

DESCARTES E A AMNÉSIA MODERNA: ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS PARA A EDUCAÇÃO AMBIENTAL

GRÜN, Mauro. – ULBRA – maurogrun@brturbo.com.br

GT Educação Ambiental / n. 22

Agência Financiadora: CNPq

A modernidade envolve um esquecimento da tradição e do passado. Neste texto argumentarei que desde o século XVI e XVII temos passado por um processo de aniquilamento de qualquer vínculo com a tradição. Com o termo “tradição” pretendo evocar um conjunto de elementos que constituem nossa historicidade. Gadamer denomina tradição não um sujeito coletivo, mas simplesmente como o nome coletivo em cada texto individual (texto no sentido lato, no qual poderíamos incluir uma fotografia, um trabalho arquitetônico, ou mesmo um evento natural) (Gadamer, 1989, p.111).

O Iluminismo atacou severamente a tradição. O ataque começa com Francis Bacon no séc. XVI. Para Bacon a tradição, seja ela científica, filosófica ou meramente verbal precisaria ser descartada para que chegássemos à ciência nova. Após Bacon nós passamos a viver em um presente puro, liberto da historicidade. Descartes no séc. XVII dá continuidade a esse processo iconoclasta de Bacon. Analisemos algumas passagens do *Discurso do Método* para compreender o processo de esquecimento da tradição e sua importância para as questões ambientais. Descartes inicia seu *Discurso do Método* comentando sua própria educação, declarando que uma boa parte do que aprendeu foi baseada no erro e na dúvida. Ele observa:

Desde minha infância desfrutei dos benefícios de uma educação literária; e como me convenceram de que por esses meios poder-se-ia adquirir um conhecimento claro e correto de tudo que é útil na vida, era extremamente ávido pelo aprendizado. Mas assim que completei o curso ao final do qual normalmente se é admitido à categoria de conhecedor, mudei completamente de opinião. Pois me achei perturbado por tantas dúvidas e erros que cheguei a pensar que não tinha ganhado nada com minhas tentativas de tornar-me educado, mas aumentado o reconhecimento de minha ignorância (p. 22).

É aqui, no entanto, que Descartes apresenta em *Discurso sobre Método* o primeiro de diversos ataques ao humanismo e à tradição.

Além disso, as fábulas fazem-nos imaginar muitos eventos como possíveis quando não o são. E até as histórias mais precisas. Apesar de não alterarem nem exagerarem a importância das coisas a fim de torná-las mais dignas de leitura, de qualquer forma quase sempre omitem os eventos mais ordinários e menos notáveis; como resultado, os outros eventos ficam com uma aparência de falsos, e os que regulam sua conduta pelos exemplos tirados de tais obras estão propensos a cair nos excessos dos cavaleiros — errantes em nossas histórias de cavalaria e concebem planos fora de seu alcance” (Descartes, 1992, p. 23).

Descartes salienta o valor da matemática e surpreende-se que nada mais sólido saia de tais fundações tão notáveis. Simultaneamente compara as ciências matemáticas aos escritos de moral dos antigos escribas que nada diziam e diz que suas obras são como construções de “castelos em alagadiços e areia”. Está claro que Descartes busca discernir uma fundação sólida e estável para sua tese. Neste ponto sua preocupação consiste, então, na criação da filosofia fundacional.

Sobretudo encantei-me pela matemática devido à certeza e a evidência auto-implícita de seus raciocínios. Mas ainda não achei seu uso real; e como pensava que sua utilidade era apenas nas artes matemáticas, surpreendi-me que nada mais exaltado fora construído sobre tais fundações firmes e sólidas. Por outro lado, comparei os escritos morais dos antigos pagãos aos soberbos e magníficos palácios construídos sobre areia e lodo. Eles exaltam as virtudes e os fazem parecer mais estimáveis do que qualquer coisa no mundo; mas não dão a devida explicação quanto a como reconhecem uma virtude e freqüentemente o que denominam por esse belo nome não é nada além de um caso de insensibilidade, ostentação, desespero ou parricídio (Descartes, 1992, p. 23).

Além disso, Descartes passou a expressar sua surpresa com o fato de que na filosofia também tal diversidade de opiniões não apenas conseguia existir mas prosperar. Ele deprecia, então, tudo que na sua idéia parece ser “meramente demonstrável”: “Quanto às demais ciências, na medida em que emprestam seus princípios da filosofia, decidi que nada sólido poderia ser construído a partir de tais fundações trêmulas” (Descartes, 1992, p. 24). Após atacar o que denomina ciências falsas como a Astrologia e Alquimia, Descartes se volta aos escritos literários, que ele coloca no mesmo nível da prestidigitação.

Ele afirma:

Isto é por que assim que tive idade para sair do controle de meus professores, abandonei inteiramente meus estudos literários. Resolvendo não buscar qualquer conhecimento que não aquele que pudesse ser achado dentro de mim mesmo ou então no grande livro do mundo, fiquei o resto da minha vida viajando, visitando cortes e exércitos, misturando-me a pessoas de diversos temperamentos e classes, reunindo várias experiências, testando-me nas situações que o destino me oferecesse, e todo o tempo refletindo sobre o que viesse no meu caminho de forma a tirar algum proveito (Descartes, 1992, p. 24).

A partir das observações dessas viagens, Descartes chega à conclusão de que os costumes e a cultura em geral não podem ser usados para determinar a veracidade de coisa alguma, uma vez que há nas culturas tanta divergência e discórdia quanto entre os próprios filósofos. Ele escreve:

De fato o grande benefício que tirei dessas observações foi de que me mostraram tantas coisas que, embora parecessem extravagantes e ridículas para nós, são, no entanto, em geral aceitas e aprovadas noutras grandes nações; aí aprendi a não acreditar muito em qualquer coisa a qual eu tivesse sido persuadido apenas pelo exemplo e costume. Desse modo, gradualmente me libertei de muitos erros que podem obscurecer nossa luz natural e deixar-nos menos capazes de dar atenção à razão (Descartes, 1992, p. 24-25).

À época de Descartes, já havia uma desconfiança de que os hábitos e pensamentos fossem produzidos pela cultura. Na verdade, mesmo antes de Descartes, Montaigne já propunha que a verdade era relativa e intrinsecamente ligada à cultura em que era produzida. Na tentativa de eliminar tais suspeitas, Descartes busca descobrir um fundamento sólido e verdadeiro que não dependesse da cultura a que pertencia. É através de sua obra sobre a diversidade de opiniões na cultura que Descartes chega ao momento crucial do *Discurso do Método* — a mudança da história, cultura e tradição ao “eu”, a base de todo o conhecer.

A partir desse movimento elementar emergirão as fundações metafísicas da modernidade: “Mas após ter passado alguns anos perseguindo esses estudos no livro do mundo e tentando adquirir alguma experiência, resolvi um dia estudar meu interior e usar todos os poderes da minha mente na escolha dos caminhos que seguiria” (Descartes, 1992, p. 25).

Na Parte II do *Discurso do Método*, Descartes propõe suas famosas reflexões feitas numa sala aquecida pelo fogão. Tais reflexões ilustram particular e claramente a mudança do “eu” como centro de toda a certeza e verdade. Escrevendo em 1619, num dia de solitária reflexão, Descartes propõe pela primeira vez que há no trabalho de uma pessoa individual e única muito mais perfeição do que na produção de um grupo de indivíduos. Os trabalhos de um único arquiteto também parecem para Descartes muito mais belos do que qualquer trabalho em que um número de pessoas tenha participado. Descartes suspeita de qualquer ciência que não resulte da “luz natural da razão”. Ele concluiu que:

E assim passei a pensar que as ciências contidas nos livros, pelo menos aquelas que envolvessem meramente argumentos prováveis e sem qualquer base demonstrativa, sendo construídas e desenvolvidas, pouco a pouco a partir das opiniões de muitas e diferentes pessoas, não se aproximam tanto da verdade quanto o fazem os raciocínios simples que um simples homem com bom senso, usando seus poderes naturais [razão], pode defender ao lidar com quaisquer objetos com os quais se depare (Descartes, 1992, p. 26).

É possível identificar em tal pensamento cartesiano uma certa medida de ansiedade em relação à condição da infância. Desse modo Bordo (1987) salientou que há na obra de Descartes um claro senso de desânimo. Ela sugere que isto é fruto da crença de Descartes de que é uma pena que não consigamos colocar em uso os discernimentos propiciados pela razão quando nascemos. Descartes lamenta particularmente o fato de cedo sermos moldados por professores e tutores, em suma, pela tradição. É neste período, que somos dotados pelo “preconceito” da tradição. Na verdade, Descartes parece lamentar o próprio fato de termos que herdar a cultura, a história e a tradição. Em suas palavras:

Assim refleti também que todos éramos crianças antes de sermos homens e tínhamos que ser governados por algum tempo por nossos desejos e professores, que freqüentemente se opõem uns aos outros ou a qualquer deles, talvez sempre tenham nos dado os melhores conselhos; em consequência disso, pensei ser virtualmente impossível nossos julgamentos ser desanuviados e firmes como seriam se tivéssemos o uso completo da nossa razão desde o momento do nascimento, e se tivéssemos sempre sido totalmente guiados pela mesma.

É então que é possível identificar o início do que Bordo (1987) descreve como processo de purificação do pensamento, que se encontra em *Meditações*, nas *regras para a direção do espírito* e nos *Princípios*. Descartes declara estar preocupado com as incertezas de seu tempo e numa tentativa de vencê-las propõe uma volta ao início de tudo. Isto, segundo seu argumento, só pode ser feito através de um ataque persistente e completo à tradição:

Mas quanto às opiniões às quais tenho até o momento dado crédito, eu pensava que não poderia fazer melhor do que tentar me livrar delas, uma a uma, para substituí-las depois por melhores ou pelas mesmas após as enquadrar nos modelos da razão (Descartes, 1992, p. 26).

Para Descartes, o silogismo aristotélico provou ser mais útil para a explicação dos conhecimentos existentes do que para levar a conhecimentos novos e mais estáveis. Esse espírito de insatisfação força-o a buscar estabelecer um novo método, no qual

possam ser eliminados tanto a perturbadora diversidade de visões quanto o potencial exagerado para o erro. Esse novo método foi assim condensado em quatro regras simples. Segundo Doll (1993), os princípios desse novo método conquistaram profunda aceitação nas modernas instituições educacionais. As regras foram as seguintes:

A primeira foi nunca aceitar qualquer coisa como verdadeira se eu não tiver conhecimento de sua verdade: isto é, cuidadosamente evitar conclusões e preocupações precipitadas e não incluir nada mais a meus julgamentos do que aquilo que se apresentou a minha mente de forma tão clara e distinta que não tenha oportunidade de colocar em dúvida.

A segunda, dividir cada dificuldade que examinei em tantas partes quanto forem possíveis e necessárias para resolvê-las de forma mais adequadas.

A terceira, direcionar meus pensamentos de forma ordeira, começando pelos objetos mais simples e mais conhecidos para ascender pouco a pouco, passo a passo, ao conhecimento do mais complexo e supondo alguma ordem mesmo entre objetos que não tenham qualquer hierarquia original.

E esta última, fazer enumerações tão completas e revisões tão amplas de forma que tenha certeza que não tenha deixado nada de fora.

Não é de se surpreender que os críticos do pensamento cartesiano tendam, então, a enfocar o ímpeto reducionista dessas regras, como demonstra o trabalho de Capra (1982), Merchant (1989) e Berman (1985). Pretendo acrescentar a tais análises do pensamento cartesiano outra dimensão, isto é, o que vejo como o aniquilamento da historicidade, por mais residual que sua presença explícita possa ser e seu constante ataque à tradição. Como está proposto nessas regras, o método de Descartes possibilitou-lhe o uso da razão em seu potencial completo. Descartes não descansará enquanto a razão não existir e funcionar por virtude de seu próprio poder. Ele afirma: “(...) o que mais me agrada neste método é que o seguindo eu estava por certo em cada caso pronto para usar a razão, se não de forma perfeita, pelo menos dentro das minhas limitações” (Descartes, 1992, p. 30). Numa práxis cartesiana, havia uma constante

necessidade de permanecer vigilante, de forma que nenhum resíduo de tradição pudesse manchar os processos da razão. Desse modo, ele explica a si mesmo: “Eu tinha que extirpar da minha mente todas as opiniões erradas que anteriormente aceitava, acumular uma variedade de experiências para servirem de matéria de meus raciocínios e praticar constantemente meu método autoprezeituado a fim de reforçar-me mais e mais no seu uso” (p. 31).

Descartes busca construir um conhecimento inteiramente novo. Com isto em mente, passa a eliminar toda a filosofia escolástica. Mas nesta crítica ele vai além, propondo minar e apagar a validade do bom senso. Em suas palavras:

assim como quando derrubamos uma casa velha e geralmente deixamos os restos para construir a nova, da mesma forma para destruir todas aquelas minhas opiniões que julgava mal fundamentadas fiz diversas observações e adquiri muitas experiências que desde então usei no estabelecimento de opiniões mais corretas (Descartes, 1992, p. ...)

Na Parte IV do *Discurso do Método*, e após delimitar os preceitos de sua moralidade provisória, Descartes dirige-se ao ataque de ainda outro aspecto da tradição — os sentidos. É importante aqui lembrarmos que na filosofia medieval nada chegava ao intelecto sem antes ser processado pelos sentidos. O pensamento cartesiano passa a mudar esse estado de coisas radicalmente:

Por muito tempo observei, como coloquei acima, que na vida prática às vezes é necessário guiar-se por opiniões como se fossem indubitáveis, mesmo quando se sabe que são um tanto incertas. Mas como agora eu desejasse me dedicar inteiramente à busca da verdade, pensei ser necessário fazer justo o contrário e rejeitar como absolutamente falso tudo em que eu pudesse ter a mínima dúvida, para ver se sobrava algo que fosse inteiramente indubitável. Assim, como nossos sentidos às vezes nos enganam, decidi supor que nada era como levavam-nos a crer. E como há homens que fazem erros de raciocínio, cometendo falácias lógicas nas questões mais simples de geometria, e como julgo que eu estava apto a errar como qualquer outro, considerei deletérios todos os argumentos que

anteriormente tomara como provas demonstrativas (Descartes, 1992, p. 35-36).

Descartes propõe, então, uma analogia entre os costumes e opiniões encontrados na tradição e os sonhos. Conclui que a tradição é pouco mais do que um sonho. Como se pode fazer a distinção entre um estado de alerta, no momento do despertar, e o do sonho durante uma soneca? Significativamente, no entanto, apesar de argumentar que tudo podia não passar de um sonho, Descartes reconhecia também que uma coisa ainda era a mesma — o fato de que a todo momento *ele pensa*. Com base nesta observação, “Penso, logo, existo”, Descartes argumentou que “tinha tanta certeza que as suposições mais extravagantes dos cétricos eram incapazes de balançar a sua idéia, que decidiu que poderia aceitá-la sem escrúpulos como o primeiro princípio da filosofia que procurava” (p. ?). Assim surge o sujeito moderno, o qual a educação moderna tentará reproduzir. Importante: neste estágio este sujeito ainda não tem um lugar. Na verdade, vários séculos após o nascimento do pensamento cartesiano, a filosofia continua sua luta para situar o sujeito, ancorá-lo a um sentido unificado de lugar. É essa precisamente a tarefa de parte dos discursos ecológicos. Eles exigem que o sujeito seja localizado em algum lugar e que sua localização, então, “produza significados”. A essa altura, pode-se sugerir que o propósito dos discursos ecológicos é, portanto, o de conferir ao sujeito um senso de localização histórica. A não *localização* (*unlocatedness*) — isto constitui a característica crucial da subjetividade cartesiana. Entretanto, a falta de um *local* [*locale*] ao qual se identifique foi igualmente importante para a informação do sujeito liberal. Pois aqui também o sujeito foi visto como liberto de quaisquer raízes. Existia independentemente de tudo que estava fora dele, inclusive os ecossistemas de seus ambientes. Daí as curiosas afirmações que Descartes fez em relação a *unlocatedness* do sujeito: “Então examinei atentamente o que eu era. Vi que apesar de poder fingir que eu não tivesse qualquer corpo e que não houvesse qualquer mundo *nem qualquer lugar para mim*, eu não podia fingir que não existia” (p. 36, ênfase acrescentada). Com essa certeza acerca de si mesmo, Descartes conclui que não há necessidade de um “lugar” para se pertencer: “Com isso eu sabia que era uma substância cuja essência ou natureza inteira para unicamente pensar e *que não requer qualquer lugar*, nem depende de qualquer coisa material, para existir” (p. 36, ênfase acrescentada). Mas para Descartes a falta de lugar não é um problema. Ao contrário, a condição de *unlocatedness* em si

torna-se vital para a capacidade do sujeito de ser guiado exclusivamente pela luz da razão.

Então, num dos mais famosos momentos do surgimento do pensamento filosófico moderno, Descartes demonstra a distinção no coração dos debates na Filosofia Ambiental contemporânea, na Ética Ambiental e na Educação Ambiental — a distinção entre objeto e sujeito, corpo e alma, natureza e cultura. O corpo é assim descartado junto com a natureza, os sentidos e o bom senso. É abandonado, ainda, *como parte da tradição*. Conseqüentemente, esse “eu” — isto é, a alma através da qual eu sou o que sou — é inteiramente distinto do corpo e de fato é mais fácil de conhecer do que o corpo e não deixaria de ser o que quer que seja, mesmo que o corpo não existisse” (p. 36). Neste ponto, a transformação da Natureza num mero “espaço” constitui um dos problemas centrais que enfrentam as teorias educacionais contemporâneas. Pois “lugar” também perdeu sua significação e valor.

Descartes despreza a Natureza de seu valor (Gunter, 1992). E eis o início desse processo:

Depois disso, desejando procurar (outras) verdades, considerei o objeto estudado pelos geômetras. Concebi isto como um corpo contínuo, ou um espaço indefinidamente estendido em comprimento, fôlego e altura ou profundidade, e divisível em diferentes partes que podem ter várias formas e tamanhos, e pode ser movido e transposto de todos os modos: pois tudo isso é aceito pelos geômetras em seu objeto de estudo (Descartes, 1992, p. 38).

Descartes ataca a confiança que a filosofia escolástica tem nos sentidos. Para Descartes isto constitui uma falha conceitual séria, uma vez que a crença nos sentidos pode levar a erros. Como ele vê os sentidos como a fonte de tanta compreensão equivocada, sugere que a necessidade de manter-se constantemente alerta hoje é ainda maior. Os escolásticos têm argumentado que nada ainda alcançou o intelecto sem ter antes passado pelos sentidos. Entretanto, Descartes mina essa proposição. Argumenta que os sentidos, de modo semelhante às emoções, eram sempre uma fonte de erro. Pesquisa filosófica atual, e de fato, a pesquisa na área da neurologia, no entanto, tem

demonstrado que as emoções influem na razão (Damasio, 1994). Na verdade, o pensamento ecofeminista também tem enfatizado a necessidade de restabelecer os sentidos dentro da filosofia.

Descartes presta especial atenção às ciências naturais. Desse modo, num trecho caracterizado primordialmente pelo antropocentrismo e depois de testar algumas de suas noções sobre física, Descartes conclui com a visão de que tem a obrigação de provar aos outros o que sua ciência tem para oferecer à espécie humana.

Pois abriram os meus olhos à possibilidade de obter conhecimento útil para a vida e descobrir uma filosofia prática ensinada nas escolas. Através dessa filosofia conheceríamos o poder do fogo, água, ar, estrelas, céus e outros corpos de nosso ambiente, tão bem quanto as variadas habilidades de nossos artesãos; e poderíamos usar esse conhecimento — assim como os artesãos usam os seus — com o propósito que nos convier e assim nos tornarmos, como deve ser, *senhores e mestres da natureza* (p. 47, ênfase acrescida).

A crítica feita por Descartes à tradição, tanto escolástica quanto a tradição em geral, dá origem à noção do antropocentrismo extremista no seio do pensamento científico moderno. O desenvolvimento das ciências pós-cartesianas tem sido marcadamente determinado por essa mudança. Como proposto por Descartes, o método científico não permite qualquer noção de intervenção ética nem política. Seu uso em relação à natureza não pode ser mais do que puramente utilitário. Dentro dos parâmetros propostos por tais métodos científicos, torna-se impossível qualquer distinção de lugar. Lugar, como já se observou, perde sua significação. A própria noção de lugar torna-se uma abstração (Rehmann-Sutter, 1998). Tal passo consiste, portanto, no que pretendo identificar como a mudança crucial no sentido da “desvalorização do lugar” na ciência moderna. Significativamente, isto ocorreu contemporaneamente à argumentação de Galileu de que os objetos do conhecimento deveriam ser despidos de suas qualidades.

O pensamento cartesiano também contém em seus propósitos lógicos um ataque à tradição. Propõe que não se procure a verdade na cultura e na tradição, mas nas idéias que existem “naturalmente” em si próprio. Em suas palavras: “Para este fim, considere

nada mais do que Deus, que criou o mundo, e obtive esses princípios de apenas certas sementes de verdade que estão naturalmente em nossa alma” (Descartes, 1992, p. 48). Entretanto, Descartes não propõe que tal conhecimento seja puramente especulativo; outrossim, central para sua tese permanece o papel desempenhado pela observação. Assim, escreve: “E, portanto, os avanços que conquisto no conhecimento da natureza dependerão doravante das oportunidades que eu tenha em ter mais ou menos observações” (Descartes, 1992, p. 49).

Objetividade

O resultado, na verdade o objetivo, desses ataques aos preconceitos é a conquista da objetividade. Assim Bordo (1987) observa:

Os resultados para Descartes são um novo modelo de conhecimento, fundamentado na objetividade e capaz de propiciar uma nova segurança epistemológica a substituir aquilo que foi perdido com a dissolução da visão de mundo medieval. É um modelo que, embora sob críticas, ainda faz parte da filosofia analítica dos dias de hoje e essa ainda gira em torno da imagem da pureza. Locke falou na filosofia como remoção do ‘lixo que há no caminho do conhecimento’. Três séculos depois, Quine escreveu que a tarefa do filósofo era ‘limpar os *ontológicos* cortiços’ (Bordo, 1987, p. 76).

Bordo (1987) acentuou também o fato de que a história da filosofia está cheia de exemplos do modo como a disciplina tem sido vista (ou talvez se veja) com o papel de “limpar” e “organizar” tudo que era sujo e desordenado. Assim para Rorty (1979), Bordo (1987) e Bernstein (1988) a busca pela objetividade representa de fato uma busca por uma matriz neutra. “O que torna tais concepções peculiarmente cartesianas não é simplesmente seus pressupostos implícitos de que o filósofo tem uma ‘matriz’ neutra (como Rorty a chama) com a qual fazem a limpeza conceitual ou crítica definitiva, mas sua paixão pela separação, demarcação e ordem intelectuais” (Bordo, 1987, p. 77). Além disso, Rorty (1979) argumenta que sua busca representa de fato uma tentativa de escapar à história, enquanto que Bordo (1987) declara que “Para o cartesiano, também,

a ambigüidade e a contradição são as piores transgressões. Aquilo que não pode ser claramente classificado não merece qualquer lugar no universo” (p. 77). Essa objetividade só pode ser alcançada através de um completo apagamento da tradição. Segundo Bordo (1987) a objetividade destina-se a transformar o universo moderno num objeto idílico de análise, dissecação e controle. O si purificado não admite a possibilidade de erro. O erro só tem lugar no contexto do julgamento de algo. Além disso, os julgamentos em si pertencem ao reino da vontade.

Até certo ponto, o ataque cartesiano à tradição representa também o deslocamento do papel de Deus. Desse modo Bordo (1987) observou que nas *Meditações* testemunhamos

“... um movimento histórico que se distancia de um Deus transcendente como o único objeto legítimo de adoração para o estabelecimento do intelecto humano como divino e como convenientemente venerado e submetido — uma vez que “purificado” de tudo que está no caminho de sua religiosidade” (p. 81).

Pois a mudança da tradição e da cultura na direção do “eu” é aquela em que o subentendido deifica a razão. Na verdade tal mudança pode ser situada no século que precede ao de Descartes e mais especificamente à obra e ao pensamento de Leonardo da Vinci. Entretanto, da Vinci era um microcosmo que continha um fragmento da perfeição do macrocosmo (Deus): “Que a estratégia de Descartes de purificação do entendimento sugere aqui uma amalgamação dos enfoques. O intelecto divino está a caminho de tornar-se a verdadeira deidade da era moderna” (Bordo, 1987, p. 81). As *Meditações* constituem, portanto, um processo de purificação e perfeição do intelecto. O erro não é eliminado, “mas excluído, é conceituado como externo ao círculo interno de pureza, neste caso, o intelecto divino” (Bordo, 1987, p. 82). Na filosofia escolástica o erro era concebido como negação. Com Descartes, no entanto, tudo isso muda: “(...) todo o seu sistema é dedicado a circunscrever uma arena intelectual que é pristinamente e imune à contaminação, um espelho impossível de manchar. Eis que deveríamos lembrar o imaginário cartesiano das idéias erradas como frutas estragadas e podres, capazes de corromper tudo o quanto esteja em contato com as mesmas” (Bordo, 1987, p. 82). O erro já não pertence ao intelecto. Em vez disso, o único jeito de o erro poder ocorrer é

quando o julgamento é obscuro e confuso. Para Descartes isto sempre terá a probabilidade de acontecer quando fazemos julgamentos do que pouco conhecemos. É daí que se torna necessário à compreensão refrear a vontade. Bordo (1987) assim afirma que “O importante é que uma nova arena mental é designada, uma arena delimitada normativamente — pelas qualidades da clareza e distinção. E a capacidade de cair no erro foi circunscrita também” (1987, p. 84). A clareza e a distinção tornam-se as únicas garantias de combate ao erro. Crucialmente determinam também o caminho que a vontade deva tomar para a objetividade, a vontade que é governada pelo intelecto jamais comete erro. *Daí a importância que Descartes dá à clareza e à distinção.* A questão que precisa ser abordada neste ponto é a que se relaciona com o que possa impedir tais qualidades. A resposta óbvia — os preconceitos — faz ainda outra pergunta. Quais são esses preconceitos? Como já foi salientado, manifestam-se numa quantidade de formas, como a história, o contexto, a tradição e os sentidos. Entretanto, Descartes refere-se especialmente a um outro preconceito, e seria sábio o enfocarmos agora. Pois Bordo (1987) salientou que uma das coisas que Descartes identifica como preconceito é o próprio corpo humano, e especificamente o modo como se apreende o conhecimento através do corpo em vez da mente. Como coloca Descartes, numa carta para Hyperapites:

Isto, como vimos, é o legado original e mais formidável da infância, um tempo em que a mente “recém unida” ao corpo, estava inteiramente ocupada em perceber ou sentir as idéias de dor, prazer, calor, frio e outras idéias semelhantes que surgem de sua união e entremesclar com o corpo (Agosto de 1641, p. 111 citado em Bordo, 1987, p. 89).

Ele identifica o corpo como o maior obstáculo à clareza e distinção e depois à objetividade. Assim na Quarta *Meditação* ele enfatiza que é possível pensar sem o corpo. A autonomia da mente constitui assim de fato uma libertação do corpo. A mente torna-se pura, livre de preconceitos. Além disso, os preconceitos adquiridos na infância também precisam ser apagados.

Estes preconceitos têm sua origem numa hiper-absorção dos sentidos. Mas sua forma precisa, como vimos, é a inabilidade de adequadamente distinguir o que está acontecendo apenas ‘dentro’ do sujeito do que tem

uma existência externa — e.g., a atribuição de calor, frio, etc. para o objeto de maior ‘realidade’ para rochas do que para água devido ao seu maior peso, e assim por diante (Bordo, 1987, p. 91).

As *Meditações* consistem, portanto, num processo capaz de eliminar todos os preconceitos, separando as idéias claras de tudo o que for obscuro e confuso. Entretanto, este desprezo pelo corpo não pode ser visto como invenção de Descartes. Já estava presente em Platão e no cristianismo.

Não é de se surpreender que tal programa radical de purificação mental seja tão central para o programa epistemológico cartesiano. Pois o corpo não é apenas o órgão central dos sentidos enganadores e o local de rompimento e ‘comoção’ no coração, sangue e temperamento animal. É também o resíduo bruto de nossa experiência e pensamento é, o quanto preso ao tempo e ao espaço. ‘O nascimento, o passado, a contingência, a necessidade de um ponto de vista... este é o corpo, diz Sartre. O conhecedor cartesiano, o outro e, ser sem um corpo, não apenas ‘não precisa de *lugar algum*’ (Discurso) mas na verdade *não é lugar nenhum*. Ele, portanto, não pode apreender o universo — que demandaria um lugar fora do todo. Mas, confiante de sua própria transparência, ele consegue relacionar-se com absoluta neutralidade aos objetos que pesquisa, liberto da natureza perspectival da visão incorporada. Tornou-se literalmente ‘objetivo’ (p. 50).

Descartes argumentava que como tantos vestígios de tradição estão situados no corpo, torna-se crucial que a mente se liberte dessas obscuridades sem certeza do que melhor possa descrever esta palavra.

Todos estamos familiarizados com os temas cartesianos dominantes do reinício solitário, sem influência do passado ou de outras pessoas, apenas a razão de guia. O produto de nosso nascimento original, a infância, sendo regido pelo corpo, é a fonte da maior obscuridade e confusão de nossos pensamentos (Bordo, 1987, p. 97).

O processo de purificação do “eu” requer, portanto, que as experiências adquiridas durante a infância (...) sejam descartadas.

Estas origens específicas de obscuridade em nosso pensamento são, como vimos, os desejos, a influência de nossos professores e os “preconceitos” da infância. Tais “preconceitos” têm todos uma forma em comum: a inabilidade devida a nossa ‘imersão’ infantil no corpo, para a adequada distinção entre sujeito e objeto. A purificação da relação entre conhecedor e conhecido requer o repúdio da infância, um tema que era bem comum à época (p. 98).

Mas Descartes argumenta que o período da infância pode ser extirpado ao ponto de não mais ser uma ameaça à luz natural da razão.

“Para Descartes, felizmente, o estado infantil pode ser evocado através de uma reversão deliberada e metódica de todos os preconceitos adquiridos, e um reinício com a razão como o único pai, é isto precisamente o que as *Meditações* procuram fazer. A mente é esvaziada de tudo o que é ensinado” (Bordo, 1987, p. 98).

Esta preocupação com a objetividade não existia nos tempos medievais. Em vez disso, havia uma continuidade entre os mundos físico e humano. Cosgrove (1988) argumenta que até na pintura de paisagem é possível detectar uma busca pela objetividade. Na Idade Média, o corpo humano era importante para a paisagem. Entretanto, durante o Renascimento houve uma mudança, e com Albertini, em particular, as figuras humanas desapareceram das telas. Adquiriram então o papel de observadores. Pois se acreditava que desde que o ser humano permanecesse inserido na Natureza não seria capaz de ser objetivo. Assim, para Bordo (1987), essa busca pela objetividade representa uma mudança marcante de um cosmo organicista feminino para um mecanicista masculino. Merchant (1990) denomina isto de “Morte da Natureza”. Vários escritores impuseram desde então a tendência masculinista no período entre 1550 e 1650. Bordo (1987) vai tão longe quanto denominar o período de século ginecófobo. Brian Easlea, Barbara Ehrenreich, Deidre English e Adrienne Rich estão entre os(as) que endossam essa visão do século XVII como central para uma mudança

no equilíbrio entre os elementos masculinos e femininos da sociedade. De modo semelhante, Fox Keller (1985) desafiou a nuance masculina da noção de modernidade, enquanto que Sandra Harding definiu a ciência moderna como a epítome da masculinização do pensamento. Nas palavras de Bordo (1987):

um novo mundo é reconstruído, um mundo em que toda a geratividade e criatividade dirigem-se ao bem, o pai espiritual, em vez da “carne” feminina do mundo. Com o mesmo golpe de mestre — a oposição mútua do espiritual e do corpóreo — a terra anteriormente feminina torna-se matéria inerte e a objetividade da ciência é garantida (p. 108).

Vários críticos atacaram a obra de Descartes, em particular os modelos cartesianos aos quais aquela deu origem. No campo da crítica cultural os nomes de Merchant (1990), Berman (1985), Capra (1998) e Bordo (1987) estão no centro. De modo semelhante, R. Rorty tem estado a frente dos críticos do legado cartesiano. Como o pensamento cartesiano freqüentemente é visto como o epítome da própria filosofia moderna, muitos desses críticos começaram a falar no fim da filosofia em geral. Entretanto, em vez de adotar tal postura pessimista, talvez seja melhor abordar o que o que Grün (2005) identifica como “áreas de silêncio” do pensamento cartesiano, isto é, tudo o que foi suprimido e negado nos escritos de Descartes. Assim observa Bordo:

Mais significativas, as vozes alternativas daqueles grupos tradicionalmente excluídos pela filosofia oferecem agora à disciplina os verdadeiros recursos de sua revitalização: as verdades e os valores suprimidos de seus modelos dominantes. Tais verdades e valores têm estado às escondidas, através do reino cartesiano, e agora emergem para tratar da cultura (1987, p. 114-115).

Como já argumentamos, as principais preocupações dos críticos do pensamento cartesiano são precisamente a forma como este torna a Natureza invisível. Pois tem sido observado que o enfoque na clareza e distinção em última análise leva a uma situação em que se torna invisível nossa relação com a Natureza. Assim se criam áreas de silêncio na educação moderna. Na verdade, o próprio termo “relação” pareceria totalmente errado nesse contexto, pois aí não há qualquer relação entre a Natureza e os

seres humanos. A tarefa de qualquer projeto de “ética ambiental” ou “educação ambiental” consiste, portanto, precisamente nessa relação. Consiste, como corretamente observa Plumwood (1997), em trazer a Natureza de volta da periferia ao centro:

“Mas em nosso tempo, o re-despertar deu-se no contexto de um reconhecimento não meramente do “outro” não descoberto, mas do suprimido. As mulheres, as pessoas de cor e vários grupos étnicos e nacionais forçaram a cultura a fazer um reexame crítico não apenas da diversidade (como ocorreu na cultura do renascimento), mas das forças que dissimulam a diversidade. Aquilo que parece “dominante”, em virtude do próprio fato, torna-se suspeito: Tem uma história secreta para contar, nas perspectivas alternativas às quais negou legitimação, e nas circunstâncias histórico-políticas de sua dominação”.

O ataque permanente à tradição feito por Descartes leva à eliminação da possibilidade de uma Educação Ambiental com uma dimensão histórica e ético-política. A tematização do que foi suprimido pela hegemonia da “clareza e distinção” no pensamento científico insere-se, portanto, como questão de grande urgência. Pois agora é o caso de “... nossa cultura necessitar reconceber o *status* do que Descartes atribuiu às sombras (Bordo, 1987, p. 116). Como tenho argumentado neste estudo, tal tarefa terá de começar pelo que Grün (2005) tem identificado como a “tematização das áreas de silêncio”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERMAN, Morris. *The Renchanment of the World*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

BERNSTEIN, Richard. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

BORDO, Susan. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: New York State University Press, 1987.

CAPRA, Fritjof. *The turning Point: Science, Society and the Rising Culture*. Glasgow: Harper Collins: 1982.

COSGROVE, Dennis E. and Daniels Stephen. *The Iconography of landscape: essays on the symbolic representation, design, and use of past environments*. New York: Cambridge University Press, 1988.

DAMASIO, Antonio R. *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Putnam Book, 1994.

DESCARTES. *Selected Philosophical Writings*. Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- DOLL, Willian. *A Post-Modern Perspective on Curriculum*. New York: teachers College Press, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg. Destruktion and Deconstruction. In: MICHELFELDER, Diane P. & PALMER, Richard E. *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- GUNTER, Peter. "The Disembodied Parasite and Other Tragedies; or: Modern Western Philosophy and How to Get Out of It" in *The Wilderness Condition: Essays on Environmental and Civilization*. Max Oelschlaeger (Ed.). Washington: Island Press: 1992.
- GRÜN, Mauro. *Ética e Educação Ambiental: a conexão necessária*. 9ª ed. Campinas: Papirus, 2005.
- HARDING, Sandra. "Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality?" *Dialectica*, 35, p.225-42.
- KELLER, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press: 1985.
- MERCHANT, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco: HarperCollins, 1990.
- PLUMWOOD, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge, 1997.
- REHMANN-SUTTER, Christoph. "An Introduction to Places". *Worldviews: Environmental, Culture, Religion* 2 (1998): 171-7.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

