horizontalidade e verticalidade é uma característica significativa de seu relevo. A horizontalidade se da em terras deprimidas e também nos cumes das serras. A verticalidade manifesta-se nas pendentes das ladeiras e cabeceiras fluviais. Formado principalmente por *lousa* e granito, o solo galego foi arranjado pelos intensos movimentos tectônicos, há vários milhões de anos. As serras podem atingir 2.000 metros de altitude. Destaque para os Ancares com 1.800 metros e, associados aos rios, o relevo pode apresentar suntuosos cânions. Como anfiteatros naturais o relevo acompanha as serras litorâneas e orientais. Dois grandes rios cortam a Galícia e são eles o *Miño* e o *Sil* demonstrando, até então, uma abundante rede hidrográfica característica de sua geografia, *o país dos "mil ríos".* Possui mais de 1.200 km de litoral configurando mais de 700 praias. As Rias – Altas e Baixas - singularidades de sua paisagem tratam-se de vales deprimidos forjados pela erosão fluvial durante o quaternário. Ilhas míticas também configuram a paisagem conforme o arquipélago Atlântico das ilhas Cies.

Diferentes características compõem naturalmente a paisagem *de comarcas com entidade paisaxística e cultural* como os *Bergantiños*, característicos pelas plantações de hortas, frutas, pesca, cerâmica e pequenas indústrias; O *Salnés* cuja produção e atividade

econômica tem por base a pesca e o vinho; A *Terra de Montes*, específico pelo curso alto dos rios Umia e Lérez com criações de gado e leite, bem como as explorações madeireiras; As *Rias Altas* que engrandecem o litoral e os vales com histórico de pesca e hortaliças; *a Terra Chá* caracterizada por uma grande superfície plana que dá espaço a criação de gado de leite e as indústrias agro alimentares; *Valdeorras* no vale dos rios Xares, Bibei e Sil cuja historia e marcada pela produção de vinhos e hortas. Também podemos destacar a *Ulloa*, superfície erodida na cabeceira do Ou; o *Condado* nas proximidades dos ríos Téa e Miño - região histórica de produção de vinho; As *serras orientais* como os Ancares, o Cebreiro e o Courel que comandam a produção de centeio e gado, e atualmente se apresenta como cenário de exploração florestal e mineração; Também *Os vales* do Miño, Avia, Barbantino e Arnóia, produtores de vinho, granjas, flores e indústrias de transformação da madeira.



Figura 39 - População de Santiago de Compostela em protesto contra os incêndios florestais.

Observa-se que na região da Galícia os primeiros registros de agricultura datam do V milênio a.C., a partir do Neolítico quando se diferenciam do extrativismo – caçadores coletores do Paleolítico. Clãs de agricultores constroem monumentos megalíticos considerados como a mais antiga arquitetura da pedra: Dolmens que se encontram inseridos na cultura dos mortos (Freixanes, 2001). Em seguida aparece a cultura Castrexa caracterizada como aquela de povos guerreiros agricultores e criadores de gado da Idade do Ferro com suas casas redondas ou elípticas – castros, ocupações fortificadas contra invasões. Sublinha-se um

componente Celta incorporado a esta cultura, embora os mesmos – indígenas, galaicos, bárbaros, apenas deixaram rastros sutis de linguagem e "relíquias" que demonstram certos hábitos e movimentação desses povos. Os castrexos se caracterizavam como povos agricultores que expandem uma cultura até o século I d.C., época de intensa romanização.



Figura 40 - Centro Velho de Santiago. Galicia.

A *Gallaécia* dos romanos passa pela cristianização, pelas invasões dos Suevos, pelo sepulcro de Santiago: o maior, cuja Concórdia de São Fagildo – o *Inventio* narra à aparição por meio de luzes e músicas angelicais do descobrimento da *Arca Marmorica,* ainda no século IX, contendo os restos do apostolo. A Galícia passa por reis e pelos muitos *caminos*. Os caminhos do norte cantábrico, o caminho Francês e o caminho Português, entre outros. De seu

período de esplendor, caracterizados no século XII e XIII, passa pelos Irmandiños, pelo gótico e pelo desenvolvimento de um idioma próprio. Outros idiomas como o germânico e o árabe transformaram o idioma românico galaico cuja escrita era desconhecida antes dos conquistadores romanos. Registra-se que o idioma da Galícia até o século XII foi o latim e tratava-se de um latim diferenciado do clássico, mas uma língua em constante movimento, em constante transformação.

Dos romances galegos a partir do século XIII a Galícia chega ao renascimento com uma língua própria, *a primeira que a cada entidade escrita e culta na península derivada do latim*, estruturada que vai desenhar sua história ao longo dos tempos. A Galícia também se expressou na cultura europeia por meio da Música do Cancioneiro – melodia ora profana, ora religiosa, que se dispersa pelo *camino* de Santiago. Depois, o humanismo, a imprensa e a Universidade, os embaixadores e os Mecenas, os exploradores, os missioneiros e os navegantes e as guerras no Atlântico nos séculos XVI, XVII e XVIII por sua vulnerabilidade costeira, conforme Freixanes (2001).

Assim, a identidade galega, segundo diferentes historiadores, se mistura a "cantos de sereias" – engaiolados pelas novas melodias, ou ainda, pela "mirada de Narciso" – porque vê, nos outros, apenas um espelho. A Galícia é um país de tesouros. A fala campesina, por exemplo, a memória dos castros, fadas, nevoeiros, fontes, sombras, pedras e criaturas que intentam explicar o mundo. Dos mitos e da religiosidade, da cultura agrária, da cultura do mar, dos velhos ofícios, de suas casas tradicionais, da seda e dos vestidos, da riqueza da terra, dos senhores dos pazos, do esplendor barroco, das ilustrações, entre outros. Também enfrentou a guerra contra Napoleão, os Absolutistas e Liberais até o ressurgimento galeguista com Manuel Murguía e Rosália de Castro, Curros e Eduardo Pondal. Depois, o Nacionalismo e o Franquismo.

Testemunha de grande parte de nossa história, a Galícia chega ao século XX como uma comunidade autônoma do estado Espanhol, integrante da Comunidade Econômica Europeia, inaugurando uma nova fase em dimensões modernas. Observa-se, conforme Freixanes, (2001) [38], o desaparecer das fronteiras interiores da União Europeia com o fortalecimento de integração de relações seculares marcadas por afastamentos políticos, acordos e batalhas. Integra o Pacto do Eixo Atlântico, caracterizado como uma associação de cidades trans-fronteiriças de Galicia e o norte de Portugal, as beiras do rio *Miño*.

[38] Freixanes, Víctor Fernández. ET. All. (2001). Unha Luz no Atlântico. Vigo: Edicións Gerais de Galícia

A Galícia se apresenta hoje como grande concentradora de uma economia do setor primário - alimentação, consolidando-se também como uma grande potencia pesqueira. A produção de energia, a indústria do automóvel associada com outros serviços ativa, cada vez mais, o Produto Interno Bruto Galego. O aumento da população – principalmente a universitária, o desenho, a moda e o turismo misturam tradição e modernidade à medida que a Galícia expande suas capacidades de transporte e comunicação. Em 1984, a UNESCO declara a cidade de Santiago de Compostela como Patrimônio Cultural da Humanidade e três anos mais tarde a UE a reconhece como cidade europeia da cultura: Santiago capital cultural Europeia.

A Galícia no Brasil – Da aldeia as cidades.

No período entre 1815 e 1930 consta que mais de 50 milhões de europeus abandonaram seus países com destino ao continente americano. O fluxo migratório se fez paralelo com as nascentes economias latinas americanas que se encontravam em processo de crescimento. No Brasil chegaram aproximadamente 700 mil espanhóis. Consta que o Brasil foi o terceiro pais escolhido por esses emigrantes perdendo apenas para a Argentina e Cuba. Consta-se, ainda, que pelo menos 70% era de origem galega. Chamada de imigração espontânea, milhares de emigrantes desembarcaram na cidade de Santos (São Paulo) e na cidade do Rio de Janeiro. Dentro do contingente espanhol a Galícia ocupava lugar de destaque. O processo de emigração se deu ao mesmo tempo em que ocorria a emigração dirigida de milhares de galegos, entre eles, os que migraram por conta própria, proprietários de terras em suas aldeias de origem que financiaram o seu próprio deslocamento, sem necessitar do governo. Tal diferencial foi crucial para a independência do emigrante em procuras seu próprio sustento, com intenções de retornar a terra natal, após o investimento nas aldeias, resgate de bens, entre outros. *As oleadas migratórias cara América do Sur (+México e Cuba) do primeiro terzo do século XX tiñan unha motivación essencialmente económica e de presión demográfica; Galicia era unha das rexións do Estado español com máis poboación e o réxime de distribución da propriedade em pequenas parcelas e unhas altas taxas de natalidade facía que moitos efectivos demográficos decidisen emigrar, principalmente a América do Sur. Nos anos 60-70 do século XX houno outra oleada migratória em Galicia pero dirixida a países europeos como Francia, Suiza, Alemania, ou a rexións do mesmo Estado español com niveles de desenvolvemento industrial e económico máis alto, principalmente o País vasco e Cataluña*.

Segundo os dados da Revista de Imigração e Colonização[39], de 1884 a 1939, um total de 581.718 espanhóis haviam chegado ao país. Considerada como época auge, entre 1904 e 1913, o período das plantações de café até 1929 quando da ditadura de Getulio Vargas, a crise internacional e a segunda grande guerra quando se observa uma drástica redução nesse contingente. Na Galícia, a fuga do serviço militar repercutia na emigração intra-peninsular quando os varões partiam para Castela e as cidades do Porto, Lisboa e Cádiz. Com a abertura da emigração a América, esta se configurou como o destino dos desertores. Consta-se, ainda que nas províncias de Pontevedra e em seus limites com Lugo e zonas fronteiriças com Portugal, emigrantes partiam para as principais cidades portuguesas e através dela, para o Brasil.



Figura 41 - "bagagem". Ilhstração da imigração Galega no Brasil.

Tal intercâmbio entre Portugal e Galícia já faziam parte de antigos fluxos migratórios. Na província de Pontevedra, os municípios de Fornelos de Montes e Ponte Caldelas, estes emigrantes escolheram como destino preferido o Brasil e foram particularmente para a região da Bahia. No alto Miñho português, grupos de emigrantes deslocavam-se ate Viana do

[39] Revista de Imigração e Colonização, Ano V, n. 3, setembro de 1944.

Castelo para conseguirem um passaporte e migrarem para o Brasil. Entre os galegos que partiram de Portugal para o Brasil, consta que mais de 81% se fixaram no Rio de Janeiro. A emigração galega ao Brasil foi caracterizada por ser urbana concentrando-se especialmente nas cidades do Rio de Janeiro (RJ), Salvador (BA) e São Paulo (SP) apesar de um grande contingente espanhol se deslocar até as zonas agrícolas cafeeiras, embora as árduas condições de trabalho no campo e a ineficiência das políticas de emigração brasileiras concretizaram-se em importantes motivos que fizeram os galegos a rejeitarem as lavouras.

Majoritariamente jovens concentraram-se, principalmente no pequeno comercio e setor da hotelaria o que pode ser observado, ainda hoje, por meio do predomínio de hotéis de luxo e casas de show, sendo nas décadas de 80 e 90 do século XX cenários marcantes da vida noturna carioca. Considerada majoritariamente masculina, formada por varões em idade ativa entre 14 e 50 anos e com alto índice de alfabetização, poi *posiblemente tiñan un nível de alfabetización maior a poboación brasileira, máis polo xeral, os continxentes de emigrantes galegos tiñan um nível educativo moi baixo e moitos eran tamén analfabetos; a maior parte proviña das zonas rurais nas que os sistemas de escolarización só daban unha cobertura precária á formación primaria*, constando entre as estatísticas um frágil contingente feminino. Com alfabetização superior a população brasileira, estes acabaram por facilitar profissionalmente a vinda de outros emigrantes consolidando a demanda de trabalho em redes microssociais informais. Na Bahia, concentraram-se basicamente nos setores de comercio e de bebidas chamados “secos e Molhados”, bares, padarias e pastelarias, substituindo os portugueses que até o século XIX eram predominantes nestes ramos de negócios.

No Pará a rede de imigrantes foi praticamente toda ela formada por galegos, via trajeto Vigo – Belém – Manaus, empregando-se em linhas de construção ferroviárias, quando o governo brasileiro recrutava trabalhadores, de forma espontânea, no inicio do século XX, e também quando o estado do Pará vivia o seu apogeu econômico por meio do designado ciclo da borracha. Em são Paulo a presença galega se fazia notar, principalmente nas regiões da Mooca, Brás e Belenzinho. Atuaram principalmente como canteiros, pedreiros, empregados domésticos e ambulantes e em pequenos comércios como já dito anteriormente. A presença do espanhol em São Paulo também se encontra associada ao movimento operário e as greves que assolaram o estado no começo do século XX. Junto com a comunidade italiana, a comunidade galega no Brasil encabeçou greves e dessas comunidades saíram lideres sindicais que participaram de movimentos anarquistas e comunistas.

No Rio de Janeiro, segundo estado que mais galegos recebeu, a grande maioria concentrou-se na capital. Sendo na segunda metade do século XIX a capital do Brasil, a

imigração galega se caracterizava como a terceira em importância numérica atrás somente dos portugueses e italianos. Os imigrantes concentraram-se nas regiões centrais do Rio, participando da construção da incipiente cidade moderna quando se transformava, em relação ao mundo, em cidade maravilhosa. Redes formadas por vizinhos, parentes e patrícios se diluíram no cotidiano carioca e se mantinham por contatos informais através das noticias levadas pelos patrícios, das cartas enviadas a Galiza ou dos retornos definitivos ou temporários as aldeias de origem. Nas cadeias migratórias brasileiras se reproduziu então a identidade galega do começo do século XX.

Com dois mil anos de identidade histórica, das tribos bárbaras que não se domesticavam e que resistiam frente à dominação do Império, da *Gallaecia* – varanda da luz, onde o sol se afunda no Atlântico e, entre a civilização ocidental e a forte fúria do vento: encontram-se os galegos. Falamos de uma cultura europeia com identidade e língua, falamos da diversidade e da liberdade que se reconhece por uma memória comum onde, na ponta mais ocidental do mundo antigo, sempre aberta, seja por necessidade ou por vocação: encontra-se a Galícia.

Freixanes (2001) aponta interessantes características que puderam ser observadas durante as saídas de pesquisas. A paisagem apresenta uma horizontalidade característica pelas depressões e cumes das serras e, como vimos, sua verticalidade se expressa pelas inúmeras ladeiras e ainda encontra-se presente nas cabeceiras fluviais. Movimentos tectônicos há milhões de anos forjaram seu território desenhando seu relevo. Nos mais de 1200 km de litoral recortado predominam as rochas, areais e também as rias – vales cunhados pela erosão fluvial no quaternário e conforme a intensidade das ondas variam de norte – Rias Altas, à Sul – Rias Baixas, do território. As rias constituem-se em espaços de inserção na economia – diversidade de espécies comestíveis e da cultura popular – modo de vida. As ilhas Cassitérides ideário da mitologia e da Idade antiga, quando visitadas por então clássicos navegadores, formam o arquipélago no atlântico hoje protegido como área de interesse natural com a denominação de: Parque Nacional Ilhas Atlânticas.

Observam-se também na região da Galícia, que a rápida expansão populacional ao longo do século XX deu lugar as transformações na paisagem. Com uma perda biológica incalculável e desaparecimento de certos costumes tradicionais locais, a política de unidades de conservação leva a criação de áreas protegidas com o objetivo de preservação da natureza, principalmente no interior destas áreas. Situado nas províncias de Pontevedra o arquipélago das Cies, Ons e Cortegada e da Corunha – Arquipélago de Sálvora encontramos o Parque Nacional marítimo-terrestre das ilhas Atlânticas da Galícia. Oriundo de movimentos

tectônicos – elevação e afundamento entre o terciário e o quaternário – parte de uma cadeia montanhosa que se afundou no mar há cerca de 10.000 anos (Galícia, 2005), o arquipélago atua como uma proteção contra os temporais do atlântico possibilitando a calmaria das águas nas Rias que protege.

Embora as condições ambientais sejam em sua maior parte áridas (solo, ventos e salinidade), na parte mais ao leste das ilhas encontramos formações arbóreas nas partes mais protegidas. Tais formações abrigam uma fauna caracterizada por uma grande quantidade de aves, anfíbios, répteis, mamíferos e uma variedade de espécies invertebradas. Também uma riqueza faunística de fundo oceânico - caracterizada por cascalhos, algas calcárias, bivalves, gastrópodes, crustáceos. Registros apontam uma população estável localizada nas ilhas Cies datada na idade do Bronze embora registre ainda a presença do Homem desde o Paleolítico ate o Neolítico por meio de restos cerâmicos e líticos.

Na região continental, na província de Pontevedra, encontra-se o Parque Natural do Monte Aloia. Influenciado por sua localização geográfica, o clima nesta região e definido como atlântico europeu úmido. Destaca-se, no vale do rio Minho, como uma elevação rochosa de um conjunto montanhoso na paisagem aluvial. Com vegetação oriunda de reflorestamentos, grande parte da vegetação existente apresenta tal influencia embora possam ser observados fatores não antrópicos, naturais apresentando uma grande variedade florística e grande importância na preservação de anfíbios e répteis além de uma variedade de insetos e cavalos selvagens. Marcado por sua relação com o Homem, o Monte Aloia foi percorrido por diversas culturas conforme os achados do megalítico, o povoado castrexo no alto do cume e a sua muralha, refúgio das invasões árabes ou vikingas.

Outra área protegida de relevante interesse, o Parque Natural do Complexo Dunar de Corrubedo e Lagoas de Carregal e Vixan, formado por cordões de dunas, marismas, lagoas litorâneas, encontra-se situado entre as rias de Noia e Arousa. Este diverso ambiente marinho abriga uma fauna diversificada. As zonas de praia, habitadas por grandes quantidades de golfinhos e aves marinhas, as zonas de dunas - responsáveis pelas espécies de anfíbios e répteis e as zonas de lagoa e marismas – habitas de invertebrados e aves, abrigando uma singular vegetação caracterizada pelos diferentes endemismos.

Ainda no vale do rio Eume, encontra-se uma região de bosques onde se registra como local de refúgio para as espécies durante as crises climáticas do quaternário e que ainda mantém muitas características dos bosques primitivos, embora já se encontrem antropizados pela ação humana, como encontramos em Galícia (2005). Esta região encontra-se atualmente protegida como Parque Natural das Fragas do Eume. Um maciço granítico em forma de

cânion inunda-se pelo rio que seguira até desembocar no vale, acompanhado por extensos bosques caducifólios conhecidos como Fragas. A fauna das Fragas é composta por uma grande variedade de invertebrados, anfíbios – endêmicos e aves, assim como a fauna da vegetação "de mato", apresentando ainda uma variedade de répteis e mamíferos. A presença humana, embora diante das características hostis da região, aparece desde a Pré-história (Galícia, 2005), passando outrora pelo período castrexo e período islâmico que representaram *apenas algunhas expedicións de saqueo pero que deixaron pouca pegada cultural salvo nos mitos e lendas dos "mouros/mouras". O noroeste da península apenas foi islamizado*.

Entre os domínios florísticos Mediterrâneo e Atlântico encontra-se o Parque Natural do Invernadeiro como um valor para a conservação devido, não somente a esta convivência mútua, mas também, a sua condição afastada, relevo acidentado, diversidade florística e faunística, localizado nas cercanias de Ourense. Agrestes paredões das cabeceiras dos rios apresentam-se como zonas de transição rica em comunidades vegetais próprias como também vegetação característica de uma ou outra região. Dotado de uma elevada diversidade biológica e pela natureza endêmica de algumas de suas espécies, o Parque do Invernadeiro apresenta uma composição específica de uma comunidade faunística representada por vertebrados, aves e mamíferos.

Próximo, ainda, a região de Ourense, o Parque Natural Baixa Limia-Serra do Xurez apresenta, além de uma riquíssima flora e fauna características, restos arqueológicos que se conservam como importantes e valiosos resquícios do passado representando manifestações humanas do IV ao II milênio a.C. Encontram-se ainda na região verdadeiros panteões funerários. De paisagem montanhosa a serra do Gerês-Xurés, ao mesmo tempo em que limita o norte de Portugal com a Espanha une-as em terras galegas. Rios e vales profundos cortam as montanhas conduzindo as águas pelo rio Limia. Com frio rigoroso as montanhas do Parque conservam a neve até a primavera e certa aridez durante o verão. Bosques, barrancos e rios conservam uma rica flora caracterizada como Atlântica – médio-europeia e Mediterrânea apresenta grande influencia endêmica. Entre a vegetação euro siberiana e mediterrânea a região possui fauna variada: aves, anfíbios, répteis, peixes e mamíferos.

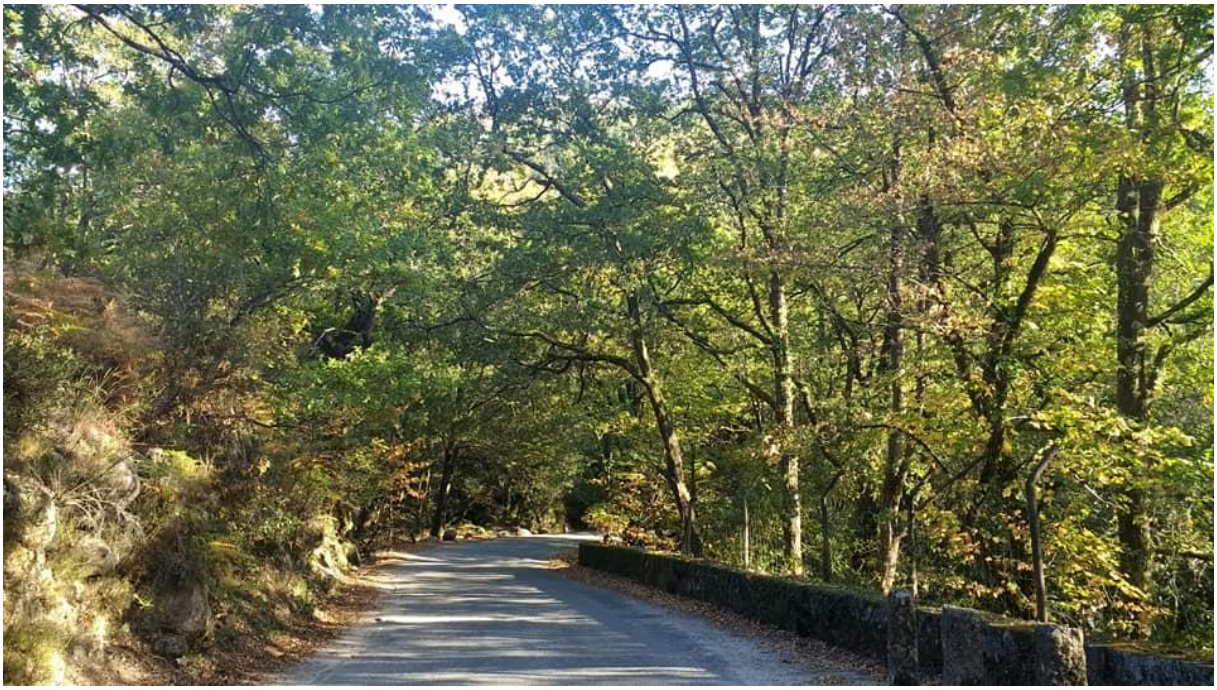


Figura 42 - Parque nacional Serra do Xures. Galicia.

Ainda podemos citar, em região próxima, o Parque Natural da Serra da Encina da Lastra junto ao vale do rio Sil que representa uma entrada natural na Galícia (Galicia, 2005). Roteiro romano de ligação de Braga com Astorga, respectivamente Portugal e Espanha. Abriga restos arqueológicos do paleolítico, neolítico e idade do Bronze. Lá, as "covas" são transmissoras e testemunhas de tais épocas. Além do valor cultural estão os valores naturais característicos da vegetação mediterrânea que afloram em rochas calcárias. Registros apontam um total de 40 espécies e subespécies com endemismo Ibérico (Galícia, 2005). A fauna encontra-se em estreita relação com a vegetação. Águias, falcões, mamíferos e repteis, por si só, formam um verdadeiro santuário de exuberante paisagem natural.

Bosques, serras e *fragas* compõem a paisagem galega. Dotado de bosques basicamente caducifólios misto, abriga, entre outras, espécies como as rapinas de grande porte e o lobo. Observa-se que as Áreas de Proteção Ambiental na região da Galícia possuem, além do imenso valor paisagístico, ecológico e ambiental, um valor cultural de tamanha importância. A estreita relação dos povos primitivos que habitavam estas regiões indica forte influencia da proximidade desses povos e suas ontologias com o ambiente natural devido aos cenários de raríssima beleza onde se encontram elementos arqueológicos.

Educação Ambiental e as Mudanças climáticas a partir da região da Galícia.

Grupo de *Investigacion e Pedagoxia Social – SEPA*

Chegamos ao século XXI com a grande problemática sobre a questão do clima. Na busca do perfil da sociedade galega, sobre educação ambiental e mudanças climáticas, a partir dos estudos que vem sendo desenvolvidos junto ao Grupo de *Investigacion e Pedagoxia Social – SEPA* - Universidade de Santiago de Compostela, durante as pesquisas de doutoramento, fruto de uma cooperação acadêmica entre a USC - Galícia e a FURG – Brasil, foi possível desenhar uma aproximação da realidade, em âmbito local e regional, sobre como se desenvolve o diálogo entre tais temáticas hoje, na região da Galícia. Algumas diretrizes acompanharam a busca por informações sobre a educação ambiental, apontamentos iniciais da pesquisa, com a preocupação de um olhar coerente entre o pensar e o agir, entre a ação e o seu sentido, entre o pensamento e a prática.



Figura 43 - Equipe Integrante - SEPA. Universidade de Santiago de Compostela.

O Grupo de Investigação em Pedagogia Social e Educação Ambiental - SEPA é constituído no Departamento de Teoria da Educação, História da Educação e Pedagogia Social da Universidade de Santiago de Compostela. Criado em 2000 em sua estrutura integra ainda, desde 2004 professores e pessoal pesquisador da Universidade da Corunha (UDC) no âmbito do "projeto INTEREA" (Iniciativas e Recursos no Território para a Ação

Local). Além disso, tem reconhecida sua condição de Unidade de Pesquisa Competitiva nas áreas de Humanidades e Ciências Sociais no sistema universitário galego desde dezembro de 2006. Na trajetória do Grupo de pesquisa, no Currículo das pessoas integrantes consta a orientação de mais de 45 Teses doutorais, fundamentalmente no âmbito do Departamento de Teoria da Educação, História da Educação e Pedagogia Social da Faculdade de Ciências da Educação da Universidade de Santiago de Compostela, sendo um dos que tem creditado um maior número de Teses dirigidas nos últimos anos nesta Universidade.

O grupo SEPA faz parte de diversas sociedades e de duas grandes redes de investigação, que integram mais de cem pesquisadores e pesquisadoras de diferentes universidades nacionais e internacionais. O GI SEPA- *Interea* pretende contribuir para colocar a Pedagogia Social e a Educação Ambiental como áreas de investigação relevantes para as Ciências Sociais e da Educação e também desenvolver uma atividade científica acadêmica comprometida e inovadora que dialogue com diversos agentes sociais e institucionais, propondo estratégias que sejam úteis para a sociedade, o bem-estar e a qualidade de vida da população.

Para tal, o grupo de pesquisa propõe como objetivos: incentivar a investigação dos tempos educativos e sociais nos espaços locais; colocar os estudos do grupo de Pedagogia Social e Educação Ambiental nas agendas de pesquisas nacionais e internacionais – como no caso de Portugal, Brasil e México; servir de plataforma para a difusão de conhecimentos entre investigadores de diferentes comunidades científicas; contribuir na formação de pesquisadores e profissionais da Pedagogia Social e da Educação Ambiental; apoiar a realização de trabalhos de investigação, de teses de mestrado e de doutoramento. O grupo de pesquisa SEPA- *Interea* conta com uma vasta trajetória no campo da educação social.

A sua atividade e linhas de pesquisa perseguem, conforme informações fornecidas pelo mesmo, uma dupla e complementar tarefa: por um lado, a contribuição para um melhor e maior desenvolvimento da pesquisa em educação e, por outro, a promoção de novas leituras na sociedade sobre a investigação em educação e das suas potencialidades para dar resposta às necessidades e exigências na melhora da qualidade da educação, o bem-estar das pessoas e do desenvolvimento humano, em diferentes contextos e realidades.

No que trata da Educação Ambiental e as Mudanças Climáticas a partir da região da Galícia, não é difícil perceber que a educação ambiental enfrenta hoje uma crise. Para Meira Cartea (2015) é necessário observar os preocupantes sinais emitidos no campo da educação ambiental. O pesquisador alerta para algumas questões no cenário das instituições, como por exemplo, a redução dos recursos econômicos oriundos das administrações públicas para

projetos voltados à temática; o abandono das diretrizes da *Estratexia Galega de Educación Ambiental*, formulada anteriormente ainda no ano 2000; a situação profissional dos educadores ambientais quando do aumento dos índices de falta de profissionalização dos envolvidos e ainda menciona a falta de colocação desses profissionais. Pode ser verificada uma grande "erosão" do terceiro setor onde, após perder mais da metade das pessoas ocupadas em seus quadros de trabalho, manteve o índice de 19,8% das pessoas ocupadas em 2007, vindo a somar, no inicio de 2013, apenas 7% das colocações. Destaca, ainda, a desvalorização da remuneração destes profissionais e indica a precariedade do setor (pág. 158).



Figura 44 - Centro de Educação Ambiental -Santiago de Compostela. Galicia.

Como resposta a crise da educação ambiental global observa-se que na região da Galícia, conforme os pesquisadores do GI SEPA, a educação ambiental devera passar por uma série de transformações incluindo o cenário político e social. Em primeiro lugar é necessário reconhecer que a educação ambiental está em crise e, particularmente, especialmente aguda *en Galicia e no conxunto do Estado espanõl* (pág. 159). O sistema de educação ambiental galego encontra-se em estado precário de desenvolvimento assim como os projetos e

instrumentos de transformação socioambiental em um crescente abismo entre aquilo que se pretende como cenário desejável e a realidade. Na região da Galícia, segundo o pesquisador, a educação ambiental não tem dado conta de superar os conflitos e suas debilidades internas.

Sob o ponto de vista conjuntural, Meira Cartea (2015) argumenta que mais do que qualificar a educação ambiental como um campo – como sugere Pierre Bourdieu, cabe descrevê-la como um trans-campo caracterizado como um espaço social e profissional de contornos imprecisos que confluem saberes disciplinares, interesses, culturas profissionais e relação de poder com origem entre o campo educativo e ambiental, em um e em outro. Da mesma forma observa-se o conflito entre o rol "militante" e o rol "profissional" onde se combinam interesses pessoais, públicos e privados (pág. 164). Críticos, educadores, defendem uma educação ambiental como práxis transformadora, já que se depara com a "crise" – desenhada de modo oportunista, utilizada para desmontar a multiplicação do capital ou as ameaças aos interesses privados que se beneficiam dela (p. 167).

O autor destaca a passagem do ecologismo de "novo movimento social" para o ecologismo como velho movimento social. Destaque ainda, para o caráter contra cultural da educação ambiental, a sua missão quando menos nos efeitos transformadores e socialmente críticos é promover valores e estilos de vida que entram em contradição frontal com os valores, os modelos sociais e o estilo de vida hegemônico (p. 169). A partir destas reflexões, para Meira Cartea e Pardellas (2015), faz-se necessário destacar indicadores que possam contribuir junto aos processos de educação ambiental. Tais indicadores referem-se, principalmente, a importância do contexto já que, embora a sociedade galega apresente perfil similar a outras de seu entorno faz-se necessário considerar os elementos característicos de sua própria cultura. Ao constatar os mesmos estereótipos e pensamento reducionista que associam a educação ambiental ao meio natural voltadas a um público infantil escolarizado, com base somente na transmissão de conhecimentos, os pesquisadores do SEPA compreendem a necessidade de se pensar em novas metodologias, temáticas e público alvo reformulando a proposta educativa, com ênfase no que trata o caráter Ético - Moral, Cultural e Social, que se encontram intrínsecas às propostas de educação ambiental contemporânea.

Os estudos destacam os equipamentos de educação ambiental disponível e pouco valorizados na região da Galícia como indicador da necessidade de qualificar os profissionais envolvidos e potencializar suas estruturas de forma a consolidar tais espaços de educação ambiental. Além disso, no que se refere à profissionalização dos agentes – educadores e educadoras ambientais, sobretudo na melhora das condições econômicas e profissionais, de modo a superar os obstáculos já citados e sobre os limites do sistema educativo e no risco de

um desenvolvimento de ambientalização escolar nos moldes da Agenda 21 Escolar como exemplo, que requerem vontade política e entidades vinculadas. Outros indicadores conferem importância à precariedade dos *concellos galegos* no que se referem a recursos econômicos, materiais e de pessoal. Destaca-se a importância dos Grupos Ecológicos na região:

> A pesar do minifundismo asociativo que caracteriza a este movemento en Galicia e dos escasos recursos dispoñibles, os colectivos ecoloxistas galegos contan cun importante capital humano, unha gran plasticidade temática e metodolóxica e unha notable capacidade de influencia social, que os converte en potentes catalizadores e xeradores de iniciativas de Educación Ambiental.Meira Cartea e Pardellas (2010, pág.137).

Para tanto, os autores destacam o papel fundamental da informação. Observa-se que os meios de comunicação e a articulação do conhecimento são importantes indicadores de mediação na interpretação e representação por parte da sociedade galega sobre os problemas socioambientais que aborda a educação ambiental em geral, traduzindo-se em cidadãos como atores-chaves na concretização de soluções coletivas frente à crise social que se instaura e que tem como uma de suas protagonistas a crise ambiental. Os pesquisadores concordam que a articulação e consolidação de redes – como estrutura e participação ambiental, somente poderão ser alcançadas quando a proposta transcender as fronteiras informais traduzindo-se em espaços de tomada de decisões, capazes de superar obstáculos administrativos e de gestão como recursos financeiros, institucionais e organizacionais. Neste contexto, o Projeto Fênix, desenvolvido pelo grupo de investigação em questão, tratou de elaborar o primeiro Diagnóstico socioambiental, realizado na região da Galícia, que compreende a educação ambiental como uma dimensão e como uma variável central no estudo somada a uma "cartografia" crítica de iniciativas promovidas e desenvolvidas pelos agentes de educação ambiental na comunidade galega.

É fato que o clima no planeta está se modificando e devido aos riscos que isso representa, melhor seria se pudéssemos encarar esta temática com maior seriedade já que teremos de enfrentar simultaneamente a *uma transformación estrutural do modelo de produción e consumo*, a transformação de nossos hábitos cotidianos, valores, acessos, possibilidades, entre outros. Atualmente as transformações climáticas são consideradas como uma grande ameaça ao planeta e as sociedades que nele habitam. Na Espanha, segundo Hernández *et.al* (2016) as mudanças trarão grandes impactos na produção de alimentos, saúde, turismo e para a conservação da biodiversidade. A transformação do clima é um fato comprovado por diferentes estudos científicos em várias partes do mundo. Observa-se que a sociedade espanhola toma conhecimento do fato sobre as questões climáticas, principalmente, pelos meios de comunicação que, ao mesmo tempo em que conscientiza traz uma alarmante

corrente de preocupação. Hernández *et al* destaca a forma como se comunica as transformações climáticas e como essas informações são interpretadas pelos cidadãos modelando *ideas y actitudes frente al fenómeno, así como en la definición de las respuestas sociales* (pg.35). Para os pesquisadores é necessária uma comunicação adequada para que as sociedades sejam capazes de, não só conhecer o problema, ter algum tipo de reação em relação a ele.

É possível compreender a afirmação que *convertir el cambio climático en una sucesión de informaciones alarmantes o sombrías seguramente no garantizará una mayor atención, ni tampoco una mayor implicación personal*. Hernandez *et al* (2016 p. 52). Para os pesquisadores, o tema sobre mudanças climáticas possui conotações emocionais negativas e a comunicação é um dos seus principais meios por vincular na maioria das vezes as más noticias.

> *La tendencia a establecer una cierta distancia hacia la cuestión al considerarlo un problema alejado de nuestra realidad y nuestras responsabilidades, también se refuerza si sus impactos se presentan casi siempre en espacios geográficos lejanos o si las "soluciones" se tratan como un tema de alta política internacional y casi nunca, como una cuestión con ramificaciones en todos los niveles, incluyendo las políticas nacional, regional y local y las propias opciones personales y comunitarias*. (HERNÁNDEZ *et al*, 2016 p. 52).

Para os pesquisadores do Projeto Fênix existe uma infinidade de soluções para o enfrentamento das mudanças climáticas por meio de propostas que perpassam os campos energéticos – como a produção de energia a partir de fontes renováveis, eficiência energética e adoção do estilo de vida com índices baixos em carbono. Observam-se soluções aplicáveis a agricultura e alimentação; a indústria, o transporte, a habitação e o lazer. *El "silencio climático", sea cual sea la interpretación que hagamos de él, constituye un escollo importante para que se abran paso las necesarias respuestas sociales (*p.52).

A Educação Ambiental como estratégia

A Galícia foi à primeira comunidade autônoma na Espanha a publicar sua estratégia de Educação Ambiental em 23 de outubro do ano 2000. Em 2006 a Sociedade Galega de Educação Ambiental inicia um movimento de dinamização *estratéxica da EA em Galicia* e a partir *dun processo de investigación-acción multisectorial,* concretiza-se um cenário da educação ambiental na Galícia como a questão dos equipamentos de educação ambiental, profissionalização de educadores ambientais, a educação ambiental no sistema educativo, as iniciativas municipais, movimento ecologista e aproximação da cultura ambiental.



Figura 45 - Atividade de Educação Ambiental do grupo SEPA.

Em novembro de 2006, a *Consellería de Medio Ambiente da Xunta de Galicia e a Sociedade Galega de Educação Ambiental* firmaram acordo colaboração para o desenvolvimento de um processo de diagnóstico e atualização da Estratégia Galega de Educação Ambiental, conhecido como *Proxecto Fénix*. A partir das pesquisas realizadas foi possível obter informações sobre as questões relevantes e traçar um primeiro esboço sobre as principais questões relacionadas à educação ambiental assim como recomendações e indicadores para o campo. No ano de 2006, após seis anos da publicação do documento da Estratégia Galega de Educação Ambiental-EGEA, ainda no ano 2000, estabelece-se uma pauta de ação fundamentada em criar um espaço de educação ambiental colocando-a entre a

sociedade e o ambiente de forma que propusesse um modelo de desenvolvimento que traduza a sustentabilidade.

Ao se mostrar ineficiente este primeiro modelo, a *Consellería de Medio Ambiente e Desenvolvemento Sustentável* acorda com a Sociedade Galega de Educação Ambiental uma colaboração para o desenvolvimento de uma nova Estratégia de Educação Ambiental a médio e longo prazo, sem pretensões de estabelecer um documento final, mas sim, consolidar espaços e canais de diálogo por meio da articulação dos diferentes setores e agentes que operam em tal campo de estudos na Galícia.

A partir do Projeto Fênix buscou-se uma compreensão sobre programas e iniciativas de educação ambiental como um:

> "conxunto de accións de intencionalidade informativa, formativa, educativa ou de dinamización da participación social que teñen como finalidade principal xerar cambios significativos na percepción e valoración social da crise ambiental por parte da poboación así como nas relacións que esta mantén co médio" [40] (MEIRA CARTEA, *et al* 2007, pág. 4).

Com o objetivo de contribuir para a orientação das práticas educativas o projeto propôs desenvolver indicadores para um estudo sobre a cultura ambiental da população galega. Por meio da divulgação, informação, comunicação, formação, participação, entre outras. Uma nova "cultura ambiental", ou uma "cultura da sustentabilidade", no conjunto da cidadania como um instrumento e estratégia de potencia. Observa-se que o documento chama a atenção para a participação de um "maior número de pessoas na construção da cultura da sustentabilidade e qualidade ambiental em todos os âmbitos, transformações estruturais nos modos de vida individuais e coletivos" (MEIRA CARTEA, *et al* 2007pág. 4).

O documento proposto esboça uma trajetória de modo a facilitar a análise da evolução da forma em que a sociedade galega se confronta á problemática ambiental, (MEIRA CARTEA, *et al* 2007 pág. 4) e aponta um retrato mais complexo e transversal da sociedade galega a partir de uma visão socioambiental. O projeto buscou percepções, tendências e cidadania relacionadas com a educação ambiental. Ainda, reorientar a resposta educativa á crise ambiental no marco da sociedade galega.

A problemática climática e ambiental

[40] Proxecto Fénix *Unha aproximación á cultura ambiental da sociedade galega – Estudo demoscópico 2007 Sociedade Galega de Educação Ambiental.*

A partir de abordagens mundial, espanhola, galega e local, os estudos do Projeto Fênix (2007) vinculados aos pesquisadores do SEPA, apontaram alta percentagem dos que não tem conhecimento de problemas ambientais, representando o índice de 20,1%, e dos que mencionam somente um, com 44,9%. Para os pesquisadores isso demonstra a continuidade de uma imagem difusa dos problemas ambientais e da crise ambiental a nível global. Observa-se que 21,5% indicaram como problemática ambiental as mudanças climáticas seguidos de 24,1% que indicaram a contaminação do ambiente. Os estudos demonstram que o "cambio climático" ocupa o segundo lugar como problemática ambiental na percepção dos entrevistados na região galega (pág. 16). No que trata da problemática percebida no âmbito da Espanha. Novamente os pesquisadores ressaltam 29,2%, como claro indicador da superficialidade da "cultura ambiental", pela limitada capacidade de uma parte significativa da população de identificar problemas concretos. A contaminação e a contaminação industrial aparecem respectivamente com 13,3% e 12,7%. Observa-se que em primeiro lugar destacam-se os incêndios florestais com 43,3 % dos entrevistados, informando que tal preocupação atinge 04 de cada 10 galegos e galegas (pág. 19).

Na Galícia especificamente, segundo os pesquisadores, as taxas alcançadas pelo corte de árvores representa 8,8% dos entrevistados, seja por vincular tal informação aos incêndios florestais ou pela construção massiva apresentando 6,2% que pode estar relacionada com a desordem urbanística e a gestão insustentável do território (pág. 16). O excessivo número de veículos com 3,9% são abordados. O documento indica que esses indicadores tornam-se mais visíveis para a população em relação às causas mais estruturais do processo de degradação ambiental (pág. 20). O documento traz informações sobre as questões ambientais mais críticas no que se refere a emergência de foco nas respostas educativas. Destacam-se claramente os incêndios florestais e a *xestión do monte*, representando uma identificação de 05 em cada 10 galegos.

Observa-se que na Galícia e também no norte de Portugal, os incêndios florestais são um problema grave para os ecossistemas e populações que residem nesta região. Além dos incêndios florestais apresentarem fortes indicadores de preocupação apontados pelos galegos, conforme as pesquisas desenvolvidas SEPA/Intera, tal preocupação pode ser comprovada quando, em 2017, nova onda de incêndios sacrificou, mais uma vez, esta região. Foi possível acompanhar os incêndios que se alastravam pelos bosques por meio de informações via redes sociais que narravam a tragédia de forma assustadora. Centenas de pessoas se colocaram

como voluntários na difícil tarefa de extinguir as chamas que chegavam as casas em zonas rurais e as cidades de grande povoamento como no caso de Vigo.



Figura 46 - Protestos contra os incêndios florestais na Galicia.

O incêndio que já havia começado na região de Ourense afetando, principalmente uma extensa área do Parque Natural Baixa Limia-Serra do Xures alcançou uma magnitude que não era esperada. Utilizado desde a década de 90 como ferramenta de manejo agrícola e pecuária, *non só dendê a década dos 90, o lume foi unha ferramenta utilizada em Galicia para a xestión das atividades agropecuárias e forestais dendê o Neolítico. O problema é que agora apenas existen as condicións no mundo rural para o seu control e regulación, comezando por unha política forestal que prima os monocultivos de espécies arbóreas de rápido crecemento e de carácter pirófilo –eucaliptos, piñeiros...- mentras que o abandono das atividades tradicionais agropecuárias xera condicións de vexetación explosivas*. Para os agentes florestais, aproximadamente 99% dos que se registram na Galícia provém de causas humanas e por volta de 75% dos incêndios são intencionais. Para alguns especialistas trata-se da carência de ordenação e gestão do território e ainda do abandono das zonas rurais. Outro fator igualmente responsável fica por conta da proliferação de plantações florestais de espécies facilmente inflamáveis como eucaliptos e pinheiros frente ao bosque nativo típico caracterizado pelos carvalhos. Observa-se que erros comuns encontram no fato de incentivar

espécies produtivas em detrimento de outras que funcionam como proteção da floresta, alem de não protegerem casas e estradas dos riscos associados aos cultivos produtivos.

Outros problemas aparecem relacionados com o tópico da contaminação ambiental e com a gestão dos resíduos, assim como, a contaminação das águas continentais com 14,3% e marinhas com 11,7%. Depois, aparece a contaminação em geral com 13,1%, a contaminação da atmosfera com 8,9%, os resíduos industriais com 13,3% e os resíduos sólidos urbanos com 10,3 % dos entrevistados. Porém, como é possível identificar pelas informações, podemos observar a constatação de outros problemas mencionados no EGEA de atenção prioritária e que passa despercebidos para os galegos como a gestão de resíduos especiais, a degradação dos espaços naturais de alto valor ecológico e o empobrecimento da fauna e flora silvestres apresentando um índice de 0,7% e o 1,5% das referencias, respectivamente. Além disso, destacam-se os 6,1 % dos que se referiram à degradação da paisagem (pág. 22).

Chama à atenção dos pesquisadores a elevada percentagem de cidadãos que não apontam nenhum problema com 17,5% dos entrevistados e os que mencionam só um com 59,2%, alcançando uma proporção de 06 em cada 10 entrevistados. Além dos 18,9% que conforme os pesquisadores encontram-se claramente condicionados pelos recentes incêndios na região, problemas locais como o excessivo número de veículos com 4,3%, a contaminação acústica com 2,0% ou a construção massiva com 4,5%, obtiveram índices relativamente baixos (pág. 23).

Sobre a questão das transformações climáticas, ao indagar os participantes, obteve-se um índice de 94,1% dos entrevistados que respondem como sim – possuem algum conhecimento sobre a temática e demonstram que apenas 5,9 % destes o fazem em sentido negativo. Para os pesquisadores, o resultado da mostra galega é coerente com o resultado de outros estudos sobre a população espanhola e sobre a europeia em geral (pág. 30). Desta forma, a taxa de pessoas que declaram não ter ouvido falar nas mudanças climáticas relacionam-se aos cidadãos com menor numero de estudos, inativos ou aqueles de maior idade, ou seja, para os pesquisadores, referem-se aquelas que possuem dificuldades de aceder à informação. A pesquisa sobre as crenças e conhecimentos da população galega sobre as causas e as consequências das mudanças climáticas oferece resultados similares a outras investigações realizadas sobre públicos ocidentais, conforme claramente mencionado no documento (pág. 33). A mostra galega neste estudo aponta que 62,0% entendem que a afirmação sobre:

> "o efecto invernadoiro débese a um burato na atmosfera" é "total" ou "probablemente" verdadeira; e un máis que significativo 87,7 % asume a mesma teoría implícita ao considerar "total" ou "probablemente" verdadeira a afirmación "O burato na capa de ozono contribúe ao aquecemento do clima" (MEIRA CARTEA, *et al* 2007, pág. 33).

Os pesquisadores apontam a suposta e falsa relação entre a degradação do ozônio com o cambio climático nas sociedades ocidentais. Uma teoria, própria do sentido comum, "que se instala fortemente no núcleo da representação social do cambio climático nas sociedades ocidentais" (Pág. 33). Outro mito pode ser desvelado sobre o aumento do câncer de pele se referir as mudanças climáticas, representando 83,8% dos entrevistados. Tal informação, segundo os pesquisadores, é falsa já que, forjada nos primórdios da degradação do ozônio, ainda mantém a construção da cultura comum sobre transformações climáticas. Neste contexto 09 de cada 10 galegos, representados por uma porcentagem de 89,9%, assumem que o cambio climático está sendo causado pela atividade humana (pág. 33). O documento aponta que tal aparente contradição relacionadas à convivência de crenças certas e erradas merece uma reflexão no sentido de como está sendo construídas as representações sociais sobre os problemas ambientais no campo da cultura comum.

> *A primeira lección é a toma de conciencia de que non é suficiente con trasladar información científica á sociedade, nin sequera a mellor información científica dispoñible, sobre un determinado problema ambiental para que os cidadáns adquiran espontaneamente unha visión e unha comprensión clara e cientificamente correcta da ameaza. A cultura común obedece aos seus propios mecanismos e procesos de construción da realidade, posúe a súa epistemoloxía singular que opera en base a principios e procesos distintos, obviamente, aos que rexen na produción do coñecemento científico. Estas diferenzas as que levan a que se poidan fixar socialmente e a que convivan no imaxinario colectivo sen aparente conflito representacións e crenzas que podem ser, incluso, contraditorias entre si.* (MEIRA CARTEA *et al*, 2007, pág. 35).

Verifica-se pelos resultados apresentados pelos dados que 01, em cada três cidadãos, participaram em alguma iniciativa ou ação cívica relacionada com a catástrofe do *Prestige*[41] apresentando como ações a participação em manifestações públicas de protesto apresentando

[41] Em 19 de novembro de 2002, um petroleiro de nome Prestige naufragou na costa galega despejando no Atlântico mais de 40.000 toneladas de óleo afetando de forma significativa os ambientes naturais e a população local. Para os pesquisadores tratou-se, sem duvida, de uma catástrofe de grandes proporções. Para Meira Cartea (2013), *La catástrofe del Prestige materializa localmente los riesgos ecológicos globales producidos por la modernidad* (pág.161). Para o pesquisador, a natureza política da Educação Ambiental apresenta-se, algumas vezes, implícita e em outras é explicitamente negada. Observa-se que catástrofe para alem de apenas ecológica trata-se, sobretudo, de uma catástrofe social e política ao penetrar e questionar o campo da globalização econômica quando coloca em evidencia a vulnerabilidade das administrações e sua incapacidade frente ao impacto sobre o meio ambiente e as comunidades locais.

uma projeção de 07 para cada 10 entrevistados. Também aparece a mobilização em voluntariados e outras formas de participação minoritárias. É sabido, conforme os dados levantados pelos pesquisadores, que a representação social das mudanças climáticas encontra-se ainda em construção e para além da necessidade de educar cientificamente é preciso ter em conta como se modela esse problema do ponto de vista da cultura comum. Da mesma forma, os dados obtidos comprovam o papel secundário da educação em assumir uma representação errônea das causas do cambio climático. Em comparação com os dados obtidos pelo projeto junto a um grupo de estudantes da Universidade de Santiago de Compostela, verificou-se que o comportamento das respostas se manteve muito semelhante. Ou seja:

> *"os estudantes universitarios comparten a mesma pauta representacional do cambio climático que a inmensa maioría dos cidadáns, a pesar de que cabe supoñer que a súa cultura científica, os coñecementos específicos sobre o tema aos que puideron ter acceso na súa formación especializada e a súa capacidade crítica estean por riba do resto dos cidadáns. Lonxe de derivar desta constatación que a formación científica superior é inútil, o que se destaca é un feito que, por obvio, pode pasar desapercibido: que os "científicos" – ou a persoas con formación científica– son tamén cidadáns, é dicir, que tenden a compartir unhas representacións semellantes sobre a realidade ás do conxunto da poboación, máxime cando as opinións, os xuízos e as interpretacións sobre a realidade prodúcense fóra de contextos propiamente científicos ou académicos, que son, en definitiva, nos que transcorre a maior parte da nosa vida".* (MEIRA CARTEA *et al*, 2007, pág. 37).

Observa-se que 96,1% dos entrevistados consideram verdadeira a afirmação sobre os seres humanos necessitarem do resto dos seres vivos para sobreviver e 76,0% entendem que é falsa a afirmação sobre o não (ou o pouco) desaparecimento das espécies no ultimo ano (pág. 39). Segundo o documento, índices majoritários da amostragem assumem como verdadeiras as afirmações sobre: o oxigênio que respiramos procede das plantas com 92,0% e sobre os seres humanos procederem de espécies animais anteriores com o índice de 69,3%, ainda que, neste caso, conforme os pesquisadores, um de cada dez entrevistados indica a questão como falsa.

Ao tratar sobre a crise ambiental e o meio, o estudo pretendeu investigar as atitudes da cidadania galega para posicionar-se frente à crise ambiental. Para os pesquisadores, conforme os dados obtidos, a mostra galega reflete uma posição menos otimista (pág. 43) e ainda mais crítica frente à posição espanhola. Os resultados tratam tanto da percepção da gravidade da crise ambiental como da confiança em poder supera-la confiando, unicamente, nos avanços científicos ou na dinâmica de progresso econômico. Verifica-se que 71,2% dos entrevistados na amostragem galega manifestaram-se em "desacordo" ou "totalmente em desacordo" com a

questão: “A ciência moderna soluciona os novos problemas do meio sem que se produzam grandes transformações no nosso estilo de vida”.

Também no que trata da questão “Preocupamo-nos demasiadamente pelo futuro do meio e não o suficiente com a situação dos preços e do emprego”: 66,3% frente ao 44,1% demonstram de forma similar o seu desacordo, representando 08 de cada 10 galegos entrevistados. No que trata da afirmação “Para proteger o meio é necessário que haja crescimento econômico na Galícia/Espanha*”* 46,4 % da mostra galega se declaram em desacordo. A questão sobre: Quase tudo o que fazemos na época atual prejudica o meio, 05 de cada 10 entrevistados compartem desta percepção. Ao ser questionado sobre até que ponto estariam dispostos a cortes no seu nível de vida para proteger o meio, a mostra galega apresentou respostas como “muito” ou “bastante favorável” a aceitar recortes no nível de vida para proteger o meio natural, ou seja, cerca de 6 em cada 10 entrevistados. Segundo os pesquisadores, tais dados contrastam com a resistência da população espanhola em adotar transformações - frente aos 27,7 % e o 32,3 % da mostra espanhola (p. 44).

No que se refere ao motivo de que os galegos não se preocupam ou tenham pouco respeito pelo meio natural, para um terço ou 30,6 % dos entrevistados a principal razão é a “falta de Educação” em questões ambientais e outro quarto indicam a escassa informação da cidadania galega sobre o ambiente com 19,4 % dos entrevistados. Quanto ao nível de penetração de outros hábitos e condutas mais pontuais relacionados com o meio e a certos hábitos da população galega relacionados com usos energéticos e com a mobilidade, com os comportamentos que podem gerar contaminação acústica e com a conservação da biodiversidade, destaca-se que os entrevistados afirmam que “sempre” utilizam o transporte Público com 24,3 % e 78,9 % evitam atividades ruidosas no seu domicilio. O estudo demonstra que 97,5% das respostas afirmam que respeitam a fauna e a flora do contorno. Ainda no que se refere aos hábitos, relacionados com o manejo dos resíduos domésticos, 07 de cada 10 entrevistados com 73,1 %, afirmam separar o lixo. Da mesma forma 07 de cada 10 entrevistados afirmam que sempre seguem condutas tendentes a limitar o consumo de papel e, no que se refere à marca de produtos ecológicos, conforme demonstram os estudos, são claramente minoritários.



Figura 47 - Atividade de Educação Ambiental pelo Projeto Descarboniza que não é pouco. Galicia.

Para os pesquisadores do *Projeto Fênix* os dados analisados demonstram uma serie de comportamentos onde, para executa-los com frequência, não é necessário possuir uma representação muito sofisticada da problemática ambiental e tampouco precisam obedecer, na sua origem, a motivações que impliquem transformação de valores significativos junto à cultura ambiental da população devido ao fato de serem os comportamentos mais simples e menos custosos o mais relevante frente os dados apontados em contraposição com aqueles outros que podem implicar um maior gasto econômico (pág. 61). Os dados indicam, segundo o documento, que os comportamentos apresentam um maior compromisso ambiental por parte dos cidadãos, a existência de uma consciência cívica e ambiental desenvolvida, assim como, um público mais ativo e critico frente à problemática ambiental. *Unha vez mais, a cidadania galega declara assumir comportamentos pro ambientais en maior medida que a española* (p. 62). Apresenta uma amostragem de 16,4% dos que contribuem com ajuda financeira para campanhas ambientais.

Considerando a relevância dada à educação ambiental no estudo desenvolvido pelo Projeto, sobre a percepção da população galega sobre as questões ambientais e particularmente sobre os efeitos das transformações climáticas, práticas e concepções centralizam o enfoque e a educação ambiental é vista aqui como ações de intencionalidade

socioeducativa nos âmbitos da informação e comunicação social, formação, da dinamização, da participação cidadã e da educação.

> *Cómpre recordar, a este respecto, que na Estratexia Galega de Educación Ambiental (2000: 16) defínese a Educación Ambiental como "unha dimensión da educación integral e global das persoas e colectividades sociais que, nas súas diversas manifestacións e prácticas, promove o coñecemento, interpretación e concienciación respecto das diferentes problemáticas ambientais, do seu impacto local e planetario, activando competencias e valores dos que se deriven actitudes e comportamentos congruentes coa ética ecolóxica que se precisa para participar na construción dun desenvolvemento humano sostible"*. (MEIRA CARTEA *et al,* 2007, p. 71).

O comportamento da mostra galega indica como principais vias de informações sobre as questões ambientais os meios de comunicação, iniciando pela televisão, com 53,0%, seguida da imprensa diária – jornais, com 23,0% e do radio com 14,5%. Os estudos apontam, ainda, a Internet com 4,7% e, a partir daí, outras fontes relacionadas à imprensa escrita como revistas especializadas com 1,4 % e revistas semanais com 0,3%, associados a comentários em geral. No que se refere ao grau de interesse com que seguem as noticias ambientais os pesquisadores perceberam que 07 de cada 10 entrevistados possuem muito ou bastante interesse pelas mesmas. Agregada uma questão sobre a confiabilidade destes cidadãos frente a tais informações, observou-se que as universidades e os centros de investigação apresentam o maior índice de confiabilidade por 70,0% dos entrevistados, seguida dos "centros de ensino" com 64,7% das respostas e dos educadores ambientais com 56,2%. Ainda podem ser destacados os cientistas, com 51,8% e os grupos ecológicos com 46,0% das respostas. No que se referem aos mediadores, atores e instituições – administração pública, políticos e industriais a taxa de desconfiança supera a de confiança.

Durante a etapa escolar o indicador se apresenta, conforme os pesquisadores, com conotação subjetiva. A percentagem dos pesquisados que afirmam não terem experimentado a educação ambiental durante a sua trajetória escolar somam o equivalente a metade da amostra com 52,6% - corte verificado, principalmente, entre os cidadãos que possuem mais de 45 anos e com menor nível educativo. Sobre o entendimento dessas pessoas em relação à educação ambiental, para os pesquisadores, os dados demonstram que as concepções coincidem com aquelas que a identificam como atividade educativa relacionada ao meio natural com 30,9%, as que a associam com a transformação de hábitos e comportamentos relacionados com ambiente com 23,8%, com atividades dirigidas a infância com 14,1% ou com atividades educativas que buscam melhorar o nível de conhecimento das pessoas sobre o ambiente com 13,7%.

> *"a maioría dos cidadáns comparten visións da Educación Ambiental nas que se impoñen os tópicos reducionistas que veñen sendo cuestionados dende as etapas iniciais do movemento da Educación Ambiental: a identificación entre ambiente e natureza, a distorsión paidocéntrica que entende que a Educación Ambiental debe dirixirse principalmente á infancia (para evitar que os adultos do futuro cometan os mesmos erros que cometemos no presente), e a que se asocia coa transmisión de coñecementos sobre o medio natural. Este panorama indica que existe unha notable diverxencia entre as finalidades e modelos teóricos enunciados como desexables e a oferta educativo-ambiental que se está a propiciar.* (MEIRA CARTEA *et al*, 2007, pág. 78).

Quanto a terem estes cidadãos participados de alguma atividade de educação ambiental durante os últimos cinco anos, 07 de cada dez respostas, o equivalente a 72,6%, afirmam não ter participado em nenhuma atividade. Para os pesquisadores, pode-se afirmar que a penetração da educação ambiental na sociedade galega, está abaixo de 30% da população.

Conforme as conclusões e recomendações do presente estudo, desenvolvido por pesquisadores do *Projeto Fênix* (2007) destacam-se fatores ambientais como sua situação geográfica, sociais como a dispersão da população, culturais conforme o mito da Galícia verde, históricos como o impacto causado pelo naufrágio do Prestige ou, ainda, os considerados conjunturais como os incêndios ocorridos na Galícia em 2006 demonstram um perfil da população galega. Os dados indicam problemas em relação a contaminação em geral seguida pela contaminação industrial, incêndios florestais, a contaminação da costa e os resíduos. Mas o principal alerta fica para, conforme os pesquisadores, a proporção de entrevistados que não identificam pelo menos um dos problemas relacionados.

> *En liñas xerais, en comparación co conxunto da sociedade española, os cidadáns galegos decláranse máis pesimistas na valoración do estado do medio e mais escépticos e desconfiados coas posibilidades das estratexias de resposta convencionais á crise ambiental (como o crecemento económico, a ciencia e a tecnoloxía ou a confianza no progreso). Cinco de cada dez entrevistados opinan que o medio empeorou en Galicia nos últimos dez anos, por só dous de cada dez que pensan que mellorou.* (MEIRA CARTEA *et al*, 2007, pág. 88).

Os pesquisadores entendem que os cidadãos galegos expressam uma maior vontade ou predisposição para adoção de mudanças no seu estilo de vida em função do meio. Destaque para o fato de: cerca de nove em cada dez galegos escutaram falar sobre as mudanças climáticas e seis de cada dez expressam que se dá o assunto menor importância do que tem. A população galega comparte as mesmas representações e crenças que outras sociedades ocidentais, assumindo mitos como o nexo entre a camada de ozônio e as mudanças climáticas embora esteja associada à percepção do consumo de combustíveis fósseis e a emissão de gases do efeito estufa. Analisou uma serie de hábitos e comportamentos relacionados com o

médio com altas taxas de hábitos relacionados a poucos custos. Destaca-se ainda o fato de a maior parte da população não ter conhecimento ou interesse por atividades de educação ambiental e ainda a vinculam estritamente as questões relacionadas ao meio natural.

A Pedagogia Social – um olhar para as mudanças climáticas



Figura 48 - Atividades do Projeto Descarboniza que não é pouco. Galicia.

Por onde começar a luta junto à problemática da "crise climática"? Para Meira Cartea *et al* (2009) a proposta centra-se na cidadania. Em um estudo desenvolvido pela Fundação Mafre e a Universidade de Santiago de Compostela, sobre a identificação das alterações climáticas como problema na sociedade espanhola a opinião pública identifica que o meio ambiente é o quarto problema do planeta perdendo apenas para a pobreza, a fome e a guerra. Pesquisadores apontam que tal percepção vem aumentando nos últimos anos. *La sociedad da sentido e interpreta lo que ocurre a partir de su experiencia personal y cotidiana, así como de la información que recibe, fundamentalmente de los medios de comunicación*. (MEIRA CARTEA *et al*,2009. Pág. 140).

A objetivação da percepção apresenta interpretações relacionadas aos fenômenos atmosféricos – chuvas e outro fenômeno, ou ainda como variabilidade natural do tempo e, por

outro lado, quando subjetivam como tempo atmosférico. De qualquer forma, hoje, as transformações climáticas se mostram cada vez mais como questão socioambiental relevante. Os estudos apontam que a maioria das pessoas já ouviu falar em transformações climáticas, com uma percentagem de 95,6% o que demonstra que a sociedade espanhola compreende este fato. Também consideram que suas ações influem nestas alterações e 06 de cada 10 pessoas compreendem que as mudanças climáticas são resultados da atividade humana, e suas consequências tem relações não só com o plano biofísico, mas com o social e econômico, embora não seja percebido como problemática do dia a dia (Meira Cartea *et al,* 2009. Pág. 140). Os resultados apresentados pelos pesquisadores apontam crenças relacionadas onde 67,1% identificam o buraco da camada de ozônio com outros 53,6% que apontam a chuva ácida. Os relatos indicam que as pessoas recebem informações mas não se sentem bem informadas onde, para Meira Cartea *et al* (2009), tais inequívocos podem converter-se em obstáculos á luta contra as mudanças climáticas o que gera o ceticismo e negação.

Os participantes acreditam em 77,0% que quem mais consome energia é o setor industrial, seguido por uma percentagem de 12,3% para o transporte. Para os pesquisadores tal dado apenas minimiza o consumo doméstico, apenas um em cada três pessoas identificam o transporte como uso de maior consumo energético o que passa a ser caracterizado como errôneo. Os pesquisadores ainda indicam que aparecem argumentos de que seria melhor que se preocupasse com a pobreza com uma percentagem de 34,2%. Também os que expressam desconfiança sobre as mudanças climáticas. Ainda e, sobretudo, para Meira Cartea *et al* (2009) a ação das atividades humanas está diretamente relacionada as transformações climáticas e insiste na necessidade de estabelecer conexões com outros problemas críticos como a pobreza, a fome as migrações, entre outras.

Como percepção de ameaça, 07 de cada 10 pessoas se sentem afetados pelas mudanças climáticas onde 06 de cada 10, compreendem que tais transformações são reversíveis e estão relacionadas a efeitos de longo prazo com 54,3% e as gerações futuras com 73,8%. Percebe a ameaça, principalmente, em uma dimensão global o que pode, segundo os pesquisadores, interferir na luta contra o movimento das mudanças climáticas.

> *En consecuencia, es necesario ampliar su visibilidad como un problema significativo para la vida presente y cotidiana de las personas, y su relación con otras problemáticas económicas, sociales y ambientales que generan sus causas o reflejan sus consecuencias*.(MEIRA CARTEA *et al* 2009, pg. 141).

Associando situações de risco as mudanças climáticas, fica claro pelos estudos que existe um sentimento negativo junto a imagens que se relacionam com os impactos

catastróficos com 19,5% dos entrevistados que responde a uma visão apocalíptica de tais efeitos como ondas de frio e calor, escassez de água, desertificação, alterações dos ciclos naturais do clima, degelo dos polos e subida do nível do mar.

> "La mayoría de las personas piensa que es muy probable que puedan sufrir las alteraciones en el comportamiento del clima, especialmente, olas de calor extremo que agraven las condiciones del hábitat peninsular (66,1%). Los efectos del CC están entre los peligros que más atemorizan a la gente, generando una sensación de riesgo mayor de la que producen otros peligros más contingentes. (Meira Cartea *et al* 2009 pág 141).

Os pesquisadores concluem que a médio ou curto prazo a população espanhola espera que possa existir efeitos mais evidentes em relação ao clima, voltados ao funcionamento da socioeconomia no país. Os entrevistados declaram que a responsabilidade das causas das mudanças climáticas é das indústrias, 09 de cada 10 pessoas. Seguem percentual que indicam: os governos com 03 de cada 04, no que se refere a omissão e, somente 45,6% atribuem tal responsabilidade a cidadania. Outro dado relevante refere-se a que somente a metade da sociedade possui conhecimento de estratégias políticas adotadas frente às mudanças do clima demonstrando resistência as medidas que se referem a mudanças pessoais. Para Meira Cartea o quinto Informe do IPCC (2013-2014) fecha qualquer margem de incerteza científica sobre 1) as mudanças climáticas serem uma realidade objetiva e 2) a liberação massiva de gases de efeito estufa na atmosfera associada a atividade humana é a sua principal causa (Meira Cartea, 2015. Pág 28). Conforme o pesquisador o quinto informe do IPCC, reconhece a necessidade de uma visão do fenômeno mudanças climáticas que incorpore outras ciências sociais no que se refere à natureza psicológica, social e cultural que se torna fundamental para compreender como as sociedades compreendem esta ameaça e "construír os consensos necessários para impulsar políticas de mitigação e adaptação [...] *para reducir a probabilidade de que os peores escenarios posibles sexan realidade*" (MEIRA CARTEA, 2015. p. 28).

O *Projeto Resclima – Respostas Educativas e Sociais as transformações climáticas*, agrupa a instituições universitárias e organismos com esta mesma preocupação junto a quatro países que são eles: Brasil, Espanha México e Portugal. Os principais objetivos do projeto encontram-se nas representações sobre as mudanças climáticas em diferentes grupos de população e em diferentes sociedades na compreensão de como se forma esse modelo junto à cultura comum e recomendar recursos educativos. Respectivamente, de que forma a ciência sobre as mudanças climáticas centradas na afirmação sobre como a atividade humana está mudando o clima e as consequências destas mudanças em diferentes fontes de subjetividade: conceitos, palavras imagens, ícones, crenças, teorias implícitas ou profanas, entre outras,

como as colocada por Meira Cartea (2015. Pág 28), interpretadas na cultura comum de forma a valorizar a sua relevância a nível pessoal e coletivo e como caminho que leve a atitudes e comportamentos.

> Boa parte dos programas e das accións emprendidas para traspoñer a ciencia do cambio climático a formatos educativos e de divulgación científica parten dun enfoque inxenuo de como se procesan socialmente este tipo de "obxectos" cando se trasladan da esfera científica, na que son creados, á esfera da cultura común: o enfoque do déficit de información (MEIRA CARTEA, 2015. Pág 28).

Para tanto, segundo o autor, é possível pensar que a melhor ciência esteja disponível a sociedade, como por exemplo, no currículo escolar e enfocam os recentes avanços da psicologia social e ambiental, a sociologia do conhecimento, a antropologia cultural e as ciências da Educação e da comunicação sem à complexidade que envolve a questão.

Importante destacar o que o autor coloca como um erro da teoria do déficit de informação que é o pensamento sobre "o conhecimento científico transferido a sociedade seguir os mesmos parâmetros epistemológicos que operam no campo da ciência que ignora que o campo da cultura comum tem sua forma particular de construir e compartilhar conhecimentos" (MEIRA CARTEA, 2015. Pág 28). Como relevantes ao conhecimento sobre a dimensão das mudanças climáticas, o projeto apresenta os principais problemas identificados pela população espanhola. Observa-se, conforme o autor, que há uma desvalorização pública da temática que pode estar relacionado à conjuntura da crise e falta de prioridade nas agendas públicas.

Destaca-se a qualidade do acesso as ciências do clima pela população e demonstram que existe uma distancia entre a representação científica sobre as mudanças climáticas e a representação social. Os resultados do projeto envolvem recomendações para a melhora da comunicação sobre as mudanças climáticas por meio da análise dos conteúdos relacionados nos livros pedagógicos, nos níveis equivalentes a Educação Secundaria nos quatro países integrantes do projeto; o desenho e adaptação em cada pais com a publicação: Conhece e valoriza as alterações climáticas, como proposta de trabalho em grupo e existe uma proposta de atividades voltado ao público adulto já em andamento no México. Para Meira Cartea, 2015, trata-se de iluminar as zonas sociamente invisíveis que conectam a vida cotidiana com as mudanças climáticas e propor alternativas. O autor destaca ainda no que se refere às atividades formativas uma dupla finalidade – ajudar os agentes envolvidos sobre como está sendo construída a cultura comum das mudanças climáticas e melhorar os recursos educativos.

Ao eleger a região da Galícia como recorte para os estudos sobre a educação ambiental e mudanças climáticas, foi possível determinar o diálogo entre tais temáticas de forma a alcançar uma percepção sobre como a população espanhola e galega compreendem tais fenômenos. Em um contexto de crise da educação ambiental foi possível observar a falta de recursos econômicos, o abandono de diretrizes fundamentais, a falta de profissionalismo e colocação dos envolvidos, a drástica redução do terceiro setor, sem contar a incapacidade da mesma em superar os conflitos internos e ainda quando utilizada de modo oportunista para desmontar a multiplicação do capital e as ameaças aos interesses privados que se beneficiam dela ao promover valores e estilos de vida que entram em contradição com a hegemonia imposta.

Foram observados indicadores, conforme os pesquisadores, que acabam por partir de um contexto reducionista da educação ambiental quando ainda voltada à transmissão de conhecimentos sobre ciências naturais ignorando sua relevância humana e social apresentando por parte das instituições, como por exemplo, a não valorização dos equipamentos de educação ambiental somado a não profissionalização dos envolvidos acarretando a não potencialização de seus espaços. Destaca-se ainda, segundo as pesquisas, importância dos grupos ecológicos na região e o papel fundamental da informação junto aos meios de comunicação. Se for um fato que o clima no planeta está se modificando é sabido que na Espanha tais modificações trarão grandes impactos, sobretudo na produção de alimentos, entre outros. Ainda que sabedores deste fato, pesquisadores apontam a necessidade de uma comunicação adequada onde perpetuar informações alarmantes e sombrias não garante a transformação de atitudes em relação ao mesmo.

Datado do V milênio a.C, a partir do neolítico, aparecem os primeiros registros sobre agricultura quando apontam a diferenciação de caçadores coletores do paleolítico e assim, a Galícia chega ao século XX como grande testemunha de nossa história. Suas áreas naturais protegidas concentram cerca de dois mil anos dessa identidade conservando além do valor paisagístico, ecológico e ambiental, um valor cultural de tamanha importância indicando forte influência ontológica de povos primitivos com o ambiente natural o que pode ser demonstrado pela riqueza de elementos arqueológicos encontrados nesta região.

Responsável por grande parte das informações sobre a temática estudada o Grupo de Investigação em Pedagogia Social – SEPA/Interea concentra objetivos de incentivo à investigação educativa e social, ampliando sua plataforma de pesquisa e difusão de conhecimento em países como Portugal, Brasil e México de forma a contribuir para a formação de pesquisadores e profissionais da pedagogia social e da educação ambiental de

forma pioneira, traduzida por sua vasta trajetória no campo da educação social. Observa-se que na Galícia os pesquisadores do SEPA compreende a educação ambiental como estratégia na importância de traços indicadores e de recomendações ao referido campo. Buscam percepção, tendências e valoram a cidadania quando a relacionam com a educação ambiental. Apontam a superficialidade da cultura ambiental de parte da sociedade espanhola por sua limitada capacidade de identificar problemáticas, embora relacionem a contaminação do ar e do solo que podem estar associadas às indústrias. Particularmente, na região da Galícia, apontam grandes preocupações com os incêndios florestais somados ao corte de árvores associando-os as construções desordenadas e a má gestão do território. Porém os pesquisadores apontam que grande parte da sociedade não é capaz de apontar problemas ambientais ou apontam apenas um.

No que se refere às mudanças climáticas embora a sociedade galega indique, em grande parte, conhecerem a temática, muitos a relacionam com a falsa relação com a degradação da camada de ozônio e a doenças de pele. Fato importante é identificado ao reconhecerem que as mudanças climáticas são causadas pelo homem ao mesmo tempo em que se verifica o papel secundário da educação em relação a tal fenômeno o que pode explicar a falta de percepção sobre um cenário de crise ambiental e da confiança de que a ciência e a evolução econômica possam resolver tais problemáticas. Apresentam significativos índices sobre a necessidade de transformação em seus estilos de vida e compartem da crença de que a proteção do meio ambiente não se encontra relacionada ao crescimento econômico na região da Galícia. Verifica-se que o cidadão galego possui um maior comprometimento ambiental se mostrando mais ativo e critico em maior medida que o cidadão espanhol e apontam como principais vias de informações os meios de comunicação. Compreendem que as universidades e os centros de investigação são instituições de maior confiabilidade em relação à temática atribuindo grande desconfiança a setores como, por exemplo: administração publica, indústrias e políticos.

Grande parte dos entrevistados indica não terem participado de atividades de educação ambiental durante sua trajetória escolar ou a associam com atividades relacionadas à natureza, com a transformação de hábitos, valores ou comportamentos. Observou-se, ainda, que grande parte sequer tenha participado de atividades de educação ambiental nos últimos anos demonstrando que esta atinge uma parte mínima da população. No que se refere à sociedade espanhola, ao longo do tempo, houve aumento na percepção sobre a problemática ambiental no planeta já que interpreta a questão em sua experiência cotidiana e pelas informações obtidas pelos meios de comunicação. Grande parte da sociedade já ouviu falar em mudanças

climáticas e, assim como os galegos, os espanhóis também atribuem à responsabilidade humana ao fato.

Foi verificado que apesar das informações recebidas pela população estas não são suficientes e se convertem em grande obstáculo na luta contra as mudanças climáticas em meio ao ceticismo e negação. Grande parte do cidadão espanhol já se sente afetado por tais transformações do clima e ainda acreditam na reversão das mesmas, com base em uma percepção global onde novamente se converte em um problema quando não as associam como um problema significativo em suas vidas cotidianas levando a resistências as medidas que se referem às mudanças pessoais.

Enfim, ao considerar a realidade objetiva das mudanças climáticas e a responsabilidade da mesma à atividade humana, impossível não reconhecer a natureza psicológica social e cultural do fenômeno e a necessidade de se construir políticas de mitigação e adaptação no sentido de reduzir os cenários de catástrofe à medida que estes vão se tornando reais. Neste sentido os pesquisadores do projeto compreendem como um erro o conhecimento cientifico seguir os mesmos parâmetros epistemológicos que opera no campo da ciência ao ser transferido a sociedade ignorando que o campo da cultura comum ter sua forma particular na construção de tais pensamentos. Os estudos demonstram claramente a grande distancia entre as representações da ciência sobre as mudanças climáticas e as representações sociais. Como vimos, para os pesquisadores do projeto, cabe à necessidade de iluminar as zonas socialmente invisíveis que conectam a vida cotidiana com as mudanças climáticas e propor alternativas – linha de trabalho que vem sendo desenvolvida de forma original e pioneira pelo projeto *Descarboniza que non e poco.*

O Projeto *descarboniza que non é pouco*.

Para os pesquisadores do SEPA-interea, As alterações climáticas constituem o maior risco ambiental que a humanidade terá de enfrentar nas próximas décadas. É por este motivo o Grupo de Investigação de Pedagogia Social e Educação Ambiental da USC desenhou o proxecto “Descarboniza! que non é pouco...”, que se busca organizar e acompanhar grupos de pessoas que estejam dispostas a “descarbonizar” os seus estilos de vida **,** reduzindo assim as suas emissões de gases de efeito estufa. Assim, estava sendo desenvolvida, no ano de 2016, uma iniciativa piloto por meio de um convenio de colaboração com o Concello de Santiago de Compostela, encontros nos Centros Socioculturais de Vite, Lavacolla e Fontiñas.

Minha experiência com o projeto se inicia em Abril de 2016 e da melhor forma possível: no Teatro Principal de Santiago de Compostela com a projeção da Película *Amanece que no es poco* do cineasta espanhol José Luis Cuerda. A projeção contou ainda com um Colóquio conversa logo após a película. A temática tratada girou em volta das mudanças do clima e afirmando seu pouco conhecimento em uma abordagem cientifica, dialogou com uma plateia máxima de pessoas sobre algumas anedotas do filme, personagens, da falta de liberdade de expressão, do elogio do rural, da ecologia das ideias, entre outras. Neste contexto, explica o Professor Miguel Pardellas da Universidade de Santiago de Compostela – USC, *"parecía importante organizar un evento que, alén de dar unha maior visibilidade ao proxecto, contribuíra a explorar novas liñas de actuación".* Assim, de imediato, mais do que dizer algo, ouvir o que outros querem nos falar. Logo em meu primeiro encontro com as pessoas do lugar, conceitos, ideias, memórias remotas, personalidades. Sim, as mulheres de Lavacolla foram inspirações. Inspirações de força, de sobrevivência, de contato com a terra, com o estrangeiro, com a guerra, com as despedidas. Mulheres guerreiras, sábias, trabalhadoras, cotidianas.

A ideia do Descarboniza me pareceu, logo de inicio algo inovador. Quase um ato rebelde de reunir grupos para discussões sobre a questão climática e que tal iniciar rememorando os tempos antigos quando de baixo consumo de energia. Foram realizadas 15 imersões em 06 comunidades rurais e da periferia do município de Santiago de Compostela para a discussão sobre Educação Ambiental e as Alterações Climáticas, abrangendo um universo amostral de aproximadamente 50 pessoas envolvidas, sessões essas em que tive a oportunidade de participar e registrar, durante os meses de abril a outubro de 2017. A metodologia do Projeto obedeceu a uma dinâmica muito singela pois, a partir de ideias que iam sendo recolhidas nos próprios encontros definiam as atividades que seriam desenvolvidas nos encontros futuros. Dinâmicas como as leituras climáticas – os mistérios da fatura de luz, onde discutiu-se a importância de decifrar a mensagem oriunda dos cálculos e simbologia descrita nas faturas de luz na tentativa de compreendermos o quanto estamos gastando e pagando pela energia que chega em nossas casas.

As atividades foram se configurando em *etiquetaxe alimentaria* e previam a leitura de informações contidas nos rótulos que acompanham os alimentos, tanto os fabricados de forma natural, como os industrializados permitindo aos participantes compreender o tipo de alimento que estamos ingerindo e não só, mas informações sobre procedência, validade, conservantes, entre outras. Pequenas mudanças no cotidiano do pensar a temática. Entre um encontro e outro, o grupo repassava as informações sobre o encontro anterior, sobretudo para ampliar o

debate considerando o que o grupo de fato compreendia sobre as atividades e compartilhasse com a comunidade (família, vizinhos, amigos e os próprios companheiros do grupo). As dinâmicas com o corpo, de socialização e confiança, foram muito bem vindas pela comunidade participante, assim como, consideradas momentos de pura descontração, risos, bem estar, e entre uns e outros momentos de criatividade e reflexão, formava-se o desenho dos próximos encontros. Em Lavacolla, de fato, a "esperança tem a face de mulher".

Em Lavacolla, o contato com as campesinas trouxe uma grande contribuição à tese, primeiro por terem me acolhido e permitido que eu as enxergasse como genuínas representantes, ou outrora representantes de um galego genuíno, singelo, campesino. Foi como se as imagens e informações obtidas no museu do povo galego passagem como um filme diante de meus olhos. Com elas aprendemos sobre o *ser* do povo galego e a cada descoberta, a cada compreensão, nova motivação, *mulheres ativistas da vida cotidiana*. Dando continuidade às dinâmicas, já, no próximo encontro, foi realizada aula experimental de cozinha natural junto as participantes. Com base em informações previas teóricas sobre os ingredientes e o cardápio desenvolvido, os participantes experimentaram o fazer de diferentes pratos em uma compartilhada degustação. Foram distribuídas receitas de salgados e doces naturais, em meio a uma explosão de cores e sabores demonstrando que alguma escolha sem carne ou produtos por demais industrializados, podem revelar sabores autênticos.

O projeto apresentou uma identidade visual por meio dos materiais de divulgação disponibilizados e em exposição junto aos centros culturais. A proposta foi muito bem recebida pelos participantes. Assim seguiram as iniciativas de pequenas grandes mudanças diante das alterações climáticas. Na ocasião, o projeto, voltado a dois centros culturais no município soma suas ações com a adesão de mais três centros e assim, novas colaborações com novos grupos de trabalho em Educação Ambiental. Com a proposta até então voltada às campesinas do rural, o grupo de jovens de Vite protagonizavam seu olhar sobre a questão climática. Foram desenvolvidas atividades pedagógicas, lúdicas, de movimento corporal, de compreensão da biodiversidade, entre outras. Os participantes se mostraram em constante integração com as atividades sugeridas. Demonstraram que são conscientes das alterações do clima e que compreendem a emergência de certa praticidade no cotidiano em relação a uma forma de embate, de resolver problemas e criar soluções. Os participantes experimentaram atividades de sociabilização e espírito de cooperação e equipe.



Figura 49 – Dinâmicas junto ao grupo de jovens em centro cultural envolvido pelo projeto.

A comunidade de Busto, ainda nas palavras do Dr. Miguel Pardellas, “foi um maravilhoso descobrimento”. Em uma pitoresca comunidade outras 10 mulheres juntaram-se ao movimento que só crescia. Conversas, possibilidades e no próximo encontro já retornávamos a Vite.



Figura 50 - Conversas junto ao grupo de Lavacolla em centro cultural envolvido pelo projeto.



Figura 51 - Dinâmicas junto ao grupo de jovens em centro cultural envolvido pelo projeto.

Grupos maiores, novas atividades para nortear o diálogo. Após a exposição de varias imagens sobre consumo de carne vermelha, consumo exagerado de alimentos e embalagens, degelo, tecnologia, protestos climáticos, aviões, políticos, desertos, eventos climáticos, entre outros, ampliavam-se as discussões para sua vida cotidiana como a quantidade de carros na rua, ao excesso de consumo de carne, a energia nuclear, entre outros.
As narrativas oriundas das inteirações com os grupos demonstram que a proposta já esta em cada um de nós e só precisa ser discutida, refletida, colocada em prática. Assim ia-se recolhendo ideias. Gases de efeito estufa, como o mesmo se relaciona ao aumento do consumo em tudo. Como os netos percebem esta condição. Que tal um diálogo entre avós e netos. Contam as mulheres sua labuta diária em relação ao trabalho e de como as coisas se modificou de lá para cá, nos últimos 20 anos. Contam que tudo se modificou rápido e se antes não tinham nada hoje tudo é fácil demais. Antes não havia energia e as trocas entre os vizinhos eram comum, hoje tudo que existe há um preço. Antes tinha de fazer o terreno, cuidar hoje sequer plantam os tomates. Somente quem tem um emprego fora de casa pode conseguir algo.



Figura 52 - Dinâmicas envolvendo cozinha experimental em centro cultural envolvido pelo projeto.

Refletem sobre as coisas que levam a destruição do planeta em nosso dia a dia, sobre a diferença entre o consumo exagerado de carne nos dias de hoje e de quando tinham de matar um porco. Falavam em trigo, toucinho, leite e batatas. Dos alimentos que se conservavam frescos por vários dias sem precisar de refrigeração, dos Paes e das roscas doces que faziam e que quando o caldo tinha várias coisas não era mais um caldo, era uma festa. Rememoraram as festas faziam com que ovelhas fossem carregadas por até oito quilômetros e os homens e mulheres traziam os queijos na cabeça. Também teve a ideia de saírem para uma espécie de reconhecimento do lugar. Novas memórias as fizeram perceber novamente o lugar onde ainda viviam, pois recordaram de sua beleza e as vezes muitas já não se davam conta de seu valor, do valor da natureza cujos pescadores se encantam. O lugar me pareceu um lindo vale, rural, com o rio circundando o lugar onde antes tinham as barcas e hoje tem uma ponte.

Ramon, Maria, Amparo, Carmem, falam sobre a aceleração do mundo, da vida. O aumento da temperatura e suas consequências como o degelo. *Antes o tempo era mais lento*. O planeta esta doente. Falam da dependência ao petróleo, dos grandes campos de cultivo que existem no Brasil, da fragilidade do solo amazônico. Das memórias recordam que nada se

perdia na cozinha, pois não havia desperdício. Não havia plástico, não havia lixo. Falam das conservas para manter os alimentos. Que coisas de ontem podemos recuperar? Falam da alimentação e das alternativas de comprarem seus produtos em outros lugares, de preferência em seu próprio bairro, produzido pelas comunidades do local. Falam que produzem o sabão para roupas, o mesmo sabão para o rosto como tratamento caseiro eficaz de beleza. Falam do azeite feito com ervas natural e do chá de melissa.

Recordam dos marinheiros e dos "gorgulhos" que tinham de comer junto ao feijão. Falam do comercio justo com produtos de qualidade. Questionam sobre quando começamos a nos habituar com os produtos de hoje que não eram normais antes? O café, o cacau, a relação direta com os produtos que vinham das colônias portuguesas vulneráveis ao monocultivo. Identificam junto aos rótulos dos alimentos a busca da origem e do percurso dos mesmos. Durante o acompanhamento das atividades, pesquisa e entrevistas, foi possível observar que a discussão girava em torno da investigação sobre o que um indivíduo experimenta em termos do fenômeno. Trata-se do contexto percebido, situações que influenciaram a experiência do fenômeno e como isso os afeta. Cabe ressaltar o que a pessoa está tentando alcançar, que coisa significativa está sendo dita, mesmo que não seja intencional. A sensação de algo acontecendo.



Figura 53 - Dinâmicas junto ao grupo de jovens em centro cultural envolvido pelo projeto.

CAPITULO VIII - SER NATUREZA NA DIMENSÃO DO SENTIDO – AS MULHERES DE LAVACOLLA

Para Heidegger (2007) a transcendência torna-se a essência do fundamento. Transcendência significa ultrapassagem e Transcendente é o que realiza a ultrapassagem, persiste na ação de ultrapassar (p. 29). Ela é característica do ser humano - *Dasein*, que pergunta pelo ser e pelo seu sentido, pela abertura para novas possibilidades. Desde a chegada ao «velho mundo» iniciei um processo de *abertura* e busquei tentar perceber como as coisas e as experiências se movimentam nessa *abertura*. Como desenvolver uma Filosofia Ambiental engajada em um contexto de catástrofes ambientais e perda de elementos significativos ao equilíbrio no planeta? Numa tarde de inicio de primavera iniciei minhas vivencias junto ao grupo de mulheres de Lavacolla por meio de um passeio pela região. O grupo foi um dos primeiros a se integrar ao projeto e já tinham compartilhado experiências sobre leitura de etiquetagem de produtos, dinâmicas de interação, leitura energética, dinâmica sobre os efeitos das Alterações Climáticas no mundo e na ocasião organizavam uma oficina de cozinha alternativa. [nota de campo].



Figura 54 - Atividade de Educação Ambiental cozinha experimental. Descarboniza que não é pouco. Galicia.

Em uma paisagem essencialmente rural, caminhamos por ruas de terra, por casas, igreja, praça, ruínas, rios, pastos, campos, estrada, pequenos cultivos domésticos. Um

memorial chama a atenção juntamente com as explicações de Maria: a placa faz uma homenagem aos republicanos mortos no campo de concentração e daqueles que desde 1938, como prisioneiros contribuíram durante o seu cativeiro para a construção das pistas do aeroporto. [nota de campo]. Recordações de um regime opressor [nota de campo]. Entre flores, pimentas e morangos, de fragmentos de historias de vida recolho no espaço e no tempo impressões junto às Mulheres Bravas de Lavacolla. Identifica-se forte conotação de significado relacionado especialmente à condição de Gênero [Nota de campo]. Observa-se a importância do Gênero quando da relação deste com o Trabalho, Território, Religião.



Figura 55 - Saída de campo Projeto Descarboniza que não é pouco. Galicia.

Essas vozes femininas se revelam de imediato com o que menciona Paul (2017) sobre o papel que os indivíduos pressionam, assim como, a forma como os papeis são moldados em sua vida cotidiana, a definição desses papeis no contexto e sua influencia junto ao fenômeno

estudado. As jovens senhoras, mulheres, senhoritas de Lavacolla se expressam em uma linguagem própria – no idioma Galego. São mulheres bravas, fortes, sacrificada pelo meio rural e são fiéis a sua historia. Viveram toda a vida em torno do trabalho, do seu próprio trabalho – cuidar da casa, dos filhos, da alimentação - e também do trabalho de homens – cuidar das plantações, da alimentação dos animais, da ordenha das vacas, de coletar ovos, cuidar da lenha para o fogo. Nasciam na relva e às vezes em um cesto de ervas [A]. Mulheres integrantes de famílias numerosas que viram seus irmãos partirem. Mulheres que se intitulam mulheres direitas como qualquer outra mulher, mulheres que trabalham [A, B]. Mulheres, que clareavam as roupas nas noites de lua até o algodão se rasgar no rio e trabalhavam ainda quando meninas.



Figura 56 - Mulheres de Lavacolla. Galicia.

A ausência dos homens a partir do deslocamento e o subsequente reassentamento em outras localidades distantes, proporcionaram uma oportunidade essencial para que as mulheres conquistassem sua própria posição naquele meio rural. As ondas migratórias para a América do Sul, principalmente para o México e Cuba, no inicio do século XX tinham uma

motivação essencialmente econômica e de pressão demográfica. Galícia era uma das regiões do Estado espanhol com mais população de emigrantes. O regime de distribuição da propriedade em pequenas parcelas somada as altas taxas de natalidade faziam com que muitos decidissem emigrar. Nos anos 60 e 70, outra onda migratória desloca o galego agora para outros países europeus como França, Suíça, Alemanha, ou a regiões do mesmo Estado.

Mesmo quando não emigravam para outros países eram os irmãos que saiam para estudar, outros irmãos eram militares, a mulher costurava a maquina, eternas amas de casa e também moviam o carro de lenha para abastecer os fornos e assar o pão. «Meu pai ajudava minha mãe, ele acendia o fogo, mas minha mãe amassava» [A]. Durante os tempos difíceis enfrentados por uma família (seja devido a tumultos políticos ou calamidades naturais), as mulheres obviamente desempenham um papel crucial para sustentar sua família. Devido a estes, pode-se descobrir que as mulheres desta área têm sua própria identidade nesta sociedade Paul (2017).



Figura 57 - Área Rural. Santiago de Compostela. Galicia.

Observa-se uma relação forte com o lugar e a questão do trabalho torna-se fundamental em suas representações, onde definem o seu modo de ser. Na filosofia pré-socrática a morada representava, sobretudo, o conceito de *ethos*, modo em que este ser realiza

sua humanidade, construção do tecido de relações da existência. As coisas eram difíceis, porém tudo tinha mais sentido [B]. «Acordávamos de manha e tínhamos que cuidar das vacas, dos bois, das éguas» [B], alimentavam os bichos, «colhíamos as ervas do campo e só depois íamos à escola» [B]. «Trabalhávamos de manha à noite» [B] «aqui em Lavacolla tiveram também muito amos». «Pagávamos a metade do que ganhávamos e tínhamos quatorze filhos.» [B].

Contam que tinha muito fogo nos montes [E], pois os vizinhos precisavam limpar os terrenos. O fogo foi uma ferramenta utilizada em Galícia para a gestão das atividades agropecuárias e florestais desde o Neolítico. O problema é que agora apenas existe uma política florestal que privilegia os monocultivos de espécies arbóreas de rápido crescimento – eucaliptos, pinheiros, no momento em que o abandono das atividades tradicionais agropecuárias gera condições de vegetação explosiva. Também tinham os moinhos, os moinhos estavam nas escrituras das propriedades. «Tinha direito aos moinhos, marcava uma hora e podia por a água, era de vários» [B]. «As águas dos rios também estavam nas escrituras em documento datado por volta de 1703, escrito em castelhano» [B]. Tinha no moinho um senhor, as mulheres não podiam ir sozinhas [AB].

Para entrar em Santiago para fazer a venda das coisas precisava-se pagar um imposto, tudo que levava de casa para vender, um frango, tem que pagar imposto [B]. «Tinha ali um guarda que ficava cobrando o imposto, saia pela Rua de São Pedro» [C].«Mas o que a senhora está levando ai? - "Estou levando o porco do Cura, - ah sim pode passar» [C]. Assim, nossa narradora recorda orgulhosa de como, vez por outra, passava pelo guarda que queria cobrar impostos sobre o seu trabalho e, porcos, verduras e ovos entravam na cidade sem pagar os tributos. «Era tudo diferente», pois as casas tinham muita fumaça, a luz era de velas, mas tudo, segundo elas, era normal. Tinham o radio e o homem que seguia cantando até a igreja. «Mas não foi um drama, pois todos eram iguais» [C]. Na Galícia, como vimos, as áreas rurais foram caracterizadas por pequenas propriedades. Nestas propriedades se desenvolve praticamente a agricultura, a criação de gado e de outros animais domésticos.

As memórias remetem a um longo processo de ditadura. «O discurso de Franco tinha o mesmo peso que o discurso do Rei» [C]. «Éramos felizes, igual» [C]. Experimentavam a sociabilidade do pão – quando realizavam a fornada semanal para alimentar quinze pessoas e a atividade mantém a casa aquecida durante todo o processo, cheiro de pão fresco para as numerosas famílias. Viveram a escassez, não se tinha muito alimento e a comida tinha que dividir em muitas [C]. «Tem muitas aldeias que tem que viver como vivia antes» [C]. Vendiam os ovos e as verduras para comprar um melhor azeite, não tinham muito para comer

e «os doentes recebiam apenas um caldo esquisito» [C]. Mas com alegria relataram: o Carolino que cantava com as duas filhas [C]. «Na nossa casa éramos quinze» [E]. Para elas era normal ter de cantar todos os dias o hino nacional [C].



Figura 58 - Monumento aos presos mortos nos campos de trabalho durante a ditadura de Franco. Galicia.

Para Inwood (2017) No universo construído sobre a vida cotidiana das pessoas. Heidegger percebe que «o ser-com-os-outros» mantêm-se entre os dois extremos de solicitude – aquele que salta sobre o outro e o domina e aquele que salta diante do outro e o liberta. A cotidianidade se contenta com o habitual, mesmo quando ele é opressivo, é uniforme, mas é

capaz de encontrar variedade em tudo o que possa advir do dia. A cotidianidade é inevitável. Para Heidegger (1995) os seres humanos não *são* até que se criem relações com um mundo, ou seja, são na medida em que *são-em*, na medida em que possui um mundo, abre o sentido de um mundo. Os vários modos de ser-em da existência humana caracterizam, dessa maneira, a essência do homem. Nossa relação primeira com o mundo não se dá por nenhuma forma de conhecimento. Dá-se através do manuseio, do uso, do contato, do modo de ser e esse modo de ser-em é compreendido como ocupação.



Figura 59 - Horta comunitária. Santiago de Compostela. Galícia.

Mas na beira da noite as mulheres de Lavacolla liam o Rosário. Todos tinham que rezar [C]. «Todas as noites, todas, todas, todas, não podiam sair, tinha que ficar lá» [D]. Segundo as narrativas havia um Cristo em todas as casas e todos tinham que rezar quando o sol começava a partir.



Figura 60 - Igreja Católica - Cidade de Lugo. Galicia.

É preciso evidenciar que o sentido de sagrado abordado por Heidegger entrelaça em si quatro regiões: Céu, Terra, Mortais e Deuses. Tal reflexão ético-ontológica pode possibilitar a valorização da vida em todas as suas possíveis expressões e aparências, sê na pluralidade. A sacralidade para o filosofo não se trata de um Deus transcendente, mas um «ente» enquanto acontecendo como «coisa», assim como, o efeito das nuvens quando se misturam com a luz

do sol, ou, o efeito do sol quando se funde na linha do horizonte. Para alcançar o sagrado, basta estar em sintonia com a sua morada, o lugar onde o sagrado acontece, ele se dá lá onde o homem «mora» por isso não é necessário erigir para si nenhum templo, mesquita ou igreja, o sagrado está no modo de existir. Batista (2007).

Na narrativa das mulheres de Lavacolla o clima se transformou muito. Recordam de inundações [E]. Tinham os muitos caminhos para chegar até a cidade, caminhos de terra que cruzavam os montes para levar as batatas. As botas de borracha nos dias de chuva e os sapatos de missa no trajeto até a igreja. Tínhamos muita chuva [C]. O barro das casas, «os animais ficavam dentro das casas, não me lembro de passar frio» [E]. Observa-se ainda o mesmo modo de vida nos tempos de hoje. Tereza tem porcos em casa e não tem odor [C]. Observam que inverno era inverno e o verão era mais curto [E]. As chuvas diminuíram por aqui nos últimos dois anos, tal fato é uma realidade. Reconhecem que a vegetação característica do lugar necessita de água. «Recordo quando criança um musgo que crescia e hoje não tem mais» [E]. «Deveríamos ter aqui umas castanheiras» [E] algo que para elas seria muito mais eficiente em relação à vegetação exótica da região, já que pode comer os frutos. Mas entendem que a castanha aqui não se dá muito bem [B]. «É melhor ir para Ourense» [B]. «O Eucalipto comeu a castanha» [E].

O «Projeto Descarboniza que não é pouco, a mim parece muito claro várias coisas, mas não tenho muito claro como posso ajudar». «Este mundo vai tão rápido» [E]. As mulheres de Lavacolla compreendem que o único que podem fazer é começar por suas casas. Não queimar os montes? Reflete. [E]. Conscientes do poder nas tomadas de decisões questionam até que ponto as alterações do clima são pautas de interesse de nossos governantes. Observa-se ao mesmo tempo, uma pertença ao planeta. «Temos o costume de querer ter coisas que não temos, como vegetação que não é daqui, frutas que não são daqui». Temos que priorizar os produtos locais [E]. Minha vida não foi das piores. «Tínhamos uma vida dura, mas tinha um pensamento feliz, tinha mais alegria, hoje cada um anda por seu lugar, não estão mais todos juntos», observa-se um êxodo onde agora saem os mais jovens para a escola, trabalho, ou mesmo morar na cidade. Para elas quando a vaca não dava leite, tinham a casa da tia. Como se fora o mais normal no mundo, pois viviam todos juntos, «havia outra humanidade na gente». Todos os vizinhos trabalhavam juntos. Para elas, hoje no campo tem menos gente [B].



Figura 61 - Atividade do Projeto Descarboniza que não é pouco. Galicia.

Qual o propósito do coletivo? A união, a colaboração, a confiança. As mulheres de Lavacolla, a partir de uma primeira reflexão sobre as ações do Projeto, se mostraram conscientes dos produtos que hoje chegam as suas casas, «acho que só isso vale a pena» colhemos em uma narrativa [E]. Eu vejo igual diz a sua companheira. Compramos as coisas e não lemos a procedência [E]. Reclamam por ter ido fazer compras de alimentos e nenhum era espanhol. Compreendem que se tivessem produtos na horta resolveriam muitos problemas e também se passassem a prestar mais atenção na leitura mensal de seus gastos de energia. Refletiram sobre os efeitos climáticos oriundos de nossos consumos como alimentação em grande escala no mundo e o consumo de carne e seus efeitos no planeta. O consumo de petróleo, dos efeitos das viagens de avião, sobre o descarte de produtos tecnológicos, sobre o degelo dos polos, entre outras informações trazidas pelo Projeto.

As indagações foram um momento precioso durante a seção porque, a princípio, não tem como seguro, tudo o que podem fazer. A metodologia adotada pelos pesquisadores do projeto contribui para este estado de tensão, quando atribui o caminho a ser percorrido aos próprios participantes. «Quero descobrir agora como chegamos com este projeto, não sei como posso ajudar, parece que não depende de mim, mas podemos fazer algo no nosso dia a dia» [E]. Insistem que aprendem uma com as outras e aprendem coisas que não sabem [E].



Figura 62 - Atividade do Projeto Descarboniza que não é pouco.

Parece normal questionar aquilo que é novo, emergente, uma espécie de angústia que interrompe o cotidiano e o que vinha sendo familiar se torna estranho. Estranheza, para Heidegger, significa «não se sentir em casa». Na angústia, perde-se a importância o mundo das ocupações cotidianas, familiares e tranquilas. O *Dasein* se vê diante de si mesmo singularizado como ser-possível. Na presença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesmo. Para Heidegger (1995) a angústia arrasta a presença para o ser-livre para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade. A presença como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser.

Assim, apreendemos com as mulheres de Lavacolla um modo de ser em suas relações com os outros seres humanos e não humanos, ou seja, com um modo de vida original, local, a partir de uma visão global. Para além de uma cosmovisão do mundo, as narrativas possibilitaram a analise do *Daisen* – presença, e sua analítica existencial. Heidegger nos dirá que só se pode compreender o ser sendo, onde, diferente do ente que possui características, os aspectos sobre o ser precisam ser reveladas a nos, dentro de um horizonte, da sua temporalidade, da sua existência. A imersão no local – centros socioculturais, garantiu a imersão no contexto. A roda de conversa termina. «Foi uma tarde agradável» [E]. Deixamos o centro cultural já era noite com uma enorme lua no céu [nota de campo], encharcados de sentido, encharcados do sagrado.



Figura 63 - Circulo de entrevista. Projeto Descarboniza que não é pouco. Galicia.

Para Iglesias da Cunha e Pardellas (2008), a implicação direta das pessoas na busca de alternativas aos problemas ambientais, estaria diretamente relacionada com a busca de alternativas aos processos convencionais de tomada de decisão. Não se tratam apenas de uma forma de gerir os problemas ambientais, mas uma forma de dar respostas aos riscos que a crise ambiental e a crise democrática nos enfrenta. Por meio de varias sessões formativas, fez-se um aprofundamento nas causas e consequências das Alterações Climáticas, assim como, das ações que possam ser feitas para reduzir as emissões de gases de efeito estufa, de forma pessoal e coletiva, a partir de grupos de comunitários dispostos a transformar os seus hábitos de vida, de forma lúdica, dinâmica e complexa e, que permita aos envolvidos, ajuda mútua sobre como reduzir nossas emissões, aquelas relacionadas à nossa alimentação, transporte, ou a qualquer questão relacionada à nossa vida cotidiana. A educação, neste sentido, ilustra melhor teorias de educação libertária. Para Cuevas Noa (2014) a pedagogia libertária remete diretamente ao terreno comunitário. Os valores voltados a um grupo, a uma comunidade sempre estiveram presentes neste tipo de pedagogia, principalmente nos espaços dos campesinos e afirma uma sintonia com certa rebeldia frente a estruturas de dominação econômica, social, política e cultural injustas. A originalidade proposta pela irreverente metodologia previu que a dinâmica se incorporasse ao planejamento das atividades.



Figura 64 - Atividade do Projeto Descarboniza que não é pouco. Galicia.

Considerando a emergência de atitudes capazes de dar conta da complexa questão sobre Educação Ambiental e as Mudanças Climáticas, mudanças que já fazem parte de diferentes cenários em várias regiões do Planeta e considerando ainda, a necessidade do envolvimento com uma filosofia engajada, Pardellas, Meira Cartea e Iglesias da Cunha (1917) nos remete a ideia sobre o Movimento de Comunidades em Transição como aquela que, em âmbito local se potencialize um sentimento de comunidade. Para os autores, sob o ponto de vista educativo, as iniciativas em transição podem ser uma ótima referencia para compartilhar com as comunidades locais os desafios das alterações climáticas principalmente em momento de ápice do Petróleo ou do "Pico do Petróleo" em nossa sociedade (pág. 47). Os autores questionam o porquê da Educação Ambiental ainda não incorporar tal temática em seu discurso. Compreendem que: a) o discurso está centrado nas consequências da utilização intensa do Petróleo, das alterações no clima e da resiliência comunitária; b) a necessidade de orientações, informações claras e concisas para dar inicio as iniciativas e; c) uma proposta sequenciada no sentido de como articulá-las e desenvolve-la (p. 49).

Ao considerar que cada projeto comunitário se organiza de forma diferente – relacionado a necessidades de pessoas, os modelos de transição se apresentam como uma proposta que combina teoria e prática se configurando em um fio condutor para as ações cuja comunidade deverá eleger. Como processo educativo permite criar as bases de uma nova cultura e não só, uma nova forma de compreender o nosso papel na sociedade educando-nos a partir da prática cotidiana, incluindo mudanças de atitudes, de vontade de valor. Para os

autores trata-se de uma dupla projeção – processo participativo e processos educativos onde o primeiro, de forma desigual, aparece como números, dotado de corpo metodológico e carecem de uma estrutura educativa, capaz de atender as problemáticas relacionadas ao petróleo e as alterações do clima.

As iniciativas do Projeto “Descarboniza, que non é pouco” demonstram a forte contribuição para, entre outros, tornar mais efetivas as políticas ambientais dos Conselhos, considerando o potencial das comunidades em organizar-se e deliberarem sobre seus próprios estilos de vida, com base em suas lembranças do passado, diante de ameaças de escassez no futuro, compreendem a necessidade de refletir sobre o presente. Neste contexto, o engajamento no projeto possibilitou a imersão em locais onde o fenômeno das Alterações Climáticas pode ser lido por uma perspectiva de sentido. Considerando a Educação Ambiental como um elemento estratégico da ação local os pesquisadores do Projeto entendem que o desenvolvimento de iniciativas neste campo deveria contribuir substancialmente junto aos processos de sustentabilidade, ou seja, junto a um processo de transição que requer uma profunda reflexão sobre a real situação das Alterações Climáticas, da definição de papéis e da interferência destes no fenômeno. Neste sentido, a elaboração de uma estratégia local de Educação Ambiental de forma participativa.

Ao considerar a realidade objetiva sobre as Alterações Climáticas e a responsabilidade da mesma à atividade humana faz-se necessário reconhecer a natureza psicológica social, ambiental e cultural do fenômeno e a necessidade de se construir políticas de mitigação e adaptação no sentido de reduzir os cenários de catástrofe à medida que estes vão se tornando reais. Neste sentido os pesquisadores do projeto RESCLIMA compreendem como um erro o conhecimento cientifico seguir os mesmos parâmetros epistemológicos que opera no campo da ciência ao ser transferido a sociedade ignorando que o campo da cultura comum ter sua forma particular na construção de tais pensamentos. Os estudos demonstram claramente a grande distancia entre as representações da ciência sobre as mudanças climáticas e as representações sociais e a Educação Ambiental deve permear o contexto.



Figura 65 - Atividade Projeto Descarboniza que não é pouco. Galícia.

A definição de unidades de significado possibilitou suas definições no contexto sociocultural e demonstraram que as Alterações Climáticas perpassam cada um deles que sejam: Gênero [A], Trabalho [B], Lugar [C], Religião [D]. O modo cotidiano de ser, foco do projeto em questão, é fator decisivo que determina a ocorrência significativa de tais alterações capaz de deliberar prioridades, propósitos, julgamento pré-reflexivo, entre outras. O diálogo com teorias filosóficas permitiu estabelecer uma base sólida para realizar uma filosofia engajada. Trata-se de um processo que se pode articular, em um período de transição, um modelo de cidade que se pauta pela reflexão de estratégias frente à questão energética, social e alimentar. Para os pesquisadores do projeto, cabe à necessidade de iluminar as zonas socialmente invisíveis que conectam a vida cotidiana com as mudanças climáticas e propor alternativas.



Figura 66 - Atividade cozinha experimental Projeto Descarboniza que não é pouco.

Os resultados apresentados demonstram que os participantes a partir das atividades de comunicação sobre os aspectos envolvidos com as Alterações Climáticas, foram capazes de construir conhecimentos sociais específicos da realidade em que vivem e refletir sobre o seu próprio cotidiano. Reconhecer as Alterações Climáticas em um contexto global e a partir daí reconsidera-las em seu contexto local é fundamental para um modelo de transição justa. As ações desenvolvidas demonstram, por meio do diálogo entre as narrativas e as teorias filosóficas, a possibilidade de traçar um esboço entre passado e futuro a partir de ações que estão sendo refletidas no presente. As narrativas compartilhadas demonstraram que os modos de ser dos pesquisados entrelaçam suas representações ambientais, sociais, políticas e econômicas ao longo de suas historias existenciais ao mesmo tempo em que revelam como as Alterações Climáticas se tornam significativas no seu cotidiano.

Observamos o potencial de interpretação dos pesquisados (textos e narradores) de interpretar o seu mundo apontando um padrão universal e como isso revela seu modo de ser transcendente. Foi possível experimentar a tarefa difícil hermenêutica existencialista de ir além das percepções imediatas para extrair aquelas que podem transcender a especificidade e a fronteira contextual e assim desdobrar o modo de ser transcendente dos pesquisados. Aqui, é preciso lembrar que a exploração do modo transcendente de ser se esforça para revelar o que é

ser “humano”. Na obra Heidegger e “O que é ser humano” Heidegger introduz sua fenomenologia como uma compreensão hermenêutica ou interpretativa do mundo. Heidegger propõe essa fenomenologia hermenêutica e explica a estrutura existencial humana.



Figura 67 - Mulheres de Lavacolla. Galicia.

Ao denotar o ser humano como sempre estando no mundo, as tentativas de Heidegger de estabelecer que os seres humanos estejam lançados no mundo são repletos de entidades e significados. O mundo não é feito por nós nem podemos compreendê-lo em sua totalidade. O mundo está sempre lá, não há como escapar disso: “sempre que encontramos algo, o mundo já foi previamente descoberto”. (HEIDEGGER, 1962, p. 114). Falamos da abertura, onde todas as formas de significado são possíveis ou a presença fenomenologicamente significativa das coisas. Assim, sob está luz, o *Dasein* pode ser traduzido como uma aparência no espaço aberto onde à presença significativa das coisas é de todo possível.

Heidegger menciona claramente que o *Dasein* é a essência da existência humana. A existência humana apenas torna as coisas inteligíveis ou significativas para nós. Como na vida cotidiana, as coisas estão sempre presentes de forma significativa para nós, sagrada e a questão principal da fenomenologia de Heidegger é justamente: por que há significância alguma. De acordo com ele, a resposta está na análise de seu conceito de *ser-no-mundo*. De acordo com Heidegger, “mundo” no *ser-no-mundo* não é um reino constituído por objetos, mas cada indivíduo encontra a inteligibilidade dos objetos na existência cotidiana à medida

que ela pressiona algumas ou outras possibilidades. A inteligibilidade das coisas é gerada através da pressão em possibilidades ou devido à intencionalidade como ele propõe: o *Dasein* atribuiu-se a um "pronto para", isto é, na medida em que é, sempre permite que as entidades sejam encontradas prontas para o uso. (HEIDEGGER, 1962, p. 119).



Figura 68 - Atividade do Projeto Descarboniza que não é pouco. Galicia.

O pensamento de Heidegger demonstra que cada ser humano é lançado à frente e sempre pressiona por alguma possibilidade ou outra a cumprir. Essas possibilidades podem ser articuladas em contraste com a realidade. No entanto, se enquadrado de uma maneira mais positiva, a possibilidade poderia ser entendida como potencialidade. Aqui, possibilidade significa "ser capaz de". Essa pressão em possibilidades age como uma força que dá movimento à existência ôntica dos seres humanos. Enquanto alguém pressiona em certa possibilidade, ela incita certos objetos a estarem presentes de maneira significativa em um mundo, de certas maneiras. As possibilidades, uma delas é urgente, decidirão como cada um de nosso mundo seria. Desta forma, cada um do nosso mundo é totalmente personalizado. Devido à diferença na presença significativa das coisas, cada um do nosso mundo é diferente do mundo dos outros. Assim, de acordo com Heidegger, o mundo fenomenológico à luz da estrutura existencial humana é inteiramente subjetivo - meu mundo aparece para mim por

causa da minha intencionalidade e pressionado por diferentes possibilidades, conforme Paul (2017).

Tendo discutido como o mundo fenomenológico de um indivíduo é criado e como as possibilidades moldam implacavelmente nossos compromissos com o mundo físico, agora, devemos retornar à metodologia. Podemos afirmar que a essência da existência humana está pressionando as possibilidades e a criação do mundo fenomenológico. Essa estrutura hermenêutica bivalente da existência humana é o núcleo da fenomenologia de Heidegger. Ele também demonstrou como o mundo fenomenológico molda o encontro ou o engajamento com o fenômeno em particular. Isso levou uma compreensão sutil do fenômeno e também revelaria o padrão maior sob as narrativas que eventualmente ajudaria a chegar ao modo transcendental de ser dos pesquisadores.

A presente metodologia se mostrou como um instrumento fundamental para capturar experiências e reflexões tanto nos textos, como de indivíduos sobre um fenômeno ambiental. Não é tão simples como dar conta de um fenômeno ambiental como a mudança ambiental, onde os narradores podem declarar uma explicação geral das mudanças em seu ambiente ao longo do tempo. Mas a experiência fenomenológica da mudança ambiental denota uma narração do encontro pessoal individualizado de um fenômeno. Cada participante obtém o espaço necessário para descrever detalhadamente sua experiência de encontrar o fenômeno de maneira significativa em seus compromissos cotidianos e de meios de subsistência. No entanto, uma narração fenomenológica do envolvimento humano-ambiente nem sempre pode ser orientada para descrever o fenômeno em jogo. De fato, é uma elaboração da vida de um indivíduo e seu engajamento significativo com o meio ambiente. Observa-se que o meio ambiente e a mudança ambiental permanecem em um ambiente no qual as histórias de vida dos narradores são incorporadas. Assim, um pesquisador tem que se concentrar em cada uma das partes e deve se mover de uma parte para outra, pois somente as nuances do encontro da mudança ambiental podem ser reveladas em sua totalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos a busca com a tentativa de investigar uma compreensão sobre aspectos fundamentais da natureza e do sagrado (*Homo religious*) por meio de uma intuição hermenêutica como centro de orientação dos estudos e da revelação de uma nova quebra de paradigma, existencial, epistemológico, quando da tentativa e proposta de pensar o ser. Passado o vazio existencial inicial, ontológico e ambiental e a busca antropológica, ancestral do ser humano e de suas relações com o sagrado, concluo minha investigação no sentido de buscar um sentido, não só ao campo da Educação Ambiental, mas, ainda, ao enfrentamento das questões climáticas, por meio de experiências vividas na região da Galicia, diretamente sobre essa temática. A partir de pré concepções – estudos, vivencias, experiências anteriores da pesquisadora no campo da educação ambiental a certeza de um *Homo sapiens* distanciado e desvinculado da natureza em total perda de significado da importância das atitudes e do efeito de suas ações sobre a terra.

Ainda, com base na emergência de uma mudança de olhar, buscamos nessa proposta exaltar a noção de *ser no mundo*, no mundo a nossa volta, ordinário, cotidiano. Vimos que a expressão *ser no mundo*, representa uma intricada rede conceitual. Heidegger, assim como, o que se busca no presente estudo propõe recolocar a questão do sentido do ser, principalmente relacionada a questão ambiental e as questões climáticas, caída no esquecimento pela metafísica tradicional. Essa fuga, rejeição da ontologia a coisa em si, não significa uma questão abstrata pois se a tomarmos pela existência, ao contrário, pode nos parecer especialmente concreta, porque tratamos do ser como sendo o ser de um ente. Heidegger conecta a questão do ser com a nossa vida cotidiana. Assim, buscamos compreender o ser do ente juntamente como um diferencial, como uma presença, como um *daisen*, como horizonte fundamental a partir da qual aborda uma estrutura do ser no mundo. A questão do ser retorna então, como força existencial a partir do século XX. Vimos que a questão ser, da fenomenologia, da distinção entre ser e ente, que nos levou ao resgate de representações perdidas no tempo, do sagrado, da sacralidade e de seus ancestrais é de caráter ontológico - buscamos características essenciais do ser dos entes, para além dos entes, ôntico - já que o ser deve ser estudado nos entes e constituir-se na condição de possibilidade do mesmo. Para além do afeto, do desejo, do conhecimento, da linguagem, a atenção passa a ser dada por, digamos, estruturas ontológicas claras da dimensão do *dasein* – a ocupação, o contexto do lugar onde vive, a forma como pensa, as crenças, o gênero, a compreensão, o discurso.

Pensar a existência está para além de tudo o que buscamos no presente estudo,

está para além da psicologia, antropologia e da biologia. A existência corresponde à abertura, o deixar ser, liberto de qualquer construção prévia, em uma aventura pela questão do ser. Para além do pensar o simples modo cotidiano de ser a investigação segue seu curso em busca dessa abertura originária ao modo de ser dos entes em uma relação fundamental do ente que pensa, reflete, dialoga, questiona com o mundo questionado. A presença, o dasein é a nossa dimensão ontológica. Alem disso é preciso compreender que o ser no mundo só se revela a partir de sua "morada" – o mundo, a natureza, o planeta e a relação de ser-em pressupõe essa compreensão, pois o desvelamento do sentido, o sentido da existência, está na presença, em um ente especial, um ente que, em certo sentido, traz o mundo "dentro" de si.

Assim, observamos que o ser humano não "é", primeiramente, para depois interagir com o mundo, ele é na exata medida de seu ser-em, isto é na medida em que abre o sentido de um mundo. Heidegger nos falará que assumir relações com o mundo só é possível porque a pre-sença, sendo-no-mundo, é como é.". Por isso, para Heidegger, dizer que o homem "tem um mundo" nada significa, do ponto de vista ontológico, enquanto não se esclarecer o caráter desse "ter". Os diferentes modos de ser-em da existência humana caracterizam a essência do *existir*, em sentido próprio.e da necessidade de adotarmos uma visão mais abrangente, social e ecológica da vida. Trazemos a emergência da necessidade de repensar o ser frente ao *mundo vivido*, alienado e fragmentado. Em meio a uma crise da razão, do pensamento e do conhecimento, onde a educação ambiental emerge e se funda em um novo saber, está deve ultrapassar o conhecimento objetivo das ciências e, por que não, ultrapassar o limite da própria educação.

A contribuição da Hermenêutica enquanto uma prática de pesquisa em Educação Ambiental, interpretativa, que desvela e produz sentidos, na ampliação do horizonte compreensivo das relações entre seres humanos e a natureza permitiu aprofundar os alicerces das bases filosóficas que permitiram operar com um conceito de interpretação que toma a natureza (mundo vivido) e o sagrado – *Homo religious* para além de um *signo* linguístico, como forma de reconstruir mentalmente, um passado remoto sobre essa relação, compreender essa ancestralidade no presente e colocá-la em diálogo com a contemporaneidade, na busca de encontrar um *sentido* para o ambiental. Portanto, reinterpretar a dimensão sagrada - base do *Homo religious* em plexo gozo de vida e existência e sua relação com a natureza, compreender a ruptura e refletir sobre novas formas de pensar, adotando uma postura fenomenológica hermenêutica para a Educação Ambiental, pensada na perspectiva de uma ontologia ambiental capaz de uma reflexão sobre o ser, a natureza e o sagrado, originada,

portanto, nessa busca de um sentido pode ser sim uma alternativa de reflexão em uma sociedade em crise.

Observamos que a Hermenêutica nos possibilitou alargar a compreensão sobre a forma de conceber as pesquisas em Educação e refletir sobre os pressupostos da Educação Ambiental, na busca de pontuar *significados ambientais*. É fato que conforme o autor, a experiência do sagrado torna possível a "fundação do Mundo": pois é exatamente lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Junto com os autores, lugares e comunidades pesquisadas emergiram em uma reflexão sobre o mundo deixar se perceber como mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado. Isto é o mesmo que dizer que o homem religioso só pode viver num mundo para ele sagrado porque somente tal mundo participa do ser, existe realmente. Essa necessidade religiosa exprime uma inextinguível sede ontológica. Assumindo a responsabilidade de "criar" o mundo que decidiu habitar, não somente cosmiza o Caos, mas também *santifica* seu pequeno Cosmos.

Enfim, sabemos que a busca por uma nova compreensão do universo fez ressurgir a ciência natural, a ciência da natureza. Esse novo enfoque caminhou rápido, libertando o ser humano de pressupostos metafísicos dogmáticos e de uma forma de conhecimento com resultados pouco práticos e eficazes. Nesta visão, encontramo-nos diante da dinâmica destrutiva de uma sociedade industrial, baseada na racionalidade do liberalismo econômico-social, capitalista, que submete os recursos da natureza a uma lógica de utilitarismo explorador, onde a questão do respeito à natureza deveria ser considerada como algo de maior importância.

Percebe-se que a tentativa de aproximar o ser humano da natureza na verdade significa não ter nada a ver com a natureza, antes, significa reaproximar o ser humano dele mesmo, de sua ancestralidade, de seu ser. O ser humano necessita, na contemporaneidade, descobrir algo sobre si mesmo, questionar toda uma existência colocada por Parmênides sobre o homem ser o centro do mundo. Penso que ao contrário, perdeu sua noção de centro e se coloca cada vez mais longe do centro, do centro do mundo, pois, no mínimo, precisa aceder a este centro. Parafraseando Beauvoir ousaria dizer que o ser humano não nasce humano, torna-se humano em seu mundo.

A partir do *Homo sapiens* o *Homo religious* desde os primórdios busca e encontra um sentido para sua existência, por meio de uma vida ontológica que se propõe "aberta" ao mundo. Sua existência é construída vivendo, assim não vive sozinho. Percorremos a intencionalidade na experiência do espaço e do tempo sagrados quando revela o desejo de

reintegrar-se sempre a uma situação primordial que não é de ordem histórica, não é cronologicamente calculável. Mas vimos também a lenta desontologização da natureza e sua transformação em produto, embora para muitos pode se apresentar ainda como um “encanto”, um” mistério”. O fato é que em muito se perdeu essa ligação, essa ligação do ser humano com a natureza. O esquecimento da existência das pedras, como hierofanias, algo invulnerável ao devir. O esquecimento da sacralidade das águas, do sol, da terra, dos mistérios da lua, todos conectados por sua imobilidade. O ser humano moderno contemporâneo em geral está sozinho e não dará conta de enfrentar catástrofes ambientais de grandes proporções. Reconhecemos que a crise existencial é uma crise ontológica. A experiência ontológica funda o mundo a partir da natureza. Essa desontologização constituiu-se por esvaziar a natureza de significados. Considerando que grande parte dessa ancestralidade ontológica permanece oculta no inconsciente dos homens e mulheres, ainda que sigam suas vidas contemporâneas.

Heidegger nos traz então uma dimensão do sagrado pela sensibilidade da razão e é possível evoluir para (e além de) um *Homo interpretans*, já que, possuidor de intelecto e emoções é capaz de produzir sínteses sobre o seu mundo vivido, capaz de interpretar esquemas estruturalistas de pensamento complexo e ainda, pensar sobre ele próprio, conferimos a ele uma existência, pois o colocamos na existência sagrada pela sensibilidade da razão. Temos então um desenho do *Homo sapiens-religious-interpretans*, dialogando com o passado no presente e contribuindo para o encontro de significados. Não se trata da substituição de significados, mas da incorporação deles no pensamento sobre o ser humano e suas relações com a natureza nos dias atuais. Não basta tentar salvar a natureza se a ação não for acompanhada de um sentido pela espécie, única capaz de pensar sobre isso. Quais pensamentos foram esquecidos? O *Homo interpretans* em um contexto heideggeriano supera-se ao reconhecer a terra como a morada do ser dotada de uma ética na própria existência. O *Homo interpretans* centra especificamente em uma antropologia filosófica do ser humano como um ser interpretativo, com potencial de evolução para mergulhar ontologicamente no tempo, pela sensibilidade da razão. Falamos aqui de intencionalidade, de vontade, da pura vontade da razão de se aventurar.

O *Homo interpretans* é consciente dos contornos de sua finitude e de sua vulnerabilidade, dividido entre própria finitude e sua aspiração ao infinito, entre as limitações deste próprio caráter e a perspectiva da felicidade e da falibilidade humana. Mas buscamos a distinção entre ser e ente e da transcendência como ultrapassagem, ultrapassar a abertura e transcendente como aquele que realiza a ultrapassagem, (*Dasein*), que pergunta pelo ser e pelo seu sentido, do ser no pensar o ente. Observa-se que a natureza é um abrir-se. Da

quadrinidade sagrada heideggeriana e suas regiões: céu, terra e mortais o sagrado assume o significado daquilo que permite que a coisa apareça como sagrada, um sentido, que tenha algum significado e que possibilite o âmbito no qual acontece o sagrado. Vimos que para alcançar o sagrado, basta estar em sintonia com a sua morada, pois ele se dá lá onde o homem "mora" por isso não é necessário erigir para si nenhum templo, mesquita ou igreja, pois o sagrado está no modo de existir. E estando o homem em fuga de pensamento, a busca de um caminho de reflexão, interpretação, de serenidade - a serenidade está no saber aguardar, onde o sagrado se transforma em puro sentido.

Para o *Homo interpretans* existência é compreensão de ser onde a estrutura mais básica é compreendida como ser-no-mundo e, ser-no-mundo, se da de diferentes formas caracterizadas como ocupação. Ser-no-mundo é estar engajado, ocupado com sua existência. Apresenta o *Dasein* como "modo de ser" da presença. A hermenêutica filosófica surge com a analítica do ser, resgatada pelo sentido, a partir da linguagem como constituinte do ser. E assim, como um caminho é aquele que se deixa alcançar, a linguagem se mostra como a casa do ser e a Terra é a morada do ser, aquela que contém o mundo. Um mundo repleto de mim, de nós, que valoriza o reconhecimento da contextualização e singularidade do ser humano como parte integrante da natureza onde, a partir do autoconhecimento, envolvendo os aspectos físico, mental e espiritual, amplia o conhecimento sobre o mundo a nossa volta. O *Homo interpretans* é consciente do lugar onde vive, porque amplia sua noção de corpo para morada, considerando os aspectos naturais e sociais e as relações dinâmicas onde reconhece que conhecer o nosso ambiente é conhecer nossa origem.

Para o *Homo interpretans* falar em biodiversidade significa considerar a singularidade de cada ser e sua importância no equilíbrio e manutenção de tamanha variedade, nos ecossistemas, culturas, etnias, criações humana e representações, assim como, na valorização de todas as formas de vida que, por si só, representam o próprio "milagre da criação" – se considerarmos que a vida com tamanha complexidade e exuberância como a que se desenvolveu em nosso planeta é o evento mais improvável e raro, único em nosso sistema solar. O *Homo interpretans* não está sozinho, um universo muito maior foi responsável por sua gestação, pois habita um universo muito maior que guarda outros planetas, luas, estrelas, cometas, visíveis e não visíveis, dotados de energia suficiente para o desenvolvimento da vida em um alto grau de complexidade, em uma combinação perfeita dos elementos ar, água, terra e fogo. Não há desperdícios nas trocas só transformações em uma dança rítmica, cíclica, complexamente organizadas e dinâmicas.

O *Homo interpretans* repensa a nossa passagem por este planeta, pois a compreensão das inter-relações e interdependência de fenômenos sociais e ambientais possibilita a escolha de estratégias que garante a melhoria da qualidade de vida. O que queremos? Por que queremos? Onde podemos buscar soluções para os desafios de nosso tempo relacionados, principalmente as questões ambientais? Mas o *Homo interpretans* é um interprete de ações, colocada dentro de um contexto mais amplo, uma linha do tempo, da prática desde o passado. É aqui que vemos o *Homo interpretans* no trabalho, em suas atividades ordinárias, cotidianas, movimentando-se entre o universal e o particular. O *Homo interpretans* nos fala sobre técnicas usadas por homens e mulheres para lidar com a opacidade do mundo significante. Em outras palavras, qualquer que seja a cultura ou civilização, as pessoas podem experimentar pensamentos esquecidos nas sociedades "pré-históricas", tradições de significado, onde são interpretados de modo a reinscrevê-los na próxima geração, para compará-los e contrastá-los com outras tradições de significado, ou para lidar com seus próprios ciclos de vida.

Observamos que os mundos simbólicos das sociedades humanas nunca são inteiramente fixos ainda que nas sociedades que menos se parecem com as nossas. O desvio através da antropologia social e cultural pode ser significativo para destacar tanto a diversidade de sistemas simbólicos como a universalidade do *Homo interpretans*. Isso finalmente nos traz de volta ao reino da "mente selvagem (*pensée sauvage*)" e à sua universalidade atemporal. Observa-se o *Homo sapiens-religious-interpretans*, para além da critica contida na 11ª tese de Marx sobre a filosofia de Feuerbach: Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo*.

Proponho o *Homo sapiens religious interpretans transcendens*, engajado, que constrói e participa de uma filosofia ambiental engajada, voltada a transformação de si e do outro. Atua do coletivo para si e de si para o coletivo, acrescentando certa verdade no discurso, certo fazer, em um ciclo continuo de crescimento. Compreende e dialoga com as diferentes vertentes do coletivo, está ciente das condições sociais que representam o conceito, sobretudo, do que Bourdier chama de Capital Cultural, no enfrentamento das questões de ordem ambiental, mas também econômica e social, que caracteriza subculturas de classe ou de setores de classe, num sentido amplo de gostos, estilos, valores, estruturas psicológicas, etc. - que decorre das condições de vida específicas das diferentes classes. Compreende que tal capital cultural é mais do que uma subcultura de classe, mas um recurso de poder com aspecto utilitário que juntos formam as classes sociais ou o espaço multidimensional das formas de poder.

O *Homo sapiens religious interpretans transcendens* está ciente de seu tempo, pois acompanha o tempo de floração da Terra, orientado por *Gaia*, sua mãe original, ancestral, que compreende o planeta como sua morada, dotado de uma linguagem que representa a casa do ser. Trouxemos neste capítulo pensamentos esquecidos no tempo, ancestrais, para dialogar no presente sobre as incertezas do futuro, como aqueles possíveis de serem observados em comunidades campesinas europeias, impressos em seu modo de ser, que ultrapassam as intempéries dos séculos, impressos em seu DNA.

Sendo assim, é possível considerar também que o surgimento da Educação Ambiental como prática para a liberdade, constitui-se como terreno fértil para uma pedagogia crítica que busca uma espécie de revolução do pensamento. A necessidade de repensar o ser e a complexidade como uma proposta de reconstrução do mundo e de reapropriação social da natureza, para além da globalização que unifica os olhares, pode ser uma alternativa para recompor um mundo alienado e fragmentado, herdado dessa civilização em crise. Surge, neste cenário, o desafio para o saber ambiental que está para além do pensamento sistêmico e da visão do todo, para pensar o mundo a partir da ontologia do ser, conforme Eichenberger (2017). A Educação Ambiental, portanto, pode recuperar assim o sentido originário da noção de *educere*, ou seja, como a relação pedagógica que deixa ser o ser, que favorece as potências do ser, da organização ecológica, social, das formas de significação da natureza e dos sentidos da existência possibilitando que ele se expresse e se manifeste.

A educação ambiental é o processo dialógico que fertiliza o real e abre as possibilidades para que se chegue a ser o que ainda não se é. Como espaço da reflexão crítica, de denúncias e anúncios, de reposicionamento das perguntas sobre o sentido dos humanos, do alargamento da consciência e dos sentidos, a EA assume o papel preponderante. Vimos que essa ampla discussão sobre as questões trazidas pelo Antropoceno, pelas mudanças climáticas e pela Educação Ambiental, não se encontra desconexa das intervenções políticas, econômicas e principalmente alheias a dimensão espiritual, sagrada, que vivemos hoje e a Educação Ambiental deve e pode contribuir com o fortalecimento da resistência à lógica antropocêntrica industrial e financeira e pode servir de alternativa – um caminho, para pensarmos um desenvolvimento mais amplo do ser humano, refletir sobre a transição, sobre resiliência, sobre os humanos e o Planeta.

REFERENCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Trad. Alfredo Bossi. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes. 2007.

ADORNO E HORKHEIMER: Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1985.

ARISTÓTELES. Da alma. Lisboa: Edições 70, 2001.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Rosá. Col. Os pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

ARTO BLANCO, Monica. MEIRA CARTEA, Pablo Angel. Resclima: Aproximacion as Claves Sociais e Educativas do Cambio Climático. A Corunha: Aldine Editorial. 2017.

ALMEIDA, Custodio, Luis Silva. FLICKINGER, Hans Georg. Hermenêutica Filosófica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

AMARAL, Ana. Aspectos da relação entre linguagem, mundo e a noção de linguisticidade Anais do VII Colóquio Habermas: Habermas e Interlocuções e II Simpósio Nacional de Filosofia: Ética, Filosofia Política e Linguagem / Charles Feldhaus, Eder Soares Santos e José Fernandes Weber (organizadores). Londrina: UEL, 2011.

APEL, Karl.-O. Transformação da Filosofia. (2 vols.) São Paulo: Loyola, 2000.

_____, Karl. O. Ética e Responsabilidade: O problema da passagem para a moral pós-convencional. Lisboa: Instituto Piaget.2007.

ARAUJO, Ivan. L. Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

BATISTA, João. Geviert: O sentido do sagrado no pensamento de Heidegger. «*Existência e Arte*»- *Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da* Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano III - Número III. 2007.

BRASIL. Parâmetros Curriculares Nacionais. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC.1998.

CAPRA, Fritjof. O Ponto de Mutação. A ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix 1982.

CASTRO, Ricardo. Negatividade e participação à influência de Pseudo-Dionísio na obra de Tomás de Aquino. São Paulo: Editora da USP. 2009.

CAPRA, Fritjof. A teia da vida. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo; Cultrix. 2006.

CARVALHO, Isabel. Pensar o Ambiente: bases filosóficas para a Educação Ambiental. / Organização: Isabel Cristina Moura de Carvalho, Mauro Grün e Rachel Trajber. - Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2006.

_____, Isabel. A invenção do sujeito ecológico: identidade e subjetividade na formação dos educadores ambientais. In: SATO, M.; CARVALHO, I. C. M. (Orgs.). Educação Ambiental: pesquisas e desafios. Porto Alegre: Artmed, 2005a.

CARVALHO, Isabel, GRÜN, Mauro. Hermenêutica e educação ambiental: o educador como intérprete. In: Luiz Antonio Feraro Junior. (Org.). Encontros e Caminhos: Formação de Educadoras(es). 1 ed. Brasília(DF): Diretoria de Educação Ambiental/MMA, 2005, v., p. 175-188.

CARVALHO, Isabel. M. A invenção do sujeito Ecológico. Editora Cortez. 2017.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Educação ambiental: a formação do sujeito ecológico. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

CÓRDULA, *E.B.R. A Hermenêutica da Educação Ambiental e o paradoxo da* sustentabilidade http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/reget/issue/view/462v. 8, n. 8.

CHAUI, Marilena. Convite à Filosofia – Ed. Ática – São Paulo, 2000.

CRUTZEN, Paul. J. Stoermer. The Anthropocene. *IGBP Global Change Newsletter* . 2000. 41: 17–18.
DESCARTES, René. Discurso do método. Brasília: UnB. 1998.

DESCARTES, René. Meditações. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural.

DESCARTES, René. *Discurso do método.* In: Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 200l.

DESCARTES, René. *Discurso do método.* In: Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

DESCARTES, René. Meditações. Coleção Os Pensadores. 2 ed. São Paulo: Abril, 1979.

DELEUZE, Gilles. Espinosa: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

DUARTE, Roberto. Marx e a Natureza do Capital. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

EICHENBERGER, Jacqueline, Carrilho. A Razão do Ser. UCB: Brasília. 2010.

EICHENBERGER, Jacqueline. Carrilho. Natureza, Linguagens e Racionalidades: Contribuições para uma Hermenêutica Ambiental. Curitiba: Editora Apris. 163 pág. 2017.

ESPINOSA, Baruch. Ética. 3 ed. São Paulo: Atenas, 1957.

_____. Baruch Tratado teológico-político. [Trad., introd. e notas Diogo P. Aurélio]. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda,. (Série Universitária, Clássicos de Filosofia) 1988.

_____ Baruch Ética demonstrada à maneira dos geômetras. [tradução: Jean Melville]. São Paulo: Martin Claret, 2005.

FERREIRA, Márcia. SATO, Michèle. Composição Étnica do Povo Brasileiro: Pluralidade da Cultura e Natureza. Universidade Federal de Mato Grosso. 2018.

FLIKINGER, Hans Georg. Teoria da auto-organização; as raízes da interpretação construtivista do conhecimento. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1994.

FREIXANES, Víctor Fernandes. 2001. Org. Galicia: Unha Luz no Atlântico. Vigo: Edicions Gerais de Galícia.

GADAMER, Hans. Georg Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 6 ed. Petrópolis, Vozes, 2004.

_____, Hans. Georg. Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 10. ed. Petrópolis, Vozes, 2008.

_____, Hans. Georg. Hermenêutica da obra de arte. 1ed. Martins Fontes, 2010.

_____. Hans. Georg. Verdade e Método (vols. I e II). Petrópolis: Vozes, 1997/1999.

_____. Hans.Georg. Kleine Schriften: I Philosophie. Tubingen: Mohr, 1967.

_____. Hans. Georg. Elogio da Teoria. Lisboa: 2001.

GALICIA. Ecoloxia. 2005. Obra completa. Tomo XLVI: Conservacion. Hercules de Ediciones: A Corunha.

GILSON, Etiene. La Filosofia En La Edad Media. Editora: editorial Gredos. 1985.

GORNER, Paul. Ser e Tempo: Uma chave de Leitura. Editora Vozes. 2017.
VATTIMO, Gianni. O Fim da Modernidade. Editora: Presença. 1987.

HARARI Yuval Noah. Sapiens: Uma breve história da humanidade. LPM, Porto Alegre: 2015.

HABERMAS, Jürgen. Ética Del Discurso. Psikolibro.2000.

_____, Jürgen. La inclusión del outro. Paidós.1999.

_____, Jürgen. Conhecimento e Interesse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

_____, Jürgen. Teoria de La acción comunicativa I - Racionalidad de la acción y racionalización social. Madri: Taurus, 1987b.

_____, Jürgen. O Futuro da Natureza Humana. São Paulo: Martins Fontes. 2010.

_____, Jürgen. Pensamento Pós Metafísico. Rio de Janeiro: Pensamento Tempo Brasileiro. 2010.

_____, Jürgen. A Lógica das ciências sociais. Petrópolis: Editora Vozes. 2009.

_____, Jürguen. Pensamento Pós-metafísico. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1990.

HEIDDEGER, Martin. Ser e Tempo. Parte I. Tradução de Márcio Cavalcanti. 15ed. Petrópolis: Editora Vozes. 2005.

_____, Martin. (1995). *Ser e Tempo* (parte I). Petrópolis: Vozes.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Tradução Marcia Sá Cavalcanti. 10 edição. Editora: Vozes. 2015.

HEIDEGGER, Martin. Der Ursprung des Kunstwerkes In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003, 8.

_____, Martin. Ser e Tempo. Parte II. Tradução de Márcio Cavalcanti. 15ed. Petrópolis: Editora Vozes. 2005.

_____. Martin "The origin of the work of art". In: HOFSTADTER, Albert (org. e trad.) Heidegger, poetry, language, thought. New York: Harper and Row, 1971.

_____. Martin. Serenité. [Trad. André Préau]. In: HEIDEGGER, M. Questions III et IV. Paris: Gallimard, 1980.

_____, Martin. A questão da técnica. In: *Ensaios e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão *et al*.Petrópolis: Vozes, 2002.

_____, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária,1992.

_____Martin. Ciência e Pensamento do Sentido. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, trad. Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Cavalcante, 2002, p. 39.
Heidegger, M. La época de la imagen del mundo. In: Caminhos de Bosque. Madrid: Alianza, 1998.

_____, Martin. A essência do fundamento, Ed.70, Pg. 29. 2007

HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. 2 ed. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro. 2005.

HERNÁNDEZ *et.al.* Hernández, F H. MEIRA, P. A. Álamo, J.B. Un silencio ensordecedor. El declive del cambio climático como tema comunicativo en España 2008-2012. 2016.

REVISTA REDES, nº 13. Universidade de Sevilla: Espanha.

HABERMAS, Jürgen. O futuro da natureza humana. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HOBBES, Thomas. Leviatã. Coleção Os Pensadores. 2 ed. São Paulo: Abril, 1979.

HUME, David. *A treatise of human nature.* Mineola: Dover, 2003.

IGLESIAS da Cunha, Lucia. PARDELLAs, Miguel. (2008). *Estratexias de Educación ambiental: Modelos, Experiencias e Indicadores para a Sostenibilidade Local*. Gráficas Planeta, S.L: Vigo.

INWOOD, Martin. (2002). *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

JOLIVET, Regis. Metafísica. Tratado de Filosofia. Vol. III. Rio de Janeiro: Agir, 1972.

KANT, Imanuel. Crítica da razão pura. [Trad. Valerio Rohden e Udo B. Moosburger]. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

_____, Imanuel. Crítica da razão prática. [Ed. bilíngue, com reprodução fac-símile da 1ª ed. original alemã e trad. de Valerio Rohden]. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOSIK, Karel. Dialética do Concreto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LAW, Carl. Compreender Gadamer. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: 2007.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano.* In: Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.
LEIBNIZ, G. W. Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias. Belo Horizonte:Editora UFMG, 2002.

LEFF, Enrique. Racionalidade Ambiental e Reapropriação da natureza. Tradução Luiz Carlos Cabral. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2006.

_____, Enrique. Racionalidad Ambiental: La Reapropriacion social de La naturaleza. 1 Ed. Rimera. Argentina: Siglo XXI editores, S.A. 2004.

_____, Enrique. Saber Ambiental. Petrópolis: 7ed. Petrópolis: Editora Vozes: 2009.

_____, Enrique. Epistemologia Ambiental. 5ed. São Paulo: Cortez. 2010.

_____, Enrique. A complexidade Ambiental. 2ed. São Paulo: Cortez. 2010.

LOUREIRO, Carlos, Frederico Trajetória e Fundamentos da Educação Ambiental. SP: Cortez, 2004.

LOVELOCK, J. Gaia – Cura para um Planeta doente. São Paulo: Editora Cultrix. 2006

GRUN, M. Simpósio Sul Brasileiro de Educação Ambiental – II Simpósio Gaúcho de Educação Ambiental – SIGEA – XIV Semana Alto uruguai do Meio Ambiente – SAUMA.

Diversidade na Educação Ambiental – Olhares e Cores, realizado de 09 a 12 de Setembro de 2002. Erechim – RS – Brasil.

MEIRA CARTEA, (Org.) Proxecto Fénix *Unha aproximación á cultura ambiental da sociedade galega – Estudo demoscópico da Sociedade Galega de Educação Ambiental.* Tórculo Artes Gráficas, S.A. 2007. 978-84-453-4871-0.

MEIRA CARTEA (2009) Meira, P. A. (2009). Outra lectura da historia da Educación Ambiental e algún apuntamento sobre a crise do presente". *AmbientalMente Sustentable. Revista Científica Galego-Lusófona de Educación Ambiental*, Vol. II, nº 8, pp. 15-43. ISSN: 1887-2417

MEIRA CARTEA, P. Á. Pardellas, M. Proxecto FÉNIX: tecendo redes a través dun proceso de procesos na educación ambiental en Galicia. *AmbientalMENTEsustentable* xaneiro-decembro. 2010, ano V, vol. I, núm. 9-10. P. 123-140.

MEIRA CARTEA, Pablo Ángel. 2015. Dez reflexións sobre a educación ambiental en GALICIA: ollando máis alá da crise. In Ecoloxía política. Olladas dende Galicia. Espazo Ecosocialista Galego (Ed.). Santiago de Compostela: Obencomun. p. 157-176.

MEIRA CARTEA, Pablo Ángel. PARDELLAS, Miguel. 2010. Proxecto FÉNIX: tecendo redes a través dun proceso de procesos na educación ambiental en Galicia. AmbientalMENTEsustentable xaneiro-decembro 2010, ano V, vol. I, núm. 9-10. Pags 123-140.

MEIRA CARTEA, 2007 (Org.) Proxecto Fénix *Unha aproximación á cultura ambiental da sociedade galega – Estudo demoscópico da Sociedade Galega de Educação Ambiental.*

MEIRA CARTEA, Pablo Angel. 2013. Lecturas para la educación ambiental en la sociedad global. Lecturas sobre el Desastre del Prestige Contribuciones desde las Ciencias Sociales. Corunha/Galicia: Instituto de Estudios e Investigación Psicosocial "Xoán Vicente Viqueira".

MEIRA CARTEA, Pablo Angel. 2013. Educación ambiental en tiempos de catástrofe: La respuesta educativa al Prestige . Lecturas sobre el Desastre del Prestige Contribuciones desde las Ciencias Sociales. Corunha/Galicia: Instituto de Estudios e Investigación Psicosocial "Xoán Vicente Viqueira".

MEIRA CARTEA, Pablo. BLANCO, Mónica Arto. 2009. A sociedade española ante o cambio climático: coñecementos e valoración do potencial de ameaza. Universidade de Santiago de Compostela/Grupo de Investigación SEPA (Galicia-España). Revista ambientalMENTEsustentable xaneiro-xuño, ano IV, vol. I, núm. 7, páxinas 7-38.

MEIRA CARTEA, Pablo, 2015. A Relevancia do Factor Social Para Enfrontar O Cambio Climático. Cerna, nr. 74. Pág. 28.

MAQUIAVEL, Nicolau. O príncipe. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

MONTAIGNE, Michel de. Ensaios. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1972.

MAQUIAVEL, Nicolau. O príncipe. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

MIRCEA, Eliade. O Sagrado e o Profano. Tradução Rogério Fernandes. Editora: Martins Fontes. São Paulo:1992.

NAGEL, Thomas. Visão a partir de lugar nenhum. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PALMER, Richard E. Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer. Evanston, IL: Northwestern University Press. Trad. Maria Luiza Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. 1969. ISBN: 972-44-0340-8.

PAUL K. B. (2017). Introducing Interpretive Approach of Phenomenological Research Methodology in Environmental Philosophy: A Mode of Engaged Philosophy in the Anthropocene. *International Journal of Qualitative Methods, 1*6: 1–10.

PARDELLAS, MEIRA CARTEA E IGLESIAS DA CUNHA. Resclima: Aproximacion as Claves Sociais e Educativas do Cambio Climático. Arto Blanco, Monica. Meira Cartea, Pablo Angel (ORG). A Corunha: Aldine Editorial. 2017.

PEREIRA, Vilmar. Alves. Aporias da subjetividade na acepção de Adorno e suas decorrências para a Educação Ambiental. Revista Eletrônica de Educação Ambiental. Revista do PPGEA. 2010.

_____, Vilmar. Alves. (Org.) Epistemologia e Metodologia nas pesquisas em educação. Passo Fundo: Editora Méritos. 2012.

_____, Vilmar Alves; Eichenberger, Jacqueline Carrilho; Claro, Lisiane *Costa.* Rev. Eletrônica Mestr. Educ. Ambient. E-ISSN 1517-1256, v. 32, n.2, p. 177-205, jul./dez. 2015.
_____, Vilmar A. Ecologia Cosmocena: a redefinição do espaço humano no cosmos. Juiz de –Fora, MG : GARCIA edizioni, 2016.

_____, Vilmar A Rev. Eletrônica Mestr. Educ. Ambient. E -ISSN 1517-1256, Ed. Especial, julho/2016.

PIERPAULI, José Ricardo. Racionalidad práctica y filosofía política – El modelo elaborado por Alberto Magno y su significado en la obra de Tomás de Aquino. México: Folia Universitária, 2004.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. Coleção Os Pensadores, Volume - Sócrates. São Paulo: Abril, 1972.

_____. Crátilo. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

WITTGENSTEIN, Ludwvich . Tractatus logico-philosoficus.São Paulo:EDUSP, 1995.

_____, L. Investigaciones Filosoficas. Barcelona: EDICIONES ALTAYA. S.A, 1999.

REIGOTA, Marcos. Educação ambiental e representação social. São Paulo: Cortez, 1995.

ROUSSEAU, Jean. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os

homens. Trad. de Lourdes Santos Machado e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. Jean Jacques. Emílio ou Da Educação. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RORTY, Richard. Philosophy and the Mirror of nature. Princeton University Press.1979.

RISCO, Vicente. (1994). Obras Completas. Editorial Galáxia: Vigo.

SAVIANI, D. Educação: do senso comum à consciência filosófica. 10. ed. São Paulo: Cortez, 1991.

SALGADO- LABORIAL, Maria Léa. Historia Ecológica da Terra. São Paulo: Editora Edgard Blucher Ltda. 1996. 307 p.

_____, D. Escola e democracia. São Paulo: Cortez, 1983.

_____, D. Pedagogia histórico crítica: primeiras aproximações. 4. ed. São Paulo: Autores Associados, 1994.

SAFRANSKI, Rüdiger. Heidegger - um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo, Geração Editorial. Tradução: Lya Luft. 2000. ISBN: 85-86028-85-1.

STEIN, Ernildo Epistemologia e crítica da modernidade. 3 ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise*: uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 8 ed. rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2009.

VATTIMO, Giane. Hermenêutica y racionalidad. Bogotá: Grupo editorial norma, 1992.

VAZ, Henrique C. L. Antropologia filosófica I. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2000.

VILLARES, Ramón. (2004). Història de Galicia. Editorial Galáxia: Vigo.

VYGOTSKY. A formação social da mente. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

WILLIAMS, M. *et al*. The Anthropocene: a conspicuous stratigraphical signal of anthropogenic changes in production and consumption across the biosphere, Earth's Future, 4, 2016. p. 34–53, doi:10.1002/2015EF000339