

**PARA ALÉM DO MAL ESTAR DA CIVILIZAÇÃO: A CURA ECOLÓGICA E
A EDUCAÇÃO DA PERCEPÇÃO**

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura – ULBRA

GT: Educação Ambiental / n.22

**Para além do *Mal Estar da Civilização*: a cura ecológica e
a educação da percepção**

*Isabel Cristina Moura Carvalho**

Introdução

Este artigo tem o objetivo de compartilhar algumas reflexões ainda em curso, resultantes de um recente período de estudos onde pude ampliar os referenciais teóricos e renovar questões de pesquisa. Inspirada pela convergência entre os saberes psicológicos e antropológicos proporcionada pela antropologia psicológica¹ busco

* Este artigo apresenta parte da pesquisa desenvolvida em 2006 durante o estágio de pos doutorado apoiado pela CAPES e pela na *University of California, San Diego (UCSD)* em 2006 Na UCSD fui acolhida como *visiting scholar* no *Center for Iberian and Latina American Studies (CILAS)* e pelo *Ethnic Studies Departament*, cujo suporte institucional e acadêmico foi fundamental para o desenvolvimento desta reflexão. Artigo encaminhado para o Grupo de Trabalho de Educação Ambiental da ANPED, como trabalho encomendado deste GT.

avançar numa problemática de pesquisa que tem me ocupado nos últimos anos, qual seja, a da formação de uma subjetividade ecológica constituída como parte dos efeitos de subjetivação de um campo de preocupações ambientais na sociedade contemporânea, com repercussões importantes para a educação. Esta tese se apóia na legitimação de um horizonte de valores ambientais que tem formado um *habitus* no sentido de Bourdieu, engendrando modos de vida (subjetividades) ecologicamente orientados. Para discutir este fenômeno, além da psicanálise, tem me valido o referencial hermenêutico (Gadamer e Paul Ricouer) e a teoria da prática de Bourdieu. Desde este referencial é que passo a dialogar com as contribuições da antropologia psicológica e, dentro desta, da antropologia fenomenológica de Thomas Cordas.

Em relação às atuais perguntas de pesquisa, no plano empírico tem me chamado atenção as relações entre a subjetividade ecológica, saúde (bem estar, concepção e práticas de cura) e espiritualidades (práticas religiosas que envolvem a sacralização da natureza) e práticas pedagógicas que assumem o cuidado de si e do ambiente como parte da formação de um sujeito virtuoso, em harmonia consigo e com o ambiente dentro da perspectiva de saúde, bem estar e felicidade acionadas por um *ethos* ambiental². Estas práticas poem em evidência, no plano teórico, a reflexão sobre as

¹ Este empreendimento esteve marcado pelo diálogo com a antropologia psicológica, subárea da antropologia. Com longa tradição nos EUA a história da antropologia psicológica passa pelo departamento de antropologia da UCSD, que abriga alguns dos seus fundadores e intelectuais mais conhecidos. A psicologia antropológica é um campo pouco acionado no meio acadêmico brasileiro, onde a psicologia e a antropologia se estruturam como áreas paralelas que, mesmo tendo muito em comum, não construíram uma esfera de convergência teórico-metodológica que sustente o aprofundamento deste diálogo interdisciplinar. A psicologia social no Brasil, de tradição sócio-histórica, valoriza a compreensão da cultura, porém não enfrenta os debates centrais da antropologia. Do mesmo modo, a antropologia social incorpora periféricamente alguns autores ou temas da psicologia sem entrar num diálogo sistemático com este campo de estudos.

² A investigação destas práticas encontra-se em fase inicial e não será objeto deste artigo cuja proposta é compartilhar a reflexão teórica que produziu esta direção de pesquisa.

relações natureza e cultura que vêm se construindo no pensamento ecológico de modo a tornar possível estes nexos. Ainda nesta direção cabe delinear, no plano da produção de conhecimento, a busca de uma orientação ecológica, desta vez não apenas para situar sujeitos ou estilos de vida, mas para inspirar novas epistemologias, particularmente das ciências humanas. Trata-se de um movimento que não tem suas raízes no ecologismo enquanto ação política, situando-se no campo da produção de conhecimento científico, particularmente na filosofia e na sociologia da ciência. Este conjunto de contribuições, que provisoriamente chamarei de *epistemologias ecológicas* remete a um debate teórico-filosófico empenhado em questionar as dicotomias e reordenar as dualidades modernas -- natureza e cultura, sujeito e sociedade, corpo e mente -- estruturantes nas ciências humanas, apontando para novos aportes ecológicos na compreensão do mundo e das relações humano-não humanos.

Para pensar os entrecruzamentos entre o cuidado de si e o cuidado do ambiente bem como os deslocamentos por eles operados sobre os binômios natureza e cultura e seus sucedâneos, corpo e mente, corpo e cultura, tem se mostrado fundamental a contribuição de Csordas (Csordas, 2002) e seu conceito de corporeidade (*embodiment*) como paradigma. Através desta perspectiva torna-se possível compreender a corporeidade como condição que “naturaliza” um habitus ecológico na experiência de indivíduos e grupos que adotam uma orientação ecológica. A acepção de *bem estar* físico e mental do indivíduo estendida ao ambiente oferece uma ética e uma estética da existência para pessoas que, em sua condição de corporeidade, acabam “encarnando” as virtudes de um bem viver ecológico.

Para abordar esta problemática torna-se particularmente interessante por em diálogo as compreensões das relações natureza e cultura presente nas concepções de

felicidade, bem estar e saúde -- ou seus correlatos, infelicidade, mal estar e sofrimento -- na psicanálise e no pensamento ecológico. Para ambos os paradigmas, a busca de bem estar, felicidade e cura será arduamente buscada num mundo corrompido que é fonte de sofrimento. Afinal, veremos como o sujeito ecológico e o sujeito psicanalítico são eloqüentes nas posições bastante diferentes que assumem face a estes ideais societários e visões de mundo. Minha hipótese de trabalho é que tanto o ecologismo quanto a psicanálise são legítimos herdeiros da modernidade, inspirados pela tradição romântica e operam a partir da oposição natureza e cultura. Ainda que, cada um a seu modo, a psicanálise e o pensamento ecológico, tomam caminhos contra hegemônicos dentro da modernidade. Questionam fundamentos sem, contudo, romperem com o ambiente epistêmico moderno, em que pese às tentativas de uma compreensão holística da vida por parte do ecologismo e o do advento do inconsciente minando a onipotência da Razão, na psicanálise.

1. Freud e a busca da improvável felicidade num mundo incurável

Como vemos, o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio de prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias. Ficamos inclinados a dizer que a intenção de

que o homem seja “feliz” não se acha incluída no plano da “Criação” (Freud, S. [1930] 1974: 94-95)

Em 1930 Freud concluía a versão integral de “O mal estar da civilização”³. Neste ensaio ele não deixa dúvidas sobre a impossibilidade da felicidade para a existência humana, marcada pelo antagonismo irremediável entre as exigências da pulsão e as restrições da civilização. Esta reflexão sobre a civilização traz as marcas dos tempos difíceis que separavam o final da Primeira Guerra e os prenúncios de um novo colapso que já se anunciava na Europa e deixou marcas no pensamento intelectual de toda uma geração de pensadores. Kirschner (Kirschener, 1996) destaca o fato do sujeito psicanalítico ser filho de um tempo de desilusões com a política e com os rumos da sociedade na Europa. A autora lembra Carl Shorske, historiador da psicanálise que já havia identificado um forte sentimento ‘contra político’ na origem da psicanálise, proveniente desta ter nascido enraizada em intelectuais desiludidos com a esfera pública e a política. A sociedade vienense do fim do século estava imersa na crise de um regime sociopolítico que correspondia à institucionalização dos valores centrais da razão iluminista. Kirschner (1996), em seu instigante trabalho sobre as raízes religiosas e românticas da psicanálise, chama atenção para confluência com o romantismo, uma vez que a psicanálise compartilha de um solo histórico comum com o movimento romântico alemão do final do século XIX. Ambos, psicanálise e romantismo,

³ Freud denominou seu trabalho primeiramente como “A infelicidade na civilização” (Das Unglück in der Kultur), alterando posteriormente este título através da substituição da expressão Unglück (infelicidade) por Unbehagen (desconforto). Mas finalmente sua tradutora sugeriu que a tradução inglesa fosse: “Civilization and its discontents”. Na tradução francesa esta obra tomou a tradução de “Malaise dans la civilisation”. A versão para português, mesmo baseando-se na obra em inglês, optou pela proximidade na língua portuguesa com a expressão em francês para intitular este ensaio como “O mal estar da civilização”

desiludidos com a esfera pública encontrarão na interioridade do sujeito e nas forças que ultrapassam a Razão seus achados mais importantes.

Considerando, portanto, este espírito de seu tempo, compreendemos melhor as condições intelectuais e históricas nas quais a psicanálise se constituiu como um saber que nunca esteve particularmente motivado por soluções reconciliadoras. Freud, ao que parece, podia tolerar sem ser seduzido por soluções apaziguadoras, conflitos teóricos e práticos de sua clínica, hipóteses em aberto e seguidas reorganizações de sua própria teoria com coragem, abertura e visão trágica do mundo e da existência humana. Contudo, é importante não congelar aqui apenas esta imagem de um Freud atrelado aos pressupostos modernos, uma vez que é amplamente admitido o papel disruptor da descoberta Freudiana, e aqui nos referimos principalmente ao inconsciente, mas também a uma constelação de conceitos da metapsicologia que vieram desestabilizar o horizonte da pesquisa médica e psiquiátrica. Não é por acaso que Ricouer (Ricouer, 1978) situa Freud entre os mestres da suspeita, reforçando este lugar de quem criou dúvidas aonde os pressupostos da modernidade erigiam certezas. Neste sentido que se justifica localizar o desenvolvimento dentro da obra freudiana, do conceito de pulsão, que pode ser considerado uma “dobra” da idéia de natureza para dentro da metapsicologia assumindo várias faces: como causa do psíquico, como energia erótica, como força demoníaca, como limite entre o somático e o psíquico, como excesso e força indomável que causa sofrimento.

O assujeitamento da pulsão, um bloco de natureza inconquistável

Nesta primeira formulação da teoria das pulsões, que vai de 1905 a 1914-15, Freud opera dentro de uma concepção dualista onde opõe as forças da sexualidade e da autoconservação. No texto dos Três Ensaio de Psicanálise, Freud ainda não usa as categorias pulsões sexuais e pulsões do ego. A primeira vez que estas aparecem no texto freudiano é em 1910, num artigo intitulado “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão”. Neste artigo Freud se refere à importância

desempenhada pela inegável oposição entre as pulsões que favorecem a sexualidade, a consecução da satisfação sexual, e as demais pulsões que tem por objetivo a autopreservação do indivíduo: as pulsões do ego (Freud [1910] 1974). Quando introduz o conceito de pulsão, Freud já está referido a esse dualismo. A pulsão e sua relação de apoio / desvio com o plano instintual destaca a realidade pulsional da ordem vital (biológica). Introduz a pulsão como um novo registro que constituirá o campo psicanalítico por excelência. Essa relação que delimita uma fronteira entre o somático e o psíquico, marca a origem do conceito pulsão: “se agora nos dedicarmos a considerar a vida mental de um ponto de vista biológico, uma pulsão nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo” (FREUD, [1914] 1974:142). Contudo, podemos fazer uma ressalva a esta definição que torna a pulsão um conceito limítrofe, situado entre o corpo e o psíquico. Parece-nos mais interessante entendê-la como um conceito limite, isto é, um conceito que designa o interstício e a passagem entre o somático e o psíquico e, nesse sentido, um conceito fundador do campo psicanalítico.

Freud não alimenta ilusões sobre uma solução feliz para as tensões entre natureza e cultura, ao contrário, sustenta uma visão trágica sobre o caráter irreconciliável deste conflito e postula a tensão natureza e cultura bem como o mal estar que desta decorre como elemento constitutivo da experiência humana, seja em nível da psicogênese quanto da ontogênese, e motor da própria civilização. Freud explora as raízes da infelicidade humana como parte da oposição entre o pólo “natureza” da existência humana representada pelas idéias de instinto, pulsão, agressividade em contraponto ao que chama o “programa da civilização”, orientado por Eros e os mecanismos de repressão e sublimação que estariam na base da produtividade cultural em termos amplos. Para Freud infelicidade humana advém de três fontes:

Até agora, nossa investigação sobre a felicidade não nos ensinou quase nada que já não pertença ao conhecimento comum. E, mesmo que passemos dela para o problema de saber por que é tão difícil para o homem ser feliz, parece que não há maior perspectiva de aprender algo novo. Já demos resposta, pela indicação das três fontes de que nosso sofrimento provém: *o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos próprios corpos e a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade.* (FREUD, ESB [1930] 1974: v. XXI: 105 grifo nosso)

Como podemos observar, a natureza está presente em duas das três fontes de infelicidade e segundo Freud, coincide com as duas causas de sofrimento que não podemos controlar: o poder superior da natureza e a fragilidade da natureza em nós (nosso corpo biológico). Apenas, segundo ele, tentamos incidir sobre a terceira fonte de infelicidade, buscando melhores ajustes dentro da comunidade humana:

Quanto às duas primeiras fontes, nosso julgamento não pode hesitar muito. Ele nos força a reconhecer essas fontes de sofrimento e a nos submeter ao inevitável. Nunca dominaremos completamente a natureza, e o nosso organismo corporal, ele mesmo parte dessa natureza, permanecerá sempre como uma estrutura passageira, com limitada capacidade de adaptação e realização. Esse reconhecimento não possui um efeito paralisador. Pelo contrário, aponta a direção para a nossa atividade. Se não podemos afastar todo o sofrimento, podemos afastar um pouco dele e mitigar outro tanto: a experiência de muitos milhares de anos nos convenceu disso. Quanto à terceira fonte, a fonte social do sofrimento, nossa atitude é diferente. Não a admitimos de modo algum (FREUD, ESB [1930] 1974: v. XXI: 105).

Dentro desta visão, cabe destacar que a educação tem um importante papel no processo civilizatório através da repressão e sublimação das forças instintuais,

transformando natureza em cultura e reforçando o papel de Eros na reunião dos humanos em comunidade contra as forças desagregadoras da pulsão de morte. As duas fontes de infelicidade relacionadas à condição de sermos seres submetidos ao poder da natureza fora e dentro de nós aparecem em Freud como parte da condição humana, fontes de sofrimento que não podemos suprimir. A terceira fonte de infelicidade – os relacionamentos humanos – é onde podemos esperar transformações e onde o sofrimento poderia ser contornado. Contudo, mesmo aí Freud não se mostra otimista. Ao perguntar-se, diante de uma sociedade em crise e pós guerra “por que os regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representam, ao contrário, proteção e benefício para cada um de nós?” considera que a experiência mal sucedida dos humanos na esfera social deve-se a uma parcela da *natureza inconquistável* que temos dentro de nós:

Quando consideramos o quanto fomos mal sucedidos exatamente nesse campo [social] de prevenção do sofrimento, surge em nós a suspeita de que também aqui é possível fazer, por trás desse fato, uma *parcela de natureza inconquistável* – desta vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica (FREUD, ESB [1930] 1974: v. XXI:95, grifo nosso)

A visão de natureza que subjaz a obra Freudiana deve ser considerada de acordo com a complexa trajetória da elaboração da metapsicologia em suas várias proposições ao longo da obra Freudiana. Contudo, na metapsicologia do último Freud, aquela após os anos 1920 segue em direção a sua segunda teorização sobre a estrutura do sistema psíquico, a chamada segunda tópica. Nesta, a natureza se mantém como fonte poderosa de energia pulsional e também de sofrimento, requerendo um intenso esforço de elaboração psíquica para ser “ligada” (se quisermos usar uma expressão da física

freudiana das catexias) ou elaborada dentro de cadeias de significado que a torne passível de assimilação pelo sujeito psíquico⁴. Como ressalta Plastino (2006) a segunda tópica ao mesmo tempo em que se caracteriza por um progressivo afastamento dos postulados centrais do paradigma moderno, o movimento teórico empreendido por Freud fica, no entanto, atrelado em aspectos importantes, a esses pressupostos. A noção de natureza na segunda tópica é um emblema deste compromisso com os pressupostos modernos em que a dualidade e o conflito entre natureza e civilização se reafirmam como constitutivos do sujeito freudiano. O conflito e as pulsões agressivas também se expandem para a terceira fonte de sofrimento, a intersubjetividade. Sobre esta, bem nos lembra Plastino (2006), que na segunda tópica, Freud também revela outro de seus compromissos com o pensamento moderno, o individualismo. Nisto a metapsicologia se mantém presa à perspectiva determinista dominante no paradigma moderno.⁵

⁴Como lembra Plastino (2006), o contexto teórico da segunda tópica é o de uma profunda virada na construção freudiana, virada iniciada em 1920 com a publicação do trabalho denominado “Além do princípio de prazer”, no qual Freud explora, pela primeira vez e ainda de maneira tentativa, sua concepção sobre a pulsão de vida e a pulsão de morte. Nessa virada teórica se insere ainda a nova concepção sobre o psiquismo (segunda tópica), na qual é postulada a existência de um inconsciente originário, indissociável do corpo (Id), e uma posterior diferenciação do ego e do superego (O Ego e o Id, 1923). Finalmente, faz parte dessas profundas transformações teóricas a postulação da segunda teoria da angústia e do primado da afetividade nos processos psíquicos, exposta no texto de 1926 “Inibição, sintoma e angústia.”

⁵ Interessante pensar a noção de wilderness e o modo contemporâneo de administrar estas cotas de “natureza selvagem” através do estabelecimento de uma política de conservação da natureza, particularmente forte nos EUA através dos seus belíssimos Parques Nacionais e Estaduais, em relação com a dimensão pulsional freudiana. Como vimos na sessão anterior, Freud denomina um “bloco de natureza inconquistável” aquela dimensão de natureza irreduzível que sempre, na forma de uma cota pulsional pulsante, estará sempre tencionando e arriscando nossos avanços civilizatórios, incitando-nos a novos esforços de elaboração psíquica para conter e religar esse excesso de natureza selvagem (ou energia não ligada) que nos ultrapassa permanentemente, dentro e fora de nós. Assim, como Ingold nos alerta a própria narrativa ocidental sobre a relação dos grupos humanos com o ambiente, particularmente no que diz respeito à domesticação da natureza selvagem torna-se claro na história desta relação com a domesticação dos animais: “I aim to show that the story we tell in the west about the human exploitations and eventual domestication of animals is part of a more encompassing story about how humans have risen

Contudo, na última teoria pulsional a agressividade, ao lado das pulsões de morte, ganha o estatuto de força constitutiva da condição humana, a despeito do impacto que isso causa nas concepções morais e religiosas da época. É como se, mais uma vez, a teoria psicanalítica desferisse um golpe certo nos valores da cultura. Já havia descentrado o homem da consciência com a descoberta do inconsciente, e por fim não poupa à civilização sua crença na bondade humana. Falando a este respeito Freud afirma:

Todavia parece sacrílego incluí-la [a bondade] na constituição humana; contradiz muitíssimas suposições religiosas e convenções sociais (...). Infelizmente, o que a experiência nos conta e o que nós mesmos temos experimentado, não fala nesse sentido, mas antes, justifica a conclusão de que a crença na ‘bondade’ da natureza humana é uma dessas perniciosas ilusões com as quais a humanidade espera sua vida embelezada e facilitada, enquanto, na realidade, só causam prejuízo.

(FREUD, ESB [1930] 1974: v. XXI:129)

Em 1940, no “esboço de psicanálise”, Freud expõe com bastante clareza a dinâmica que se opera no campo pulsional e que está na base da agressividade: Enquanto essa pulsão opera internamente, como pulsão de morte, ela permanece silenciosa; só nos chama a atenção quando é desviada para fora, como pulsão de destruição. Sugere ainda uma economia das quantidades destrutivas que se impedidas de expandir-se em direção ao mundo externo, podem votar-se para o próprio eu, tomando-o como objeto da autodestruição – à semelhança do que ocorre com a libido, ao investir narcisicamente o ego, tomando-o como objeto.

above, and have sought to bring under control, a word of nature that includes their own animality” (Ingold, 2000:61)

Em “O mal estar da civilização”, o tema da agressividade é extensamente discutido. É também aí que Freud faz uma de suas colocações mais radicais no sentido do reconhecimento da autonomia da pulsão de morte e de seu caráter não sexual:

Sei que no sadismo e no masoquismo sempre vimos diante de nós manifestações da pulsão destrutiva (dirigidas para fora e para dentro), fortemente mescladas ao erotismo, mas não posso mais entender como foi que pudemos ter desprezado a ubiqüidade da agressividade e da destrutividade não eróticas e falhado em conceder-lhe o devido lugar em nossa interpretação da vida (FREUD, ESB [1930] 1974: v. XXI:142)).

Esse reconhecimento é caro à Freud e à sua teoria. Mas nesse trabalho, essa não é a única afirmação contundente, frente à qual ele não recua. Também sobre a agressividade, Freud expõe, sem meias palavras, seu ponto de vista: “A inclinação natural para a agressão constitui, no homem, uma disposição pulsional original e auto-subsistente, e retorno a minha opinião de que ela é maior impedimento à civilização” Por fim, Freud confere à civilização um caráter erótico, na medida em que resulta de um “processo agregador, uma combinação dos indivíduos em uma grande unidade, ao passo que a pulsão de morte representaria a força desorganizadora que se opõe à civilização” (FREUD, ESB [1930] 1974: v. XXI:144). A essa tensão atribui o significado da história da civilização humana:

Agora, penso eu o significado da evolução da civilização não nos é mais obscuro. Ele deve representar a luta entre Eros e a morte, entre a pulsão de vida e a pulsão da destruição, tal como ela se elabora na espécie humana. Nessa luta consiste toda a vida, e, portanto a evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida. FREUD, ESB [1930] 1974: v. XXI:145)

Nesta luta pela vida, a despeito de todas as mudanças e deslocamentos teórico-clínicos do binômio prazer-realidade até o binômio pulsão de vida e pulsão de morte efetuados por Freud ao longo da construção da metapsicologia, o sentimento trágico da

condição humana permanece e, eu arriscaria dizer, que se intensifica nos seus últimos escritos. Concordamos com Kirschner (1996) quando ela adverte que nada do que possamos alcançar dentro das aquisições tão valorizadas pela psicanálise como, por exemplo, a maturidade psíquica, ou a capacidade de insight; nem os recursos sejam estes da natureza ou da razão poderão nos salvar desta trágica condição. A natureza conflitiva é estruturante da existência individual e de nossos laços sociais e não há solução apaziguadora para a condição humana, tal como postulada por Freud. Neste sentido: “A civilização não seria civilização sem os seus descontentes”. Kirschner (1996:109).

Fizemos até aqui uma leitura da metapsicologia privilegiando as trilhas das concepções de natureza e sua relação de conflito com o empreendimento social, ou a civilização, para usar o termo freudiano. Estas formulações do conflito natureza e cultura estão na base da formulação do aparelho psíquico que tem como função primordial administrar intrapsiquicamente este conflito.

Há outras trilhas que poderiam ser seguidas no rastro da teoria pulsional, dentro da vasta obra freudiana, particularmente se pensadas enquanto fundamento para uma clínica e uma ética psicanalíticas. Neste sentido, estão as formulações lacanianas sobre a ética do desejo. Nesta direção também o trabalho de Garcia-Roza (1990) estabelece outra leitura não moral da última teoria pulsional. Em sua discussão sobre o mal radical, Garcia-Roza ressalta a ausência de conteúdo moral no registro das pulsões: “O que o conceito de pulsão de morte coloca não é a idéia de uma vontade maligna originária no homem, a confirmação ontológica da fantasia sadiana, mas sim a tese de que o pulsional não contém em si nada, nenhuma indicação, que nos torne capazes de diferenciar o bem do mal” (Garcia-Roza, 1990:134). A pergunta lacianiana sobre o que aspira o sujeito leva ao *Bem* no sentido psicanalítico é aquele que pode pagar o acesso ao desejo. Esse Bem, que não é o Bem moral, também não está no registro pulsional, mas se coloca no seu horizonte, como um para além, o vazio, o mistério intransponível. Assim, desde uma perspectiva lacianiana, o real ou “a coisa” (Das Ding) não é o objeto do desejo, mas o Bem supremo em relação ao qual os objetos do desejo se constituem e se oferecem como pretendentes legítimos à pulsão” (Garcia-Roza, 1990: 134).

É também em referência a esse “Bem supremo”, a esse mistério fundamental, que a psicanálise se curva, e é daí que nasce sua ética. Uma ética que aponta para o vazio, não como um convite a preenchê-lo, mas como o anúncio de uma impossibilidade fundamental. Desfazendo as ilusões sobre a natureza humana boa ou má originariamente, a escuta psicanalítica não responde por um modelo prévio sobre a vocação moral do homem, nem pelo destino da humanidade. Pode apenas dar voz ao sujeito e ao apelo de seu desejo. “Não ceder de seu desejo”, invoca justamente a condição de sujeito desejante da qual não se deve ceder. Mas em nome do que não se cede? Em nome de não abrir mão do lugar do sujeito; capitulando como objeto do desejo do outro.

Contudo, nos limites deste ensaio, não cabe explorar os desdobramentos da teoria pulsional em suas leituras pós freudianas. O importante foi traçar os modos da psicanálise compreender as relações natureza e cultura e suas conseqüências para a formulação das dinâmicas psíquicas que instituem o sujeito psíquico, que aqui emerge, como um sujeito movido pelas forças contrárias de suas exigências pulsionais, um ser situado na instável fronteira entre a natureza e a cultura sem, no entanto, realizar plenamente nenhuma destas duas vocações: a condição de natureza está perdida e a de ser da cultura enfrenta um mundo hostil a convivência. Assim, a condição humana, em Freud, se caracteriza pela busca permanente de uma felicidade improvável e de um mundo menos intolerável.

2. Para além do mal estar: a cura ecológica do processo civilizatório

Deslocando nossa análise para o ideário ecológico, é interessante seguir pensando em diálogo com Freud. Afinal, o movimento ecologista emerge como porta voz dos “descontentes com a civilização”. Evidentemente este movimento significa as relações entre natureza e cultura em seus próprios termos, e não atribui à natureza as

raízes do sofrimento humano. Ao contrário, o sofrimento humano para o ideário ecológico esta justamente no afastamento de uma ordem natural e no desrespeito aos limites da natureza. Assim, a fonte do sofrimento humano que a psicanálise deposita na natureza, o pensamento ecológico parece redirecionar para a cultura. Esta crítica civilizatória tem conferido aos movimentos ecológicos um lugar protagônico na denúncia do “mal estar civilizatório” que tende a ser generalizado como fonte dos males contemporâneos. Consequentemente, este mal estar ecologicamente formulado torna-se uma problemática reconhecida como parte importante na agenda de decisões sobre os rumos da vida em comum e os pactos societários intra e intergeracionais. Interessante observar, no entanto que, diferentemente da metapsicologia freudiana, o ideário ecológico é formulado no contexto de um movimento social e como tal, diferenciando-se da via trágica da compreensão metapsicológica, toma a via utópica da busca de uma solução conciliadora do conflito natureza e cultura.

Na denúncia ecológica o mal estar ou o descontentamento com *esta* civilização retraduz o conflito natureza e cultura, constituindo uma nova narrativa sobre o mal estar civilizatório. Trata-se aqui de explorar os efeitos de uma crença que subjaz a um vasto espectro do ideário ecológico segundo a qual os males contemporâneos -- a degradação do ambiente e das fontes de vida do planeta, as doenças do corpo e da alma -- advém de uma situação originária de afastamento de uma ordem ou harmonia imaginada como um ponto de equilíbrio existencial e eco-energético, inviabilizado pela civilização ocidental (antropocêntrica, industrial, consumista, materialista). Segundo a visão ecológica hegemônica, a ferida planetária que representa nossa civilização poderia ser “curada” ou pelo menos minimizada em seus efeitos letais por relações sociedade e ambiente baseada na sustentabilidade, no equilíbrio eco-energético dos seres vivos, e não no modelo de bem estar da sociedade de consumo. Isto leva a valorização de uma concepção de bem estar e saúde para a vida individual que dão suporte a expressiva busca de terapias alternativas bem como novas espiritualidades no campo ambiental.

Considerando as noções de equilíbrio e harmonia que prevalecem no ideário ambiental — a despeito destas imagens da vida da natureza raramente encontrarem caução nas teorias biológicas — poderíamos dizer que o sujeito ecológico partilha em algum nível a crença na possibilidade de *curar* o conflito entre natureza e cultura que

Freud identificou como a fonte da infelicidade humana em “O mal estar da civilização”. Esta busca de cura está associada a uma noção de bem viver ecológica que, diferentemente da cura psicanalítica que não pretende resolver este conflito fundamental, termina instituindo não apenas um discurso político de novos pactos planetários e modos de regulação das relações sociedade e natureza, mas também inaugura um estilo de vida — *habitus* ecológico — que é performado no sentido de preconizar um outro mundo possível aqui e agora através da busca do bem estar individual e planetário. No plano individual isto leva a incorporação de novos hábitos e atitudes em várias esferas da vida: alimentação (produção agroecológica, orgânica, antroposófica, bem como movimentos por uma outra alimentação como estilo de vida como *Slow Food* e *Tierra Madre*); habitação (ecovilas, *ecodesig*, permacultura); vestuário (valorização de estilos étnicos, roupas artesanais, tecidos naturais); Saúde (medicinas alternativas, orientais, modos de vida saudáveis identificados a uma vida simples e o contato com a natureza como restaurador); produção (cooperativas, vendas diretas, economias solidárias); espiritualidade (práticas espirituais que associam o sagrado à natureza e valorizam tradições pré modernas (Céltica, chamanismo indígena entre outras) na experiência do sagrado. Neste ponto vemos que a saúde e a espiritualidade convergem ambas no sentido de uma ascese para uma vida virtuosa, saudável e em consonância com um ambiente igualmente são. Indo mais longe, se tomamos o conjunto das arenas da vida que passam a ser objeto de transformação quando orientadas pela perspectiva ecológica, seria possível a analogia dos ideais de vida ecológica com a idéia de dieta para os gregos (*diaeta*). Não se trata de comparar o *ethos* grego e o ecológico, a analogia aqui é no sentido da reedição de um conjunto de prescrições que engloba modificações em várias esferas da vida como caminho para uma vida bela e boa, a vida virtuosa, que se obtém pela ascese e pelo cultivo de si.

A legitimação de um *habitus* ecológico ou os processos de identificação social e individual instituindo modos de vida (subjetividades), também podem ser pensados desde a perspectiva da corporeidade (*embodiment*). Mais do que um conceito, *embodiment* é uma proposta paradigmática para pensar os fenômenos sem recair nas armadilhas das dicotomias indivíduo/sociedade/; mente-corpo; prática/estrutura. O conceito de *embodiment* remete a uma análise da experiência humana pressupondo

nesta: i) a dimensão pré-objetiva ou pré-reflexiva no processo de atribuição de sentidos tais como postulam Merleau-Ponty e Gadamer respectivamente e ii) os contextos vivos da prática social na forma de *habitus* (Bourdieu, 1989) e iii) a consideração do corpo como elemento síntese onde se articulam sujeito e objeto, conhecimento e autoconhecimento. O corpo é tomado por Csordas como “o solo existencial da cultura” (Csordas, 2002:4). A corporeidade é a síntese desta “encarnação” da cultura que constitui os seres humanos historicamente situados, neste sentido, é um lócus privilegiado para romper a dicotomia sujeito e objeto e seus sucedâneos, em uma clara analogia com a noção de círculo hermenêutico como modalidade da relação compreensiva. Desde esta perspectiva, segundo Csordas:

O corpo não é apenas biológico, mas igualmente religioso, lingüístico, histórico, cognitivo, emocional e artístico [e eu acrescentaria, ecológico]. Por outro lado, se a linguagem pode ser apresentada daqui para diante como uma expressão da corporeidade (*embodiment*) e não como função representativa do Cogito Cartesiano, torna-se claro que já não se trata de definir cultura apenas em termos de símbolos, esquemas, regras, costumes, textos ou comunicação, mas igualmente em termos de sentido, movimento, intersubjetividade, espacialidade, hábito, desejo, evocação e intuição. A convergência destas duas realizações leva-me a conceitualização do self baseado na corporeidade (*embodiment*). O argumento é que, pelo colapso da distinção entre corpo e mente, sujeito e objeto, a linguagem se torna compreensível tal como um processo do *self* quando ela é vista não como uma representação, mas como instituição de um modo de ser no mundo (Csordas, 2002:4)

Tomando o debate instaurado por Csordas como referência emerge a questão sobre os horizontes imaginativos que permitem este orientar-se para uma vida ecológica no sentido de instituírem de um modo de ser, de conhecer e de habitar o mundo. Esta questão reaparece num conjunto de teorizações diferentes que, no entanto, convergem para a busca de modos ecológicos de compreender as relações com o mundo. Neste sentido, insinua-se um campo reflexivo que poderíamos provisoriamente chamar de *epistemologias ecológicas* no campo das ciências humanas particularmente na

antropologia e na filosofia da ciência, que tende a problematizar e relativizar o construtivismo cultural em direção a uma compreensão ecológica. Nestas diferentes teorizações, cujas especificidades não cabe apresentar nos limites deste ensaio, terá lugar a contestação da exclusividade do sujeito humano na produção de conhecimento e na ação significativa. Neste sentido, destacam-se noções como *co-produção* entre humanos e não humanos (Haraway, 2003); *agency* do mundo não humano (Ingold, 2000) ; *rede sociotécnica* (Latour, 2004); epistemologia ambiental (Leff 2006), condições de possibilidade sustentadas (*affordance*) pelo ambiente (Gibson, 1979) entre outras. Nestas formulações, aprofunda-se o uso do atributo ecológico/ambiental demarcando a pretensão de reorientar estratégias de saber. Assim, por exemplo, Leff (2006) chama de racionalidade ambiental sua proposta de uma epistemologia reflexiva e complexa do real fora da racionalidade moderna e cartesiana. Do mesmo modo, Stengers (Stengers, 2002) denomina de *ecologia da prática* o esforço de compreender de modo não reducionista as matérias de interesse das ciências. Ingold denomina seu esforço de compreensão das interações não hierárquicas entre humanos e o ambiente não humano de um paradigma *ecológico* em continuidade com os achados da psicologia da percepção de Gibson (1979), também chamada de *psicologia ecológica*. A propriedade do atributo ecológico sugerido por Ingold é reiterado por Velho (2001) ao considerar que:

A ecologia — e com ela o *holismo* — é na verdade uma referência chave desde Bateson. Faz parte da discussão de outra polaridade, entre sujeito e objeto. Com a ajuda da vertente fenomenológica de Merleau-Ponty (e das noções de ser e habitar o mundo), a ecologia de fato parece propícia para um deslocamento do sujeito cartesiano e, com ele, da série de oposições que inclui aquela entre natureza e cultura. Ingold chega a falar em um novo "paradigma ecológico". Ecos de Espinosa, além de Heidegger (Velho, 2001:)

Ainda que guardadas as diferenças entre estes vários autores, poderíamos dizer que estão implicados na tentativa de construir uma compreensão que poderíamos chamar de “ecológica” ou “ambiental”, que desde a crítica à tradição objetivista da

ciência (Cartesiana e Kantiana) busca uma epistemologia encarnada e imanente aos contextos do mundo da vida. Contrapondo-se, desta maneira, ao lugar da ciência como porta-voz do sujeito da Razão, desencarnado e fora do mundo. Esta ciência, a semelhança da “ciência modesta” proposta por Boaventura (2002), sugere, entre suas conseqüências, um novo modo de apreensão das relações sujeito-objeto, mente-corpo, natureza e cultura, individuo e sociedade, por isso as denomino epistemologias. Epistemologias pela pretensão de reorganizar um campo de saber e um modo de conhecer e o plural se justifica pela heterogeneidade das formulações, dos caminhos teóricos e das comunidades de interlocução de cada um destes autores. A despeito de alguns deles já terem estabelecido uma articulação de suas produções como é o caso de Latour, Stengers e Haraway⁶, esta, contudo, não é uma característica do conjunto destas contribuições. Com exceção do grupo acima citado, as outras formulações seguem como teorizações que circulam em comunidades específicas de conhecimento sem necessariamente se caracterizarem como um movimento ou grupo teórico intencionalmente articulado. Por isso, quando me refiro às epistemologias ecológicas como um movimento, não se trata de unificá-las em uma ação intencional, mas destacar

⁶ Em 2006 reuniram-se Donna Haraway, Richard Rorty, Isabelle Stengers no painel que se chamou “Whitehead’s Account of the Sixth Day” Panel. Stanford Humanities Center, April, 21, 2006. O debate retomou o pensador e matemático Whitehead particularmente lembrado aqui pelo seu questionamento da tradição objetivista propondo uma compreensão dos eventos do mundo como uma realidade dinâmica, processual onde o real é mais bem descrito como fluxo do que como cristalização estática. A retomada de Whitehead que já fora feita em livro por Stengers (1996 *L’ effect whitehead*) é deslanchadora do debate sobre a tradição humanista da ciência, bem como do paradigma da linguagem (neste painel representado por Rorty) para indicar que a consciência de uma ecologia da prática (stengers) e a comunicação não verbal nas relações com não humanos (Haraway e seu trabalho sobre a comunicação entre cães e humanos) devem ser levadas em conta na ciência e na tecnologia. Latour, por sua vez, participa deste debate ao escrever o artigo “What is Given in Experience? A Review of Isabelle Stengers *Penser avec Whitehead: Une libre et sauvage création de concepts*” (Latour, 2002), um longo comentário sobre o livro de Stengers “*Penser avec Whitehead*” (Stengers, 2002). O diálogo entre Stengers, Haraway e Latour se publiciza na pagina de Latour, onde se pode ver, especialmente entre Stengers e Latour a colaboração em redes e projetos comuns.

certa convergência epistemológica tomada por estes pensamentos na direção de assumir referências ecológicas na estruturação de seus modos de conhecer.

Na Antropologia Psicológica há um longo debate e produção de conceitos orientados para uma compreensão holística das relações sujeito (self) e ambiente, tais como as noções de *comportamento ambiental* proposta por Hallowell (Hallowell, 1974), ou ainda de *mente ecológica* (Bateson, 1972). Antropologia Psicológica é uma antropologia centrada no sujeito que procura compreender o ambiente desde a pessoa (self), buscando superar a dicotomia sujeito-ambiente dentro de uma visão holística onde o sujeito é compreendido em permanente inter-relação com o ambiente. Isto também diferencia esta abordagem de uma psicologia do indivíduo. Em oposição a esta tradição, a Antropologia Psicológica toma outra direção, produzindo um descentramento da mônada individual para resituar a compreensão do mundo na relação sujeito-ambiente como unidade generativa que performa tanto o sujeito quanto o ambiente.

Um dos autores de referência acionado pela abordagem fenomenológica da Antropologia Psicológica tem sido Merleau-Ponty. A releitura deste autor, um clássico da psicologia da percepção, agora desde a questão de uma epistemologia ecológica trouxe surpreendentes aportes para nossa investigação. Mesmo se tomamos sua obra mais conhecida, *A Fenomenologia da Percepção*, (Merleau-Ponty 1971) preocupa-se em trazer o debate sobre os processos perceptivos de modo a se afastar de uma compreensão cognitivista desses processos e afirmar uma compreensão articuladora do estar no mundo enquanto um habitar, que é mediado pela corporeidade. Merleau-Ponty ao tratar dos processos perceptivos leva em conta a dimensão física do ambiente e biológica do corpo sem, no entanto aceitar as explicações reducionistas da percepção seja como processo orgânico seja mental. Essas dimensões não são negadas, mas resituadas num horizonte da prática, onde o sujeito age em direção ao mundo, aos objetos, ao mesmo tempo projetando-se no mundo e sendo conseguido pelos objetos em direção aos quais se move, num círculo virtuoso onde sujeito e objeto se constituem mutuamente numa prática ao mesmo tempo criativa e estruturada.

Abram (Abram, 1996), em um instigante artigo sobre Merleau-Ponty e a questão ambiental, argumenta em favor da contribuição da fenomenologia, particularmente no último trabalho de Merleau-Ponty, *O visível e o invisível*, como fundamento para uma filosofia da natureza que aponta para uma possibilidade de superação dos impasses da ecologia, herdeira de uma tradição da biologia mecanicista na compreensão da relação sujeito humano e ambiente:

Nossa civilizada desconfiança dos sentidos e do corpo engendra um descolamento metafísico do mundo sensível – isso alimenta a ilusão de que nós mesmos não fazemos parte do mundo que estudamos, do qual podemos nos manter à parte, como espectadores, e assim determinar seu funcionamento desde fora. Uma renovada atenção para a experiência corporal, no entanto, permite-nos reconhecer e afirmar nosso envolvimento inevitável naquilo que observamos nossa imersão corporal nas profundezas de um corpo que respira e que é muito maior do que o nosso próprio corpo (Abram, 1996:85).

Esta comunhão entre o corpo humano e o mundo como um corpo que engloba e transcende o indivíduo humano, constituindo-o como parte de si, ganha em *O visível e o invisível*, o nome de *Flesh* na tradução ou “carne” comum entre o humano e o mundo.

Há um corpo da mente e uma mente do corpo...A noção essencial desta filosofia é a carne, que não é o corpo objetivo nem o corpo pensado pela alma (Descartes), [mas] o qual é o sensível no sentido daquele que é sentido e do que sente” (Merleau-Ponty 1968)p259

Com essa noção de “carne”, Merleau-Ponty radicaliza o que já apontava com a noção de corpo, no sentido agora de uma transcendência do sujeito no mundo do qual o corpo humano é uma expressão interna. Ao invés da posição cartesiana de um sujeito que pensa e, portanto, existe, ou ainda, que pensa o mundo como uma mente a parte do mundo, na perspectiva fenomenológica o mundo pensa no sujeito que existe na relação de continuidade e distinção como uma das expressões da carne do mundo, cuja diferença está na forma de exercer a refletividade. Para Merleau-Ponty: “A carne do

mundo não sente a si mesmo como minha carne – ela é sensível, mas não sensiente – Eu chamo isto de carne, no entanto, para dizer que isto não absolutamente apenas um objeto” (Merleau-Ponty, 1968: 250)

É importante observar que desde o conceito de “carne” Merleau-Ponty contribui para a superação de uma posição antropocêntrica que transforma todo não humano em mero objeto. Neste sentido, diferentemente de uma crítica ao antropocentrismo que na ecologia profunda vai contrapor o biocentrismo, mudando a polaridade sem alterar a relação de submissão entre estes pólos humano e não humano Merleau-Ponty mostra como se torna possível o entrelaçamento denso entre humano e não humano como uma mesma carne, porém cujo processo de autoconsciência não é idêntico. Assim, a carne que pensa no ser humano não é pensa do mesmo modo nos outros seres sensientes. Desta forma, evita-se a fusão ou dissolução da singularidade humana no Bios do mundo, ao mesmo tempo em que tampouco permite perpetuar a arrogância humana sobre o mundo. O que neste achado de Merleau-Ponty se preserva é a dimensão da alteridade como constitutiva desta relação do ser no mundo, alteridade que, como solo comum da experiência se revela tanto através da via ecológica do encontro do sujeito humano com a natureza ou a paisagem, quanto na própria intimidade do sujeito humano, como na vivência do sagrado.

O que permite pensar aqui numa “virada ecológica” é a mudança no estatuto do sujeito do conhecimento, agora não exclusivamente humano. Radicalizando outras contribuições que vem questionando as dicotomias modernas (sujeito-ambiente, natureza-cultura, corpo-mente entre outras), estas *epistemologias ecológicas* parecem buscar eu ponto de partida fora destas dicotomias, rumo a uma compreensão holística das relações humano e não humano, ou dito de outro modo, natureza e cultura. Assim, se Gadamer reivindicou, como condição para um diálogo autêntico, o reconhecimento da “dignidade das coisas”, as *epistemologias ecológicas* reivindicarão a “atividade (agency) das coisas” (Latour, 2004). A questão da outridade da natureza ou do não humano ganha uma qualidade que não é a da diferença que demarca o outro como portador de um mundo próprio que pode ser respeitado ainda que não compartilhado. Aqui se trata de uma diferença incorporada dentro de um mesmo mundo comum. O que muda fundamentalmente, em termos psicanalíticos, é a natureza do laço narcísico. Em

termos antropológicos, poderíamos evocar a discussão interétnica do Pós-Colonialismo (Bhabha, 1998) ou mesmo as críticas de (Zizek, 2003) sobre os modos de manejar o tema da diferença e da diversidade cultural nas sociedades européias como a face social do tema da alteridade presente no pêndulo assimilação-apartação. A idéia de um paradigma ecológico no plano do pensamento parece buscar um outro caminho para sair deste impasse no plano das relações natureza e cultura: nem biocentrismo nem antropocentrismo, talvez um mundo de relações simétricas, diferenciadas e conexas entre humanos e não humanos. Desta forma, estaria em situação análoga a que estão construindo, no plano social, os movimentos pós-colonialistas: nem apartação nem assimilação, reconhecimento da presença constitutiva dos que se recusam ser descritos como *outros*, pois já é parte indissociável de uma história que se tornou comum e ligou de forma indissolúvel os mundos colonialistas e os colonizados, agora convivas do mesmo mundo global e híbrido.

Considerando que a tensão natureza e cultura é fundadora da epistemologia moderna, o caminho que percorremos na antropologia psicológica e no que chamamos epistemologias ecológicas tenta mapear alguns marcadores de um esforço não reducionista de operar dentro desta tensão, reordenando as dualidades sujeito-ambiente, sem recair nos determinismos sejam eles culturalistas ou biológicos. Este divisor de águas entre a cultura e a biologia tem sido um elemento constituinte da própria divisão entre ciências humanas e ciências naturais. Ao situarem-se de um ou outro lado, os saberes contemporâneos, sob o argumento da especialização, criaram um abismo no diálogo entre as ciências da natureza e as humanidades, o que tem culminado em posições reducionistas e defensivas, que vão eleger ora o arbitrário da cultura ora a ordem da necessidade do plano biológico como matriz explicativa das determinações do real.

Ainda que o pensamento ecológico no nível das práticas parta da crítica ao objetivismo científico e tenha tomado o sujeito cartesiano como emblema da ruptura a ser superada por um pensamento holista e interdisciplinar, o que temos visto é que, mesmo no âmbito dos movimentos ecológicos, este intento ainda está longe de ser alcançado⁷. Entre as perspectivas ecológicas que buscam manter esta tensão sem reforçar os reducionismos, permanece a questão dos diferentes modos de lidar com a questão do dualismo, seja para colapsá-lo ou reconfigurá-lo. Esta não é uma questão trivial, e mesmo que pensemos com (Latour, 1993) que nos adverte que “Jamais fomos modernos” referindo-se as relações híbridas entre natureza e cultura, segue sendo uma questão epistemológica em aberto traçar o horizonte de compreensão destas relações. Apresentando de um outro modo, o que também está posto ai é o tema da alteridade e do monismo. Em que medida, a negação de qualquer dualidade natureza e cultura, não resvalaria numa perspectiva monista que pode levar ao colapso da alteridade?

No sentido lacaniano, estas perguntas desenham o que poderia ser a *fita de Moebius* da questão ambiental, onde o debate percorre ora a frente ora o verso desta fita passando ora pela ruptura dicotômica, ora pela fusão e ora pela alteridade das relações natureza e cultura, produzindo em cada uma destas dobras efeitos sociais e subjetivos, éticas, estéticas e pedagogias da existência.

A educação ambiental entre a norma e antinormatividade

⁷ A ecologia profunda, por exemplo, ao defender sua interpretação da Teoria de Gaia advoga uma guinada biocêntrica para combater os males da civilização moderna. Ao fazer isto, incorre na reificação do dualismo natureza e cultura, apenas deslocando a polaridade para o *bios*, em detrimento do *antropos*, que passa a ser “o câncer do planeta” que logo será extirpado pelos movimentos de Gaia. Neste sentido reforça o pólo dos reducionismos biológicos, dentro do campo ecológico.

Seguindo com nossa figura, neste ponto de nossa *fita de Moebios*, destacaremos uma das dobras da educação ambiental para pensá-la à luz do debate que vimos traçando até aqui. Neste sentido, a educação ambiental será tomada aqui como uma pedagogia investida de uma ética e uma estética consagradas pelo núcleo vigoroso do pensamento ecológico que projeta um sujeito virtuoso. A noção de virtude é aquela corporeificada por um bem viver ecologicamente orientado. Esta pedagogia, portanto, ganha um lugar relevante no sentido de cultivar, preparar e formar para a vida virtuosa. Mesmo considerando a heterogeneidade do campo ambiental que é continente desta educação, bem como a diversidade interna das orientações teórico-metodológicas que estas práticas educativas podem assumir, há uma grande convergência em postular a educação ambiental uma das vias régias para a transformação social e individual em direção a um mundo e um estilo de vida sustentáveis ambientalmente.

O reconhecimento da EA como estratégia formativa tem ganhado legitimidade entre as práticas educativas de um modo geral, seja no âmbito formal ou não formal. Como mostrou Leite Lopes (2004) em seu estudo sobre conflitos ambientais, destacou-se o papel de uma “educação ambiental generalizada” — referindo-se ao programa de EA da Agenda 21 na cidade industrial de Volta redonda (RJ) e a sua internalização pelos sindicalistas — como um dos principais fatores de ambientalização do conflito social naquela cidade. Neste mesmo artigo Leite Lopes lança uma hipótese que nos parece bastante pertinente e convergente com nossas observações:

A observação do programa de educação ambiental da Agenda 21 nas escolas, já bem disseminado, por um lado, e as palestras esporádicas do sindicato, por outro, nos fizeram lançar a hipótese de que essas práticas exercem sua atratividade para os indivíduos na medida em que são passadas desta forma preceitos de conduta cotidiana, maneiras de comportamento diante dos novos fenômenos do meio ambiente, novos na medida mesma em que se tornam uma questão pública recentemente, que podem ser analisados como formas equivalentes à difusão dos manuais de etiqueta durante o Renascimento, analisados por Norbert Elias (1990) como uma forma de construção do autocontrole dos comportamentos e das emoções,

depois naturalizados como modos de comportamentos eternos e atemporais. (Leite Lopes, 2004:234-235)

Concordamos com Leite Lopes quando ele sugere o caráter prescritivo da EA, no sentido de oferecer preceitos de conduta cotidiana, como análogos ao processo de formação de um padrão de comportamento equivalente ao correto uso do garfo ou das maneiras de se comportar à mesa. Assim, a educação ambiental encontra caução no agravamento dos problemas ambientais e sua crescente visibilidade pública, o que cria as condições para a recepção do que Leite Lopes (2004) chama de “inculcação” do novo domínio do meio ambiente, sua nova linguagem e seus novos usos se tornando um habitus, no sentido de Bourdieu. Em outras palavras, há um ambiente propício para a formação do habitus.

Aqui a idéia de inculcação, uma tarefa clássica de certa pedagogia corretiva, não parece deslocada. Contudo, a formação de um habitus descreve melhor uma educação ambiental performativa enquanto que a inculcação descreveria sua ênfase exclusivamente normativa, ainda que saibamos o quanto estes dois horizontes são intercambiáveis na ação prática desta modalidade educativa.

Na superação do *mal estar civilizatório*, cujos sucedâneos vão encontrar expressão na poluição urbana, mudanças climáticas entre outros desconfortos ambientais e ameaças a vida humana, pode-se pensar o lugar da EA enquanto referida a outro horizonte “civilizatório” – também no sentido de Elias (Elias, 1990 [1939]) -- desta vez ecologicamente orientado. A relação entre o processo civilizatório e o afastamento da natureza já foram tematizados por nós anteriormente nos termos da repressão da natureza dentro (instintos) e fora do ser humano (ambientes naturais) e a experiência de uma natureza selvagem como algo a ser domado. O advento ecológico constitui-se, por sua vez, dentro de outra tradição de longa duração que é a da natureza boa e bela, configuradas pelas chamadas “novas sensibilidades”, do romantismo e da contracultura. Contudo, se o processo civilizatório teve face de “natureza domada” foi uma pedagogia das etiquetas e boas maneiras que ensinou a viver como se “isto” (a natureza e a dimensão instintual) não existisse, construindo um muro invisível de

etiquetas e regras para distanciar os corpos, dissimular seus fluidos e odores. Na educação ambiental contemporânea o movimento se dá na direção contrária. É em nome de uma volta a natureza (dentro e fora do sujeito humano) que se pretende educar os corpos, formar hábitos, comportamentos e atitudes. Em ambos os casos, o papel da educação está associado à formação de um *habitus* que busca estabelecer-se na contra mão do *status quo* de um atribuído a uma modernidade antropocêntrica.

Admitindo o papel da EA na direção da formação de um “*habitus ecológico*” e, neste caso, supondo o sucesso dos seus propósitos de generalizar/ hegemonizar uma norma ecológica como parâmetro de conduta socialmente desejável e culturalmente valorizada, em que medida seu sucesso não traria em si mesmo a contradição com a performance antinormativa e libertária que caracteriza as raízes contraculturais e a posição anti-sistêmica, da crítica ecológica da sociedade industrial?

A tensão entre normatividade e antinormatividade em educação foi exposta principalmente desde a discussão introduzida na década de 80 no contexto da leitura lacaniana de Freud no livro “Freud, o antipedagogo”. Neste trabalho, a psicanalista lacaniana Catherine Millot (1987) reivindicava o caráter antagônico e irreconciliável entre psicanálise e educação. O suposto saber e o lugar do mestre enquanto é assumido pelo pedagogo precisa ser destituído pela psicanálise como condição da relação analítica. Esta é a pedra de toque deste antagonismo que designa como modelares ou “inculcadoras” as pretensões da pedagogia em oposição à ambição disruptora da psicanálise de fazer emergir o sujeito (do inconsciente) onde ele não é ouvido. Esta perspectiva parecia irrefutável na época. Principalmente se lembrarmos que se tratava do momento de demarcação do campo lacaniano desejoso de diferenciar-se da educação que aparecia como uma vizinha incômoda. Contudo, dez anos depois e algumas experiências bem sucedidas de educação terapêutica levaram ao artigo de Kupfer (KUPFER, 1999) revendo as posições de Millot e preconizando alguns pontos de

encontro entre a psicanálise e a educação, como o lugar do “mestre-não-todo” que um educador pode ocupar, enquanto agente que *deixa desejar* e promove, sem ser um analista, as condições para que se constitua em sua prática educativa um sujeito que não é seu espelho.⁸

Neste debate, segue vigente a questão de fundo da EA: em que medida se pode observar através do fenômeno ecológico, a formulação de uma nova tradução para o problema humano da infelicidade, do descontentamento ou ainda, do mal estar civilizatório? Qual o papel da educação de modo geral e da educação ambiental em particular como espaços formativos e subjetivadores dentro deste processo? Como a EA se institui como formação de um *habitus* nos processos de ambientalização dos problemas e conflitos sociais e existenciais? Em que medida este *habitus* ecológico pode constituir/ incorporar/ performar sujeitos para uma vida mais livre das restrições e da repressão da “civilização” ou ao contrario, estaríamos diante de uma pedagogia inculcadora empenhada em modelar um novo padrão de comportamentos ecologicamente corretos?

Uma educação da percepção e o cansaço das árvores: formulando a questão em outros termos

⁸ Neste sentido, podemos pensar com a psicanálise que a formação de um sujeito ecológico corresponde, entre os processos psíquicos a constituição de um ideal de eu. E aqui novamente se recoloca a questão da normatividade e antinormatividade acerca da formação do ideal do ego entre os caminhos da repressão e da sublimação. “Como adverte Freud: “a formação de um ideal aumenta as exigências do ego, constituindo o fator mais poderoso a favor da repressão; a sublimação é uma saída, uma maneira pela qual essas exigências podem ser atendidas sem envolver repressão” (Freud, 1974, v.XIV:111).

Dentre os autores que tem investido em pensar as relações entre os grupos humanos e os ambientes, Tim Ingold, antropólogo britânico, traz uma interessante contribuição para pensar as relações com o ambiente na direção do que ele chama um paradigma ecológico. De sua contribuição, que vai muito além da reflexão que aqui trataremos, destacamos o aspecto da educação que ele toma, sobretudo, como parte de um convívio relacional com os outros e com o ambiente, performando um modo de perceber.

Recordando a afirmação de Deleuze e Guattari: “estamos cansados de árvores – elas já nos fizeram sofrer demais” Ingold (2000:140) faz uma crítica ao modelo genealógico e propõe um modelo relacional, no qual as árvores genealógicas dão lugar aos rizomas. A compreensão relacional inverte o modelo genealógico. A partir da etnografia dos povos caçadores e coletores da América do Norte, ele critica a idéia de educação (dentro de uma tradição cultural) como a transmissão de uma substância que passa de geração para geração, conectando vidas que, confinadas dentro de suas respectivas gerações, correm paralelas, mas nunca se encontram. Para Ingold, são as pessoas que se conectam ao se movimentar no meio ambiente, trocando substâncias nos lugares onde seus respectivos caminhos se cruzam ou se misturam. Substância para Ingold não é uma essência independente das relações que os seres humanos e não-humanos estabelecem entre si, mas são ações, percepções, conhecimentos que são dados e recebidos através da vida no contexto de relacionamentos que se dão no meio ambiente. (Ingold, 2000: 144).

A aprendizagem não é uma transmissão de informação, mas, como Gibson já havia nomeado, uma *educação da atenção* (Gibson, 1979: 254). Como tal a aprendizagem é inseparável da vida de uma pessoa no mundo e se estende por toda a vida. Em lugar da idéia de transmissão de informação Ingold pensa o conhecer e o agir no mundo a partir da noção central de habilidades (Skill). Para ele, as habilidades (Skills) estão relacionadas a prática, pensada como engajamento do ser no mundo. Nesse sentido, as habilidades não podem ser pensadas como atributos de um indivíduo – seja entendido como corpo ou mente -- isolado, mas antes disso são elementos constitutivos da prática.

O conhecimento é obtido por meio do movimento no mundo (*go along*), observando-o, sempre alerta aos sinais pelos quais ele se revela. Aprender a ver então não é uma questão de adquirir um esquema mental para *construir* o ambiente, mas a aquisição de habilidades para um engajamento perceptivo direto com os elementos constituintes do mundo, humano e não humano, animado e inanimado. Para resumir, esse seria um processo não de inculturação ou inculcação, mas de aquisição de habilidades (skilment). (Ingold, 2000: 55).

Este engajamento direto, para Ingold, se dá a partir dos modos como os seres habitam o mundo constituindo o que ele chama de a *perspectiva do habitar* (dwelling perspective). Inspirado na fenomenologia de Heidegger e Merleau-Ponty, Ingold afirma que “ao habitar o mundo, nós não apenas agimos sobre ele ou realizamos coisas para ele; mas, mais do que isso, nós nos movemos junto com ele. Nossas ações não transformam o mundo, elas são parte do mundo transformando a si mesmo” (Ingold, 2000:200). É a partir desses conceitos que Ingold propõe superar o paradigma científico dominante no Ocidente que se funda sobre a separação entre natureza e cultura, sujeito e objeto, propiciando, como se refere Otávio Velho, num instigante artigo comparando Bateson e Ingold, um deslocamento do sujeito cartesiano e, com ele, da série de oposições que inclui aquela entre natureza e cultura. Ingold chega a falar em um novo “paradigma ecológico”.

A sua argumentação a favor desse “paradigma ecológico” se desenvolve a partir de exemplos, trazidos por ele de etnografias de grupos humanos que compreendem sua existência fora da oposição fundante do pensamento ocidental moderno entre natureza e cultura. Um exemplo disto está nas histórias que os Apaches contam. Estas, longe de atribuírem significados sobre o mundo, buscam na verdade fazer com que aqueles que as escutam, possam situar-se a si mesmos na paisagem”. Contrapondo a perspectiva dos Apaches à da semiótica, conclui que “as histórias, ajudam a des-cobrir o mundo, e não cobri-lo com camadas de significado (Ingold, 2000: 208).

Não se trata, portanto, de buscar os significados que foram sendo inscritos na paisagem ao longo da história pelas gerações que ali viveram e vivem, mas de aprender,

no sentido de adquirir uma habilidade (*skill*), que situe os ouvintes ou leitores dentro de uma “paisagem que, ao habitá-la, se torna parte dele, assim como ele se torna parte dela” (Ingold, 2000: 191). O conhecimento e a aprendizagem se efetuam pelo engajamento na paisagem e não pelo distanciamento de um sujeito que a observa desde fora⁹. Assim, desde a *perspectiva do habitar* a paisagem ganha importância como categoria analítica relacional e se reveste fundamentalmente de temporalidade, integrando numa mesma totalidade humanos e não-humanos, os seres e o seu ambiente, os quais são criados (e se criam) no fluxo das atividades entre eles¹⁰.

Ao mudar os termos da formulação do problema, transformam-se igualmente as indagações. Deste modo, desde a perspectiva ecológica de uma educação da percepção, a aprendizagem não se constituiria pelo ensino de padrões, mas pela atividade e engajamento no mundo que se expressa num certo modo de habitar. Deste modo de habitar a prática educativa, novas perguntas emergem para o educador ambiental. Em que medida a educação pode constituir-se como uma esfera autônoma da vida não necessariamente vinculada aos modos de engajamento práticos dos grupos humanos? Em que medida uma EA voltada para a educação da percepção propiciaria a instauração de outros modos de habitar? Como se daria a mudança dos padrões de engajamento dos grupos humanos no mundo? Como fazeres pedagógicos podem desenvolver modos de habitar paisagens, abrindo clareiras que iluminem novas experiências do mundo?

⁹ A crítica a esta separação entre mente e natureza já aparece no conceito de mente ecológica de Bateson, onde o mundo mental não está limitado pelas fronteiras da pele, mas se estende pela totalidade do sistema de relações organismo-ambiente no qual os humanos estão necessariamente imersos mais do que confinados dentro de corpo individuais como se estivessem contra o mundo da natureza ou fora dele (Bateson, 1972)

¹⁰ Avançando nesta direção, Ingold critica duramente a idéia de ambiente global enquanto um sentido que não se funda em um contexto relacional e perde a sintonia sensorial desde o olhar daquele que percebe o mundo.

Considerações não conclusivas

Retomando o projeto de estudos que motivou a redação deste artigo, cujo propósito foi compartilhar as pistas que estou seguindo em um momento de pesquisa ainda não conclusivo, reconheço que formulo mais perguntas que respostas. Contudo, se condordarmos com Gadamer sobre a primazia da pergunta sobre a resposta na relação compreensiva, creio que o maior ganho neste momento tem sido a renovação das questões de pesquisa, juntamente com a ampliação do referencial de fundamentação teórica. Neste sentido, o exercício proposto foi o de por em diálogo -- ou talvez, como num simpósio, chamar a falar, numa mesma mesa -- os saberes da psicanálise, do pensamento ecológico e as intuições de algumas *epistemologias ecológicas*, em torno do modo de equacionar, em cada uma destas perspectivas, a compreensão das relações natureza e cultura. Acreditamos que este esforço possa contribuir para alargar a compreensão sobre as práticas sociais e pedagógicas que constituem não apenas uma subjetividade ecológica, mas também um modo de conhecer o mundo e pensar as relações humanos-não humanos.

Referências

- ABRAM, D. Merleau-Ponty and the voice of the Earth. *Minding nature. The philosophers of ecology*. D. Macauley. New York - London, The Guildford Press: 82-101.(1996)
- BATESON, G. Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology. New York, Ballatine Books.(1972)
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.(1998)
- CSORDAS, T. J. *Body/meaning/healing*. New York, Palgrave Macmillan.(2002)
- ELIAS, N. *O Processo Civilizador: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.(1990 [1939])
- FREUD, S. *O mal-estar da civilização* [1930]. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora. v. XXI, 1a. ed. 1974.

- FREUD, S. *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão* [1910]. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora. XI, 1a. ed. 1974.
- FREUD, S. *Sobre o narcisismo: uma introdução*. [1910]. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora. v. XIV, 1a. ed. 1974.
- GARCIA-ROZA, L. A. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990
- GIBSON, J. J. *The ecological approach to visual perception*. Boston, Houghton Mifflin. (1979)
- HALLOWELL, A. I. *Culture and experience*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press. (1974)
- HARAWAY, D. J. *The companion species manifesto : dogs, people, and significant otherness*. Chicago, Ill. (2003)
- HEIDEGGER, M. *Construir, habitar, pensar*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002
- INGOLD, T. *The perception of the environment; essays in livelihood, dwelling and skill*. London and New York, Routledge. (2000)
- KIRSCHNER, S. R. *The religious and romantic origins of psychoanalysis; individuation and integration in post-Freudian theory*. Cambridge, Cambridge University Press. (1996)
- KUPFER, M. C. "Freud e a educação: o mestre do impossível." *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre* 16(1): 14-26. (1999)
- LATOUR, B. *We have never been modern*. Cambridge, Mass., Harvard University Press. (1993)
- LATOUR, B. *What is Given in Experience? A Review of Isabelle Stengers Penser avec Whitehead : Une libre et sauvage création de concepts*. Paris, Gallimard, (2002). Disponível em <http://www.ensmp.fr/~latour/index.html>, acessado em 30/10/2006
- LATOUR, B. *Politics of nature : how to bring the sciences into democracy*. Cambridge, Mass., Harvard University Press. (2004)
- LEFF, E. *Aventuras de la epistemologia ambiental; de la articulación de las ciencias al diálogo de saberes*. México, D F. Siglo XXI, 2006
- LEITE LOPES, J. S. *A ambientalização dos conflitos em Volta redonda*. In: ACSELRAD, H. (org) *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2004, p 217-244

MERLEAU-PONTY, M. *The visible and the invisible*. Evanston, Northwestern University Press.(1968)

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Rio de Janeiro, Livraria Freitas Bastos.(1971)

PLASTINO, C. A. Freud e Winnicott. A Psicanálise e a percepção da natureza: da dominação à integração. In: CARVALHO, I. C. M. ; GRUM, M. TRAJBER, R. *Fundamentos filosóficos da educação ambiental*. Brasília, MEC, 2006 (no prelo)

RICOUER, P. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro, Imago Editora.(1978)

Stengers, I. *Penser avec Whitehead : une libre et sauvage création de concepts*. Paris, Seuil.(2002)

SOUZA SANTOS, B. *Um discurso sobre as ciências*. Porto, Edições Afrontamento, 13^a.ed. 2002.

ZIZEK, S. *Bem vindo ao deserto do real*. São Paulo, Boitempo Editorial.(2003)