



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto de Geociências

PRISCILA MARCHIORI DAL GALLO

O ESVAZIAMENTO DA RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA:
ENFRENTAMENTOS ONTOLÓGICOS E EPISTEMOLÓGICOS

CAMPINAS
2020

PRISCILA MARCHIORI DAL GALLO

O ESVAZIAMENTO DA RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA:
ENFRENTAMENTOS ONTOLÓGICOS E EPISTEMOLÓGICOS

TESE APRESENTADA AO INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS PARA
OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTORA EM GEOGRAFIA
NA ÁREA DE ANÁLISE AMBIENTAL E DINÂMICA
TERRITORIAL.

ORIENTADOR: PROF. DR. ANTÔNIO CARLOS VITTE

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL
DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA PRISCILA
MARCHIORI DAL GALLO E ORIENTADA PELO PROF.
DR. ANTÔNIO CARLOS VITTE

CAMPINAS

2020

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Geociências
Marta dos Santos - CRB 8/5892

D15e Dal Gallo, Priscila Marchiori, 1986-
O esvaziamento da relação homem-natureza : enfrentamentos ontológicos e epistemológicos / Priscila Marchiori Dal Gallo. – Campinas, SP : [s.n.], 2020.

Orientador: Antonio Carlos Vitte.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências.

1. Relação ontológica. 2. Epistemologia da geografia. 3. Razão. 4. Sensibilidade. 5. Subjetividade. I. Vitte, Antonio Carlos, 1962-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Geociências. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The emptying of man-nature relationship : ontological and epistemological answers

Palavras-chave em inglês:

Ontological relationship

Epistemology of geography

Reason

Sensibility

Subjectivity

Área de concentração: Análise Ambiental e Dinâmica Territorial

Titulação: Doutora em Geografia

Banca examinadora:

Antonio Carlos Vitte [Orientador]

Almir Nabozny

David Emanuel Madeira Davim

André Nunes de Souza

Julio César Suzuki

Data de defesa: 06-08-2020

Programa de Pós-Graduação: Geografia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-6530-023X>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/8405465510800125>



UNICAMP

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS**

AUTORA: Priscila Marchiori Dal Gallo

**O ESVAZIAMENTO DA RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA:
ENFRENTAMENTOS ONTOLÓGICOS E EPISTEMOLÓGICOS**

ORIENTADOR: Prof. Dr. Antonio Carlos Vitte

Aprovado em: 06 / 08 / 2020

EXAMINADORES:

Prof. Dr. Antonio Carlos Vitte - Presidente

Prof. Dr. Almir Nabozny

Prof. Dr. David Emanuel Madeira Davim

Prof. Dr. Julio César Suzuki

Prof. Dr. André Nunes de Sousa

A Ata de Defesa assinada pelos membros da Comissão Examinadora consta no processo de vida acadêmica do aluno.

Campinas, 06 de agosto de 2020.

AGRADECIMENTO

À minha família que sempre me apoiou em todos os momentos nessa caminhada.

Àquilo que sempre me manteve de pé: a fé, a paciência e a perseverança.

Ao orientador que oportunizou a plena liberdade do pensamento.

Àqueles que vieram antes de mim, que construíram a ciência e defenderam a razão.

Agradecimento à CAPES, o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

RESUMO

A postura moderna apoiada em uma racionalidade técnico-científica arquitetada pelo Iluminismo, trouxe, sem dúvida, benefícios à humanidade, dentre eles, a revolução científica dos séculos XVI e XVII que se contrapõe concepções doutrinárias e dogmáticas. A ciência moderna por seus propósitos e métodos estabeleceu-se como força capaz de construir uma prática com base num princípio nuclear: a razão, então, instituiu a aspiração pelo progresso intelectual e a crença no poder de tal progresso para construção de um sentido de humanidade e civilização. A razão determina a objetividade como chave intelectual do desenvolvimento da nova ciência, como consequência, hegemoniza a concepção de matéria do ponto de vista da mecânica a fim de definir o conhecimento a partir das margens do empirismo que inaugura visão particular da natureza e da realidade em que foi drenada da matéria qualquer princípio animador. A ciência moderna assegura que a natureza foi condicionada a uma disposição servil aos propósitos humanos. A racionalidade técnico-científica no sentido de tornar a realidade cognoscível trabalha uma posição materialista cujo dualismo entre mente e matéria é central, que ignora a concretude da existência e elimina a subjetividade. Em contraponto, buscamos uma racionalidade que propõe o desenvolvimento da percepção e da cognição não como um aspecto a parte da matéria, mas que reconhece a presença da subjetividade de maneira latente na realidade, visto que, toda organização se estabelece como um sistema complexo de relações capaz de processar e permutar informações externas e internas tratando-se de uma forma de racionalidade imanente, ou seja, um *locus* de subjetividade, ainda que não consciente. A natureza dentro de uma relação apenas epistemológica deixa de experimentar a si mesma ou dá-se sempre como um fora de si esvaziado de toda sua subjetividade, de toda sua potência autogestante. A busca na presente tese é por repensar o conceito de relação com a proposta de adensá-lo em sua força de realização da comum-unidade. Compreendendo a relação como o lugar necessário de todo ser, a necessária relatividade de todo existir aponta a relacionalidade como princípio da realização do real, aponta a centralidade da relação na conformação de uma realidade autogenerativa recolocando o geográfico a partir de uma visão integradora que reconhece o humano como natureza e, portanto, a relação não mais como um instrumento para religar entes, a priori, apartados. Não é somente o entendimento das ações transformativas ou da reflexão das ações sobre a natureza que instituem o sentido de geográfico, voltamos a um sentido de geográfico no qual o modo de existir do humano envolve sua surpresa e reflexão sobre sua descoberta de uma grafia que possa lhe comunicar e apresentar sua inteligência de modo que a *episteme* seja a compreensão a partir de um desejo de familiaridade e de uma filia ao saber onde razão organize a experiência não num sentido puramente prático, isto é, não seja a interferência prática na realidade, e sim, de compreensão daquilo que existe em si.

Palavras-chave: Relação Ontológica; Epistemologia da geografia; Razão; Sensibilidade; subjetividade.

ABSTRACT

The modern stance supported by a technical scientific rationality designed by the Enlightenment, has undoubtedly brought benefits to humanity, among them, the scientific revolution of the 16th and 17th centuries that opposes doctrinal and dogmatic conceptions. Modern science for its purposes and methods established itself as a force capable of building a practice based on a nuclear principle: reason, then, instituted the aspiration for intellectual progress and the belief in the power of such progress to build a sense of humanity and civilization. The reason determines objectivity as an intellectual key to the development of the new science, as a consequence, hegemonizes the conception of matter from the point of view of mechanics in order to define knowledge from the margins of empiricism that inaugurates a particular view of nature and reality where any animating principle has been drained from matter, modern science ensures that nature has been conditioned to a servile disposition to human purposes. Technical scientific rationality in the sense of making reality knowable works a materialist position whose dualism between mind and matter is central that ignores the concreteness of existence and eliminates subjectivity. In contrast, we seek a rationality that proposes the development of perception and cognition not as an aspect apart from matter, but that recognizes the presence of subjectivity in a latent way in reality, since every organization is established as a complex system of relationships capable of processing and exchanging external and internal information, dealing with an immanent form of rationality, that is, a locus of subjectivity, even if not conscious. Nature within an epistemological relationship fails to experience itself or always gives itself as an outside of itself emptied of all its subjectivity, of all its self-gestating power. The search in the present thesis is to rethink the concept of relationship with the proposal to densify it in its strength of realization of the common-unity. Understanding the relationship as the necessary place of every being, the necessary relativity of all existence points to relationality as a principle of realization, it points to the centrality of the relationship in shaping a self-generative reality, replacing the geographical from an integrating vision that recognizes the human as nature and, therefore, the relationship no longer as an instrument to reconnect entities, a priori, apart. It is not only the understanding of transformative actions or the reflection of actions on nature that establish the sense of geographic, we return to a sense of geographic where the human's way of existence involves his surprise and reflection on his discovery of a spelling that can give him communicate and present your intelligence in such a way that the episteme is the understanding from a desire for familiarity and from a branch to know where reason organize the experience not in a purely practical sense, that is, it is not the practical interference in reality, but a understanding what is in itself.

Keywords: Ontological Relationship; Epistemology of geography; Reason; Sensitivity; subjectivity.

RESUMEN

La postura moderna sustentada en una racionalidad científico-técnica diseñada por la Ilustración, ha traído sin duda beneficios a la humanidad, entre ellos, la revolución científica de los siglos XVI y XVII que se opone a concepciones doctrinales y dogmáticas. La ciencia moderna para sus propósitos y métodos se ha establecido como una fuerza capaz de construir una práctica basada en un principio nuclear: la razón, entonces, instituyó la aspiración al progreso intelectual y la creencia en el poder de tal progreso para construir un sentido de humanidad y civilización. La razón determina la objetividad como clave intelectual para el desarrollo de la nueva ciencia, en consecuencia, hegemoniza la concepción de la materia desde el punto de vista de la mecánica con el fin de definir el conocimiento desde los márgenes del empirismo que inaugura una visión particular de la naturaleza y la realidad donde cualquier principio animador ha sido drenado de la materia, la ciencia moderna asegura que la naturaleza ha sido condicionada a una disposición servil para los propósitos humanos. La racionalidad científico-técnica, en el sentido de hacer cognoscible la realidad, obra una posición materialista cuyo dualismo entre mente y materia es central, ignora la concreción de la existencia y elimina la subjetividad. En cambio, buscamos una racionalidad que proponga el desarrollo de la percepción y la cognición no como un aspecto ajeno a la materia, sino que reconozca la presencia de la subjetividad de forma latente en la realidad, ya que toda organización se establece como un complejo sistema de relaciones. capaz de procesar e intercambiar información externa e interna, tratando con una forma de racionalidad inmanente, es decir, un locus de subjetividad, aunque no consciente. La naturaleza dentro de una única relación epistemológica no se experimenta a sí misma o se da siempre como un fuera de sí mismo, vaciado de toda su subjetividad, de todo su poder de autogestión. La búsqueda en la presente tesis es repensar el concepto de relación con la propuesta para densificarlo en su fuerza de realización de la unidad común. Entendiendo la relación como el lugar necesario de todo ser, la relatividad necesaria de toda existencia apunta a la relacionalidad como principio de realización, apunta a la centralidad de la relación en la configuración de una realidad autogenerativa, reemplazando lo geográfico desde una visión integradora que reconoce lo humano como naturaleza y, por tanto, la relación deja de ser un instrumento para reconectar entidades, a priori, aparte. No es solo la comprensión de las acciones transformadoras o el reflejo de las acciones sobre la naturaleza lo que establece el sentido de geográfico, volvemos a un sentido de geográfico donde la forma de existencia del ser humano implica su sorpresa y reflexión sobre su descubrimiento de una grafía que puede comunicar y presentar su inteligencia de tal manera que la episteme sea comprensión basada en un deseo de familiaridad y una conexión al saber donde la razón organiza la experiencia no en un sentido puramente práctico, es decir, no es la interferencia práctica en la realidad, pero sí, entendiendo lo que hay en ti.

Palabras clave: Relación Ontológica; Epistemología de la geografía; Razón; Sensibilidad; subjetividad.

SUMÁRIO

Introdução	10
Parte I – O esvaziamento da interioridade da natureza	20
1. O esvaziamento da relação entre humano e natureza	20
a. O mundo da técnica	20
b. O valor objetivo da ciência moderna.....	47
2. O processo de objetivação do real	66
a. Cosmologias: o mecanicismo e a noção de organismo.....	66
b. Os limites da objetividade da Ciência	81
Parte II – A interioridade da natureza.....	93
1. A constituição do real: a anarquia no <i>logos</i> ativo da matéria	93
2. Elogio à razão sensível	115
Conclusão: a constituição do sujeito relacional.....	145
Referências	159

INTRODUÇÃO

A busca na presente tese é por repensar o conceito de relação entre humano e natureza com a proposta de adensá-lo em sua força de realização da comum-idade. Compreendendo a relação como o lugar necessário de todo ser, a necessária relatividade de todo existir aponta a relacionalidade como princípio da realização do real, aponta a centralidade da relação na conformação de uma realidade autogenerativa. A pergunta pela relação explicita a preocupação de discutir o conceito de relação adentrando ao domínio de uma ontologia da realidade a partir de uma imersão nas ordens íntimas da natureza recolocando-a como ser dotado de valor intrínseco se opondo à condição de objeto a que foi relegada de modo a pensar a relação sem resumi-la às ações humanas sobre a natureza.

O objetivo é construir um sentido de relação a partir da constituição de uma noção de um sujeito relacional o que envolve adensar e substancializar a noção de relação humano-natureza para além do entendimento das ações antrópicas, embora, entender suas consequências seja essencial para compreensão das configurações geográficas diversas quando buscamos discutir a relação entre humano e natureza é preciso reconhecer seu estatuto ontológico, isto é, a configuração geográfica como uma dimensão livre de sujeitos e objetos na qual o sujeito existe de maneira rizomática, como uma complexidade de fluxos e processos e não como algo simplesmente estabelecido a partir de uma dualidade. Assim, a proposição é enfatizar a noção de relação dando-lhe espessura a fim de que possa ser compreendida em seu pleno significado.

Foi estabelecido, pela tradição epistemológica, dentro daquilo que Hessen (2003) denomina como as soluções metafísicas da essência do conhecimento, a partir de diferentes arranjos e pesos a ideia de relação trata as disposições entre um sujeito e um objeto. O que acontece, nessa perspectiva, é que a relação é um dado *a posteriori*, a relação se estabelece, dentro de uma teoria do conhecimento, e já quando uma dualidade entre sujeito e objeto se pôs a existir. A relação, então, é uma função. É a função que define a possibilidade do conhecimento, a origem do conhecimento e a essência do conhecimento sempre pela combinação entre sujeito e objeto, os quais foram estabelecidos como estruturas do conhecimento. Tais estruturas definem a possibilidade de estar-em-relação, o termo relação já não consegue sustentar-se como aquilo que se refere a uma dimensão do ser-em-comum, da comum-idade do ser, porque toda relação pressupõe as estruturas do sujeito e do objeto que são externalidades à conceituação do termo relação. Como um *a posteriori* a relação funcionaliza os arranjos entre

sujeito e objeto estabelecidos, sobremaneira, pela compreensão da posição do sujeito nesse arranjo.

A proposição é trazer o conceito de relação em um movimento que o considere como um elemento prismático, em que seja necessário abri-lo à possibilidade do pensamento por diferentes posicionamentos teóricos e diferentes matrizes de pensamento científico e filosófico para que as perguntas fundantes e fundamentais sobre esse conceito possam ser elaboradas e argumentadas em um movimento no qual cada nova corrente de pensamento não se opõe ou sobrepõe às demais mas constrói o conceito de relação como uma unidade na multiplicidade, como um movimento em que qualquer que seja a direção, as faces prismáticas do conceito provêm de uma matriz de pensamento e se desdobra logo numa outra sem que nenhuma delas o represente melhor ou definitivamente. Se propõe que o conceito de relação germina, assim, de uma expressão multifacetada que vai se decompondo e recompondo a cada novo olhar, a cada novo prisma descoberto para que tal conceito possa pertencer a uma razão sensível para que em contraste com uma perspectiva intelectual e analítica, o conceito de relação possa ser criado de maneira variada e diversa de modo que se enriqueça, isto é, que o conceito possa ser dado a partir da atividade cognitiva como uma criatividade que o desvele segundo a própria realidade, isto é, onde a própria realidade, a ideia, a intuição e o conceito estejam fortemente unidos na tentativa de superar o impasse da racionalidade lógica metafísica construindo um conceito que permita reconciliar a verdade lógica com a articulação do real, isto é, um conceito cujo fundamento esteja no procedimento de constituição das existências lógicas, ou melhor, das ontologias como realidades essenciais.

O percurso de argumentação visa, ao mesmo tempo em que constitui o conceito de relação, compor um sentido geográfico compreendido a partir de uma perspectiva integradora que reconhece o humano como natureza e, portanto, a relação não mais como um instrumento para religar entes, *a priori*, apartados. Não é somente o entendimento das ações transformativas ou da reflexão das ações sobre a natureza que instituem o sentido de geográfico. Voltamos nossa reflexão a um sentido de geográfico em que o modo de existir do humano envolve surpresa e reflexão sobre sua descoberta de uma grafia que possa lhe comunicar e apresentar inteligência, isto é, como uma filosofia da natureza: uma filia profunda sobre o saber da natureza. Propõe-se um sentido geográfico fora do positivismo da racionalidade técnico-científica, a partir de uma condição de interdependência a partir de uma experiência tão profunda e tão simples que o humano possa entender sua cumplicidade ou seu parentesco espiritual, como dirá Dardel (2011) com tudo aquilo que existe desde o espanto ou a perplexidade àquilo que se apresenta, que a *episteme* seja fruto da admiração e maravilhamento, isto é, que a *episteme* seja a compreensão a partir de um desejo de familiaridade e de uma *filia*

ao saber que seja menos voltado a um conhecer voltado a um sentido, excessivamente, prático, isto é, que organize a existência em um sentido prático, mas que se volte a um sentido mais contemplativo o qual se volte mais ao desejo de verdade do que o desejo de agir ou a vontade de poder. Em que a contemplação volte a ser uma essência da *episteme*, que a razão organize a experiência não num sentido puramente prático, mas que possa permitir a proximidade mais do que autonomia, ou seja, que a atenção não seja a interferência prática na realidade capaz de subordinar a natureza, e sim, ver a possibilidade daquilo que existe em si.

A postura moderna apoiada numa racionalidade técnico-científica, cuja arquitetura deu-se, especialmente, pelo Iluminismo, trouxe, sem dúvida, benefícios à humanidade porque se confirma na revolução científica dos séculos XVI e XVII a qual contrapõe concepções doutrinárias e dogmáticas junto com uma série de pressupostos que serviram para restringir e orientar a investigação filosófica. A ciência moderna expõe as limitações por seus propósitos e métodos dessas concepções e pressuposições a uma força capaz de construir uma prática com base em seus próprios princípios; seu princípio nuclear, a razão, institui a aspiração pelo progresso intelectual e a crença no poder de tal progresso para melhorar a sociedade humana e a vida individual. O processo de empreender pensar por si mesmo, empregar e confiar nas próprias capacidades intelectuais para determinar em que acreditar e como agir autodirigindo-se pelo próprio pensamento e através do despertar dos poderes intelectuais foi considerado como a principal exemplificação e combustível para o progresso humano.

O Iluminismo constrói seu sistema racionalista apoiado em René Descartes o qual compromete-se a estabelecer as ciências sobre uma base metafísica segura desenvolvendo sua doutrina do dualismo da mente e do corpo: duas substâncias distintas, cada uma com sua própria essência, o mundo material poderia ser amplamente verificado e conhecido pelos sentidos sendo denominado como externalidade ou *res extensa*, na medida em que é externo a consciência o que funda o problema epistemológico da objetividade do conhecimento empírico. A objetividade era a chave intelectual do desenvolvimento da nova ciência porque haveria de instituir a concepção da matéria do ponto de vista da mecânica a fim de dar margem ao empirismo, tanto na prática da ciência quanto na teoria do conhecimento, como fonte do conhecimento.

O empirismo está alicerçado na filosofia de Francis Bacon cujas premissas são: observação empírica e experimentação; método de indução e capacidades práticas aprimoradas, e seu maior sucesso está na separação dos pressupostos, doutrinas e metodologia da teologia, bem como, a separação da metafísica quando se prova a capacidade de independência da ciência de princípios a priori os quais sustentavam alegações de autoridade cuja validade é obscura e que foram tratados pelo êxito de Newton em formular leis universais do movimento as quais

fundam a concepção da natureza como uma máquina, cujas propriedades são totalmente explicadas por leis causais determinísticas. A ciência moderna, em poucas leis matemáticas relativamente simples, universalmente aplicáveis, financia a atividade intelectual do Iluminismo, sobretudo, através da física de Isaac Newton que estabelece um sistema ordenado e governado por leis responsáveis por esclarecer os princípios da natureza através do exercício da faculdade da razão.

Tal realização da ciência moderna, orgulho do Iluminismo, manifestando a excelência das capacidades distintamente humanas de autoafirmação da humanidade porque o humano era trazido como sua preocupação central e ocupa uma posição privilegiada na natureza porque é detentor exclusivo da razão visto que a natureza é de um domínio exclusivamente material governado por leis determinísticas e mecânicas, o lugar do humano se detém no papel epistemológico do *cogito, ergo sum* de Descartes em seu sistema de conhecimento que marca a transição de uma epistemologia que privilegia o conhecimento de Deus para uma que privilegia o autoconhecimento que exclui a existência manifesta e o senso do sagrado das experiências da natureza. Os sentimentos associados ao sagrado: admiração, exultação, sensação de plenitude e expansividade, beleza e reverência, são deslocados como ideias atávicas, uma natureza com significados próprios parece um retrocesso a um realismo antropomórfico primitivo, o sagrado é substituído e invalidado pela cultura científica e pelas ideias epistemológicas da filosofia moderna.

Subjacente às atitudes mais centrais do Iluminismo está uma visão particular da natureza e da realidade em que foi drenada da matéria qualquer princípio animador. A ciência moderna assegura a natureza não mais ser considerada moralmente significativa por si só, contrariamente, foi condicionada a uma disposição servil aos propósitos humanos. A centralidade do humano concretizada no Iluminismo exige que a humanidade dali em diante encontre seus fins e significados em si mesma por meio do poder inato da razão, a dessacralização e inatividade da natureza a torna um mero pano de fundo para perguntas sobre os desafios humanos em assegurar sua emancipação e autoafirmação a partir de uma mentalidade em que a materialidade é o único dado da natureza capaz de explicar a experiência da realidade, e a única forma de inteligibilidade dessa realidade em suas formas e substância reside na própria mente segundo uma grade conceitual que imprime a experiência bruta, tornando a experiência coerente e coerente, isto é, inteligível de modo que a natureza está assim reduzida a uma construção mental, transcendental a ela mesma. O Iluminismo, na missão que se propôs de livrar o pensamento de qualquer sombra de obscurantismo, suprime esse sentido íntimo da realidade relegando-o ao domínio da superstição e do sobrenatural; por fim, a relação existencial com a realidade dá lugar a relação de conhecimento.

A racionalidade do Iluminismo acaba por negar, explicitamente, a possibilidade de dizermos algo verdadeiro sobre uma realidade independente do observador e restringiu a verdade àquilo que poderia ser traduzido em definições conceituais lógico-matemáticas que organizam os dados sensoriais da experiência estabelecendo um positivismo lógico, segundo o qual a verificação empírica não é apenas o critério da verdade, mas também aquilo que dota de significado o existente e desse modo o positivismo lógico contém tendências para o solipsismo, porque o existente perde sua substancialidade em favor do construtor da experiência do sujeito, isto é, a existência em si desaparece de vista na medida em que a mente ordena a experiência de acordo com categorias intrínsecas à subjetividade, em vez de descobrir essa ordem em uma realidade concreta e ativa. Quando o Iluminismo torna o humano autocentrado, o problema do conhecimento torna-se em descrever a estrutura intrínseca da experiência, analisar a maneira pela qual o sujeito que percebe ordena sua experiência enfatizando a intencionalidade da consciência, a maneira como a consciência é inerentemente direcionada a objetos de modo que o humano permanece trancado em um círculo de experiência posto que afirma o pressuposto cartesiano fundamental de toda epistemologia moderna está montado sobre um sujeito transcendental, isto é, que impõe a ordem inteligível à sua própria experiência, de modo que a experiência apresenta a aparência de objeto.

Foi por conta da universalidade epistemológica que o Iluminismo buscava, conquistada pela ciência moderna, que a concepção de um humano estritamente racional é alçada como entidade excepcional em relação às demais existências, isso gera o pressuposto de uma verdade universal concebida pelo esforço da ciência cujas credenciais epistemológicas supostamente superiores a todos os outros conhecimentos advêm da elevação do sujeito cartesiano como transcendente e absoluto em sua posição de racionalidade, detentor exclusivo da atividade do espírito. Tal posição desconsidera qualquer relatividade do conhecimento a partir de vertentes culturais que lhe atribua uma circunstância, porque se apoia na razão; o humano calcula-se emancipado de restrições dadas pelas condições materiais sejam elas naturais ou sejam elas políticas e históricas às suas experiências, a razão lhe dá uma situação em que ele não falhará em refletir a experiência ao lhe suprimir o sensível.

O pensamento iluminista estava obviamente comprometido com a supremacia da razão tal qual era essencialmente dualística, surgindo da dicotomia cartesiana de mente e corpo que abrangeu um conjunto mais amplo de hierarquias em favor da razão em detrimento de outras qualidades, como emoção, sentimento, intuição, instinto, fé, reforçando um poder de universalização de suas próprias maneiras de compreensão naturalizando e legitimando sua opressão a tudo aquilo que classificou como irracional, sobretudo, a natureza tornando-se profundamente alheio ao pensamento da metafísica e da cosmologia estabelecendo a

racionalidade científica como campo dos fatos e, portanto, bastante divorciado das questões de valor de modo que noções como valor intrínseco ficaram ausentes da perspectiva epistemológica moderna. Assim, a racionalidade do Iluminismo na missão que se propôs de livrar o pensamento de qualquer sombra de obscurantismo suprime o sentido íntimo da realidade relegando-o ao domínio da superstição e do sobrenatural. A relação existencial com a realidade dá lugar à relação de conhecimento em que a realidade é relegada à posição de objeto.

A neutralidade das ciências deve garantir o conhecimento filtrado de todas as lentes que possam desviar a percepção do sujeito do objeto de maneira que todas as leituras, para serem igualmente válidas, nunca poderão ser contraditórias, portanto, fornece um relato da maneira como o objeto é em si, independentemente das percepções contingentes, ou seja, nenhum relativismo deve-se obstruir sua conclusão lógica. Se é verdade que um aspecto demasiadamente relativista e desconstrutivo de qualquer generalidade acaba anulando o conhecimento, no sentido de tornar a realidade cognoscível visto que decorre de tal relativismo que nega os aspectos comuns da própria situação e parcialidade dos fenômenos. A tendência à universalização no domínio da teoria pode apresentar limitações e falhas, quando desestrutura e desagrega toda e qualquer particularidade no domínio do comum em favor de um senso analítico, a dissecação dos fenômenos como uma estratégia epistemológica usada pela racionalidade científica para legitimar suas próprias leis universais frequentemente associada à visão do materialismo que supõe tais leis capazes de explicar, plenamente, todo fenômeno, contudo é necessária a razão a fim de não desmontar a epistemologia, porque, se a razão está longe de ser infalível porque afeita às concepções de previsibilidade e objetos manipuláveis não lhe pode ser negada a capacidade de oferecer um critério ao agir humano.

De fato, o problema moderno não é confiar à razão os regimes da ciência e da tecnologia, mas à sua conversão dentro de um modo de racionalidade excessivamente lógica e as aspirações políticas e econômicas à dominação e exploração da natureza apoiadas na premissa materialista ligada à tarefa de empregar as modalidades abstratas de leis altamente analíticas que ignora a facticidade da realidade em favor do sujeito, e assim nega o significado daquilo que objetiva na relação sujeito-objeto; tal postura abre um solo fértil para atitudes autocentradas que colocam o problema do conhecimento não na faculdade da razão, mas na falta de um *continuum* entre o sujeito e o objeto. Uma interpretação da relação sujeito-objeto, em que está favorecido o dualismo, o objeto é definido como aparência e superfície, portanto, desprovido de uma dimensão interna, lugar em que se articula uma razão interna ou um conceito interno; a epistemologia moderna pouco reconhece um campo de subjetividade, isto

é, uma atividade subjetiva que elabora sua própria realidade diretamente, fora do matiz do cogito cartesiano.

Uma crítica da relação sujeito-objeto não se constitui em descartar a razão e sim usá-la, em seu sentido mais amplo, a fim de decompor a premissa positivista mecanicista trazendo todo existente ao seu devido lugar: o domínio ontológico, a faculdade humana da razão não pode dedicar-se somente à epistemologia; muito embora seja a razão que esclarece a intuição desenvolvendo o conhecimento inteligível, será ela quem apontará as limitações das deliberações epistemológicas que incorrem ao do sujeito cartesiano. Uma crítica da relação sujeito e objeto trata o reconhecer do campo de subjetividade o que significa defender uma relação dialógica e participativa com o outro a qual reflita uma epistemologia participativa ou mais intersubjetiva admitindo ampliar a concepção de sujeito para além do sujeito do conhecimento para a noção de centros de subjetividade que atravessam toda a materialidade e, assim, desmantele o dualismo fundamental do pensamento cartesiano na medida em que atribui uma dimensão interna a tudo o que foi tão brutalmente silenciado, ou seja, tudo aquilo que não é humano.

Uma posição materialista que não trabalha um dualismo entre mente e matéria, isto é, que lida com a concretude da existência sem eliminar a subjetividade propõe o desenvolvimento da percepção e da cognição não como um aspecto à parte da matéria, pelo contrário, tal desenvolvimento estaria associado à presença da subjetividade de maneira latente na realidade de maneira que toda organização ou toda forma que ganha coerência na realidade, isto é, ganha existência se estabelece como um sistema complexo de relações capaz de processar e permutar informações externas e internas tratando-se de uma forma de racionalidade imanente, ainda que não consciente, capaz de fazer-se sujeito. Dotada de uma dimensão interior, a natureza pode organizar-se e evoluir para as formas sofisticadas e diferenciadas de subjetividade ganhando, em alguns estados, consciência; a natureza é uma manifestação de um poder criativo que está em um processo contínuo de evolução em direção a formas cada vez mais elevadas de consciência.

No dualismo, o outro deixa de existir tornando-se difícil ter certeza da própria existência; daí em diante, torna-se trabalho de cognição estabelecer uma base para o sujeito sobre o senso de realidade que resvala sempre nas posições céticas sobre a ontologia apoiadas na impossibilidade da certeza de conhecer as coisas em si mesmas. A posição de um sujeito transcendental ao mesmo tempo que tem o efeito emancipatório diante das incertezas do sensível e da matéria tem a consequência de criar a ansiedade da ausência de um fundamento existencial a qual se desdobra numa inflação compensatória do sujeito epistemológico em contraponto com um sujeito ontológico que estabelece sua relação com a realidade a partir

dessa ansiedade e sua obsessão que acompanha o conhecimento como um fim em si mesmo, uma visão que esquece o ser em si mesmo. Um contraponto a esse sujeito ensimesmado está pensar segundo uma perspectiva sistemática e não monolítica fornecendo uma maneira de entender a individualidade em um contexto de interconectividade cuja ênfase está na relacionalidade e na interdependência de todas as coisas manifestas nas formas holísticas de organização e explicação e no dinamismo em todos os níveis dessa organização, rejeitando o dualismo cartesiano e a visão mecanicista quando restaura uma vida interior à matéria na qual o todo e a parte estavam em profunda concatenação a partir do envolvimento mútuo na base estrutural da existência, ou seja, pensar um sujeito em que a noção de comunhão não é estranha, mas intrínseco ao tecido do próprio ser.

Adotar essa alternativa ao caminho epistemológico não é, obviamente, negar que o conhecimento seja indispensável e que esse conhecimento seja inevitavelmente construído pela lógica cognoscente humana, contudo é preciso criticar o caminho analítico da epistemologia a fim de reconhecer a subjetividade da natureza. A facticidade da natureza não pode ser negada quando entendido que essa expressa sua atividade subjetiva através de formas manifestas de interioridade as quais existem como uma ordem particular dessa atividade subjetiva da natureza; toda individualidade é um centro singular de organização de uma subjetividade que a transcende e sua realização difere, portanto, da simplificação operada pelos esquemas interpretativos lógico-matemáticos e mecânicos sobre a realidade. Um novo caminho epistemológico pede que o sujeito e o objeto compartilhem uma essência comum e para tanto precisam estar numa escala horizontal e não hierárquica em que o status privilegiado do sujeito em relação ao objeto seja totalmente anulado, isto é, o significado daquilo que existe não é realizado pela consciência no conhecimento humano, mas é um valor intrínseco.

Como *locus* de subjetividade, todo existir tem um significado próprio, que é capaz de expressar-se numa troca comunicativa e intersubjetiva do conhecimento segundo o intelecto e o sentimento unidos na intuição e desenvolvendo uma forma não-dualista de conhecimento. Uma razão sensível abre descobertas segundo a experiência direta e postula uma afinidade espiritual entre a natureza e o humano: a natureza vista como vontade, aspiração ou força criativa toma contornos diferentes daqueles dados pela ciência moderna pragmática e empirista a partir do entendimento da matéria inerte e torna-se uma matriz subjetiva dentro da qual, em meio aos turbilhões e correntes de sua dinâmica, o humano e outras criaturas finitas ganham sua existência relativa. A razão sensível relativiza a posição e o peso do sujeito como agente do conhecimento revendo a sua notoriedade em detrimento do objeto porque nesse contexto o sujeito dará maior peso a si e será sempre o sujeito a ditar a posição do objeto.

O sujeito funcionaliza a relação e essa deixa de estabelecer a dimensão do ser-em-comum, por fim, a relação será uma função do conhecimento em que se estabelece o ser pelo conhecer e não mais como o espaço de realização do processo ontológico de existir como atividade subjetiva.

Como uma função do conhecimento, a relação torna-se domínio do sujeito e, nessa medida, tudo se torna relativo a esse sujeito, isto é, tudo está disposto ou está à disposição porque o sujeito atribui a si mesmo, encerra em si mesmo toda experiência de existir de modo que se torna puramente egocêntrica e, enfim, toda condição do objeto, do outro é determinada a partir do sujeito, nesses termos, a relação é uma realização hiperbinária na qual o sujeito regressa à situação de ego primário no qual a existência de tudo o mais se qualifica simplesmente como um não-eu; por fim, a relação, nesses termos, ignora o ser-em-si do objeto. Este torna-se um puro produto do sujeito como o não-eu. Nesses termos, o sentido de relação humano-natureza dá-se num contexto em que sujeito tem a prioridade de síntese dessa relação, em que a relação carece de reciprocidade tornando-se monolítica e unidirecional, portanto, incorrendo, a um arranjo totalitário cujo efeito é esvaziar a relação haja vista que o humano autointitulado de sujeito, em verdade, o sujeito advoga pela exclusividade da subjetividade e, assim, pela outorga de sujeito significante. A relação passa, então, a ser estabelecida exclusivamente pela ação de objetivar o conhecimento.

A proposta que segue passa por um exame das implicações de uma disposição científica cujas bases filosóficas arquitetam uma desconexão entre o humano e a natureza num sentido de emancipação e uma razão superlativa que traça o desenvolvimento científico-tecnológico que rejeita um sentido cosmológico de existir e propaga uma metafísica em que à natureza está destinada uma condição de objeto inanimado. Na figuração daquilo que é concebido como relação imposta pelo dualismo e pelo racionalismo prevalece, obrigatoriamente, a relação entre sujeito e objeto em que a exacerbação do sujeito tem o efeito de priorizar a epistemologia em detrimento da ontologia. Há uma distinção ontológica entre sujeito e objeto em que o sujeito do conhecimento tem o poder de síntese da relação a fim de estabelecer uma crítica que se direcione a um reposicionamento do sujeito à interconectividade, que descobre suas afinidades com a natureza em um nível profundo sob um critério de individuação dentro de um horizonte sistêmico usado para desenvolver uma noção de individualidade consistente com a interdependência e interatividade, caso contrário a relação torna-se um ato vazio em que o sujeito prende a si mesmo uma relação com o vazio do outro, a relação se torna um círculo indissolúvel entre sujeito e as suas próprias apreensões de um objeto, por ele fabricado.

A relação perde a sua realidade ontológica, a sua realidade objetiva, seu valor intrínseco de dimensionar o lugar da comum-idade. Explorar a importância desse contexto

de interconectividade para compor atitudes em relação à natureza a partir da razão, mas numa concepção sensível a fim de que a natureza não mais seja reduzida à sua aparência ou apenas como uma forma apreensível como objeto do conhecimento. A natureza dentro de uma relação apenas epistemológica deixa de experimentar a si mesma ou dá-se sempre como um fora de si esvaziado de toda sua subjetividade, de toda sua potência autogestante. A razão sensível é uma proposta de reconhecer a interioridade, a realidade é infundida de poder: ela *é*, é um existente por excelência que resguarda o princípio do ser que é subsistir, preservar-se em sua própria substância e materialidade.

PARTE I – O ESVAZIAMENTO DA INTERIORIDADE DA NATUREZA

1. O esvaziamento da relação entre humano e natureza

a. O mundo da técnica

É vão o desfile da rica multiplicidade natural diante seus sentidos; na sua plenitude magnífica ele não vê mais que sua presa, no seu poder e grandeza vê apenas seu inimigo. Atira-se aos objetos e quer incorporá-los com desejo, ou tenta repeli-los, apavorado, já que para ele avançam destruidores.
(SCHILLER, 1989, p. 120)

A fissura entre o humano e a natureza é articulada pela ciência moderna quando esta intensifica, a partir de sua racionalidade objetiva, uma distinção entre humanidade e a natureza engendrando uma oposição calcada nos dualismos mente-corpo, razão-sensível, espírito-matéria através dos quais dá-se a expressão do desejo de uma emancipação da condição natural do sujeito humano; nesse sentido, o significado ou o sentido de ser humano deveria estar diametralmente oposto ao do natural. A natureza é definida pelo racionalismo científico no âmbito do corpo, do sensível, como matéria e, nessa medida, está a dessacralização, porque o corpóreo frente a uma valoração da racionalidade é deslocado a um status inferior em que a matéria é desprovida de essência porque oposta ao espírito. O humano, por sua vez, haja vista que a própria definição de humano visa opor-se à matéria, será elevado à condição de um sujeito transcendente, isto é, o humano é consciência e uma consciência racional e intencional numa postura metafísica à natureza. A presença e a falta dispõem o humano e a natureza em oposição e estabelece uma hierarquia que conduz a produção de um sentido de natureza cujo desdobramento é uma relação, extremamente verticalizada, em que a natureza é definida, sobretudo, pelo racionalismo científico como *res extensa*, a qual está segregada das elucubrações do espírito e das razões da alma de modo que apenas o humano predispõe do cogito pela enunciação *cogito ergo sum*.

Na medida em que só a consciência pensante é capaz de abrir-se à existência, está estabelecida uma verticalização hierárquica, em níveis profundos de exclusão pela diferença; todo existente que não predispõe do cogito perde sua singularidade ontológica porque o *res cogito* existe dentro de uma ordem lógica que restringe a existência a uma consciência objetiva de maneira que o *ser* da natureza é subsumido dentro de uma perspectiva epistemológica que o institui numa condição de objeto cuja existência está vinculada à consciência subjetiva a qual se outorga o privilégio epistemológico de definir tudo aquilo que está além de si, ou seja, que não é sua própria consciência como objeto, portanto, denota-se, desde o ponto de vista da racionalidade técnico-científica, como objeto o não-humano, termo que corresponde a tudo que

esteja excluído da esfera do cogito e por conseguinte da esfera da subjetividade e da interioridade. A ordem lógica do *res cogito* é uma ordem hierárquica porque estabelece a valoração pela exclusão em que a diferença equivale a uma diferença ontológica e, como salienta Echeverri (2004), a racionalidade no domínio lógico é sua própria condição de status, isto é, nunca é desinteressada e transcendente, e sim, é uma condição de poder porque é o instrumento de atribuição de um valor negativo ao corpo ou à materialidade porque a define como desprovida de qualquer interioridade e, portanto, esvaziada sua realidade ontológica. A racionalidade objetiva concebe a realidade da natureza como uma ordem diversa e de menor importância àquela do humano, a natureza tem sua realidade relativizada como um produto concebido, somente, por forças que lhe são externas e, nesse sentido, à natureza é negada qualquer autodeterminação haja vista que intitulada *res extensa* a natureza é circunscrita à categoria de superfície, ou seja, “somente um exterior, pura exterioridade, é apenas uma superfície. É um plano, uma superfície; é pura extensão. Esta não pode apresentar um rosto, pois não há dentro para externalizar” (FOLTZ, 2004, p. 331)¹.

Como *res extensa* a natureza é apenas um ‘fora de si’, uma externalidade sem substância, sem interior, incapaz de autossubsistir. A natureza como uma realidade simplesmente espacial imediatamente externa a si mesma é puro objeto: aquilo que está disposto, está cindido de si. Todo objeto se constitui numa precariedade ontológica porque resulta de uma cisão profunda entre ser e aparência. A certeza da verdade na perspectiva da racionalidade objetiva científica dá-se na externalidade, aquilo que pode ser apreendido pela consciência racional. Nessa medida, o enunciado *cogito ergo sum* inaugura a consciência como medida única de verdade e a natureza “é um espelho através do qual o espírito pode contemplar sua própria face na crença de que seu olhar não é superficial” (FOLTZ, 2004, p. 332)². A força da racionalidade objetiva está na imposição de uma lógica matemática à realidade que garante um conhecimento que não se refere à descoberta do *logos* do fenômeno da realidade, mas constrói a realidade dos fenômenos desde princípios universais preestabelecidos cujo maior valor e conveniência está em garantir a previsibilidade do comportamento do fenômeno de modo que a importância técnica da ciência moderna é o trabalho de determinação da realidade dos fenômenos a partir de uma ordem extrínseca a eles segundo a qual sua conjuntura de existência possa ser equacionada de modo prévio, ou seja, a ordem lógica é um campo de deliberações em que se define o real não em seu próprio acontecer, em sua própria atividade

¹ An outside alone, pure exteriority, is only a surface. It is a plane, a superficies; it is sheer extension. It cannot present a face, for there is no inside to face out (FOLTZ, 2004, p. 331).

² is a mirror through which spirit can gaze upon it's own face in the belief that its gaze is not superficial (FOLTZ, 2004, p. 332)

fenomênica, mas desde determinações apriorísticas, nas palavras de Foltz (1995), o objeto científico é investigado separado daquilo que emerge e advém por si próprio de maneira que a racionalidade objetiva rejeita a facticidade da realidade imediata em prol da realidade construída. A construção do objeto desloca a realidade do fenômeno de sua imediatez ou de sua presença porque o fenômeno se perde em um plano geral de princípios e leis cujo fundamento não está no fenômeno; esses princípios e leis são definidos a partir de uma homogeneização das singularidades, de uma contração das diferenças em uma noção conceitual, da tentativa da consciência de dar eloquência aos seus objetos.

É precisamente na necessidade de transcendência das leis universais à realidade que reside a possibilidade de regrá-la, isto é, será desde um plano externo à facticidade do real que do universal é estabelecido em que a lei universal deriva seu poder explicativo de uma lógica extrínseca ao fenômeno definindo-o como unidade geométrica de espaço-tempo a qual extrai do fenômeno sua realidade e, pelo efeito de *mimese*, o reproduz a partir da eliminação de seus dados sensíveis. Nessa medida, o humano é o único ser a preservar a sua integridade, o único ser que detém sua própria finalidade porque está pautado pela dúvida lançada pelo método cartesiano a respeito da possibilidade do conhecimento e sobre o sentido do real. A resposta do método cartesiano será centralizar na consciência a legitimidade do real vocalizando tal posição no enunciado *cogito ergo sum* o qual estipula, ao mesmo tempo, o humano como único sujeito capaz de ter certeza de sua existência e único sujeito a ser capaz de determinar a existência do real, como afirma Arendt (1999, p. 303) “a sede humana de conhecimento só pode ser mitigada depois que o homem depositou sua fé no engenho das próprias mãos”, isto é, apenas a razão aparelhada com os instrumentos científicos de observação capazes de reconstituir os fenômenos traria os segredos da natureza à tona de modo que a empiria, como uma intervenção controlada da realidade, tem por obra construir e explicar os fenômenos a partir de mecanismos e causas, no empirismo a experiência torna-se o campo da verificação, da prova abrindo uma fissura entre a experiência e o *ser*.

O esquecimento do *ser* inaugura uma cisão profunda com a ordem ontológica da realidade na qual não se reconhece mais o em-si. O humano e a natureza se afastam pelo estabelecimento de uma diferença ontológica, a fenomenalidade da natureza sai da instância do ontológico e é levada ao domínio da epistemologia tornando-se objeto. Os procedimentos analíticos da ciência moderna estabelecem a natureza como objeto mímico cuja realidade é um carbono de sua presença, a natureza não se realiza de imediato, torna-se estranha a si mesmo, é drenada em sua potência do real. A presença é apartada da aparência, a fenomenalidade torna-se estranha a seu próprio fenômeno. Nesse sentido, a força da racionalidade advém do seu sucesso em se provar como a única maneira de dar coerência aos fenômenos. A racionalidade

objetiva é condição ao relativismo universal à que se submete a realidade. O relativismo nasce de uma ordem ontológica antropocêntrica que define a consciência como medida de todas as coisas, como uma centralidade na ordem da realidade, como a pura medida da realidade. À singularidade da consciência racional de ser capaz de articular a lógica é dado o poder de criar uma ordem universal a qual existe como transcendente à natureza. Na perspectiva do relativismo absoluto, o humano é o único fim em si mesmo, o humano instrumentaliza a realidade em uma ordem de objetos. Sendo paradoxal a ausência de objetividade desses objetos, de uma existência objetiva, própria. Nessa condição, esses objetos são sempre relativos e nunca objetivos, são instrumentalizados sendo-lhe negada sua realidade ontológica.

O relativismo absoluto define a natureza de maneira excludente, negando-lhe a capacidade de imanência e, assim, sua autodeterminação por conseguinte natureza define-se no e pelo esvaziamento ontológico articulado e operado pela perspectiva antropocêntrica e egocêntrica da relação entre humano e natureza, onde o ser-em-si torna-se um ser-para articulando-se dessa maneira uma ordem ontológica que determina o não-humano como um ser despossuído de sua própria medida, isto é, enquadrado numa medida externa cuja qual deve ser universal, que significa estar prostrada na ordem de racionalidade. Tal relação pressupõe uma hierarquia entre humano e natureza porque nasce coalhada de uma perspectiva negativa da diferença a qual desdobra-se da negativa à comum-idade ontológica entre humano e não-humano. Dessa feita, a humanidade torna-se um conceito avesso à instância do comum porque radicaliza a posição do sujeito humano versando uma intolerância ao semelhante justamente porque não o aceita como semelhante se esse não estiver sob a égide de uma existência verossímil ao cogito cartesiano, o qual

en nombre del valor universal de la verdad, se le niega a la alteridad el derecho a tener su verdad. En nombre del valor universal de la vida se le quita la vida a la alteridad, por no estar de acuerdo, o por pensar diferente. En nombre del valor universal de la justicia se cometen injusticias atroces contra quienes constituyen una alteridad. En nombre del valor universal de la lógica se cometen actos de profunda irracionalidad con aquellos que no son lógicos, es decir, que no son racionales, como es el caso de otras formas de vida no humanas (ECHEVERRI, 2004, p. 148)

O racionalismo a partir do cientificismo se opõe à concepção de natureza como força e potência criativa apoiado em um forte veio teórico e metodológico que prognostica ser capaz de submeter o espontâneo e a diferença à linearidade e à previsibilidade. O relativismo absoluto nega a diversidade, silencia as diferenças, exclui as pluralidades em nome de uma ordem universal a qual causa um radical empobrecimento da compreensão da fenomenalidade dos fenômenos pela perda de sua complexidade em vista do favorecimento de única variável

em detrimento de todas as demais envolvidas nos fluxos, processos e relações intrínsecas a qualquer fenômeno. A racionalidade técnico-científica conduz a verticalização da relação homem e natureza apresentando uma essência totalitária porque maximiza uma única variável da relação, a se dizer o sujeito, e engendra um desequilíbrio profundo na instância ontológica da natureza em vista da restrição da espontaneidade, como condição íntima de realização dos fenômenos, em prol de uma ordem lógica habilitada a dar coerência à existência do real e por conseguinte se estabelece como parâmetro máximo de ordem e inteligibilidade, contudo tal ordem se concatena menos pela congruência e mais pela uniformidade engendrando uma compreensão da realidade de maneira unidimensional, como Echiverri (2004, p. 74) afirma, “el orden tenía como característica la linealidad, la secuencialidad, las relaciones causa efecto, el devenir del ser como una línea ascendente”.

A racionalidade técnico-científica guarda sua objetividade na lógica matemática que incide sobre a diversidade, a abundância, a espontaneidade, enfim, sobre traços da potência criativa da natureza com a tarefa de conformar a complexidade da realidade, à sua estrutura interna de coerência a simplicidade de sua faceta técnica, isto é, o calculável e o executável, tendo pouco lugar para a complexidade do renovável, o cíclico porque não se definem pela ordem da linearidade e da durabilidade; a lógica trabalha com variáveis as quais se intercedem em uma equação; equacionar significa dar o menor efeito às efemeridades e por isso precisa desprover o real de seu aspecto sensível, nessa medida, como aponta Matthews (2011, p. 3)³, quando aceito “o cogito desencarnado como determinante, o “todo conhecimento” derivado desse princípio permanecerá preso dentro de um “círculo insolúvel” de sua própria fabricação”. O conhecimento da realidade, na ciência moderna, fica embotado em sua própria estrutura de produção: a racionalidade, essa como o único árbitro daquilo que é real. A lógica que determina a objetividade reconduz o sentido de sensível à noção de aparência, sendo essa captada apenas pela observação da forma manifesta, pouco tem-se a dizer sobre a fenomenalidade de modo que o real se define pela sua explicação mais pobre, isto é, por aquilo que está em evidência esvaziada de sua realidade ontológica porque será no âmbito da consciência racional em que o objeto se determina de modo que será a consciência o horizonte fenomenológico de todo fenômeno a fim de que esse possa ser assimilado por uma noção conceitual.

Essa postura metafísica da lógica abre espaço a uma crítica contundente à postura epistemológica da ciência moderna calcada na técnica; como expõe Henry (1973), deve-se questionar a epistemologia a partir de uma pergunta ontológica, isto é, deve-se perguntar

³ the disembodied cogito as determinative, the “all knowledge” derived from this principle will remain trapped within an “insoluble circle” of its own fabrication (MATTHWS, 2011, p. 3)

como o humano pode se assumir, em essência, como o horizonte de realização da fenomenalidade ou como o *milieu* do ser visto que consciência racional trabalha sob limites claros de apreensão quando prioriza as formas; um ensaio de resposta trataria da implicação ontológica de subordinar todo vir-a-ser ao âmbito do visível ou do aparente delimitando-o à capacidade observável do sujeito cognoscente estando o fenômeno reduzido à sua aparência a fim de ser objeto, ou seja, a resposta deve trabalhar a relação epistemológica sujeito-objeto em suas fundamentações, que delibera como ação do sujeito, o ego cogito, conferir significado ao ser, que significa, mais fundamentalmente, estipular-se como fonte desse significado detendo-o em sua origem porque a consciência foi associada, profundamente, segundo o enunciado *cogito ergo sum*, com a fundação de uma ordem ontológica, na medida em que esquece-se do *ser* o qual em sua essência é horizonte fenomênico de si mesmo, o ser coloca em atividade sua ontologia (seu *logos*).

A racionalidade reivindica essa tarefa fundamental da ontologia e se autodetermina como a esfera do acontecimento fenomênico e pleiteia algo que está além de seus limites de realização, pois como o ser humano poderia igualar-se ao feito fundamental da ontologia para além de cuidar de seu próprio fundamento (HENRY, 1973), a consciência está articulada em uma subjetividade a qual trata-se de uma finitude, uma singularidade e como tal é incapaz de transcender a si mesmo a ponto de estabelecer-se como horizonte ontológico aos demais fenômenos, ainda menos de fundar a realidade. Por isso, a consciência só pode assimilar o fenômeno como objeto, ou seja, ela o limita à sua capacidade compreensiva.

A objetivação radical do fenômeno se dá quando esse cinde-se de si mesmo encapsulado no domínio da consciência, só então, o fenômeno torna-se inacessível a si mesmo porque a função da lógica não é acessar sua essência autoemergente, mas empreender o seu conhecimento o que dentro da norma técnica e matemática significa cunhar um objeto, o ponto é que tal objeto conforma-se em detrimento de sua interioridade porque esta exige reconhecer o existir enquanto um movimento sistemático de organização ramificado e rizomático em fluxos, processos e relações, sendo toda matéria uma profusão de dependências e vinculações que estabelecem um *logos* a fim de corporificar a matéria. Na medida em que a cisão *res cogito* e *res extensa* institui uma diferença ontológica e, por conseguinte, uma diferença epistemológica, a corporeidade é vista como um ônus, especialmente, na conceituação da ciência moderna a qual institui o valor objetivo e o valor prático como operadores do conhecimento colocando-o sob a perspectiva da técnica, isto é, a ciência dá-se como técnica da natureza e busca-se priorizar o seu aspecto produtivo, isto é, o conhecimento tem como fim a reprodução uma vez que a intenção fundante da racionalidade moderna é a de dispor a natureza à exploração garantindo sua disponibilidade com o propósito de livrar o humano de suas inseguranças a respeito de

suas necessidades materiais; nesse sentido, a ciência moderna trabalha a ideia de emancipação do humano em relação à natureza, o conjunto de técnicas que desenvolve instrumentaliza os fenômenos naturais em busca de independência da ordem natural. Instrumentalizada, a ciência deixa seu lugar de atividade compreensiva para uma atividade em que “o controle da natureza deixa de ser um desiderato para ocupar o lugar de valor central da atividade científica que hierarquiza os valores (fins e objetivos) internos à ciência e determina a direção da ciência” (MARICONDA, 2006, p. 266).

A ciência moderna trabalha sobre um valor objetivo da natureza que a abstrai de sua realidade imediata, como objeto a natureza deixa de ser presença, deixa de ser potência criativa. O domínio da técnica estabelece uma mediação com o real relativizando a presença dos fenômenos, esvaziando sua existência de si mesma. A técnica tem como finalidade aliviar o peso da existência, a ciência é diligente em tornar a encarnação do corpo menos urgente e menos demandante ao humano porque o corpo esmaga a si mesmo sem poder desfazer-se de si, sem poder desatar-se de si mesmo sendo um ônus “ainda mais pesado pelo fato de nenhum dos chamados ‘desejos superiores’ possuir a mesma urgência ou é realmente forçado ao homem pela necessidade” (ARENDDT, 1999, p. 131), assim, sem suportar o peso de existir, o humano constrói uma mediação técnica com a realidade e inaugura uma subjetividade – atividade subjetiva – cindida de si, do afeto de seu próprio ser.

Arendt (1999) chama atenção para essa subjetividade humana e a chama de *homo faber* tal qual nasce na e pela construção do mundo da técnica, no qual o destino humano não é concebido em termos da realização de suas potencialidades subjetivas, mas como um trabalho constante de controlar a ordem da realidade encontrando dessa maneira sua redenção da natureza e suas forças. Em sua essência, o *homo faber* produz, e o faz constantemente e repetidamente com a tarefa de assegurar o consumo ilimitado, o mundo da técnica é o trabalho de tornar real aquilo que foi idealizado: um mundo em que o humano não dependeria dos fatores naturais para garantir sua sobrevivência. A técnica acirra o valor prático da ciência, instrumentaliza o conhecimento dando-lhe um valor objetivo, qual seja, atribuir à natureza um valor de uso. A técnica com a finalidade de libertar o humano da natureza só pode ser uma atividade de abstração da realidade, precisa ser extrínseca a espontaneidade de sua potência criativa porque a liberdade do *homo faber* começa no controle da natureza.

Homo faber abre mão de sua atividade subjetiva – criatividade, espontaneidade, individualidade – em prol de servir a causa específica de ter domínio sobre sua condição natural pela atividade produtiva. O *homo faber* “alimenta a superioridade crescente de um dos lados da natureza humana sobre todos os outros, e inevitavelmente às custas deles” (JONAS, 2006, p. 43). O mundo da técnica torna a atividade subjetiva humana estreita, ela se aparelha em favor

da técnica, o progresso humano reside apenas no progresso técnico sobrando pouco ou nenhum espaço à ideia de progresso estético, intelectual, artístico que possam permitir um autodesenvolvimento e um autocrescimento de suas múltiplas potencialidades. A técnica triunfa porque cria as condições de disponibilidade dos recursos e, por conseguinte, da duração do *homo faber*. A ênfase da constituição do sujeito moderno a partir da concepção de *homo faber* espelha a cisão entre humanidade e natureza na forma de uma alienação humana apoiada numa concepção positivista estreita de racionalidade a qual instrumentaliza-se em busca de progresso, poder e controle tecnológico requerendo uma metodologização das relações a partir da observação, medição e aplicação de um entendimento puramente quantitativo na estruturação da realidade e na resolução dos problemas; essa visão tão positivista combina o determinismo com otimismo em que os processos naturais e atividades humanas são vistos como previsíveis e manipuláveis.

Como Mathews (2006) expõe, o arranjo da racionalidade técnica com a ciência positivista promete mais do que conhecimento quando atende às expectativas nascidas na modernidade de afastar o medo da natureza, para tanto destrói o senso de admiração por ela; a principal função do positivismo é desmistificar a natureza a fim de operar sobre ela as bases para um bem-estar material, o qual não sendo algo ruim em si; por um lado determina o consumo como fim da natureza o que a aniquila como entidade ontológica e, por outro lado, inicia entre os seres humanos sinais de exploração e opressão de modo que o mundo da técnica cobra um preço alto porque a dominação da natureza, em certo ponto, requer a supressão de nossa própria humanidade, a exemplo, a desvalorização da criatividade e sensibilidade humana.

A fim de restituir o desenvolvimento do humano em harmonia, isto é, em sua inteireza, é preciso um projeto visando substituir o modelo estreito de racionalidade positivista e ferramental por um modelo mais humanístico, em que seja valorizado os aspectos sensuais e expressivos da inteligência humana porque desempenham um papel central na ampliação da consciência e estabelecimento de relações empáticas, ou seja, que possa expandir a faculdade racional articulando os poderes de análise e lógica com a sensibilidade voltando a inteligência numa postura de espontaneidade e criatividade. Naess (1973) argumenta que a consciência sobre a vulnerabilidade das relações humanas e da relação com a natureza precisa conceber o peso das influências que as ações e atitudes da humanidade tem sobre as diversas formas de equilíbrio existentes nessas relações: política, social, ecológica de modo que esteja claro que nos esforços para fortalecer a segurança material é preciso ponderar muito além dos órgãos decisórios governamentais a fim de mobilizar os formuladores de políticas é preciso ter concepções muito claras do que se deseja sobre a segurança alimentar, a justiça social e

ambiental, as condições de saúde e bem-estar e isso envolve pensar uma distribuição justa de riqueza e as proporções dos impactos sobre as demais formas de vida.

Para tanto é preciso romper com a premissa materialista da humanidade com intuito de visionar a harmonia ou equilíbrio ecológico, isso significa, mais do que formular críticas ao consumo e à exploração, transformar a visão sobre a realidade, vista sem qualquer princípio interior, isto é, sem qualquer atributo análogo à mentalidade ou a subjetividade o espírito ou sensibilidade reconduzindo a sua leitura como pura externalidade, e, portanto, desprovido de significado, propósito ou inteligibilidade ao entendimento de que diferente da postura cartesiana na qual não há nada parecido com a consciência ou subjetividade na matéria básica, a inteligência humana pode reconduzir a premissa materialista, a qual implica uma modalidade instrumental daquilo que encontra na realidade, a um reconhecimento do fenômeno fora dos atributos da matéria definido pelas análises da razão instrumental que valorizar as coisas apenas como meios para determinados fins e não como fins em si mesmos. Ou seja, uma inteligência que reposiciona o entendimento dos fenômenos como meros objetos desprovidos de significado intrínseco sendo capaz de emancipar a humanidade não no nível epistemológico do conhecimento, o qual certamente, permite entender a realidade em seus termos causais, mas incorre na prática do domínio sobre a natureza, mas segundo um conhecimento alternativo, fora da premissa do racionalismo e do materialismo, distinto da ciência exclusivamente empírica em que se possa descobrir mais do que os aspectos observáveis, presumivelmente, os aspectos materiais, que a ciência seja uma atividade de majorar a realidade apesar de suas dimensões inobserváveis.

Conforme as reflexões de Mathews (2006), um conhecimento, embora estabelecido pela ciência, pode instituir um papel privilegiado a uma razão apoiada na sensibilidade, no caso de haver uma desapropriação da razão pela determinação científica de referência materialista e instrumentalizada tal qual retire do empirismo científico o mando sobre a razão, porque se a modernidade foi definida em termos de razão, tudo o mais é prejudicado como irracional, ou menos racional prejudicando qualquer projeto fora do materialismo que reconheça a natureza como fonte de seus próprios significados e valores, sem reduzi-la à sua dimensão observável, isto é, sem negá-la uma dimensão interna própria, ou seja, sua subjetividade ou razão interna: esforço em direção à existência de maneira que a realidade expressa será consistente com os achados da ciência, mas não será esgotada na perspectiva materialista.

Um projeto alternativo a um racionalismo científico instrumental que aponte a possibilidade de uma razão criativa não poderá tratar de revisar as relações humanas e a relação entre humanidade e natureza com o verniz da sustentabilidade, do conceito de indústria limpa ou energias alternativas, para dar alguns exemplos, na medida em que não questiona a

premissa mais básica dessas relações, notavelmente, o estabelecimento de hierarquia social e hierarquia para com a natureza; quando se procura facilitar o discurso tornando-o menos crítico e mais paliativo apoiado em propostas de desenvolvimento de técnicas para diminuir os riscos causados pelo despojamento imprudente da natureza, perde-se a força de pôr em xeque tal premissa. A alternativa emerge, portanto, do esforço de unir razão e sensibilidade em uma sinergia capaz de criar uma terceira entidade que provoca e incorpora potencialidades que já existiam em cada uma das partes originais, mas só poderiam ser atualizadas no caso de essas partes se unirem e, assim, criar um novo padrão, de compreensão existencial: estabelecer uma comunicação aberta numa relação genuína com o outro a fim de percebê-lo desde a empatia.

Um caminho empático traz a necessidade de refletir sobre o surgimento da hierarquia social e da dominação a fim de questionar a autoridade autodefinida dos humanos questionando a gênese dessa autoridade entendendo que a imposição de hierarquias não é meramente um efeito civilizatório, refere-se, antes, a um estado de consciência, uma espécie de insensibilidade para com os fenômenos em todos os níveis da experiência haja vista que a organização hierárquica se estabelece em referência a toda diferença, portanto, não se resume à estruturação de um sistema institucionalizado de obediência e comando, ela permeia a experiência intelectual e estabelece um princípio da realidade regida por categorias de existência privilegiadas que existem à parte dos demais numa esfera dominante; a humanidade estabelece um reino da liberdade onde a liberdade não diz respeito à plena realização das potencialidades da humanidade e da natureza em sua forma mais criativa, mas ao despojamento.

Se perguntarmos como em uma concepção democrática da civilização humana pode haver espoliações tão profundas à algumas formas de existência, obviamente, não há uma resposta aparente. Se a fundação da democracia tratava do direito dos membros da sociedade em alcançar algum grau de controle sobre as diretrizes sociais e políticas que afetam suas vidas sendo o questionamento das decisões das autoridades um ponto de liberdade e regulação, em graus variados, do poder a fim de horizontalizar as relações e amenizar as influências sobre as pessoas afetadas por essas decisões de modo que essas possam ter margem para conduzir suas vidas da maneira mais voluntária possível, isto é, que o sujeito tenha o direito de apropriar-se de sua vida ainda que na presença de autoridades, aquilo que sustenta a democracia é a aspiração de cada sujeito às suas próprias vidas. A princípio, um estado democrático equivaleria à condição de todos os indivíduos serem iguais, nenhum indivíduo ou classe de indivíduos era de ordem superior a qualquer outro estabelecendo uma noção de equidade, contudo, mais profundamente incorporado a essa concepção reside o anseio pela individualidade, isto é, os sujeitos valorizam o autogoverno de si e, por isso, o ponto de preferência pela organização democrática da sociedade não se certifica nas necessidades atendidas em um sentido material,

mas na possibilidade do autogoverno, isto é, ao valor do individualismo entendido como um senso particular de identidade.

Assim, como explora Mathews (1995), a base ideológica da aceitação dos sujeitos à igualdade vem do compromisso primordial com a liberdade e a autonomia individuais: o sujeito aceita a democracia sob os termos de uma base contratual na qual todo sujeito será livre, até certo ponto, para determinar seu próprio bem e o bem do outro. Contudo, a condição de liberdade dos sujeitos pode trazer uma falta implícita de base moral na organização política, porque onde o individual se sobrepõe e a autonomia torna-se um individualismo em que cada sujeito decide em qualquer circunstância, sem bases coletivas ou desatento ao bem comum, uma resposta que possa ser generalizada a problemas de âmbito geral, como estes fogem à esfera do indivíduo dentro de uma incursão individualista os problemas são tratados por uma profusão de pontos de vista, que muito mais se concernem com a situação particular, isto é, de como tal problema deve ser tratado a partir do exercício de sua liberdade e embora a resposta individual possa, é claro, voltar-se em benefício mútuo tanto quanto permaneça egoísta, o âmbito de sua realização não é comum e coletivo.

Porque o sujeito enfrenta o problema de maneira egocêntrica sua resposta tem pouco espaço à preocupação com o bem-estar do outro dificultando o interesse do sujeito naquilo que está fora de sua esfera particular e, sobretudo, fora do mundo humano porque seus interesses estão sempre sob a égide da autonomia humana, desse modo, ainda que exista um sujeito afeito a uma perspectiva menos egocentrada e mais ecocentrada, desde que a maioria não adote uma visão de mundo ecocêntrica, tal perspectiva permanecerá subsumida aos interesses individuais, acertados como prioritários aos sujeitos, de maneira que uma posição ecocêntrica não seria uma discussão comum e coletiva e sim uma discussão deslocada ao âmbito do bem-estar psíquico do indivíduo e, portanto, permanecendo uma discussão trivial em comparação com as prioridades e urgências elencadas particularmente sob o efeito da necessidade de segurança material humana, os valores ecocêntricos são circunscritos ao interesse do sujeito subscrito na prioridade à proteção da vida humana. De certa forma, se é importante a autonomia e liberdade do sujeito sobre sua vida será apenas dentro de um status social que uma decisão sob uma mudança de valores humanos será permitida porque o sentimento empático não terá de competir com as prioridades singulares dado que o efeito coletivo é capaz de alçar novos padrões de consciência que movimentem os padrões de prioridade dos humanos porque foi capaz de escalar uma estrutura hierárquica na qual os sujeitos estão muito pouco dispostos a sentimentos de empatia e identificação espontânea com os outros e seus interesses.

A consciência empática não existe como uma disposição inata nos sujeitos humanos, apesar de viverem em uma democracia, porque ser democrático não significa ser altruísta, ou seja, não envolve nenhum compromisso com o outro fora da garantia dos direitos dos demais humanos na medida em que numa disposição individualista a organização social dá-se de forma atomística, ou seja, uma realidade social composta por unidades últimas na qual todo sujeito é logicamente capaz de existir sozinho, independentes e discretos, todo sujeito age como um átomo social muito embora estabeleçam uma maneira social de convívio. O sujeito humano opta pela sociedade e humanidade porque as agremiações humanas lhes dão garantia de seus interesses individuais de modo que a estrutura social é, sobretudo, explicada em termos das ações e intenções dos indivíduos enquanto sujeitos logicamente capazes de existir como seres racionais e, portanto, humanos, independentes e autossuficientes de forma que o laço social permanece em acordo com uma concepção abstrata do sujeito porque não se baseia na experiência real da existência comunitária posto que o sujeito humano e social se estabelece apoiado na prerrogativa da autorregra individual, com base na capacidade de sua razão estabelecendo duas formas de autoridade nas relações humanas: o racionalismo e o individualismo os quais legitimam a razão como qualificação humana a legislação de uma experiência privativa do existir, isto é, existimos por nós mesmos. Agravando o individualismo, o racionalismo se dispõe de forma dualista diferenciando os seres racionais, ou seja, humanos daqueles irracionais, ou seja, associados à natureza ascendendo o racional acima do irracional edificando a humanidade com ares de superioridade à natureza e esse cenário sustenta uma desigualdade em que, de maneira exclusiva e, portanto, excludente, os seres humanos são investidos de direitos, como a liberdade e a igualdade, pela sua condição de sujeito transcendente à natureza a qual reafirma os termos de sua independência em relação aos outros e, principalmente, em relação à natureza.

O princípio democrático que guia grandemente a humanidade está em contraste com a elaboração de um sujeito relacional fundado numa interpretação sistêmica ou correlata em que o real não é divisível em unidades, mas sim um sistema ou rede de relacionamentos no qual qualquer particular é constituído por fluxos, processos e relações de maneira que não há individualidade autossuficiente em sua autorrealização porque o sujeito, mesmo em sua autonomia, é fruto de reciprocidade e interdependência. A realidade é atravessada pelos sentidos de cooperação e comunhão, mesmo em vista das situações de competição e conflito, portanto o sujeito relacional poderia apenas ser arquitetado sob o princípio da comunidade e da descentralização em que a interconexão genuína se estabeleça por meio de experiências sustentadas na mutualidade e interdependência.

Como na argumentação de Mathews (1995), o sujeito relacional tem sua expressão clara num cenário em que identidade pessoal fornece uma base ontológica para uma perspectiva empática e sensível fora de uma estrutura hierárquica que não circunscreva as relações de interdependência à desproporção entre aqueles que estão em relação, isto é, dominação e subordinação por qualquer parâmetro ou critério do modo que a relação tenha um efeito afirmativo contribuindo para a autorrealização daqueles que são relativos. Todo particular dá-se, sempre, através do relativo porque existe através da interação, ou seja, a afirmação de sua identidade dá-se em função de um sistema, o que não significa a identificação com uma unidade abstrata que suprime as subjetividades essas ignoradas em favor de um ente abstrato que cancela a diferença fazendo com que o sujeito sofra uma sensação de diminuição de seu valor particular, mas o oposto, os termos relativos à existência do sujeito se sustentam na ideia de um sujeito relacional engendrado por processos de encontro e interconexão, afirmados em sua própria experiência, segundo os quais entende a si mesmo e o outro.

O sujeito relacional não é compatível com a hierarquia, essa se mostra inadequada como fundamento ontológico, muito embora o individualismo possa ser logicamente definido, o sentido de comum-unidade prevalece no âmbito da realidade o qual está arquitetado nas relações cujo caráter igualitário expõe o sujeito a uma perspectiva empática contrária à discriminação do outro como mero objeto ou como meio para fins externos a ele mesmo, de modo essencial, a perspectiva empática promove a valoração da subjetividade em si mesma sem que perca seus elos. A empatia abre um horizonte intersubjetivo aos envolvimento humanos tirando o sujeito de sua autoabsorção desobstruindo sua simpatia pelo outro rompendo com o egocentrismo e o antropocentrismo responsáveis pela construção de uma ideologia que enquadra a natureza ao serviço dos humanos como um conjunto de recursos que deve ser distribuído e conservado de acordo com parâmetros de direito e justiça ambiental pouco afeitos a assumir a natureza como ser em si. Se é razoável apontar uma condição mínima para a autorrealização humana, esta, para além da seguridade material, deve ser a plena realização de sua subjetividade: promoção de um senso de si mesmo como sujeito, contudo, é importante dar realce ao fato do sujeito experimentar sua individualidade constituída intersubjetivamente, ou seja, este se torna consciente de si reconhecendo a subjetividade do outro; ao mesmo tempo, precisa ter sua subjetividade reconhecida e afirmada por ele em termos holísticos, em que o sujeito, sempre relacional, é constituído por um sistema de relações ou como um nexo dentro da rede mais ampla ganhando um sentido indivisível.

Assim, não se trata de conformar o racionalismo científico do *homo faber* a um esquema de produção em termos de ganhos quantitativos, ou seja, minimizar o grau de impacto ou reduzir o consumo, ou ainda, não se trata de determinar uma eficiência na utilização dos

recursos porque se a humanidade não se apercebe da frugalidade desses recursos, se ainda chama a existência da natureza de um bem comum não importa o quanto a produção deixar de ser ineficientes criando uma superabundância, o ponto central é qual o papel dessa produção nos ciclos, isto é, como existe ecologicamente, a pergunta é como projetar um sistema integrado a *conatus* natural: o movimento permanente de autoconservação na existência, o poder inato para existir e persistir que impulsiona o ser, mas que não obedece a um princípio de inércia de conservação indefinida de seu estado porque o ser se realiza num campo de forças que o atravessa de favorecimentos e antagonismos estabelecendo uma relação intercorporal e intersubjetiva na qual uma razão interna mantém a proporção interna no embate com as forças externas, pois são elas que podem destruí-lo, mas são elas que o auxiliam a regenerar-se e ampliar-se (CHAUI, 2011).

A produção deve trazer seu sentido científico para além dos padrões de eficiência, a tecnologia deve perder seu sentido genérico de otimização e ganhar contornos mais específicos para projetar além do consumo, o designer deve pensar sobre como ele poderá contribuir positivamente para o *conatus*, não bastando remediações como um dispersante de poluição ou produtos biodegradáveis, é preciso esquecer uma criação unilateral, isto é, produtos que têm um ciclo fechado e coloca todo o custo para a natureza: ela deve fornecer a energia, a matéria e a informação e, ainda, deve encarregar-se de eliminar os resíduos, tornando os sistemas de produção em sistemas de “biopirataria”. Assim, a tecnologia precisa de novas e maiores possibilidades de realização para começar a tomar uma forma capaz de coerência para com o *conatus* natural perdendo a trivialidade de atender aos consumidores tornando-se agente de criação conjunta com a atualização do mundo fora de qualquer paternalismo sobre a natureza, mas torne obrigatório fazer-se consciente do envolvimento humano com ela. Tal postura, como expõe Mathews (1995), exige uma humanidade que reconheça que o *conatus* humano e o *conatus* natural não são distintas, mas fazem parte da conatividade cósmica em que o humano se renova e, portanto, deve promover no seu modo de viver uma sinergia entre a humanidade e o cosmos; a chave para a humanidade não é, apenas, a simplicidade do minimalismo e sim a sinergia que mantenha tecnologias e práticas econômicas afeitas à comunicação sob um engajamento criativo com a natureza.

Há uma forte intimidade entre as formas de dominância que operavam nas relações humanas e a violência perpetrada sob a natureza. A condição livre de desenvolvimento da humanidade, capaz de transformar as relações humanas, traz o benefício da compreensão da potência inata à livre associação gestada na razão, sim, mas também, impreterivelmente, no afeto e na imaginação. A humanidade do humano deve envolver a imaginação, o corpo e o intelecto em uma condição de livre iniciativa e experiência ativa. Nada contribui mais para uma

atrofia imaginativa e corpórea do que a autoridade intelectual, moral, política ou social, nas palavras de Humboldt (1858, p. 40)⁴ “preconceito profundamente arraigado, de que o estudo da ciência exata deve necessariamente acalmar os sentimentos e diminuir [...] a contemplação da natureza. Aqueles que ainda apreciam essa visão errônea [...] falham em apreciar devidamente o valor de toda ampliação da esfera do intelecto”. A natureza se torna uma coisa utilizável para perpetuação do mundo da técnica, o qual serve de amparo aos temores do humano em relação ao natural cujo sinônimo é o caos, a insegurança, a ameaça. A natureza, assim, precisa perder seu caráter predatório pelas vias da técnica para tornar-se no habitual, no civilizado, no fabricado. A perspectiva técnica da natureza promete uma ordem cujas regras são conhecidas, uma ordem que possa ser posta em prática e regulada por ela e para ela. Nessa medida, a natureza funciona como um dispositivo, uma máquina estando destituída de si, de sua autodeterminação, de modo que, sua potência criativa não é atualizada em prol de si mesma. Tudo o que é natureza, tudo que ela pode ser está resumida pela sua concepção abstrata de uso e sua condição de objeto no mundo da técnica.

Em oposição ao mundo da técnica, o real é o âmbito da bestialidade, da animalidade. A facticidade da realidade apresenta um desafio à durabilidade do mundo e da humanidade. O mundo da técnica constitui-se como bastião dos princípios de humanidade porque amortece, o mundo da técnica cria um mundo à imagem da sua doutrina, sob a estrutura lógica de coerências – que é mais adequada às necessidades modernas de segurança do que a realidade – o *homo faber* pode “sentir-se à vontade e evitar os eternos golpes que a vida e as experiências verdadeiras infligem aos seres humanos e às suas expectativas” (ARENDDT, 1989, p. 402). O mundo da técnica promove uma sensação de alívio à condição humana, proporciona a resolução de todos os males da existência, providencia as respostas às angústias, combate o inesperado e o desconhecido, mascara as efemeridades e as radicalidades, compensa os contrassensos, nas palavras de Reclus (2013, p.132)⁵ “O homem gosta de viver em um mundo de sonhos. O esforço mental necessário para compreender a realidade parece muito exigente, e ele tenta evitar essa luta recorrendo a opiniões prontas”. A associação da liberdade com o domínio da natureza incorre no erro de que o fim justifica os meios, porque ignora os efeitos que o trabalho, o esforço de controlar a natureza tem sobre o *homo faber*.

A noção de liberdade é bastante relativizada quando há apenas uma transferência da base de dependência do humano da natureza para a organização humana e seu sistema

⁴ deeply-rooted prejudice, that the study of the exact science must necessarily chill the feelings, and diminish [...] contemplation of nature. Those who still cherish such erroneous view [...] fail in duly appreciating the value of every enlargement of the sphere of intellect (HUMBOLDT, 1858, p. 40)

⁵ Man likes to live in a dream world. The mental effort required to grasp reality seems too demanding, and he tries to avoid this struggle by resorting to ready-made opinions (RECLUS, 2013, p.132).

produtivo, o qual, normalmente, foge à atuação dos homens comuns e aceita muito poucas alternativas de estruturação. O duro esforço do *homo faber* por uma existência em estado de liberdade, progressivamente se torna vão quando dependente da reprodução do aparato técnico de manutenção do mundo da técnica. A dependência humana à técnica se perpetua através da técnica e enquanto técnica, a ilusão de ser possível ao humano tornar-se uma existência autônoma esbarra na necessidade de tornar-se dependente de uma atividade reprodutiva incessante da estrutura técnica do mundo da técnica. A promessa da ciência moderna de controlar as condições de existência do humano vem com o preço de tornar-se dependente da reprodução técnica dessas condições.

O mundo é a luta constante dos humanos com sua condição terrestre, desse ponto de vista, a natureza é sempre um elemento de risco, em especial, quando essa confrontação expõe a efemeridade da obra humana. O *modus operandi* do mundo é a reprodução e essa opera apenas com o recorte da realidade dos fenômenos. O mundo da técnica do *homo faber* apresenta um viés utilitário, a racionalidade objetiva que o fundamenta confunde radicalmente o útil com a valoração e torna sinônimos o valor e a serventia. A concepção da natureza como objeto desloca o valor do ser-em-si para o do ser-para. O ser-para resume o objeto de criação humana, esse tem como causa o conceito, todo conceito carrega um fim que é um dado externo ao objeto. O objeto carece de um fim intrínseco na perspectiva da técnica, sendo a natureza objeto da técnica, o natural está na mesma condição ontológica que os objetos humanos. Isso apenas agrava a convicção moderna de que apenas o humano é um fim em si mesmo, tudo o mais tem seu fim mediado pela consciência objetiva. O sentido da existência é apenas uma atribuição nunca um dado em si mesmo quando se fala da natureza. Quando a técnica moderna reduz a natureza ao objeto, a está destituindo de sua finalidade intrínseca – do ser em si mesma, sua finalidade passa a ser a disponibilidade – o ser-para. A técnica se funda na convicção do *homo faber* de que é possível participar da fenomenalidade da natureza por efeito da abstração de sua facticidade, de sua realidade numa estrutura lógica de conhecimento. O domínio da técnica trabalha com a equivocada assertiva de que a ontologia da natureza pode ser estabelecida na mesma instância que ontologia dos objetos humanos, contudo ainda que a lógica imponha uma ordem extrínseca à realidade da natureza, ela não se torna o princípio de sua fenomenalidade, o princípio de sua realização. Apenas o próprio fenômeno resguarda sua matéria fenomenológica. A técnica, por um lado, se fortalece na perspectiva de uma relação homem-natureza fundada no conhecimento, no qual o fenômeno se limita à aparência; por outro lado, se enfraquece porque a aparência não resume a espessura do ser.

O conhecimento coloca a relação entre humano e natureza em bases abstratas em que não se não detém a totalidade e a complexidade dos fenômenos. A fragmentação do

fenômeno, que auxilia o método de análise da ciência, permanece na síntese. Com isso permanece na síntese a forte descontextualização do fenômeno. “Os perigos surgem quando se supõe que, em seus níveis mais profundos [...] o mundo realmente consiste em partes separadas que podem ser estudadas indefinidamente por conta própria” (BOHM; PEAT, 1987, p. 71)⁶. A técnica é uma estratégia reducionista, que trata de maneira descontextualizada os fenômenos, contudo é insuficiente para a compreensão mais profunda dos mesmos. O conhecer volta-se às suas consequências práticas, as ciências se tornam aplicadas, o empirismo e a técnica são conciliados na verificação teórica. O conhecimento se torna técnico, toma o caráter de execução contribuindo para “a consolidação da ideia de que as ciências naturais produzem um conhecimento objetivo que revela o mundo tal qual ele é, isto é, revela as possibilidades de intervenção na natureza, permitindo o controle da natureza” (MARICONDA, 2006, p. 465).

A técnica moderna opera dentro de uma concepção reducionista e instrumental: um alinhamento de meios para a consecução de fins, muito distante, da técnica em seu sentido original de *technê* tratava do conhecimento profundo sobre as potencialidades dos fenômenos. A *technê* é construir habitando em proximidade do fenômeno, ou seja, construir enquanto habita o fenômeno. Nesse sentido, a técnica não opera como produtora do fenômeno, ao contrário, ele constrói habitando o fenômeno aflorando suas potencialidades inatas. A *technê* se relaciona com a natureza desde uma perspectiva criativa, em que se opera a partir das potências presentes e latentes da natureza, essa nunca vista como matéria passiva e sim como uma substância ativa, com potencialidades dormentes que ao serem reconhecidas colocam o trabalho e a substância em igualdade, isto é, não há produto do trabalho, há interação criativa, há a criação. Como ato criativo, a *technê* se aproxima em essência da arte.

Toda arte se preocupa em surgir, isto é, em inventar e considerar como algo pode surgir, capaz de ser ou não ser, e cuja origem está no criador e não no que é feito; pois a arte não se preocupa nem com as coisas que são, ou passam a existir, por necessidade, nem com as coisas que o fazem de acordo com a natureza (uma vez que estas têm origem em si mesmas). Fazendo e agindo sendo diferentes, a arte deve ser uma questão de fazer, não de agir. (ARISTOTLE, 2009, p. 105)⁷

Nessa medida técnica, trata-se de uma atividade evocativa em que se valoriza as possibilidades imaginativas do trabalho. Como criação, ela não anula o em-si do fenômeno,

⁶ The dangers arise when it is assumed that, at their deepest levels [...] the world really consist of separate parts which can be indefinitely studied on their own” (BOHM; PEAT, 1987, p. 71)

⁷ All art is concerned with coming into being, i.e. with contriving and considering how something may come into being which is capable of either being or not being, and whose origin is in the maker and not in the thing made; for art is concerned neither with things that are, or come into being, by necessity, nor with things that do so in accordance with nature (since these have their origin in themselves). Making and acting being different, art must be a matter of making, not of acting (ARISTOTLE, 2009, p. 105).

mas busca trazê-lo à vigência de sua potência, edificando junto ao fenômeno um espaço onde esse possa ser em-si livremente; é um fazer que se constitui na intimidade e familiaridade com o fenômeno. A técnica como *technê* trata a questão da segurança material não pelo controle da natureza, mas pelo estabelecimento de uma livre relação com a mesma. A autonomia não se confunde com a dissociação radical entre humano e natureza, mas potencializando o senso de pertencimento, de intimidade com a capacidade criativa da natureza. Produzir torna-se uma interação articulada com a espontaneidade, diversidade retomando a riqueza e complexidade do trabalho humano. A produtividade da técnica é uma agressão à atividade subjetiva do humano e, pode-se dizer, da natureza. Na *technê*, ambos são sujeitos, isto é, são seres em si mesmos e ambos estão em constante desenvolvimento.

O que se define por humanidade não pode deixar de absorver a crítica sobre as consequências de uma concepção de um excepcionalismo humano moldado pela construção de uma centralidade dos humanos frente a toda a existência que embasou o projeto moderno, cunhado pela ciência, de emancipação humana da natureza. É preciso que a concepção de humano envolva interrogações sobre o cenário antropocêntrico, etnocêntrico e egocêntrico que constituiu uma perspectiva de entendimento da realidade e da existência calcada em uma idealização do ser humano como o núcleo referencial a todos os outros seres, isto é, a circunscrição da realidade pela e à noção de mundo humano em que consiste a ação civilizatória sobre a natureza e sobre todas as culturas. A racionalidade técnico-científica serve a resolução humana de alcançar nível de satisfação das necessidades materiais e um domínio da natureza até então desconhecido. Diante disso, um problema de sentido e valor passa a ser o desafio dentro da relação entre as sociedades humanas e a natureza sendo a reflexão sobre a postura ética dessa relação importante tarefa intelectual. O humano adota tal racionalidade como eixo ordenador da realidade e lhe impõe uma leitura instrumental e operacional que se torna uma postura normativa do sentido e valor da existência de modo que a razão se torna uma força criadora dos fenômenos como um sistema de objetos sendo responsável pela instauração de um mundo à medida do humano, ou seja, prevalece a racionalidade formal da lógica e do cálculo operadora da técnica a qual transmite a imagem mais fiel da nossa civilização (VAZ, 1995).

Como Silva (1996) irá propor, a razão moderna perde esse princípio no seu desenvolvimento histórico na instituição do racionalismo científico sendo incapaz de responder às implicações éticas do estabelecimento da sociedade humana porque quando o pensamento cartesiano estabelece a prioridade do método pondo em questão o próprio ato de conhecer, isto é, dando ênfase à epistemologia em detrimento da ontologia isso significa o abandono do real de modo que na perspectiva da racionalidade moderna o conhecimento significa optar pela hegemonia e autonomia da razão como instituição da realidade, o ser

absoluto do real é, nessa medida, substituído pela representatividade da consciência do sujeito cognoscente e dessa maneira o absoluto do real é substituído por ordem lógica dada pela subjetividade metodicamente regulada.

Na medida que a subjetivação do conhecimento leva, dentro do pensamento cartesiano, à efetivação do método, está na absolutização do sujeito como fundamento lógico da realidade de modo que a existência e a essência lógica tornam-se indiscerníveis diante da racionalidade moderna. Se a razão responde à necessidade humana de ordenar a realidade dentro de um mundo prático, é preciso que o propósito maior do ser racional, esse não podendo contrapor-se ao exercício da razão, encontre sua virtude dentro do ordenamento racional: o ato intelectual da contemplação na medida em que esse constitui o conhecimento a partir do desejo de saber havendo, portanto, um princípio mais radical no projeto de intelecção da realidade e, assim, uma dissociabilidade entre razão e ética. O conceito de humanidade está alicerçado em um discurso que reúne uma superioridade moral e etnocêntrica, uma superioridade teleológica e antropológica e uma superioridade racional e egocêntrica que direcionam a noção de expansão das capacidades humanas e de progresso civilizatório. O humano, como ser racional, universalizaria a concepção de uma humanidade que definiria os critérios e parâmetros da constituição de um sujeito cuja subjetividade estaria igualada à consciência, sendo toda postura destoante dessa meta, isto é, toda afirmação de alteridade na diferença dessa proposição adjetivada pejorativamente: a diferença significa um estado inferior de progressão intelectual e um atraso no estágio civilizatório. O humano

explicita um padrão sistematizado de reconhecimento - do Mesmo - pelo qual todos os outros podem ser avaliados, regulados e alocado a um determinado [...] O humano é uma convenção normativa, que não tem um caráter inerentemente negativo, apenas altamente regulador e, portanto, instrumental para práticas de exclusão e discriminação (BRAIDOTTI, 2013, p. 26)⁸.

O discurso sobre a centralidade humana transpõe um modo específico de ser humano a uma condição de universalidade, isto é, como um padrão generalizável a todas condições históricas na medida em que, verdadeiramente, a concepção de humanidade nascida nos berços do pensamento grego ocidental e vitalizada pelo Renascimento e Iluminismo traz noções importantes como a autonomia e a possibilidade de autodeterminação dos indivíduos frente a uma série de abusos à liberdade pessoal, e buscou promover dentro de sistemas sociais propícios os valores de solidariedade e justiça social através de um princípio de igualdade de

⁸ spells out a systematized standard of recognizability – of Sameness – by which all others can be assessed, regulated and allotted to a designated [...] The human is a normative convention, which does not make it inherently negative, just highly regulatory and hence instrumental to practices of exclusion and discrimination (BRAIDOTTI, 2013, p. 26).

direitos, não esteve imune pelo seu desejo de universalidade de cometer impropriedades a respeito daquilo que se mostrava diferente desse encaminhamento do ser humano, porque, considerado superior servia de base a formas de intolerância.

O Iluminismo instituiu o humano como único artífice de sua humanidade ao impor a razão como um universalismo que ao abstrair a realidade em sistema definiu o território do racionalmente como aquilo que detém o valor compreensível e lógico e tudo aquilo que ficasse além de seus limites fosse também exterior à racionalidade humana e, portanto, de sua estrutura subjetiva. Toda experiência deve adquirir significado racional de modo que toda existência não mais pode transcender, na sua inteligibilidade, o âmbito da razão subjetiva. A racionalidade moderna impede que haja distinção entre ciência e técnica por articular-se dentro da composição saber é poder, a qual coloca uma aplicação técnica como instância de sua definição de modo que a ciência se estabeleceu dentro de uma inseparabilidade entre o saber e o domínio da natureza, porque a ciência moderna estabelecida pelo estatuto da lógica do sujeito deixa de reconhecer o estado primário e absoluto da natureza diante da estrutura representativa da natureza que a coloca em um estrato planejado do cálculo em função da satisfação das necessidades humanas.

Reconhecer as potencialidades e negatividades da concepção de humanidade impõe estar disposto a um real enfrentamento dela ou não. Tal questionamento adentra no terreno sensível que é o da ética porque trata de revisar e se acertar com as falhas da condição de ser humano o que envolve a necessidade de avançar numa busca real pelos valores humanos calcando-os no respeito à alteridade, isto é, no respeito àquilo que me é diferente. Tal revisão do conceito de humanidade precisa abranger o âmbito da relação humano e natureza em que a superioridade do humano parece se acirrar, na medida em que o natural é entendido, normalmente, como algo alheio ao humano ou como algo apartado do homem e não está envolvido dentro da noção de justiça porque carece de subjetividade. Nesse sentido, o humano precisa ampliar seus valores a uma perspectiva transversal a toda existência e a toda atividade humana porque nem a natureza e nem as atividades de fabricação e da produção, isto é, a técnica, devem ser concebidas como eticamente alienáveis, muito menos, neutras. Do ponto de vista das éticas tradicionais, um projeto que reconhecesse a necessidade de elaboração de uma ética envolvendo o direito próprio à natureza seria um contrassenso porque a ética diz respeito às relações humanas, concebida pelos gregos dentro do campo referencial da construção da *polis* de modo que um sentido de ética capaz de envolver a natureza precisa abandonar o antropocentrismo a fim de reconhecer os efeitos do agir humano sobre a esfera inteira da natureza, com um arco de abrangência suficientemente alargado para incluir toda forma de ser não apenas o humano.

No caso da técnica, a neutralidade ética implica em ignorar a sua potencialidade extraordinária tanto em termos de criação quanto de destruição a qual dirige a um questionamento da condução da tecnociência como um saber-poder que se converte no problemático relacionamento entre um sistema econômico de intensa capitalização e consumo o qual engendra um programa de exploração tecnológica da natureza e um sistema filosófico que articula uma compreensão da realidade desde uma diferença ontológica dada pela dualidade *res extensa* e *res cogito* a qual alivia o compromisso ético das ações sobre a alteridade da natureza.

A tecnologia, guiada pela ética e pela razão, contribui para o bem e promove o significado para o ser humano, mas quando combinada com a crença de que a natureza carece de valor intrínseco e de que a vida é essencialmente sem sentido à parte da ação humana, pode promover uma visão que é cada vez menos em contato com a realidade de nossa dependência de um ecossistema saudável e com a necessidade de realizar os limites de nossas possibilidades, uma vez que somos seres essencialmente orgânicos e sociais vivendo dentro e dependentes do frágil equilíbrio da natureza (MORRIS, 2013, p. 8)⁹.

A racionalidade moderna acumula soluções técnicas a toda sorte de enfrentamento das necessidades humanas sob a perspectiva do progresso, a ciência é vista como o meio de racionalização da superação de todas as carências humanas de sorte que a ética se confunde com a finalidade da eficácia científico-tecnológica. A ciência moderna molda tecnologias para satisfação das diferentes carências humanas a partir de uma noção essencialmente pragmática da sobrevivência material que visiona nos meios técnicos uma atividade indefinidamente em ampliação em vista de uma presumida neutralidade ética a qual impede o estabelecimento de qualquer limite externo ao progresso técnico de modo que a reconstrução da ética exige uma revisão da racionalidade moderna a qual pode se estabelecer pela pergunta: como ordenar e dar sentido à realidade mantendo seu pluralismo contingente sem recorrer à unidade racional subjetiva? Tal pergunta começa com o questionamento a respeito da distância entre a pretensa autonomia da racionalidade e a experiência do limite da razão moderna que se fecha no interior de uma subjetividade dobrada sobre si mesma. Tal questionamento obriga a considerar aquilo que se mostra terminantemente incompreensível a uma função estritamente lógica da razão: a subjetividade do outro. Quando a modernidade assimilou a realidade dentro das amarras

⁹ Technology, guided by ethics and reason, contributes to the good and fosters meaning for the human, but when it is combined with a belief that nature lacks intrinsic value and that life is essentially meaningless apart from human action, it can foster a view that is less and less in touch with the reality of our dependence on a healthy ecosystem and the necessity of realizing the limits of our possibilities, given that we are essentially organic and social beings living within and dependent on the fragile balance of nature (MORRIS, 2013, p. 8).

cognitivas do sujeito à alteridade daquilo que é absoluto, isto é, a natureza tornou-se transcendente a esse próprio sujeito que afirma-se no poder representativo do real na medida em que relega a exterioridade natural à dimensão do ser não objetivo (SILVA, 1996).

O inteligir do sujeito moderno traz consigo a impossibilidade de reconhecer o outro como sujeito porque o modo de operação desse inteligir está calcado em um modelo epistemológico que prioriza a distinção sujeito-objeto estabelecendo a posição do sujeito como uma situação exclusiva ao humano de maneira que tudo o mais deve enquadrar-se na posição de objeto. A consciência desse sujeito moderno não admite a presença de uma atividade subjetiva que esteja fora dela visto que opera a subjetivação humana na possibilidade lógica de apreensão analítico-sintética de toda alteridade e isso significa que é imposto ao outro os limites da consciência subjetiva de modo que este existe enquanto representação na experiência do sujeito, o outro, portanto, sendo traduzido a operação subjetiva em forma de objeto. A forma de conhecimento do sujeito moderno está circunscrita no modo de operação do dualismo sujeito-objeto na qual o outro se insere na relação sempre a partir da perda de sua presença concreta em prol da representação subjetiva, o outro está, assim, sempre em referência ao sujeito porque no exercício de sua razão esse assumirá sempre um polo lógico que ratifica o predomínio do método como operador da realidade e construtor do outro como objeto assumindo para si o lugar do real, “no domínio da razão moderna as formas de racionalidade multiplicam-se e se ordenam a partir dos procedimentos metódicos fundamentais da experimentação e da construção lógica do objeto” (VAZ, 1995, p. 65). A posição secundária do outro na relação sujeito-objeto manifesta a produção do conhecimento alicerçada como poder, tal é a marca distintiva da racionalidade moderna que busca uma ordem da realidade matematizada em que na articulação de um ritmo extremamente rápido de redução do outro em objeto passa a constituir seu caráter operacional intrínseco definido por uma extraordinária eficácia como instrumento de transformação da natureza que resulta no imenso processo de racionalização do mundo natural à condição de mundo humano.

Nesse sentido, a realidade do outro passa a ter sua determinação subordinada ao sujeito do conhecimento deixando sua condição de ser em si mesmo e tornando-se uma estrutura abstrata que não ultrapassa o nível de cognição que trabalha certos critérios de constância e congruência sempre insuficientes para encontrar em sua determinação o espaço de realização do outro. A estrutura lógico-formal da consciência opera a alteridade apenas como representação na medida em que a facticidade do outro transcende tal estrutura e, portanto, para ser apreendida deve tornar-se uma projeção de si mesmo na forma de um objeto que trabalha uma essência abdicando do entendimento do complexo processo do ser de modo que o outro está posto e cristalizado no âmbito da subjetividade que neutraliza a liberdade do

outro ao fazer dele uma projeção objetivada. “A conduta de posse, pela qual tentamos nos tornar senhores da liberdade do outro, consiste em submetê-lo como sujeito, isto é, submeter a sua liberdade” (SILVA, 2004, p. 190), tal conduta aponta para um extremo egocentrismo como base da constituição do sujeito moderno na medida em que o termo sujeito passa a significar aquele que subjaz a sua subjetividade; o outro sendo, portanto, o único dotado de autonomia de fazer-se sujeito porque ao outro está suprimida tal autonomia. O sujeito moderno estabelece-se a partir da supressão da subjetividade, isto é, da atividade subjetiva do outro pois já que não é possível possuí-lo em sua subjetividade é preciso anulá-la reduzindo o outro a objeto e nesse movimento o outro é esvaziado de sua condição de sujeito porque está imobilizado e neutralizado dentro das estruturas cognitivas do sujeito do conhecimento.

Na medida em que o sujeito exerce a sua liberdade ao tratar o outro como objeto, torna-se impossível alcançar uma relação plena, isto é, para além do sujeito e objeto porque como objeto o outro sempre escapa enquanto sujeito que é de modo que o conhecimento trabalha sempre uma perspectiva reduzida de sua realidade. Tal postura se reflete no modo como o outro tem sido capitalizado e reduzido pela perspectiva técnica-científica a um bloco de dados ou informações que vem se convertendo na produção de um sistema biogenético para fins de exploração de diversas formas de seres vivos de modo que o desejo da ciência em converter os fenômenos em dados manipuláveis porque supõe a conversão de uma ordem sensível a uma ordem estritamente lógica vincula-se, sobretudo, no século XXI a uma prática de extração de material genético a fim de engendrar o controle na própria manifestação dos organismos vivos tomando liberdade de recombinar esse material em proveito próprio.

A concepção biogenética da tecnologia e suas aplicações econômicas significam um avanço crítico na destruição dos vínculos humanos com a natureza porque trata-se de uma manifestação de violência e opressão a todos os seres vivos que são integrados aos motores de um sistema econômico como puro insumo, ou seja, que são convertidos desde sua BIOS em recurso para manutenção de uma capitalização econômica constante que no fundo ainda se remete a uma insegurança primária dos humanos de encontrar a fome e a escassez rumando a uma situação de morte e extinção. Desse modo, a perspectiva técnico-científica da subjetividade moderna atravessa todos os limites éticos com o propósito de atingir seu objetivo ignorando sua condição transversal em relação aos outros existentes e às diferentes gerações que já habitaram e habitarão a unidade ecossistêmica garantidora da perpetuação da biosfera em que o humano habita.

Uma postura ética, nesse sentido, tem a precondição do fim de um sujeito autocentrado que possa reconhecer sua existência como uma realização inserida na interconectividade e em uma profunda coexistência de modo que o humano possa ver em si

mesmo o reflexo da totalidade da existência, isto é, da potência criativa da natureza a fim de que a liberdade e emancipação que o humano almeja deixe de ser algo vazio porque unilateral e imposta sobre tudo o mais e esteja calcada no respeito à autodeterminação, isto é, naquilo que emancipa os humanos verdadeiramente: a liberdade do ser. É apenas porque existe na natureza a possibilidade incondicional da existência e porque o humano é um espelhamento e expressa dessa possibilidade, ou seja, porque a natureza é livre o humano encontra a oportunidade de agir em liberdade. A ética inscrita no viés epistemológico formado pelo método e o sistema sujeito-objeto mostrou-se irrealizável dentro do programa da razão moderna porque a atividade subjetiva existente de forma diversa e plural no âmbito da realidade revelou-se irreduzível à racionalidade matemática, o sujeito é insuficiente como princípio lógico e ontológico do existir o qual não pode ser colocado inteiramente sob o signo da razão. A ética carece de uma fundamentação mais profunda que a lógica das racionalidades científicas, a primazia do polo lógico na estrutura da razão, ao propor um agir ético pelo método cartesiano resulta na transcrição do humano como guiado exclusivamente pela autoconservação e o exercício de um egoísmo fundado pelo temor da morte. A exigência pela emancipação do sujeito moderno não pode tornar o exercício da autonomia em formas de racionalidade ética porque situada dentro do espaço lógico epistemológico do sujeito terá como maior problema a possibilidade de sua universalização, isto é, uma ética para além da situação de liberdade do sujeito.

Um caminho ético pede uma real reflexão sobre a relação com o outro, buscando transformar as ações de domínio e exploração em contraposição a produzir uma viabilidade técnica com intuito de contornar a postura degenerativa da relação com o outro pela exploração e desrespeito através de propostas paliativas que servem apenas para instrumentalizar a reflexão no sentido do desenvolvimento de teorias ingenuamente apontadas como meio de sanar as causas ou reverter processos de anulação e violação da subjetividade não-humana. Isso significa operar a ampliação de horizontes para a ética não limitada aos interesses humanos no que diz respeito ao presente e, especialmente, ao futuro e sim visionar um bem-estar comum e em prol da existência em sua totalidade combatendo o viés autocentrado desses interesses por uma causa verdadeiramente universal como o valor à vida e seu direito próprio. Enfrenta-se o problema fundamental da constituição de uma comunidade ética, ou da passagem do eu ao nós no exercício da liberdade e do direito uma vez que o agir ético individual tem lugar necessariamente na realidade objetiva do sujeito e o *nós* exige a criação de uma ética voltada à comum-idade.

Uma posição ética centrada no direito à existência ou à liberdade de expressão de todas as potencialidades integradas na potência criativa da natureza solicita um sujeito

concebido sob uma perspectiva mais transversal e aberta e, portanto, mais afeito à compreensão da complexidade e multiplicidade de eventos constituintes da existência e da sua possibilidade de vir a ser e, nesse sentido, um sujeito que não esteja reduzido a uma condição de sujeito do conhecimento circunscrito à relação sujeito-objeto mas que busque produzir conhecimento de uma forma afirmativa e ética ativando sua sensibilidade à percepção da existência como uma atividade fundada numa interconexão imanente que se expressa em sua maior potência na diversidade compreendendo, portanto, que a realidade é uma composição de múltiplas atividades subjetivas que detém em si mesma seu próprio sentido e valor. Um sujeito que eleve sua consciência a uma forma de autoconhecimento que possa alcançar uma compreensão adequada da natureza de sua própria afetividade para elaborar uma ética afirmativa da emancipação humana que inclua uma compreensão mais adequada das interconexões entre o sujeito e uma multidão de outras forças em existência.

A técnica elabora um conhecimento que exclui todas as qualidades sensíveis retendo apenas as propriedades quantificáveis e como efeito aniquila no conhecimento científico o sensível provocando uma redução não apenas em nível metodológico, mas avançando a uma redução ontológica. Temos assim uma cultura que propõe uma relação com o outro na qual se ausenta um caráter ético porque o conhecimento da alteridade tem se tornado cada vez mais objetivo e prático, conhecer se torna uma ação que se perde de sua causa, sua motivação, sua destinação e sua necessidade e, assim, ele deixa de ser uma ação definida e delimitada por princípio e valores quando não mais encontra suas raízes na realidade. A necessidade de que o outro se mostre de uma maneira objetiva (objeto) ou num horizonte epistemológico irá resumi-lo a um conteúdo a ser apreendido o que gera uma falha profunda na constituição do pensamento científico a qual tem uma série de desdobramentos e contribui negativamente para a compreensão do outro.

A anulação do sensível e do invisível no modo técnico-científico de produção do conhecimento restringe o saber a uma única forma de aparência, a materialmente visível ou a pura aparência, de modo que o outro é tomado como coisa e isso permite pensar a relação com a natureza em termos de remediações possíveis quando, em verdade, o verdadeiro desafio é conseguir esclarecer qual a importância daquilo que chamamos de natureza deixando de situá-la em uma relação contraditória em que o natural deva ser preservado; contudo, há sempre a prioridade da emancipação humana traduzida em termos como o desenvolvimento sustentável que está calcado em uma perspectiva antropocêntrica. O sentido de perguntar-se sobre o outro deve caminhar para elucidar a importância em reconhecer esse outro como sujeito de si mesmo rompendo com a determinação da relação a partir de um pensamento segmentário o qual atribui centralidade ao humano.

A pergunta que se torna necessária é sobre a situação do sujeito humano como a referência única da relação de conhecimento. Tal questão aponta dois aspectos da conceptualização do sujeito do conhecimento: o aspecto ético o qual desafia a redefinição do sujeito como uma referência antropocêntrica e egocêntrica a fim de transformar a relação linear e unidirecional por uma experiência multifacetada que consiga ampliar a percepção ao caráter multidimensional do outro, e o aspecto ontológico o qual propõe o entendimento da relação dentro de uma comum-unidade, isto é, a relação como uma unidade na diferença porque o diferente e o diverso não são opostos ao sujeito; há uma relação de coexistência e codefinição entre o ser do sujeito e o ser do outro de modo que a relação deve preservar traços de intimidade entre aqueles que se presentificam. A relação trata-se de um processo de constante atualização de uma rede densa e dinâmica na qual não existe prioridade ao individualismo ou exclusividade da atividade subjetiva a nenhum ser em relação.

Assim, o sujeito é sempre relacional porque a subjetividade não é uma prerrogativa humana, ou seja, há atividade subjetiva ou a capacidade de afecção naquilo que não é humano. A concepção de sujeito para ser compreendida como relacional precisa estar dissociada de uma ideia transcendental de subjetividade reservada apenas às atividades do espírito e, portanto, a consciência, assim como, da determinação do sujeito precisa proceder de algo além da oposição entre o si e o outro porque a constituição da subjetividade é mais complexa do que as noções de identidade e outridade isoladas e definidas porque trata-se de uma atividade afectiva e colaborativa (BRAIDOTTI, 2019). A subjetividade, dessa maneira, se amplia como a capacidade de produzir conhecimento a qual não assume a prerrogativa de exclusividade do sujeito humano, mas está distribuída por todas as formas de existência auto-organizadas de modo que há equivalências entre todos os organismos em apresentar-se como sujeito, ou seja, que detenha sua própria atividade subjetiva.

A compreensão de um sujeito relacional envolve um alargamento da própria noção de relação detida numa situação sujeito-objeto para uma relação desenvolvida a partir de uma reunião de devires, isto é, a relação está embasada num processo de mutualidade do vir a ser e de um compartilhamento de uma atividade imanente que torna a subjetividade em uma atividade transversal. Nesse sentido, não há lugar para centralidades como o antropocentrismo numa perspectiva de relação cunhada na comum-unidade porque seja a subjetividade humana ou seja a subjetividade natural haverá um fundamento ecológico de realização que supera qualquer dialética e hierarquia e cultiva uma capacidade de estabelecer múltiplas conexões de uma maneira multidirecional e multidimensional. O sujeito relacional contrapõe o senso de individualismo ecológico porque “constituído na e pela multiplicidade, isto é, um sujeito que trabalha através das diferenças e também é diferenciado internamente [...] com base em um

forte senso de coletividade, relacionalidade e, portanto, construção de comunidades” (BRAIDOTTI, 2013, p. 49)¹⁰.

Ao mesmo tempo, um sujeito que não esteja reduzido a sua própria consciência como uma entidade excepcional e transcendental, mas saiba que existe como uma particularidade dentro de uma imanência radical que perpassa a toda possibilidade de existir seja ela realizada ou seja ela potencial de modo que sua existência deva ser compreendida “como um processo complexo de diferenciar, enquadrado por forças internas e externas e baseado na centralidade da relação com vários outros” (BRAIDOTTI, 2013, p. 56)¹¹. A ênfase na imanência trata de uma perspectiva em que a criatividade tem centralidade de modo que nenhum existente constitui uma forma de ontologia indiferenciada ou plana, mas trata de colocar em primeiro plano a unidade da matéria como um princípio diferencial do entendimento em que a diferença se coloca como a formação de uma individualidade absoluta, de outro modo, compartilhar a força criativa coloca a individuação e a diversidade em simultaneidade, enquanto conecta os humanos a forças não humanas.

O maior desafio na constituição de uma racionalidade ética está na conciliação entre a necessidade de um espaço de ação do sujeito, isto é, de sua individualidade e autonomia e a imprescindível universalidade do direito a existir em todas as suas formas, isto é, a constituição de um agir ético que não seja solipsista nos termos da emancipação e, portanto, disjunção do humano da natureza tomando um tom puramente formal porque dentro do impacto de um desenvolvimento humano com raízes científico-tecnológicas, sem precedentes, emerge o problema do valor e do sentido do outro. É preciso fundamentar a passagem do agir ético individual ao consenso na comunidade sem que aquele renuncie à sua autonomia. A comunidade pode acolher a razão em sua proposta de universalização, mas não em seu caráter normativo como uma simples estrutura lógica adequada que assegure a racionalidade ética. A essência ética não se descobre no simples exercício da razão discursiva ou calculadora, ela exige a conjunção de razão, liberdade, sensibilidade a fim de fugir de uma consciência que esteja submetida à procedimentos reducionistas da alteridade.

¹⁰ constituted in and by multiplicity, that is to say a subject that works across differences and is also internally differentiated [...] based on a strong sense of collectivity, rationality and hence community building” (BRAIDOTTI, 2013, p. 49)

¹¹ as a complex process of differing which is framed by both internal and external forces and is based on the centrality of the relation to multiple others” (BRAIDOTTI, 2013, p. 56)

b. *O valor objetivo da ciência moderna*

Nossa ideia da natureza tornou-se a pequena lagoa azul na qual Narciso olhava, apaixonado por seu próprio reflexo [...] Não podemos ver as criaturas, as camadas da diversidade ou as possibilidades do que poderia emergir. (HELLER, 1993, p. 231)¹²

Como objeto, a natureza remete-se apenas à condição de matéria passiva, inerte e, nessa perspectiva, se distancia da única potência criadora, o espírito, que se vincula apenas ao humano. Há nesse dualismo, espírito e corpo, uma profunda fissura entre humano e natureza, em que a natureza se torna diametralmente outro, uma forma de existência diversa a dos humanos. A natureza torna-se um recorte de si, um existir incompleto porque lhe é negada sua interioridade, sua alteridade. Como objeto, não há mais um ser-em-si da natureza, externa a si mesma essa precisa residir numa consciência, habitar, inteiramente, no conhecimento. A consciência objetiva da ciência moderna produz conhecimento enquanto estabelece uma objetivação ontológica da natureza; nesse sentido deixa de ser a ciência do ser. Como atenta Henry (2012), a ciência moderna não diz respeito ao domínio ontológico propriamente referente a uma subjetividade, a uma interioridade, a ciência determina cientificamente o ser, numa profunda negação à presença do outro, da alteridade.

O conhecimento coloca a exigência da certificação objetiva do outro, o que equivale à possibilidade de sua racionalização, de modo que a existência do outro é verificada no ato de sua objetivação. Pela força da abstração da realidade, o conhecimento objetivo subtrai a substância do ser achatando-o. A relação que se estabelece entre o humano e a natureza é uma relação puramente de conhecimento, em que a natureza torna-se uma existência metafísica, uma existência teórica que existe sempre em relação à. Tal relação suspende a sua alteridade e a coloca à disposição relativamente a uma consciência; a existência da natureza torna-se uma atividade cognitiva sintética em que sua alteridade se dissolve numa generalidade, numa determinação lógica. Nessa medida, a natureza deixa de ser e torna-se em ser-do-conhecimento, torna-se uma noção conceitual. O ser-do-conhecimento está sob o regime visível, do pôr diante dos olhos que é sempre uma disposição externa. Sua verdade absoluta depende daquilo que esta amostra, está aparente, está em superfície. A ontologia – a atividade do *logos* intrínseca ao *ontos* – é, assim, reduzida à atividade compreensiva da lógica – atividade extrínseca ao ser. Na relação mascada pela perspectiva do conhecimento, a alteridade da natureza se neutraliza pelas necessidades da atividade cognoscente, em que o outro precisa ser retirado de sua existência e

¹² Our idea of nature has become the small, blue pool into which Narcissus gazed, enamored of his own reflection [...] We cannot see the creatures, the layers of diversity, or the possibilities of what could emerge (HELLER, 1993, p. 231).

entregue como uma abstração. A atividade cognoscente capta o outro sempre em sua generalidade não em sua individualidade, o ser-do-conhecimento que ela produz tem sua definição a partir da negação, da negação de um existir independente, próprio.

A fissura entre o humano e a natureza desde ponto de vista da relação de conhecimento se aprofunda pelo agravamento da distância ontológica do sujeito do conhecimento e o do ser-do-conhecimento na medida em que o primeiro dá-se como autônomo e indica ao segundo o lugar no ser como objeto, como não-ser. A relação de conhecimento quem traz a necessidade da generalidade porque toda consciência é uma consciência limitada. Em sua finitude, a consciência racional não é uma instância ontológica suficiente, embora seu arranjo seja complexo não alcança a rede de fluxos, processos e relações da realidade para prostrar-se como horizonte fenomênico do *ser*.

O *logos* da natureza escapa às práticas da racionalidade, a onto.logia da natureza é potência criativa e essa se mostra como um acontecer cuja a ordem programática da lógica não é capaz de enquadrar; a potência da realização transgride qualquer grade lógico-formal, qualquer propensão meramente analítica. A tentativa de reduzir a onto.logia a um objeto de conhecimento, a referi-la ao horizonte daquele que se determina como sujeito do conhecimento. Nessa medida, conhecer supõe uma transcendência da atividade cognoscente da materialidade, da alteridade, da interioridade da natureza que se torna um objeto metafísico. À relação estabelecida pelo conhecimento falta um plano comum, falta uma comum-unidade de realização do ser, a relação só pode se realizar em toda sua força quando não esvaziada, isto é, quando não há aquele que é em relação à. O fracasso de reduzir a onto.logia da natureza está na força de sua realidade, nos níveis de organicidade e interatividade que a fazem estar inteiramente em relação a si.

O sujeito do conhecimento é a estrutura que trabalha uma ruptura da totalidade do ser da natureza, que busca conhecimento na contração do ser na ordem do *cogito ergo sum* em que o conhecer é uma retirada para a consciência racional, se determina em um existir excepcionalmente separado em que a natureza é algo inteiramente outra. Contudo não no seu sentido positivo, de afirmação de sua alteridade, mas de não compartilhar o comum do *ser*. A relação estabelecida sem uma comum-unidade segue uma lógica de neutralização da particularidade, da diversidade o que se coloca em oposição a própria realidade porque ainda que um ser divida características essenciais com outros, ainda que ele faça parte de um todo é preciso que seu ser se realize a partir de si. Entre sua forma e seu conteúdo não há nenhuma distância, a forma e o conteúdo se expressam em uma totalidade que se recusa a lógica de abstração. A realização do ser a partir de si lhe confere interioridade, o ser está presente como quem realiza sua fenomenalidade. Nos limites da consciência, o outro é sempre objeto de

conhecimento, a única relação que se estabelece é a assimilação do objeto dentro do campo de ação da racionalidade do sujeito do conhecimento. Ao outro se reserva uma existência fantasmagórica, desprovida de substância e realidade. O sujeito só conhece objetos. Essa relação de cunho epistemológico promove uma objetivação ontológica, torna-se em uma relação esvaziada em que o sujeito do conhecimento é entendido como o *locus* da abertura do horizonte ontológico do ser, como *milieu* do ser (HENRY, 1973).

A abertura do ser só pode realizar-se livremente, não pode estar confinado ao espaço da consciência, esse é o espaço suficiente ao vir-a-ser do sujeito do conhecimento. O *cogito* não pode confundir-se com o horizonte fenomênico do ser, caso contrário, como Henry (1973) aponta, a ontologia se atrofia em uma ‘egologia’ e a ontogênese será reduzida a uma ‘egogênese’. A ordem da realidade do ser tornar-se-ia o *ego*, a gênese do ser seria resumida em um projeto ego-centrado. A relação de conhecimento embota o livre expressar-se do outro, da alteridade, a consciência se atrofia em si mesma porque o ser-em-si entendido como pura exterioridade, como superfície reflete as projeções lançadas sobre ele. O outro constitui-se, então, um não-ser. O controle da natureza alcança regiões profundas da sua existência e, portanto, é muito mais eficiente porque não é necessária a conquista de algo já relegado a um status de inferioridade, que já foi esvaziado de si. O controle só se reforça sob uma relação de tutela em que o sujeito do conhecimento deve ser responsável pela natureza. A tutela tem um forte efeito de fragilização, quando a natureza é mantida nesse lugar de vulnerabilidade, como algo que necessita de ordem externa. Tal compreensão não reconhece o outro em sua integridade, apenas lida com uma noção conceitual em que sobra pouco da dimensão concreta da existência, vendo o outro como recorte torna-se difícil notar a sua capacidade de autodeterminação.

Toda proteção tem o efeito de objetivar, porque naturaliza as relações de controle. Kheel (1993) enfatiza que o controle parte da prerrogativa do valor, ou seja, de uma atribuição de valor àquilo que é desejável proteger, na relação entre humano e natureza esse valor é o da beleza, é uma valoração estética, contudo, não em sua concepção mais profunda, a beleza torna-se uma commodity e busca evocar o valor da natureza em termos emotivos; ou ainda, traz uma prerrogativa de base moral, termos como cuidado, responsabilidade buscam a empatia para com o natural, ou pior, suscitam o sentimento de culpa pela fragilização da natureza. “Temos, hoje em dia, a tendência de entender a responsabilidade ou em sentido moral, como culpa, ou, então, como uma espécie de ação” (HEIDEGGER, 2012, p. 15). Nesse sentido, a construção de uma vulnerabilidade da natureza, que ignora sua capacidade de resistência, encobre uma hierarquia entre o humano capaz de se responsabilizar pela natureza e essa como paciente das ações reparadoras dos humanos.

O valor e a moral representam um caminho falido desde o início porque não abre a possibilidade da compreensão de uma existência humana na natureza e como natureza. A tutela sobre o natural não encoraja uma perspectiva mais profunda da potência criativa da natureza, é necessário outro caminho para a transformação da relação entre humano e natureza a um nível íntimo, ontológico em que a ideia de proteção se torne obsoleta a partir do reconhecimento da livre capacidade de autoafirmação de todo outro. É preciso uma relação que não tenha o propósito de reter ou restringir, pelo contrário, que seja a possibilidade de ampliação, de estender, de alargar. Há um imperativo anarquista para que a relação possa acontecer em plena liberdade, uma liberdade numa igualdade entre diferentes, uma igualdade ontológica na qual possa se presentificar uma *comum*-unidade viva, fluente, vigente.

A relação na perspectiva do conhecimento não se constitui como relação porque trata do ser em sua exterioridade e, assim, rompe com seu existir panorâmico, com sua totalidade. A relação deve ser criativa e ativa, descentralizada onde a diversidade e a heterogeneidade sejam uma força de unidade, a relação acolhe todo ser sem que esse se separe de sua onto.logia, que o ser da natureza se exerça ao mesmo tempo que habita a relação desde seu próprio *logos*. A relação como unidade na diversidade, sem partir de um ponto de vista, de um ponto de observação, de um distanciamento ou separação absoluta da natureza. A relação que reconheça o caráter interativo da autodeterminação, que a alteridade se redefina desde um senso de totalidade, que se reconheça a função integrativa da diversidade. A realização da realidade como “a atualidade da existência única, ininterrupta e fluida” (BOHM, 1995, p. XI)¹³.

Um giro nos processos educativos centrados na obediência, na autoridade e na repressão moral, em favor de uma educação cujo cerne seria a experiência livre, imediata é a possibilidade primeira de uma elaboração subjetiva anárquica. A natureza como o estado puro do livre fazer-se manifesta na diversidade ecossistêmica é uma potência capaz de aprofundar e, ao mesmo tempo, alargar a imaginação e o intelecto. “O amante da natureza deve ter um sentimento de consideração delicada para poder tocar a terra sem destruir sua graça [...] é o próprio planeta que enobrecerá os gostos de seus habitantes e lhes dará uma compreensão do que é verdadeiramente belo” (RECLUS, 1995, p. 26)¹⁴. A presença da natureza na formação da subjetividade é a própria possibilidade da desconstrução das relações de hierarquia e competição que, muitas vezes, domina as relações humanas. A subjetividade anárquica não

¹³ a single, unbroken, flowing actuality of existence (BOHM, 1995, p. XI)

¹⁴ The lover of nature must have a feeling of delicate consideration if he is to able to touch the earth without destroying its grace [...] it is the planet itself that will ennoble the tastes of its inhabitants and give them an understanding of what is truly beautiful (RECLUS, 1995, p. 26).

revela uma revolução social ou política estritamente, mas a transformação profunda da sua constituição.

A ciência moderna, diga-se, a ciência que começa a determinar seus princípios a partir do século XVII, emerge como uma prática cujas explicações dos fenômenos naturais são dadas prioritariamente pelas relações de causalidade nas quais preponderam as causas mecânicas. A linearidade de uma constituição mecânica dos fenômenos, que reduz toda dinâmica da atividade do real em alguns movimentos básicos, direcionáveis e regulares de corpos atomizados é um dado do efeito equacional que lida com o real de maneira aproximativa restringindo sua complexidade ao excluir todas as flutuações no comportamento das chamadas variáveis componentes do fenômeno. A ordem e linearidade são sinônimos na perspectiva mecânica.

A ciência moderna desloca uma cosmovisão até então elaborada pelo pensamento ocidental a qual foi em grande medida tratada pela filosofia da natureza em benefício de uma cosmovisão prática cuja principal ocupação se detém em romper com a perspectiva de que há uma razão inerente à natureza, a qual seria inalcançável. Uma ciência prática estaria calcada na empiria, todo conhecimento resultaria de experiência não havendo nenhuma condição essencial aos fenômenos porque toda essência estaria longe de seu alcance,

nunca podemos comparar a experiência das coisas com as próprias coisas, pois se supõe que elas mesmas estejam separadas de todas as condições da experiência; mas podemos muito bem substituir um aspecto relativamente mais estreito da experiência por um mais amplo, para que os dados fornecidos sejam ordenados sob um novo ponto de vista mais geral (CASSIRER, 1953, p.278)¹⁵

Nesse sentido, a ciência moderna colocando-se como ciência prática reduz o conhecimento científico a um pragmatismo no qual o conceito de natureza se reduz radicalmente ao seu caráter material cujo principal traço seria sua condição de inércia. Sob esse aspecto mecânico, a matéria é dirigida por leis de causalidade simples: partículas atomizadas cuja interação se reserva apenas ao contato estritamente direto de pressão e colisão, “o ponto central das explicações mecânicas era que elas explicavam apenas em termos de matéria inerte, isto é, matéria inativa e morta que, por si só, não pode fazer nada” (DEAR, 2006, p. 30)¹⁶.

A ciência moderna concebe a realidade como uma máquina e como tal apenas aqueles que detivessem os meios de descobrir a sua engenharia poderiam produzir

¹⁵ we can never compare the *experience* of things with the *things themselves*, as they are assumed to be in themselves separate from all the conditions of experience; but we can very well replace a relatively narrower aspect of experience by a broader, so that the given data are thereby ordered under a new, more general point of view (CASSIRER, 1953, p.278 – destaque do autor)

¹⁶ the central points about mechanical explanations was that they explained solely in terms of inert matter, that is, dead, inactive matter that cannot in itself do anything (DEAR, 2006, p. 30)

conhecimento. É possível alcançar o núcleo essencial e relacional dos fenômenos a partir da extração de sua essência universal, tal processo se reserva à lógica. À ciência moderna o conhecimento só tem valor quando dotado de validade universal a qual é dada pela operação da lógica capaz de transformar os fenômenos em fatores lógicos, em um conteúdo intelectual. A realidade na perspectiva epistemológica da ciência moderna é o modelo de interpretação em que a tarefa do conhecer é dar aos dados sensíveis aquilo que eles são incapazes de por si só oferecer, diga-se, a ordem. A realidade material é dada como puro caos, produzir conhecimento é produzir determinações e ordem que conecte os dados sensíveis em condições controladas, isto é, numa condição suprassensível de espaço e tempo. O fenômeno é reorganizado numa nova condição espaço-temporal: a lógica matemática em que predomina um critério de verdade imanente dado pela concordância da estrutura da lógica consigo mesma. Tal estrutura se refere essencialmente ao pensamento, ela tem uma autofundação no interior do próprio pensamento e produz um conhecimento predominantemente formal-conceitual. A essência do conhecimento na ciência moderna pertence ao domínio da lógica.

A ênfase à empiria instrumentaliza a ciência pois nenhum domínio além da causalidade mecânica da matéria concerne o conhecimento, toda pergunta pela existência é subsumida por uma tendência analítica que se orienta pela fragmentação dos fenômenos e seu consequente exame. A ciência moderna não contempla o fenômeno em sua inteireza, seu pragmatismo busca dissecar o fenômeno e recombina-lo em suas partes intuindo sua totalidade desde uma lógica extrínseca a ele. Há um direcionamento na ciência moderna em re-totalizar os fenômenos em forma de objeto, ela limita-se a pôr os dados empíricos em conexão formando a partir deles um recorte da realidade. A ciência moderna está sempre dirigida a um recorte da totalidade dos fenômenos, o conhecimento dá-se pela soma dos diferentes recortes da realidade do fenômeno. Em vista da ênfase à empiria, o *logos* do fenômeno, a saber, sua razão condicionante de realização, é, então, substituída pela lógica; essa se detém à investigação de princípios formais e às leis gerais que recompõem a totalidade do fenômeno como objeto puramente abstrato. A ciência moderna busca uma validade lógica do fenômeno.

Desse ponto de vista, o conhecimento, numa visão pragmática adotada pela ciência moderna, é validado pela fragmentação e simplificação da realidade na medida que essa viabilizaria a inteligibilidade, diga-se a adoção da lógica, dos fenômenos. A inteligibilidade se torna definidora da verdade do conhecimento. Tudo aquilo que não se tornasse inteligível permanecia excluído do domínio do conhecimento, notadamente, daquilo que se estabelece como o conhecimento científico. “A filosofia mecânica se baseava na inteligibilidade superior

alegada de explicações mecânicas para fenômenos naturais” (DEAR, 2006, p. 35)¹⁷. A inteligibilidade da natureza é a preocupação fundante da ciência moderna como um problema do conhecimento. É preciso, antes de tudo, definir as possibilidades do conhecimento, isto é, sobre quais fundamentos e pressupostos a possibilidade do conhecimento repousa e, por conseguinte, aquilo que é passível de conhecimento. A partir disso se estabelece uma definição de conhecimento, calcado, especialmente, na gênese intelectual do mesmo.

O conhecimento nessa medida se assenta na esfera da lógica, a realidade do fenômeno é conhecimento dentro de uma estrutura lógica e como objeto da lógica. O conhecimento tem sua legitimidade se essa estrutura lógica tem concordância consigo mesma, se suas relações internas têm validade. A lógica se pergunta sobre sua concordância interna mais do que com o fenômeno que ela se refere. Trata-se, então, de definir condições de conhecimento e a primeira delas, certamente, é a intelecção porque faz referência direta à lógica e a ela não há limites para trabalhar a apreensão do fenômeno. Nesse sentido, o conhecimento científico pouco enxerga o fenômeno porque está desbalanceado em sua ênfase na possibilidade de apreensão lógica, na função do intelecto, sendo a apreensão do fenômeno vedada a constituição de um objeto cujas determinações estão pré-dispostas na capacidade do intelecto. A intelecção oferece um alcance universal, aquilo que não é inteligível é excluído do conhecimento científico, desse modo, “o intelecto, de agora em diante, [é] o único princípio de conhecimento” (SILVA, 1993, p. 7). A inteligibilidade da natureza servia aos propósitos práticos da ciência moderna na medida em que afastava do domínio do conhecimento tudo aquilo que se denominava de oculto, diga-se, a inerências dos fenômenos que eram lidos como causas obscuras. Toda inerência era lançada ao âmbito das causas obscuras e contraposta ao âmbito das causas inteligíveis, pois, “O ponto das explicações mecânicas era que elas forneciam relatos causais de porque certos fenômenos ocorrem que reivindicavam inteligibilidade imediata” (DEAR, 2006, p. 35)¹⁸.

A ciência moderna introduz uma visão do universo físico como um mecanismo analisável e, por conseguinte, controlável e previsível com “uma ambiciosa aspiração a uma totalização maquínica da realidade” (OLIVEIRA, 1996, p. 509). O modelo mecanicista de produção do conhecimento científico determina uma preponderância ao empírico pela sua eficiência em converter os fenômenos naturais em objetos físicos. Ou seja, pela sua capacidade de objetivar a realidade desde procedimentos técnicos e analíticos em uma lógica reproduzível.

¹⁷ The mechanical philosophy had rested on the claimed superior intelligibility of mechanical explanations for natural phenomena (DEAR, 2006, p. 35).

¹⁸ The point of mechanical explanations was that they provided causal accounts of why certain phenomena occur that claimed immediate intelligibility. (DEAR, 2006, p. 35)

Se reproduzível os fenômenos eram passíveis de serem controlados, “Explicar a natureza é, portanto, cancelá-la como natureza, como um todo múltiplo e mutável. A "esfera de Parmênides" eternamente homogênea e imóvel constitui o objetivo final” (CASSIRER, 1953, p. 324)¹⁹. O valor prático da ciência moderna abandona a concordância entre ser e aparência e entre ser e pensamento, a verdade do conhecimento está na concordância do pensamento com os objetivos práticos, assim, “É dessa determinação prática de fins que o conhecimento humano retira seu sentido e valor” (HESSEN, 2003, p. 40).

O tratamento pragmático dos fenômenos naturais coloca a natureza em uma nova perspectiva, qual seja, não haveria uma interioridade ou substância intrínseca à natureza, isto é, não lhe caberia um *logos* interno e, portanto, lhe é destituída a capacidade criativa relegada apenas à mente e ao espírito. O controle, nesses termos, adentra o próprio sentido da existência da natureza que significou uma mudança profunda na motivação do conhecimento, como dito, não mais voltado à compreensão da totalidade dos fenômenos, mas à sua análise e síntese na esfera da lógica. O valor prático do conhecimento na ciência moderna está na possibilidade de manipulação do fenômeno que é sinônimo da capacidade de recriação e, assim, de absorção do mesmo em vista de propósitos humanos. O conhecimento científico isola o fenômeno de sua própria substância, da realidade de sua existência reduzindo-o em um conteúdo objetivo contido e, assim, dependente do sujeito cognoscente ou sujeito do conhecimento. Isso significa que o fenômeno como realidade em si se dissolve na lógica que propõe o entendimento não em seu estatuto ontológico, mas “encaixa as peças de acordo com sua própria regra, obtém conhecimento completo da estrutura de seu produto [...] entende essa estrutura porque pode reproduzi-la em sua totalidade e na sequência ordenada de seus elementos individuais” (CASSIRER, 1951, p. 14)²⁰

O valor prático da ciência moderna passa a ser a objetivação por uma postura científica em que o ordenamento ontológico dos fenômenos é radicalmente sobrepujado por uma lógica analítica que anuncia um sistema analítico-sintético no qual se ignoram as disposições qualitativas em prol de suas disposições quantitativas. A ação prática do conhecimento é dissolver a totalidade do fenômeno em dados experimentais, a realidade é analisada em recortes os mais simples e estáveis e, então, se inicia o trabalho de re.totalizar esses recortes. A lógica é uma aquisição do conhecimento por esse duplo trabalho de recorte e agregação, essa é a força intelectual que guia o descobrimento dos fenômenos; na ciência

¹⁹ To explain nature is thus to cancel it as nature, as a manifold and changing whole. The eternally homogeneous, motionless "sphere of Parmenides" constitutes the ultimate goal. (CASSIRER, 1953, p. 324)

²⁰ fits the parts together according to its own rule, it gains complete knowledge of the structure of its product [...] understands this structure because it can reproduce it in its totality and in the ordered sequence of its individual elements” (CASSIRER, 1951, p. 14)

moderna ““conhecer” uma variedade de experiências é colocar suas partes componentes em tal relação umas com as outras que, a partir de um determinado ponto, podemos percorrê-las de acordo com uma regra constante e geral” (CASSIRER, 1951, p.23)²¹

Na medida, a ciência moderna leva à frente a tarefa de combater uma noção de natureza velada e relativiza a imanência de todo existir no confronto entre ser e pensamento em função de um valor prático do conhecimento, essa deixa de prezar pela totalidade do fenômeno – seu aspecto ôntico e ontológico – e o empírico se reduz em empirismo em que, por exemplo, o fenômeno da cor é resumido a uma questão da desintegração da luz branca e do movimento particular associado à luz. O fenômeno do vermelho é resumido na particular movimentação em onda das partículas da luz. Não existe nenhuma necessidade na perspectiva lógica de conceber o fenômeno como vermelho, porque o vermelho não pode ser reduzido a um número ou medida. Diante necessária homogeneidade da composição lógica do fenômeno como objeto, não há limitação que impeça o ideal de sobrepor o real, ou que impeça o abstrato tenha validade do concreto.

Se é claro que a movimentação particular e sua compreensão explicam o fenômeno do vermelho, é preciso se ater à integridade do fenômeno reconhecendo que suas qualidades sensíveis estéticas compõem a sua fenomenalidade. A qualidade do vermelho não prova uma realidade independente para ser concebida como uma realidade externa e sensorial que se separa radicalmente da qualidade quantitativa do mecanismo particular da luz, o estabelecimento dessa diferença resulta na redução da unidade fenomênica entre ser e aparência. Isolar o movimento particular e defini-lo como vermelho é passível apenas na independência da abstração. Assim, a ciência moderna concebe uma separação daquilo que é necessário do ponto de vista da estrutura interna da lógica – pensamento – e aquilo que é necessário em si mesmo, aquilo que é o factual na realização do fenômeno. Trata-se de priorizar apenas as similaridades sobre as singularidades, “chame de objetivo os elementos da experiência, que persistem por todas as mudanças no aqui e agora e sobre os quais repousa o caráter imutável da experiência” (CASSIRER, 1953, p. 273)²². Não há de se acusar o valor prático da ciência moderna de ser incapaz de desenvolver um sistema explicativo dos fenômenos, contudo, em sua analítica, a produção do conhecimento perde a espessura do fenômeno, sua interioridade e substância essencial, diga-se, a sua realidade. O método analítico tem por objetivo definir princípios e leis universais a fim de representar a forma da realidade

²¹ to "know" a manifold of experience is to place its component parts in such a relationship to one another that, starting from a given point, we can run through them according to a constant and general rule (CASSIRER, 1951, p. 23)

²² call objective those elements of experience, which persist through all change in the here and now, and on which rests the unchangeable character of experience (CASSIRER, 1953, p. 273)

como um ordenamento uniforme e linear, “sempre pode ser conquistado; pois sempre podemos relacionar os movimentos não uniformes, cuja lei conhecemos, a certos movimentos uniformes concebidos, e com base nesse procedimento calculamos antecipadamente as consequências da conexão de diferentes movimentos” (CASSIRER, 1953, p. 184)²³

A ciência moderna obtém seu valor prático por via dos seus mecanismos analíticos explicativos, esse valor é uma demanda para a determinação do valor objetivo da ciência. Como a analítica compõe objetos radicalmente abstratos, impede-se uma elaboração mais dialética da realidade dos mesmos porque estabelece a falsa noção de uma polarização entre aquilo que é domínio da ciência – lógica e a inteligibilidade – e aquilo que é a realidade per se – natureza: matéria ordenada e inerte. A natureza permanece isolada em uma das polaridades, porque o *logos* se torna exclusividade da atividade humana em um reconhecido ordenamento da natureza a partir da lógica. O *logos* como um aspecto imanente da realidade, por conseguinte, da natureza se reduz à lógica humana. O *logos* como uma força inerente à realidade, que lhe dá os princípios de organização e coerência se reduz às condicionantes da capacidade cognitiva da lógica humana.

O valor objetivo da ciência moderna é um projeto e um trabalho do sujeito cognoscente em que se tematiza a totalidade do fenômeno que já não é segundo ela própria. O conhecimento objetivo suspende a presença do fenômeno, tal conhecimento se elabora de uma maneira tal que o fenômeno se desvanece na lógica do sujeito do conhecimento. O processo de conhecimento, nesses termos, confunde a objetividade com a privação dos fenômenos de seu *logos*, diga-se, de sua própria imanência criativa. Sendo assim, o objetivo não é em si mesmo um ser. Nessa perspectiva da lógica, o fenômeno não é um ser-em-si ou um conteúdo prévio da consciência, mas um ser lógico-ideal que foi construído dentro das estruturas lógicas.

Nesse sentido, pouco se tem a falar na ciência moderna de uma razão que não seja a científica e puramente humana. Aquilo que se perde nessa perspectiva é uma noção ampliada de *logos* em que se reconheça que o *logos* da realidade atravessa todo ser realizável. A dissociação radical elaborada pela ciência moderna entre a lógica humana e o *logos* da realidade tem por efeito a constituição de uma abstração, de uma virtualidade em que a ciência opera com ares de objetividade. A lógica científica que se tem como ilimitada tem valor objetivo porque é em sua estrutura que a realidade ganha cunho de previsibilidade, de determinação, “uma visão científica da realidade foi solidamente estruturada em torno do pressuposto de que podemos interpretar a ordem da realidade na forma de uma lógica científica” (BOOKCHIN,

²³ it can always be gained; for we can always relate the non-uniform movements, whose law we know, to certain conceived uniform movements, and on the basis of this procedure calculate in advance the consequence of the connection of different movements (CASSIRER, 1953, p. 184)

1982, p. 247)²⁴. Com uma língua bifurcada, a racionalidade objetiva, ao mesmo tempo em que nega a autonomia da realização da realidade, justifica todo tipo de lei natural com a força de realidade. Tudo que é humano deve deixar aquilo que é natural, o humano torna-se o sinônimo da liberdade. Em um total contrassenso, a natureza que tem seu valor refutado estabelece a “outorga carta de naturalização a um certo estado de coisas” (LEFF, 2006, p. 305).

A ciência moderna opera em um grau de dissociação da natureza envolvendo-se a si mesma numa lógica que dispensa a ordem da realidade pela ordem do pensamento matemático o qual legitima o tratamento da realidade a partir da noção de extensão – *res extensa* – porque trabalha primeiramente com as noções de ordem e medida. A ciência moderna se furta das incertezas e do dinamismo intrínsecos à ordem da realidade em benefício de um valor de objetivo do conhecimento. Essa consciência objetiva da ciência discrimina a extensão como um modelo objetivo da realidade porque é onde o fenômeno ganha universalidade. “Tudo o que é extenso [sendo tudo extenso, porque tudo tem dimensão espacial] só deve ser explicado em termos de extensão e mecanismo” (SILVA, 1993, p. 95) dando a possibilidade de reprodução de qualquer fenômeno, basta reconhecer na *res extensa* uma ordem espaço-temporal ideal, estável e, sobretudo, absoluta. A ordem objetiva da *res extensa* tem fundamento na certeza da lógica matemática e dá ao conhecimento unidade metodológica porque fundamenta um sistema coeso de pressupostos aos quais qualquer objeto deve obedecer.

A lógica matemática reconhece a existência fora da ação temporal porque estabelece uma ordem em que o princípio de identidade a partir do qual “toda a importância do conhecimento consistir na redução da diversidade à unidade, da mudança à estabilidade, da diferença à rigorosa uniformidade” (CASSIRER, 1951, p. 29)²⁵ em que o fenômeno está constrangido a um modo estático do ser. Aquilo que foi definido como as qualidades reprodutíveis do fenômeno confere uma absoluta coerência do ser, ou seja, o que é sempre de forma idêntica a si mesmo. A identidade elaborada pela lógica matemática “não é a identidade das coisas substanciais, mas a identidade das ordens e correlações funcionais” (CASSIRER, 1953, p. 324)²⁶. Tal coerência resiste apenas na lógica de ordenação absoluta fundada numa concepção geométrica da realidade da *res extensa*.

A coerência lógica não trata de excluir toda mudança, mas de transformá-la em uma continuidade serial de formas, a matemática lida com o domínio das formas e é por isso

²⁴ a scientific vision of reality has been solidly structured around the presupposition that we can interpret reality's orderliness in the form of a scientific logic (BOOKCHIN, 1982, p. 247)

²⁵ the whole significance of knowledge to consist in the reduction of diversity to unity, of change to stability, of difference to strict uniformity (CASSIRER, 1951, p. 29)

²⁶ is not the identity of ultimate substantial things, but the identity of functional orders and correlations (CASSIRER, 1953, p. 324)

que busca qualidades quantitativas como movimento, espaço, tempo que possuem um caráter objetivo de determinação dos fenômenos pela sua forma. Não por acaso, a onto.logia que se autentifica como verdadeira reside na definição dos elementos quantitativos passíveis de se reproduzir identicamente de forma permanente. A consciência objetiva da ciência sobrepuja o fato de não haver nada, na realidade, que possa apresentar total estabilidade ou completa ausência da mesma, em ambos os casos o ser se tornaria inviável.

O valor objetivo elaborado pela ciência moderna desloca a ordem da realidade das interconectividades dos processos e relações para o domínio da estrutura lógica a qual estipula a sistemática em que o todo coeso em que se obedece a princípios capazes de explicar todas as suas partes constituintes. Essa estrutura implica uma unidade cuja garantia é o valor instrumental das partes para a manutenção do todo porque o seu fundamento lógico é o do objeto. A consciência objetiva da ciência moderna tem um caráter cético, ela coloca em dúvida a possibilidade do conhecimento do real porque prioriza a necessidade de estabelecer um conhecimento absoluto. O valor objetivo da ciência moderna requer um ordenamento matemático da realidade porque essa é a realidade em que as afirmações sobre a existência podem tomar caráter absoluto dado que a lógica matemática de ordenamento permite uma autonomia para definição de uma realidade objetiva dos fenômenos. A substancialidade, materialidade e interioridade dos fenômenos se dissolvem nas determinações gerais do ordenamento intelectual no qual ganha contornos fixos e seguros essenciais ao objeto do conhecimento.

O projeto humano que dá origem à ciência, diga-se, tomar ciência da realidade ao buscar a compreensão de sua onto.logia a fim de conhecer seu *logos*, sua razão intrínseca é reduzida a uma questão de método, a uma racionalidade objetiva. A consciência objetiva da ciência moderna transforma a razão em instrumento da ciência, promove uma redução da razão em racionalidade objetiva a tecnificando como metodologia de abstração do fenômeno da realidade. Tal racionalidade não desacata a condição de realização dos fenômenos, porque reconhece na empiria a fundação do conhecimento, contudo reduz fortemente essa condição a um conjunto de qualidades limitando a complexidade que dá a totalidade do fenômeno. Ela limita a experiência e instrumentaliza a razão perdendo o sentido primeiro da ciência, qual seja, o sentido existencial da ciência. A racionalidade objetiva neutraliza o ser em sua propensão ao pensamento, transforma ser em objeto, em coisa e o faz, assim, perder seu estatuto ontológico. Ela suspende o ser, o *logos* em uma lógica que se alimenta a si mesma, que vive de si própria o que a torna em um racionalismo, isto é, adota tendências dogmáticas quando “tenta parar de

pensar em um certo ponto, a fim de criar a preservação de algum ser ou valor supremo” (HORKHEIMER, 2004, p. 47)²⁷

Na perspectiva da consciência objetiva da ciência moderna, a razão deixa de ser um fim para tornar-se um meio, por conseguinte, torna-se em instrumento de fins que lhe são extrínsecos. A razão deixa de ser um elemento intrínseco do real e se instrumentaliza como produtora da ordem matemática na qual prevalece a pura inércia e se deixa de reconhecer a capacidade produtiva e criativa da realidade e nesse sentido a racionalidade objetiva assume “que a ciência comanda esse vasto nexos de inter-relações orgânicas e inorgânicas em todos os seus detalhes” (BOOKCHIN, 1982, p. 25)²⁸

A perspectiva mecanicista da ciência se contrapõe à possibilidade de compreender a realidade como uma totalidade ordenada uma vez que a entende como um mero agregado de partículas extrinsecamente relacionadas. Dedicada apenas à aparência dos fenômenos, deixa de reconhecer-lhes sua interioridade determinando apenas as qualidades apontadas como primárias que possam enquadrá-la na lógica geométrico matemática. Como um agregado de partes, o fenômeno tem sua totalidade recomposta a partir das determinações de leis físicas universais que tem um caráter externo ao próprio fenômeno, ou seja, a determinação da aparência/forma do fenômeno dá-se não por determinações que lhe sejam intrínsecas, isto é, que a realização do fenômeno seja de sua capacidade de auto-organização, mas pelas limitações a ele impostas.

Tal concepção assume que o fenômeno ocorre em função da atuação de forças sobre uma matéria inerte, isto é, que esse seja *res extensa* em que partículas inertes são movidas por forças que lhes são externas formando um agregado e não uma organização de modo que é difícil falar dentro da perspectiva científica moderna da integridade do fenômeno ou de uma interioridade do fenômeno desde que surge o dualismo cartesiano *res cogito-res extensa*, qualifica todo existente como objeto e, portanto, o desqualifica como sujeito, ou seja, como aquilo que possa ser causa de si mesmo, em lugar todo fenômeno se torna um agregado e não uma totalidade na medida em que se perde a noção da presença do todo nas partes, isto é, que se perde a noção da existência de um conceito interno e imanente a cada fenômeno que é o seu próprio meio de organização.

A ciência moderna opera a realidade assumindo que a física dos fenômenos se dá pela preexistência de partes irreduzíveis e absolutas de modo que o conhecimento da realização

²⁷ tries to stop thinking at a certain point, in order to create a preserve for some supreme being or value (HORKHEIMER, 2004, p. 47)

²⁸ that science commands this vast nexus of organic and inorganic interrelationships in all its details (BOOKCHIN, 1982, p. 25)

dos fenômenos parte sempre desse fundamento resultando em um encurtamento da compreensão aos aspectos unicamente mecânicos da realidade dos fenômenos de modo que a existência do fenômeno é reduzida a um padrão de movimentos permeados pela noção de inércia, assim tendo como fundamento da realidade uma fragmentação e um atomismo irreduzível e a única possibilidade de interação é a extrínseca, isto é, a relação como uma necessidade inerente é contraposta por uma relação ocasional e acidental na qual as partes afetam umas às outras apenas de fora (SCHINDLER, 2012). A compreensão da realidade dos fenômenos a partir da interatividade mecânica advém de um modo de racionalizar a realização de todo existente pelas vias de um empirismo que se ocupa de elaborar objetos discretos a partir de sua alienação de seu contexto e da sua fragmentação em partes e forças, portanto, uma racionalização que se preocupa com coisas definidas e isoladas. De outro modo, a compreensão da realidade pela ciência moderna adota uma postura analítica sintética em que as partes são prioritárias e prerrogativas do todo de modo que a totalidade do fenômeno como algo em si mesma deixa de ser notificação e reconhecida porque exige mais do que o esforço de agregar as partes e mais do que uma visão de superfície.

O modo analítico de compreensão resume a experiência dos fenômenos à superfície de partes sólidas de modo que o seu inteligir se recolhe ao comportamento mecânico e superficial dessas partes porque se são sólidos isolados, essas partes têm apenas suas superfícies para efetuar qualquer relação, assim

a internalização de nossa experiência dos limites fechados de tais corpos leva a um modo de pensar que naturalmente enfatiza a distinção e a separação. Como a característica fundamental do mundo dos corpos sólidos é a externalidade - ou seja, tudo é externo a todo o resto -, esse modo de pensar é necessariamente analítico (BORTOFT, 1996, p. 61)²⁹

adotar a ênfase na distinção e separação está fundamentado no respeito a princípios como de identidade ($A = A$) e do não contraditório (A não pode ser A e não- A ao mesmo tempo) que exclui qualquer possibilidade do desenvolvimento de uma zona de interatividade em que ambas as partes se abram às afecções externas absorvendo-as a partir de sua organização interna e assim articulando um todo que não é a soma das partes, mas sim algo gerado pela atividade de ambas.

A ausência dessa perspectiva da totalidade como organização das partes não resulta da experiência do próprio fenômeno, mas do empirismo que visa transformar o

²⁹ The internalization of our experience of the closed boundaries of such bodies leads to a way of thinking which naturally emphasizes distinction and separation. Since the fundamental characteristic of the world of solid bodies is externality—i.e., everything is external to everything else— then this way of thinking is necessarily analytical (BORTOFT, 1996, p. 61).

fenômeno em um modelo analítico que busca conceber o conceito do fenômeno a partir de uma generalização e de uma universalização de sua forma particular ao ordenamento lógico matemático de modo que a unidade do conceito se torna no sequenciamento das partes e a simplicidade do objeto na exclusão das diferenças, ou seja, se torna em uma abstração do conceito do próprio fenômeno que pretende se referir. A unidade do conceito é vista como uma generalização na medida em que se deixa de reconhecer que o conceito só pode expressar a unidade do fenômeno quando a percepção do sujeito do conhecimento se amplia numa compreensão da unidade como uma dimensão ativa e interna do fenômeno que o coloca em um modo organizado de existência, isto é, quando a percepção é sensível a um princípio formativo inerente ao próprio fenômeno e, assim, entender sua fenomenologia.

Compreender a unidade do fenômeno significa poder pensar a interdependência das partes não como objetos isolados e sequenciados em uma relação, mas a partir da percepção de que cada parte espalha o todo, isto é, a unidade do fenômeno e, assim, cada parte é apenas compreensível em sua relação de interdependência na medida em que a unidade do fenômeno é sua circunstância e seu contexto. A unidade do fenômeno é uma ordem de organização que encontra em si mesma a sua própria pulsão para desenvolver-se, é de dentro que o fenômeno encontra um princípio de formação ou uma razão interna, está responsável pela amarração de uma ordem orgânica entre o impulso interno e afecções externas diversas de modo que se estabeleça um fluxo que faça interagir dentro da ordem do organismo todas as partes umas sobre as outras em uma totalidade.

Entidades homogêneas e gerais perdem seu poder de atração, convém estar atento, por um lado, à complementaridade dos fragmentos, e, por outro, ao fato de que conseguem aglomerar-se, de um modo flexível, em rede, em vastos conjuntos no interior dos quais respondem uns aos outros (MAFFESOLI, 1988, p. 67).

A racionalidade analítica alcançou a sua preponderância como modo operante da ciência moderna na medida em que a noção de emancipação e progresso se alçaram como os objetivos da humanidade, melhor dizendo, quando a razão foi enquadrada na realização do propósito de previsão e controle dos fenômenos da natureza de modo que o movimento de constituição da ciência está voltado à perspectiva do avanço de uma percepção técnica do existente (SILVA, 1987). Nesse sentido, a vocação do saber científico torna-se a realização da tecnologia que haveria de colocar em movimento uma ação civilizatória dos humanos sobre a natureza que significa colonizar tanto os elementos naturais quanto qualquer cultura que se associe a eles de modo que a ciência ocupa um lugar central e exclusivo de produtora e detentora de conhecimento de modo que o saber é, necessariamente, o saber científico.

O valor do conhecimento científico vincula-se, portanto, à produção técnica na qual ele consegue se desdobrar e na incisiva especialização de objetos que consegue elaborar a partir de uma metodologia estratificante da realidade imposta pela necessidade epistemológica de dissociação dos fenômenos de seu contexto, de forma a isolá-los como objetos pelo trabalho científico de constituição de campos circunscritos de conhecimento que se elaboram quando definem seu objeto. Quando da necessidade de um tratamento mais profundo do objeto de qualquer campo da ciência, percebe-se que se faz necessária uma visão interdisciplinar que consiga romper a condição de isolamento do objeto para compreender a amplitude de suas relações dentro da ordem da realidade.

O progresso da ciência moderna está condicionado à produção de um saber específico que ganhe um caráter utilitário dentro do arranjo econômico de modo que o conhecimento científico não está condicionado à compreensão dos fenômenos, descobrindo-lhes a razão interna, investindo em uma apreciação ontológica dos mesmos, ao contrário, se estabelece uma disposição muito clara de entender o fenômeno a partir da disjunção *res cogito* e *res extensa* na qual os critérios de definição do fenômeno deixam de reconhecer sua real particularidade através de sua organização imanente em prol de uma visão superficial de enquadramento das qualidades primárias ao sistema lógico matemático que norteia o inteligir dentro da noção moderna de ciência.

Desse modo, os critérios de articulação entre a realidade e as disposições epistemológicas da ciência moderna compõem um sentido do real que se qualifica pela fragmentação muito mais do que pela coexistência e interdependência. O sentido do real responde a uma perspectiva platônica reelaborado pela ciência moderna no pensamento cartesiano em que o fenômeno é desprovido de realidade porque o real existe no plano das Ideias e se Platão concebia a Ideia vinculada à expressão do fenômeno sendo esse uma imperfeição daquela já na perspectiva cartesiana, esse vínculo se anula e a Ideia passa a estar resguardada no plano da subjetividade humana, isto é, a consciência humana de modo que a existência dos fenômenos trata-se de uma mera ilusão.

A subjetivação das Ideias promoveu uma separação ainda mais profunda entre a realidade e a arquitetura teórica da ciência na medida que criou uma cisão entre sujeito e objeto na qual ao objeto é negada qualquer disposição interna de modo que a ciência moderna se constitui a partir da supervalorização da subjetividade e uma ausência de reflexão sobre a alteridade a qual reduz todo existente a estar encerrado e circunscrito ao âmbito do sujeito, especialmente, à sua consciência. Desse modo, a ciência moderna promove um conhecimento técnico, isto é, capaz de objetivar e assim controlar os fenômenos pela contínua reiteração de um solipsismo que dentro da perspectiva do método cartesiano que prepondera como

fundamento epistemológico parece inevitável e mais um modo de racionalização da realidade que desvendará a natureza e a colocará subordinada aos propósitos humanos.

Na ciência, acredita-se alcançar a emancipação humana quando não houver mais o outro que se opõe ou que resiste ao sujeito do conhecimento de modo que a ciência busca criar um sentido de natureza não mais qualitativa e animada, mas quantitativa e formalizada em que o objetivo central está em trabalhá-la intelectualmente a fim de compô-la dentro dos critérios e parâmetros da consciência subjetiva, com efeito a ciência reduz o outro à dimensão do mesmo, isto é, o sujeito. Como aponta Matos (1987, p.142), “A alteridade é negada porque a simples existência do outro é a fonte genuína da angústia” daí a necessidade de a natureza sucumbir ao cálculo racional e tornar-se em equações capazes de gerar previsibilidade e permanência porque a ciência é o poder da racionalidade contra a presença constante de uma natureza dinâmica e instável, ou seja, o poder de criar o próprio destino humano dentro de uma disposição de autoconservação cunhada num pragmatismo racional.

Nessa medida, a ciência é a luta para enfrentar a fragilidade do humano que precisa sentir-se senhor de seu destino a fim de lidar com suas insuficiências e a razão foi eleita, especialmente pelo Iluminismo, para realizar esse enfrentamento. Contudo, a razão é também imperfeita e nesse sentido precisa estabelecer-se como autossuficiente ainda que para isso opere em um plano abstrato da realidade, ou seja, em um plano em que a racionalidade estabelece as suas próprias regras e, conseqüentemente, define a estrutura de ordenação desse plano. Em função de sua artificialidade, a autossuficiência da razão traz uma concepção melancólica ao sujeito que obrigado a abandonar uma existência apaziguada e harmonizada com a contemplação da sabedoria divina que se presentifica em toda existência em prol de uma contraposição trágica e inquieta do ser humano para com a natureza.

Em grande medida, a razão interrompe uma construção subjetiva que buscava não a dissociação de si para com o outro e, portanto, de si para com a natureza mas antes em um ato contemplativo compreender sua associação com tudo aquilo que lhe cerca, contudo, como a compreensão da condição e circunstância da existência em relação e coexistência não resulta de um trabalho metodológico mas sim de uma abertura à sensibilidade, ela não se conceitua como científica porque o pragmatismo na ciência moderna só pode afirmar-se rompendo com a natureza. A ciência constrói uma subjetividade cuja fundação é libertar-se de uma condição natural ou de sua existência natural em prol da criação de uma segunda natureza protegida por uma razão que se fortifica em níveis cada vez mais intensos de abstração da natureza e do próprio sujeito, “Este não mais deverá ser o corpo ou o sangue; a alma ou o eu natural: o si, uma vez sublimado no sujeito lógico ou transcendental, constitui-se como ponto de referência da razão” (MATOS, 1987, p. 147).

A constituição do sujeito racional trata-se de fundar uma subjetividade sobre si mesma que realiza um movimento de mutilação do sujeito a serviço do esforço constante de subjugar a natureza privilegiando a consciência e reduzindo a mesma tudo o que se apresenta como natureza, para tanto a lógica trata desse problema através da cisão cartesiana da realidade corpórea e da consciência oferecendo ao sujeito a possibilidade de exercer o próprio controle sobre toda a realidade a ele contraposta. O sujeito estabelece uma distância da natureza através do controle e estabelece uma perspectiva de superioridade das disposições humanas que são reafirmadas sob o preço da seguridade da segunda natureza através do trabalho científico de anular tudo aquilo que lhe for exterior, ou seja, o concreto múltiplo e diverso através do trabalho de uma lógica instrumental que exige uma condição racional e calculada do outro para reduzi-lo à identidade do sujeito.

O solipsismo da subjetividade moderna aponta ao paradoxo presente em toda racionalidade calculadora, qual seja, a impotência da razão abstrata e calculadora em remover o sentimento da incoerência da vida diante da presença concreta da realidade, a razão só é capaz de provar sua autossuficiência dentro de uma lógica de pensamento dada a compreensões puramente metafísicas e, portanto, dissociadas da existência concreta e substancial dos fenômenos. Isso significa a constituição de uma subjetividade com a repressão da natureza interior ao humano com efeito de ocasionar uma perda no próprio eu, quando renuncia a seu vínculo existencial com o real da natureza de modo que ela comporta um forte elemento de nostalgia e de aspiração à reconciliação diante da impotência da razão pura dar sentido e significado à existência.

A prevalência cognitiva na constituição da subjetividade humana que resulta na construção de uma identidade a partir da construção de objetos os quais têm sua existência colocada em referência absoluta ao sujeito do conhecimento se dá num estado de exceção da liberdade e autonomia ao humano uma vez que esse será o único a fazer-se sujeito e único dotado de subjetividade de modo que a autonomia humana vem às custas da autonomia dos demais existentes. O conhecimento que alimenta a constituição do sujeito humano trata-se de um conhecer para intervir relacionado a um poder de significação dos fenômenos a partir da métrica humana em que se faz prioritária a representação dos fenômenos a partir da dualidade fundamental sujeito-objeto na qual o sujeito tem primazia constituindo o eixo da relação com o objeto, isto é, com tudo que não é o próprio sujeito.

O solipsismo do sujeito racional moderno traz dificuldades para o reconhecimento da alteridade porque opera toda relação com o outro como uma apreensão do outro de maneira que o inteligir do outro está sempre encurtado pelos impedimentos provenientes da estrutura epistemológica sujeito-objeto. O reconhecimento da alteridade trabalharia a necessidade do

reconhecimento do conflito inerente à constituição da subjetividade humana que colocou em polos opostos a necessidade da identidade e a possibilidade da atividade subjetiva para além da consciência que como efeito tem a supressão da alteridade e uma vez tendo esse conflito à vista, a perspectiva de uma relação embasada na intersubjetividade faz-se inseparável do reconhecimento do outro porque o intersubjetivo pressupõe uma compreensão ontológica da relação entre o si mesmo e o outro.

De modo que a relação possa ser compreendida como uma reunião em que se integra, ao mesmo tempo em que se preserva, as particularidades ou singularidades que se colocam em associação rejeitando a redução do outro a um fim externo a ele mesmo porque ainda que algo exista com um propósito relativo, isto é, que não lhe seja absoluto e inerente, mas que aconteça em referência à presença de algo externo a ele, tal propósito não lhe pode fugir do seu propósito interno porque todo existente se organiza por um princípio interno de modo que todo propósito externo deve associar-se a esse princípio, caso contrário estará colocando em desordem a estrutura da organização porque não se comunica com sua ordem interna. Assim, “A dificuldade a ser aqui superada diz respeito ao fato de que o outro que é aquele que não sou não é objeto, isto é, não se situa no horizonte das minhas representações” (SILVA, 2004, p. 186) que significa que o outro possui sua factualidade antes que o sujeito estabeleça com ele uma relação de conhecimento de modo que não será o plano da consciência a assegurar sua existência, mas sua própria ontologia de maneira que o outro só aparece em toda sua potência quando o sujeito abre um campo de conhecimento em que esse possa manifestar-se desde sua propriedade ontológica, isto é, desde o reconhecimento de uma relação como entidade em que se presentificam atividades subjetivas autônomas e, ao mesmo tempo, coexistentes dentro da ordem da realidade.

A relação com o outro exige uma racionalização ecológica profunda para que alcance esses laços de coexistência a qual necessita de uma concepção aberta da existência em que o fenômeno exista enquanto estabelece relações e é enquanto é capaz de promover a amarração delas em prol de uma lógica interna – em prol de uma ontologia – de modo que tudo aquilo que existe não se estabelece como uma identidade insular e blindada a qualquer motivação ou afecção externa, pelo contrário, tudo aquilo que existe é atravessado por um feixe de fluxos e relações aos quais sua própria razão interna dá orientação dentro de sua ordem ontológica de modo que haja uma comunicação entre a lógica imanente e lógica externa porque não há uma distinção absoluta entre ambas que as impeça de coexistir na realização da organização do existente. De outro modo, torna-se necessária uma noção de subjetividade dinâmica e para tanto é preciso buscá-la em seus níveis mais profundos para descobri-la como um processo ou uma atividade e não como uma essência estagnada.

2. O processo de objetivação do real

a. Cosmologias: o mecanicismo e a noção de organismo

Como efeito da objetivação da realidade operada pelo pensamento moderno em função do dualismo cartesiano – *res extensa* e *res cogito* – a concepção cosmológica clássica, e mesmo a medieval, sofre uma transformação de ordem ontológica. Sob a regência de uma revolução filosófica e científica que perdura os séculos XVI, XVII e XVIII em que se busca o estabelecimento das noções de uma física mecânica e, por conseguinte, uma perspectiva mecanicista da realidade há um radical rompimento com a concepção clássica, oriunda dos gregos, de uma cosmologia que ditava uma noção de cosmos como uma integridade finita, completa e hierarquicamente constituída entre esferas perfeitas e harmônicas – plano celestial – e esferas imperfeitas e desarmonicas – plano terrestre. Essa proposta cosmológica é deslocada pela ideia de Universo cujas propriedades são contrapostas ao cosmos, o Universo é infinito e não se organiza por hierarquia (KOYRÉ, 1957). Nessa disposição contrária entre cosmos e Universo, há uma quebra da afirmativa da presença de uma inteligência intrínseca à realidade a qual fundamenta, principia toda existência do cosmos, o Universo é regido por leis e existe como um sistema de leis necessariamente universais e mecânicas. Os valores harmonia e perfeição são dissociados da realidade, na medida em que a sua ordenação é estritamente dada por fatos.

A visão moderna da noção de cosmos se contrapõe àquela concebida pelo pensamento clássico desde o ponto de vista de que leis e fatos apenas ordenam, não tendo em si um sentido criativo. Ao mesmo tempo em que os gregos afirmavam o cosmos como uma unidade viva dotada de plena razão, isto é, sua ordem imanente era o *logos* – uma *intelligentia* que estabelecia a ordem do real – os modernos afirmam o fim dessa ordem interna de modo que sua concepção de Universo não resguarda qualquer forma de inteligência e interioridade. A ideia de uma ordem da realidade que se baste em si mesma, que seja a própria concepção de sua gênese – auto geracional e autossustentável – é abolida pela concepção do Universo governado mecanicamente como uma grade infinita de posições matemáticas (MORRIS, 2013).

Nesse sentido, aquilo que permitiria a permanência e estabilidade da ordem da realidade a partir do Universo não será a sua interioridade – seu *logos* imanente – mas sim uma potência transcendente a essa ordem que os modernos denominaram como Deus, porque a concepção teológica o define como infinito, onipresente e onipotente cabendo-lhe, exclusivamente, a criação. O Universo não é gênese de si mesmo, mas uma criação, assim como, tudo que lhe for parte. Tudo aquilo que existe e é finito não detém a causa de sua existência, essa lhe é puramente exterior ou transcendente na medida em que sua causa se define no Deus

criador. A ideia de que Deus significa uma união universal de tudo aquilo que existe é sinônimo de que a tudo aquilo que existe lhe escapa a própria razão de existir, tudo tem uma única causa e essa lhe é externa. Nessa medida, a existência não é suprimida em sua pluralidade, contudo o é em sua identidade porque não detém o cerne dessa identidade que é a sua razão de existência, isto é, sua ontologia.

Assim sendo, a totalidade de fenômenos que compõe o Universo não apresenta nenhuma força criativa e nenhum sentido teleológico, pelo contrário, são concepções de um regramento. A cosmologia dos clássicos apresentava um fundamento interno à compreensão da ordem da realidade, os modernos em contradição atribuem um fundamento externo à realidade cuja consequência é deslocar a inteligibilidade da realidade de si mesma a uma força externa, um regramento que lhe seja imposto. A inteligibilidade dos fenômenos não lhe é mais intrínseca, ela terá que ser derivada da *res cogito* na medida em que um Universo sem interioridade se torna extensão, torna-se *res extensa*. A origem da inteligibilidade da realidade é circunscrita ao domínio do *cogito*.

A postura dos modernos a respeito da realidade é metafísica e estabelece uma distinção ontológica entre o domínio da objetividade imediata – a matéria – e o domínio da *intelligentia* – o espírito – sendo o primeiro pura externalidade e o segundo pura internalidade. Nessa medida, a matéria está restrita à determinação da mecânica reguladora da *res extensa* e as incursões internas da inteligência e da razão pertencem apenas a *res cogito*. Sendo essencialmente diversos, matéria e espírito não encontram repercussão um no outro, o espírito sendo profundamente indiferente às questões do corpo, não importando se o dualismo matéria e espírito parte de sua distinção em termos de substâncias distintas, ou da modificação de uma única substância ou ainda se é inadmissível pensar em qualquer existência insubstancial; o ponto é que a atividade da matéria e a atividade do espírito são rigorosamente distintos. Apenas a atividade do espírito detém sua finalidade, a atividade da matéria é regida pela determinação, sobretudo, pelo princípio da inércia. A matéria é essencialmente inerte, estática havendo a necessidade de um impulso, uma força que gere e mantenha o seu movimento de modo que a atividade da matéria não está contida em sua própria estrutura.

O estabelecimento do dualismo entre matéria e espírito criou um problema ontológico e epistemológico profundo, qual seja, o problema da objetividade dos fenômenos. Sob a perspectiva moderna, a matéria deveria ser entendida como um fenômeno físico, que significa fundamentar a física da matéria numa perspectiva mecânica derivada de observações empíricas e experimentações que fossem capazes de determinar diante da variedade de fenômenos aquilo que era entre eles uma lei ou um princípio. A partir de então, toda a explicação da física derivaria dessas leis e princípios, todo fenômeno deveria, necessariamente,

poder ser entendido por seus parâmetros. O sucesso da física mecânica será colocar a ordem da realidade sob a égide de um sistema de leis mecânicas universais, leis que expressam toda a atividade da matéria em termos de causa, forças e movimento.

A determinação das leis desde a física mecânica ocasiona um abandono da presença de uma força criadora, o aspecto metafísico do criador passa a ser deslocado, especialmente pela ciência do século XVIII, pela lógica matemática que enreda as leis mecânicas e embasa as explicações da física. Desposado do criador, por uma postura científica fortificada pela elaboração de uma metodologia analítica e sintética, o conhecimento deixa de estar associado à metafísica, o conhecimento não trata-se de tomar ciência da obra de um criador, mas sim de enquadrar a realidade no sistema de leis traçado pela experimentação dos fenômenos que se tornam propriedade da faculdade cognoscente do humano. O conhecimento não será fruto de contemplação da perfeição e harmonia estabelecida pelo divino, será fruto do ardoroso trabalho, do ofício e esforço da prática científica.

A ciência romperá com a ordem harmônica que acolhia o humano, com o cosmos que se organizava de maneira perfeita e com o aspecto teleológico da existência do humano na medida em que a noção de Universo quebra com as definições de finitude e totalidade e traz as noções do infinito e do incompleto. O Universo colocará uma desproporção entre as dimensões humanas em termos espaciais e temporais e a dimensão do Universo – espacial e temporalmente infinito – porque coloca o humano em uma condição de insignificância, sua existência não se integra à ordem do Universo de forma significativa, a abrangência de sua existência e da ação de existir na ordem e na lei do Universo se comprime pela magnitude do Universo. É certo que o cosmos era uma ordem de magnitude que ultrapassava a existência dos humanos, contudo havia um sentido de sua existência na ordem cosmológica dos clássicos que se perde na ordem universal, porque não há um *logos* para se conectar, isto é, que a atividade do espírito humano possa se elevar à atividade do *logos* fundante do cosmos. O Universo é determinístico, ele opera todo existente por leis de modo que a atividade do espírito não encontra recolhimento e a atividade da matéria fica subsumida pela mecânica.

Sem nenhuma qualificação teleológica – o Universo não tem como propósito e finalidade gerar o humano – o humano é um acontecimento particular, mas não proposital. Na busca por um sentido de sua existência, o humano acirra a sua particularidade em detrimento de seu pertencimento, para tanto o humano coloca em alta significância a faculdade da razão a fim de estabelecer sua superioridade perante a ordem mecânica da realidade. Se a atividade da matéria e, portanto, dos corpos é regida por um sistema universal de leis – qualquer que seja o corpo ele será extensão, ele será *res extensa* – o humano desfrutará de um grau de autonomia. A determinação de leis mecânicas por mais que integrem o humano à

ordem universal não afeta seu desejo nascente de afirmar sua singularidade que envolve o rompimento com o universal, visto que, nessa medida, o humano, como qualquer fenômeno, será apenas um acidente. O humano perseguirá transcender-se das determinações universais a partir do pressuposto de que a atividade do espírito é capaz de dotá-lo de razão, essa faculdade impede que ele seja solapado na uniformidade das leis e princípios.

O humano assumindo a ordem da realidade como pura externalidade dobra-se sobre si mesmo a fim de atribuir-se significado e o faz afirmando-se como unidade pensante, cujo mérito está em ser uma forma manifesta do *res cogito*. O valor de sua existência, dentro da ordem universal, será conferido não pela sua relação à ordem objetiva da realidade, mas pelo acirramento de sua particularidade e do estabelecimento de uma profunda diferença com o restante da existência. Depositando o valor de sua existência na particularidade da consciência – derivativa da faculdade da razão – o humano busca identificação com aquilo que transcende a objetividade material, aquilo que se coloca como onipotência, isto é, que não se determina pelas leis mecânicas, pelo contrário, é o próprio fundamento delas: o divino. Esse como a razão que tudo transcende não se presentifica intrincado na realidade, portanto não obedece a seus regramentos e nesse sentido o divino se apresenta como único âmbito de liberdade e autorrealização.

Se estabelece uma tripartite entre o humano, o divino e a matéria que se frutifica na percepção humana de desunião com a totalidade e seu desejo de acirrar-se como particularidade. No vácuo criado pela proposição de um Universo desprovido de propósito à existência humana e, sobretudo, desprovido de inteligência nasce a necessidade humana de criar um senso de si que se dá na máxima interiorização da experiência; o humano encontra-se, apenas, na experiência de sua própria consciência. É na imanência radical de si mesmo que o humano busca aquilo que o diferencia de todo existente, é no seu espírito, fagulha transcendente à matéria, que reside sua essência, isto é, sua ligação máxima com o divino. Dentro de si o humano encontra a esperança do divino, encontra a possibilidade de superar aquilo que parecia seu inescapável destino de estar associado, corporalmente, à ordem determinante da *res extensa*. No Universo existe o poder da lei e a ameaça da lei que ignora todo particular, que sobrepuja aquilo que não atende seus mecanismos, assim sendo desprovido de inteligência e potência criativa. A criação se restringiu ao divino e, portanto, transcende a atividade da matéria a qual se caracteriza pela reprodução de uma mecânica.

O cosmos compreendido como uma ordem de realidade que integra e harmoniza o humano e suas aspirações de elevar-se à grandiosidade do *logos* que a tudo rege dá lugar a um sistema de leis cujo caráter determinante representa uma ameaça à significância e ao valor humano. A providência do cosmos é deslocada pela noção do destino, a noção de liberdade é

radicalmente apartada da noção de necessidade. A necessidade deixa de ter o respaldo da razão e se confunde com a ideia de poder, o humano submetido ao destino, como aquilo que é o necessário, anseia pela liberdade. Contudo, o sentido de liberdade da cosmologia clássica que envolvia a integração numa totalidade que se estabelece a priori do humano e da qual ele será, portanto, parte, não mais representa liberdade porque se aproxima da posição que o humano ocupa no mecanismo universal: uma parte indiferente à totalidade. Posto isso, a liberdade dos humanos se estabelece apenas em sua alienação da realidade objetiva e imediata.

A noção clássica de que a totalidade atribui sentido e significado às partes torna-se objeto de superação; se para os clássicos a totalidade não comunicava um sentido de servidão e determinação e sim a realização de uma essência profundamente humana de ligamento com o *logos*, para os modernos se encerra essa perspectiva da totalidade. O sentido de liberdade dos modernos está centrado na alienação da totalidade pois essa se estabelece em contrariedade à emancipação humana, não haverá, portanto, o movimento de compreensão do lugar do humano ou de compreensão da relação que envolve o humano no cosmos. Os modernos não encontram na totalidade um sentido ontológico – o *logos* cósmico dando fundação ao *logos* humano – porque essa foi esvaziada de qualquer sentido de inteligência, de ação criadora quando se passa a falar de Universo. A revolução científica que perpassa o século XVIII operada, sobretudo, por Copérnico e Galileu, na medida em que o Universo é estabelecido como infinito todo o sentido de uma totalidade centrada na Terra – o Sol é descoberto como centro de gravitação dos planetas – e no Humano se esvanece porque ao em vez de centro, a Terra é uma formação planetária dentre muitas outras, representa uma parte infinitesimal na extensão do Universo.

A síntese dada na cosmologia clássica entre a totalidade do cosmos e a singularidade do humano sofre forte abalo cuja consequência será o dobramento do humano sobre si mesmo, órfão de seu lugar na ordem cosmológica será em sua interioridade que ele encontrará respaldo à sua condição. A percepção de um rompimento entre a totalidade e o humano gesta um interesse intenso do homem na concepção de sua humanidade a partir da compreensão de sua faculdade mental, especialmente, o alcance e o limite da razão e a formação da consciência. Tal interesse se formula dentro da concepção do dualismo cartesiano e será direcionado ao entendimento da absorção da realidade pela consciência, sempre em termos de externalidade, diga-se a realidade objetiva, e interioridade, diga-se a mente humana. O conhecimento perde sua intensidade na busca sobre a realidade, sobre a totalidade dos fenômenos e ganha vigor como o entendimento das estruturas da cognição humana.

Na mesma medida em que a mente humana se torna o meio de conceber a verdade sobre os fenômenos, ou seja, que o humano desloca a inteligibilidade dos fenômenos deles mesmos ao domínio da mente, existe a necessidade de comprovação da capacidade humana em

definir a verdade dos fenômenos. De outro modo, é preciso criar uma validação do conhecimento fundado exclusivamente pela cognição humana porque a validação objetiva e imediata do próprio existir do fenômeno – isto é, a ontologia do fenômeno que é base primária de sua verdade – é deslocada por uma postura epistemológica que estabelece a verdade do fenômeno como resultado da razão.

Uma vez compreendido que o Universo é regido por um sistema de leis determinantes, a conclusão é de que a existência não tem implicações cosmológicas, de que o todo não concerne como horizonte de ação, há um forte movimento de introspecção e será no âmbito de sua interioridade que o humano deixa de se reconhecer como passividade para reconhecer-se como atividade. Na introspecção, o humano dá sentido à sua existência em uma experiência negativa de toda exterioridade, de toda outridade que representa a ordem objetiva da realidade. Aquilo que é essencial ao humano está ausente no cosmos, não é sua causa ou fundamento porque o transcende, aquilo que o capacita como consciência, como *res cogito* torna-se o fator de autodeterminação.

Dentro da perspectiva mecanicista, a preocupação com as faculdades mentais do humano não é um fim em si mesmo, mas sim um refinamento do controle de qualidade na capacidade humana de desnudar as leis da mecânica universal, ou seja, quão precisa é a percepção humana dos fenômenos, quão elaborada será a síntese e análise de um fenômeno pela razão humana. Apontamentos filosóficos sobre as limitações dos sentidos e da própria razão humana para a produção de conhecimento dos fenômenos da realidade dará uma guinada na ciência no sentido de uma forte abstração que reduzirá o *logos* – princípio estruturante do cosmos – a lógica matemática, a ordem da realidade, mais do que nunca, se torna sinônimo de extensão porque então passível da formulação matemática. A captura da realidade está certamente além dos limites da cognição humana, que dirá a compreensão de sua complexa ordem. Nesse sentido, a realidade haverá de se acomodar a tais limitações e o fará desenvolvendo uma concepção do universal: um apriorismo de leis e princípios sem nenhum conteúdo particular, sem nenhuma interioridade que irá categorizar toda a realidade (DUPRÉ, 2004).

O universal é um determinismo categórico imposto aos fenômenos, toda singularidade é vista como uma exceção à universalidade, toda ontologia precisa ser explicada porque foge da mecânica universal, da inércia da física moderna porque trata-se de um improvável particular dentro das leis mecânicas universais. A concepção do universal essencial às operações da razão acaba se instrumentalizando numa perspectiva lógica e abstrata da realidade. Na concepção da cosmologia clássica, a realidade objetiva se fazia entender desde a sua experiência imediata da totalidade dos fenômenos como abundância do estado criativo e

dinâmico do *logos*. A dinâmica se definia como o estado natural de toda existência, a onipresença da criação se justapunha à onipresença de todo existir e tal presença era o fundamento de toda a experiência humana. Se na cosmologia clássica é o dinâmico que prevalece na experiência, na concepção mecânica será o inanimado que deverá ser objeto de reflexão e entendimento porque este permitirá a compreensão da realidade desde a posição científica e analítica que trabalha com a lógica quantitativa dos fenômenos.

O método analítico opera a ordem da realidade através de uma física mecânica concebendo-a, portanto, apenas no âmbito da *res extensa*, a inteligibilidade da ordem da realidade equivale à possibilidade de definir os termos quantitativos que definem os fenômenos aos termos das leis mecânicas universais.

A física, como uma mecânica, ao mesmo tempo em que permite à ciência descobrir os princípios de composição dos fenômenos e dinâmicas em que estão envolvidas suas forças constitutivas – repulsão e atração – abrindo à consciência a ordem da realidade, radicaliza a noção da externalidade, extraíndo do âmbito da realidade qualquer interioridade porque afirma a totalidade do fenômeno como um evento ilusório, como pura aparência porque sua verdade se assenta em mecânicas elementares. O fenômeno não se compõe como uma totalidade de forma e conteúdo, mas como uma somatória de partes atomizadas. No pensamento moderno, perde-se a noção de totalidade porque o todo é desprovido de sua ontologia, a logia é a lógica e a lógica só pode ser a do universal que se resguarda nas leis mecânicas universais. A compreensão de todo fenômeno, em respeito a esse sistema de leis, se inicia na parte, e toda forma é, então, aparência e como tal pode ser analiticamente reduzida e simplificada a partir de uma metodologia em que se exacerba a parte em detrimento do todo.

A radicalidade do método reflete a percepção humana de que uma vez posto, como na cosmologia dos clássicos, como um a priori, a totalidade ganha denotação autoritária porque precede de suas partes, porque a parte é uma função do todo. A cosmologia moderna inverte esses pesos e trata a totalidade como desprovida de realidade atribuindo à parte toda possibilidade do real. A totalidade é exaurida de seu valor intrínseco, a prerrogativa da totalidade é demolida pela possibilidade de dissociar a totalidade em uma distribuição uniforme de forças e partículas, a totalidade será *res extensa*: externalidade em que toda sorte de combinação entre partes vem realizar-se. O desejo de liberdade do humano vai se constituindo em oposição à necessidade da totalidade como a ordem que irá acomodá-lo, a emancipação do humano se fará pela ênfase da parte porque a parte tem a possibilidade combinatória, ainda que regrada pelo sistema de leis universais, a articulação e complexificação abrem margem às diversas manifestações de formas ainda que o sistema de leis mecânicas defina o espectro das possíveis combinações das partes e, assim, aquilo que seja ou não realizável, ou seja, não há

arbitrariedade e contingência. De modo que a ênfase à parte rompe com a prerrogativa das formas como coesas e acabadas, assumindo uma perspectiva construtiva dos fenômenos sem que, no entanto, se reconheça qualquer potência criativa na ordem da realidade. A perspectiva mecânica trata todo fenômeno sem reconhecer-lhe uma base ontologia, isto é, que haja na articulação das partes um *logos* geracional, que conduza qualquer criatividade própria, a forma manifesta do fenômeno nunca deixa de ser somatória de partes pré-existentes.

Todo o ponto da perspectiva mecânica é estabelecer os princípios e leis que estabelecem as condições para a articulação das partes distribuídas uniformemente pela *res extensa*, sem que haja a preocupação de compreender qual a interioridade, qual a ontologia nascida dessa articulação. O trabalho da mecânica é o de abstrair toda forma, todo fenômeno dentro das proporções de um espaço absoluto e uniforme em que se estabelece uma ordem de realidade estática porque o pressuposto do espaço absoluto é de que nenhuma articulação de um fenômeno tem propósito sendo o mesmo uma situação espaço-temporal: as partes pré-existentes entram em relação pela ventura de estar numa mesma situação espaço-temporal. Posto isso, não a nenhum senso, valor ou propósito na ordem espacial aplicada à realidade há apenas prefigurações dadas pelas leis da mecânica de modo que toda relação é sempre externa ao fenômeno.

O espaço absoluto tem um caráter simplificador do existente, nega qualquer pergunta sobre o sentido de estar presente, o sentido do existir porque as partes estão apenas posicionadas no espaço e obedecem a rotinas espaço-temporais. Sem que seja necessária a pergunta pela gênese de qualquer organização de um fenômeno, sem que haja a preocupação pelos modos particulares de organização dos fenômenos, a postura mecanicista pode definir a ordem da realidade: todo fenômeno se trata do resultado de uma soma dada pela função das forças externas que reúne partes atomizadas. O êxito da simplificação da metodologia que sintetiza e analisa o fenômeno pela lógica de posição e ação de forças operacionaliza a possibilidade de manipulação do fenômeno. Porque uma vez definidas as leis que circunscrevem a articulação das partes na totalidade do fenômeno tornam-se presumível a reprodução das condições de sua realização, situação em que o humano se constitui como sujeito dentro da ordem da realidade porque sua atividade cognitiva afirma-se como fundamento do sistema de leis a partir da lógica matemática.

O método analítico de produção do conhecimento, ao manter como pura externalidade todo fenômeno, esvazia o princípio ontológico da realidade e a dimensiona apenas pela lógica matemática quando então o conceito é substituído pela fórmula e o sentido pela causa. Vinculada a esse método está a concepção de que só é possível conhecer aquilo que se possa reproduzir. Nessa medida se torna imprescindível a composição de uma ordem de

realidade com alta regularidade e determinação: o espaço geométrico. Contido na lógica desse espaço, o conhecimento torna-se a ciência de fenômenos estáveis impondo uma inatividade normativa para que se viabilize uma concepção mecanicista do mesmo. Torna-se função da lógica espacial geométrica circunscrever o movimento tornando-o em regularidade e frequência excluindo qualquer fator de contingência a fim de substituir o fenômeno em si pela sua representação matemática a qual incorpora apenas uma esquematização de pontos espaciais subtraindo do fenômeno sua totalidade e, nesse sentido, lhe desconhece qualquer interioridade.

A geometria tem em consideração as formas imutáveis e absolutas, contudo, unida à abstração dos procedimentos matemáticos da álgebra, ela ganha um caráter analítico, isto é, não mais se fala de forma absoluta ou de essências, a perspectiva analítica trabalha a forma em função de variáveis o que abre a possibilidade de formular leis que determinam e regulam tais variáveis, de modo que o interesse de um método que trabalha o espaço geométrico está no processo generativo das formas, mais especificamente, suas leis, ao invés da pura descrição de formas a partir de proporções espaciais (HANS, 2001). A perspectiva analítica não trabalha os fenômenos como formas completas e sim como um campo de forças, de modo que a visão mecânica de uniformidade e constância é contraposta com a noção do fenômeno como uma ordem articulada que persiste dentro das determinações das leis mecânicas.

Para conhecer, isto é, para conquistar o saber e a capacidade para operar sobre a natureza, não basta conhecer-lhe a constituição (fixa e estática), mas é necessário desenvolver procedimentos que permitam penetrar no âmago das suas formas, isto é, das regras invisíveis de suas mutações internas, apanhá-la em seus movimentos secretos, tomá-la não como um ser plácido e inerte, mas vivo e tormentoso (CHAUI, 2011, l. 801³⁰)

O conhecimento moderno mecanicista lida apenas com aquilo que é sempre imóvel e idêntico a si mesmo, lida com movimentos lineares e uniformes, resultado do incessante esforço da simplificação dos fenômenos cujo efeito é universalizar aquilo que se apresenta em comum a todos os fenômenos perdendo dessa maneira toda sua integralidade porque o universal subtrai toda diferenciação interna – ontológica – da realidade. Toda outridade, toda alteridade acaba subsumida porque contida no universal, o universal não se propõe em uma relação dialética entre todo-parte, universal-particular, mas denota a exclusão do particular. A função do universal é converter o particular numa estrutura de partes e forças de modo que a realidade do particular perde sua concretude, porque a parte é independente do todo. O particular é uma somatória de partes independentes da totalidade e não a emergência da

³⁰ A referência l. está sendo usada para indicar a posição da citação no documento digital porque trata-se de um e-book sem a numeração das páginas

totalidade a partir da relação das partes, o particular está sempre em estado fragmentário não alcançando coesão e concretude.

A concepção dos fenômenos como reunião de partes e forças é a racionalização radical da realidade cuja função é acomodá-la à cognição humana; nessa medida, o real acaba por confundir-se com os domínios da subjetividade do humano perdendo sua objetividade na mesma medida que a realidade perde sua estrutura intrínseca e inteligibilidade e torna-se espaço uniforme, torna-se a *res extensa*. Tomar ciência do fenômeno é lançá-lo ao controle das estruturas lógicas externas ao próprio fenômeno estabelecendo uma hierarquia entre a racionalização e a realidade; na medida em que o *logos* é redefinido como lógica, toda a objetividade do fenômeno é dissolvida nas estruturas cognitivas humanas, o *logos* interno ao fenômeno é substituído por uma estrutura de racionalização de sua articulação interna de modo que a realidade inerente do fenômeno perde sua força autoevidente ou a sua inteligibilidade imediata.

A ciência física volta-se muito pouco à compreensão da inteligibilidade do fenômeno na medida em que se torna uma operacionalidade que radicaliza o dualismo cartesiano em que se polariza a objetividade como mero produto da necessidade dentro do sistema de leis mecânicas universais sendo reduzida a *res extensa*. A objetividade é destituída de interioridade, deixa de ser um qualificante da estruturação interna da realidade porque a interioridade passa a uma dimensão da subjetividade. Como extensão, a realidade perde sua integridade necessária à sua real existência, como pura exterioridade e superficialidade a realidade respeita a lógica do sistema de leis sem deter qualquer inteligência própria. Ou seja, o fenômeno existe em uma ordem metafísica cujo princípio de estruturação lhe é transcendente. Toda ação no domínio da *res extensa* está comprometida com a noção de repetição, a ideia do dinâmico e espontâneo é subsumida pela concepção do inanimado e na mesma medida o criativo é subsumido pela reprodução, de modo que a totalidade dos fenômenos obedece à ideia de conservação a partir da reprodução das leis mecânicas universais e não à noção de devir e criatividade, ou seja, de que a totalidade dos fenômenos esteja sempre se criando e não se reproduzindo porque para isso seria imprescindível a presença de uma potência criativa intrínseca a cada fenômeno e intrínseca à ordem da realidade.

Assumir tal presença significa reconhecer um grau de interioridade e, portanto, suficiência na ocorrência dos fenômenos e que há um sentido de totalidade que seja em certa medida inacabada porque está sempre há se fazer existir. A perspectiva mecanicista nega a ordem da realidade sua principal característica: o existir de cada fenômeno nessa ordem é uma instância com alto grau de suficiência a qual a partir de sua ontologia – seu princípio de estruturação interna o *logos* – empenha-se por sua própria realização.

O mecanicismo encontra confrontação em experimentos em fisiologia, ligados ao estabelecimento da biologia no século XVIII, pela descoberta de propriedades regenerativas de algumas espécies animais porque envolve o reconhecimento da capacidade de auto-organização do corpo animal. Organização remete a um regimento próprio dos corpos, isto é, uma interioridade que permita a corporeidade ser uma unidade funcional. A hipótese metafísica de que há uma ação transcendente na articulação de todo fenômeno – no caso da biologia uma força vital – ou a proposição de que a totalidade do fenômeno é um agregado de partes encontra no organismo seus limites. Ainda que as leis mecânicas não sejam refutadas como princípios de estruturação da realidade, porque dizem respeito a uma física elementar da realidade foi preciso a reconcepção da noção de que todo fenômeno existe pela somatória de partes distribuídas por um espaço uniforme. O organismo para uma outra concepção da totalidade do fenômeno como aquela que se articula pela relatividade e pela coexistência. A crítica ou a problemática envolvendo a postura mecanicista não está no fato de haver leis mecânicas e de que os fenômenos se constituem como uma totalidade desde a articulação de partes; o problema reside na necessidade de compreender que todo fenômeno só se articula na dialética entre parte-todo e singular-universal. O todo apresenta propriedades complexas que são propriedades emergentes da organização, as propriedades individuais das partes permanecem resguardadas no todo, contudo a articulação de tais propriedades concebe uma estrutura com qualidades que singularizam aquela totalidade por ela concebida.

Um fenômeno congrega, como uma totalidade, um conjunto de partes, sendo possível destacar tais partes na busca de compreender sua gênese, contudo nunca será possível compreender o fenômeno mantendo suas partes em destaque porque o fenômeno só existe como relação das partes e da parte com o todo. Nunca a somatória de partes explicará porque uma rosa é diferente de uma camélia. O fenômeno rosa e o fenômeno camélia, embora compartilhem sempre os mesmos princípios e leis, emergem de uma organização singular porque guiada por uma ontologia, cada *logos* dará o conceito do fenômeno, de tal modo, conforme o organismo rosa vai ganhando complexidade ele se distancia como singularidade do organismo camélia porque emergem novas propriedades no plano da totalidade. Haverá sempre um *logos* fundamental a qualquer organização; ao mesmo tempo, haverá um *logos* particular, própria a cada fenômeno que o diferenciará, dará sua singularidade. O *logos* compartilhado está na gênese da ordem da realidade, o *logos* particular indica que cada fenômeno detém em si mesmo a sua capacidade organizativa e o seu próprio conceito, que há uma inteligência incutida no acontecer de cada fenômeno, ou seja, que todo fenômeno é uma auto-organização e uma autoconcepção.

Não há externalidades radicais na ordem da realidade, pelo contrário, há imanências e interioridades; na objetividade imediata de cada fenômeno não há diferenças essenciais entre a atividade da matéria e a atividade do espírito, o real não persevera esse dualismo porque não há fenômeno sem interioridade, isso significa a necessidade de um conceito ontológico próprio ao fenômeno que detenha aquilo que deverá guiar sua realização. Se o universo é, inegavelmente, um campo de forças como a física mecânica determinou sem que haja uma interioridade ontológica, não é possível que haja qualquer organização, isto é, em vista do caráter dessas forças serem opostas – atração e repulsão – e, portanto, serem a princípio incompatíveis, qualquer organização é um estado de resistência dentro desse campo cuja existência se possibilita unicamente porque se configuram como uma ordem (DUPRÉ, 2004).

Essa ordem é, necessariamente, a realização de um conceito ontológico capaz de reunir a ideia e sua realização, de modo que nenhuma organização existe sem que a razão de sua existência lhe seja imanente. A ordem dentro de um campo de forças ativas e opostas emerge da capacidade de autopreservação em que se combine a dinâmica dessas forças e uma inteligência que lhes dê um conceito pelo qual passam a se orientar e organizar na estruturação de dado fenômeno, de modo que a organização significa realização e torna-se possível pela codeterminação da dinâmica própria das forças e de um conceito que possa desenvolver a atividade da matéria em conjunto à atividade do espírito e, assim, estabelecer uma ordem interna que se desdobra na emergência do organismo³¹.

O organismo é um complexo arranjo da atividade da matéria numa ordem que rompe com a simplificação das determinações gerais da física mecânica. A emergência do fenômeno organismo reúne a noção de produto e produtividade em sua situação de particularização. O conceito ontológico do fenômeno nunca se opõe à sua realização porque nunca está além ou aquém de sua forma manifesta e concreta na medida em que o conceito torna possível toda manifestação integrando o processo da mesma. O conceito ontológico não é um dito, uma ideia transcendental que se coloca à exterioridade da realização do fenômeno e então age verticalmente sobre o fenômeno, o conceito é quando o fenômeno está sendo porque só pode ser conceito de algo que está se realizando, o conceito existe apenas na forma manifesta do fenômeno.

O conceito ontológico dá um sentido criativo à atividade da matéria, a capacidade criativa que perfilava todo o universo e sua matéria é orientada a um desígnio quando no domínio ontológico do organismo em que a pregada homogeneidade do universo se mostra,

³¹ Organismo não se trata exclusivamente do organismo vivo, mas qualquer forma de organização.

em verdade, como unidade na diversidade. Todos os organismos têm o mesmo fundamento: a universal atividade da matéria, contudo, apresentam o distintivo de conceber-se reunindo em uma dinâmica interna essa propriedade universal e uma teleologia imanente. O organismo recoloca a concepção do universo como *res extensa* porque a questiona diretamente; toda organização tem um princípio radical que é de determinar-se em uma forma, contudo, nenhuma forma é possível sem seu conteúdo, isto é, sem que haja uma orientação à formação dos limites dessa forma ou sua ordenação a qual precisa estar fundada na razão de existência interna ao organismo ou ao seu conceito.

Na concepção do organismo, as denominadas substâncias *res extensa* e *res cogito*, a princípio essencialmente diferentes, perdem sua distinção e as confundem não como duas partes cindidas, mas mais como dois aspectos de uma mesma substância. Toda explicação advinda do dualismo à ordem da realidade, que se propõe total ou absoluta é, em verdade, parcial e polarizada porque trata-se de um ponto de vista da realidade e não sua totalidade (HANS, 2001). Seja o movimento de colocar a atividade do espírito como transcendente ou subsumi-la na atividade da matéria, ou seja, a tentativa de absorver o dualismo em um monismo em que uma das polaridades se estabeleça como uma ontologia total da realidade tem como único efeito a parcialidade da compreensão dos fenômenos.

Em um ponto, sob a vantagem do *res cogito*, perde-se a substância do fenômeno porque ignorada a atividade da matéria; em outro ponto, sob a vantagem da *res extensa*, perde-se qualquer inteligência porque a realidade é pura inércia e insensibilidade. O organismo é a contradição à redução da totalidade da realidade a uma explicação parcial. Um organismo pode ser definido pelas leis mecânicas universais ou pelo contexto geral da simplicidade dessas leis, porque o particular se espelha e é espelho do geral e não é refutável a capacidade de tais leis de permitir a compreensão da ordem da realidade na qual qualquer organização emerge, contudo não pode ser compreendido a partir de uma redução que dissolva sua particularidade na universalidade, ou seja, quando há uma polarização no sentido da concepção da *res extensa* como única explicação da realidade.

Para que exista um organismo é preciso a dotação de inteligência que conceitue a associação das partes em uma singularidade. A inteligência não está ausente da objetividade do fenômeno porque toda a atividade da matéria detém uma potência criativa, de modo que, qualquer organização se coloca em realização apenas na atuação da sensibilidade e da inteligência. O organismo contradiz a ordem da realidade inanimada e a noção da matéria como passividade, só há organização na atividade da matéria, só há organização quando resultado da própria inteligência. Nenhuma parte é capaz de cobrir uma falta ou uma perda do todo, nenhuma parte pode englobar qualquer outra parte e se tornar explicação de ambas porque

qualquer que seja o caso perde-se a inteligibilidade das partes ou do todo. O sentido da totalidade está presente em todas as suas partes, como em uma sentença: existem as palavras que carregam seus próprios sentidos, contudo a sentença apenas tem seu sentido como totalidade, não está reservado em nenhuma das palavras, mas na totalidade que estas organizaram dentro de um conceito que se deseja transmitir; a sentença, portanto, não será a somatória dos sentidos das palavras porque a somatória dá um caráter linear entre a parte e o todo: primeiro as partes e então o todo, implicando que o todo é posterior ou consequência das partes.

A linearidade entre parte e todo cria um falso dualismo de uma ordem primária, das partes, e uma ordem secundária, do todo o qual segue o pressuposto de um arranjo lógico analítico de que o entendimento se inicia ou nas partes seguidas pelo todo ou se inicia no todo dissolvido nas partes perdendo a compreensão integral do fenômeno, uma vez que sua concepção se dá na reciprocidade entre parte e todo, seu entendimento se dá num círculo em que as partes estão presentes no todo e o todo está intrincado nas partes (BORTOFT, 1996). O falso dualismo entre parte e todo é rompido quando o linear é substituído pelo circular e o unidirecional pelo multidirecional porque há correlação parte-parte, parte-todo e todo-todo uma vez que a propriedade de cada parte é, necessariamente, determinada por todas as demais partes, de modo que, cada parte é o reflexo do conjunto de partes e da totalidade.

Dentro da ordem geral da física mecânica, a particularidade do organismo está no fato de que sua compreensão exige o fim da linearidade e o falso dualismo da parte e do todo porque toda organização se define por um conceito que opera a necessidade das partes com a totalidade porque a organização não é uma constância e regularidade absoluta, pelo contrário, ela é relativa, isto é, sua continuidade depende que o conceito responsável pela sua gênese se atualiza constantemente e isso envolve criar uma estrutura que estabeleça um equilíbrio entre as partes e a totalidade como uma instância singular e dessa totalidade, que é parte da ordem da realidade, com o todo da realidade. As condições de existência de um organismo não fogem da atividade da matéria, do estabelecimento de suas forças, sua existência é dada pela capacidade de conceituar essas forças, de conceituar a energia em estado puro em favor de uma singularidade, de uma forma.

O organismo é a capacidade de conceituar uma gênese, de atualizar a potência formativa da atividade da matéria a partir de critérios que favoreçam uma forma, uma instância singular. Nesse sentido, está claro que o organismo contrapõe a perspectiva mecânica da inércia e inatividade da realidade e a transcendência da inteligência porque a gênese de sua estrutura pressupõe determinações inerentes, isto é, a capacidade do fenômeno de ser causa de si mesmo, nunca como existência isolada de qualquer atividade ou dinâmica da realidade, mas

como uma capacidade de emergir dessa mesma atividade ou dinâmica. O organismo é a capacidade de conceituar a contingência em critérios de necessidade de uma existência singular, isto é, as condições e determinações da realidade são colocadas em prol do organismo a partir de uma ontologia própria.

O organismo emerge da atividade da matéria colocando a sua própria potência criadora em conceito, não há precedência do organismo sobre a matéria ou da matéria sobre o organismo na ocorrência da gênese desse. Não há um abrupto nascimento de inteligência e atividade interior em nenhuma organização da realidade; para isso seria preciso recorrer a uma força externa que atribuísse propriedades específicas a existências específicas como se afirmou no deísmo; a própria matéria precisa deter aquilo que qualquer organização coloca em conceito, a ontologia não pode ser um princípio estranho à matéria quando o organismo é um estado estruturado que emerge da matéria. O conceito ontológico do organismo é aquilo que dá à unidade essencial a atividade da matéria que é em si incessante, a realização de qualquer organização exige uma totalidade que se estruture em um sistema de relações que possam perdurar, que possam seguir um padrão, o que não significa seguir uma determinação, mas fluir em um conceito dentro de margens e critérios.

Para tanto, cada forma manifesta de organismo não prescinde de seu conteúdo, aquilo que conceitua a forma é seu conteúdo, isto é, a unidade da forma – a ordem e estrutura – está resguardada no conteúdo – atualização do conceito da forma. A forma e o conteúdo dão ao organismo a possibilidade da continuidade de sua existência não como na mecânica na qual a duração de um fenômeno estava num agregado de partes ligadas por forças externas ao fenômeno, isto é, o fenômeno como resultado das forças e não como na perspectiva do organismo cuja duração está resguardada no conceito ontológico que dá ao fenômeno uma posição ativa em sua própria realização. O conceito ontológico firma uma ordem, uma ideia em torno da qual a realização do fenômeno deve se dar, de modo que, voltando-se para fora – a relação com a articulação da ordem da realidade – ou voltando-se para dentro – intrincamento da relação entre suas partes – o organismo opera a dependência e a necessidade em arranjo com a contingência e liberdade (HANS, 2001).

Isso significa, embora haja no fundamento da mecânica leis que regulam a atividade da matéria e concretizem fenômenos permanentes – que se perpetuam com alto grau de generalidade e uniformidade como as forças e as partículas – que são o fundamento da possibilidade de articulação de organizações complexas, o organismo é uma particularidade cuja permanência está ligada à permanência de estruturas ativas e abertas. Os fenômenos permanentes têm um alto grau de regularidade – necessário e imprescindível em fenômenos complexos como o organismo – e, portanto, tem inclinação a uma alta estabilidade; em

contrapartida o organismo é metabólico, que significa a sua totalidade estar em constante reforma e renovação pela interação aberta com partes que lhe são externas.

O organismo nunca se compõe das mesmas partes, contudo, sempre é composto por tipos específicos de partes, como exemplo, uma rosa e uma camélia no limite são constituídas de partículas atômicas, as quais são permanentes e regulares, tais partículas transitam pela estrutura do organismo da flor, contudo sempre em partes mais elaboradas e particulares, alguns tipos de moléculas, que são elementares para a constituição da especificidade da flor. Tal especificidade advém do conceito ontológico de cada organismo-flor. As relações que lhe são externas, que abrem a estrutura do organismo à renovação de suas partes, necessariamente são reguladas por uma conceituação, porque não há aleatoriedade nas partes porque elas irão compor a forma do organismo vez após vez da mesma maneira, de modo que a parte sempre deve respeitar a totalidade

desaparecimento como dissolução, ou resolução, de um ser em seus elementos constitutivos e sua reunificação em outra coisa, um processo que pode ocorrer - e provavelmente ocorre - em todo o universo apenas porque a estrutura ontológica do mundo é, fundamentalmente, em todo lugar o mesmo (KOYRÉ, 1957, p. 23)³²

b. Os limites da objetividade da Ciência

Sonhos de tecnologias absolutas assombram a raça humana desde que Arquimedes afirmou que ele poderia mudar o mundo se tivesse uma alavanca longa o suficiente e um lugar para ficar (FEENBERG, 2017, p. 1)³³.

O conhecimento comprometido, exclusivamente, com a objetividade estreita o conhecimento à técnica o que, como afirma Henry (2012), compromete o crescimento do humano em suas múltiplas potencialidades criativas, culturais, artísticas, religiosas porque o valor objetivo da ciência glorifica as respostas técnicas. O espírito do racionalismo afasta o humano de sua potência criativa repartindo os campos da arte, da religião, da ciência e da filosofia. O sentido de integridade, de totalidade despertados nas experiências sensíveis e estéticas de sublimação, de plenitude, dadas na intensidade do encontro imediato com o real, perdem lugar para uma composição lógica desse mesmo real. A racionalidade objetiva consagra o recorte do objeto, uma visão parcial da realidade prevenindo uma observação de totalidades.

³² disappearance as dissolution, or resolution, of a being into its constitutive elements and their reunification into something else, a process that may take place—and probably does take place—in the whole universe just because the ontological structure of the world is, fundamentally, everywhere the same (KOYRÉ, 1957, p. 23)

³³ Dreams of absolute technologies have haunted the human race ever since Archimedes claimed he could move the world if only he had a long enough lever and a place to stand (FEENBERG, 2017, p. 1).

Desde o ponto de vista do valor objetivo da ciência, a potência criativa dos humanos se resolve em sua racionalidade objetiva porque é o meio capaz de oferecer interpretações técnicas a qualquer problemática. A ciência ganha uma notória autoridade pela sua capacidade em resolver questões complexas desde um princípio tecnológico; ela formula respostas que continuam a garantir o *modus operandi* do racionalismo científico cujo caráter está em ter “a base da realidade sob nossos pés [...] que preenche todas as condições da existência verdadeira e independente, pois é indestrutível e eterna” (CASSIRER, 1953, p. 188)³⁴. O que lhe permite o imediatismo das respostas em vista da idealização sobre sua eficiência porque oferece soluções pela superficialidade dos problemas sem alcançar a origem da problemática dado que o racionalismo científico desloca o conhecer do âmbito do existencial ao âmbito da lógica o que torna o conhecimento amplamente suscetível ao poder político e econômico. Assim, a ciência atende ao seu valor prático de servir às necessidades humanas se abstendo do enfrentamento da pergunta ontológica: comprometer-se com o *logos* do ser.

A ciência moderna adquire, a partir da ordem matemática, uma ordem formal de generalidades e universalidades, um valor operacional, nesse reside toda a sua autoridade no mundo contemporâneo. Sua razoabilidade não se refere mais a uma produção de conhecimento em seu valor ontológico, pelo contrário, há uma ênfase no aspecto funcional que o mesmo pode servir. Há um aspecto formalístico na racionalidade objetiva da ciência que nasce e permanece em função de uma crença moderna de que a ciência poderia, sem dúvida, promover um progresso substancial às sociedades humanas por via de seu progresso técnico. Tal perspectiva está associada ao desejo humano à liberdade de toda apreensão vinculada à natureza, a ciência traz a racionalidade objetiva e uma sofisticação técnica como ferramentas para alcançar essa liberdade. Uma sofisticada manipulação dos fenômenos naturais requereria o poderoso e vasto instrumental teórico e prático; para tal, era preciso a autoridade técnica e um valor instrumental da ciência, ambos elaborados pela perspectiva epistemológica que opera sob o princípio de que há uma separação entre a realidade em imagem estruturada pelo intelecto humano e a realidade sensível, entre uma ordem estática gestada por procedimentos técnicos e metodológicos e uma ordem naturalmente dinâmica da realidade.

Nesse sentido, a autoridade da ciência reside no entendimento de que ela tem poder sobre as condicionantes naturais, que ela foi capaz de dominar os eventos da natureza e, por conseguinte, ela torna-se o amparo e a segurança para a atuação humana. A ciência se torna o modelo único de progresso e liberdade aos humanos. A crença na ciência fomenta um

³⁴ the ground of reality under our feet [...] that fulfills all the conditions of true and independent existence, since it is indestructible and eternal (CASSIRER, 1953, p. 188)

ambientalismo porque basta o entendimento da natureza como uma existência passiva para que seu sentido seja reduzido à ideia de matéria bruta porque a natureza é resumida em matéria inerte, uma matéria objeto de uso e manipulação, uma aproximação da natureza que trata os fenômenos naturais desde a técnica acabada tratando da natureza como um objeto social, independentemente se essa possa ou não se tornar objeto de controle técnico.

A consciência objetiva da ciência, então, se nega a fazer críticas à inviabilidade de processos econômicos de forte acumulação e consumo, na medida em que toda crítica se dirige à otimização do uso dos recursos. Essa linha de argumento pouco questiona o crescimento econômico baseado em recursos sob o risco de escassez, pelo contrário se firma como a possibilidade técnica de garanti-lo, “Quando agimos tecnicamente em um objeto, experimentamos muito pouco feedback, certamente nada proporcional ao nosso impacto. Isso gera a ilusão de tecnologia: o sujeito está cego à conexão” (FEENBERG, 2017, p. 2)³⁵.

Em grande medida, a ciência moderna tem sua autoridade validada pela sua condição de um bote salva-vidas a um sistema político-econômico, ou a uma organização humana, que já reconhece suas implicações à natureza. Ao mesmo tempo em que há um desencantamento com as promessas da ciência, da técnica e da racionalidade objetiva, também há o forte receio nas propostas de mudança porque há o comprometimento da humanidade com o espírito científico e tecnológico. O espírito científico estabelece uma tecnocracia na qual a organização humana é perfilada em seus sistemas econômico, político, em seus valores que legitimam as ações apenas do ponto de vista de expertise científico-tecnológica. Enquanto a humanidade se organizava acreditando nesse espírito, ela, de alguma forma, se tornava menos livre na medida em que se comprometia com ele e, mais, tornava-se dependente dele. Na mesma medida em que o controle da natureza é certificado, a humanidade vai perdendo graus de liberdade porque passa a depender desse controle para sua sobrevivência assim se “Por um lado, a natureza foi despojada de todo valor ou significado intrínseco. Por outro, o homem foi despojado de todos os objetivos, exceto a autopreservação” (HORKHEIMER, 2004, p. 69)³⁶.

As promessas da ciência e o seu poder de controle dos fenômenos naturais sofrem fraturas com a relativização da verdade científica e da certeza técnica a partir de teorias como o princípio da incerteza, da relatividade, o nascimento da física quântica e antes mesmo disso a descoberta da ação na matéria forças e seus campos – magnético, elétrico, gravitacional, bem como, estudos sobre o caráter coevolutivo entre os sistemas terrestres – geosfera, hidrosfera,

³⁵ When we act technically on an object we experience very little feedback, certainly nothing proportionate to our impact. This gives rise to the illusion of technology: the subject is blinded to connectedness (FEENBERG, 2017, p. 2).

³⁶ On the one hand, nature has been stripped of all intrinsic value or meaning. On the other, man has been stripped of all aims except self-preservation (HORKHEIMER, 2004, p. 69).

atmosfera e biosfera – apresentados na Hipótese de Gaia de James Lovelock impõem um desafio à consciência objetiva da ciência moderna. Todos esses eventos inauguram a matéria não mais como *res extensa*, a matéria teria como seu caráter essencial a dinâmica. A matéria, assim como o espírito, passa a resistir à explicação mecanicista eivada pelo pragmatismo, “Claramente, a ciência chegou ao ponto em que tudo, em princípio, fica sujeito à dissolução final, dentro do fluxo do tempo. Todos os traços da ordem eterna, com seus ciclos e harmonias naturais, foram agora varridos” (BOHM, PEAT, 1987, p. 109)³⁷.

A percepção dinâmica da realidade abre a ciência a uma necessária revisão da associação entre certeza e verdade levando a rupturas entre os campos da própria ciência, entre ciência e cultura e da ética. A partir dessa radical relativização da possibilidade de controle da natureza, áreas da ciência buscam uma reforma quanto ao repertório teórico-conceitual tendo como horizonte não mais a possibilidade de um poder ilimitado da objetivação científica e manipulação dos fenômenos, mas de que a ciência é uma atividade humana e está, assim, limitada às próprias limitações humanas. Enquanto o espírito científico de nossa época cria a cultura de o humano ter pleno poder sobre o mundo humano, o qual dá-se como garantido, em verdade, o humano existe em um universo cuja ordem geracional está fora de seu controle.

A relativização dos termos de ordem e da visão mecanicista da natureza coloca que é preciso ultrapassar sua superficialidade a fim de encontrar raízes mais profundas para o conhecimento. É preciso aprofundar a consciência, é preciso que haja a crítica a uma consciência objetiva em sua busca de meios – técnica e método – cada vez mais poderosos sem levar em conta qualquer propósito maior. É preciso que se retome uma preocupação humana esquecida pelo espírito científico, qual seja, aprofundar a compreensão desde uma abordagem relacional dos fenômenos a fim de “maior compreensão da natureza em si mesma” (HORKHEIMER, 2004, p. 70)³⁸. Isso significa mudar a ênfase de uma postura analítica sintética da lógica matemática voltada ao domínio das formas – arranjos determinados por medidas e números – a uma consciência ampliada da realidade em termos de fluxos, processos e relações.

Tal mudança requer a abertura a uma perspectiva relativa da estabilidade, se novos caminhos teóricos na ciência mostram que a matéria é energia, que as coisas que a princípio são permanentes, diga-se, que as formas sejam sobressalentes ao conteúdo ou à aparência ao ser, mostra-se imprescindível que haja uma nova noção de permanência. A matéria se constitui

³⁷ Clearly science has reached the point at which everything, in principle, becomes subject to ultimate dissolution, within the flux of time. All traces of the eternal order, with its natural cycles and harmonies, have now been swept away (BOHM, PEAT, 1987, p. 109).

³⁸ further understanding of nature in and for itself (HORKHEIMER, 2004, p. 70)

de fluxos, processos e relações que operam em campos – elétrico, magnético, gravitacional – definindo um sistema, um todo. A totalidade dos fenômenos reside numa continuidade dialética entre fluxos e permanências, sua permanência está integrada à dinâmica da realidade, não isolada dela. É preciso compreender a permanência integrada a uma realidade dinâmica para transformar a perspectiva pragmática e empiricista da ciência moderna em que a totalidade do fenômeno é autoevidente na forma.

Uma abordagem relacional rompe com o reducionismo da racionalidade objetiva que resume o fenômeno em uma série de qualidades quantitativas reproduzíveis e busca uma compreensão ontológica dos fenômenos buscando os processos que dão unidade e, ao mesmo tempo, diferenciam. Existe um traço comum a esses processos o qual diferentes fenômenos compartilham, diga-se, existe uma ordem de relações geracionais as quais delimitam as possibilidades do existir e, por conseguinte, lhe dão suas condições. Se a forma claramente é fundamental à experiência do fenômeno, é preciso adentrar ao seu conteúdo. Em outras palavras, todo fenômeno tem sua fenomenalidade, isto é, a propriedade de vir-a-ser. Desse modo, uma crítica à instrumentalização da ciência sob a perspectiva da racionalidade objetiva, a ênfase às práticas de controle sob domínio da técnica exige um questionamento do princípio ontológico que fundamenta essa postura epistemológica. A razão precisa adensar seu sentido revertendo a condição do racionalismo à razão como *logos* em que a singularidade dos fenômenos é exaltada e não subsumida, em que não se trabalha com objetos e sim com existências.

Os aportes teóricos que concebem a realidade em seu caráter próprio a reconhecem como uma estrutura ricamente articulada cujo o *logos* se identifica como um movimento com sentido à complexidade. A realidade se constitui não como um plano geométrico homogêneo e uniforme em que se dão processos lineares, sua complexidade está muito além dessa perspectiva lógica. A complexidade é o movimento mesmo de realização da realidade que ocorre em diversos planos simultâneos, em diversos níveis de atualização dos fenômenos, de riqueza nas particularidades e rica em potencialidades latentes. A realidade tem como *logos*, diga-se, como sua razão, a diferenciação das formas e relações, as noções de permanência e estabilidade não condizem com a simplificação e homogeneidade, mas sim, com a complexidade e diversidade/heterogeneidade. Assim, a realidade se faz como um todo cuja dinâmica está na unidade da diversidade, significa que sua totalidade não se refere a uma estrutura cuja coordenação é uma homogeneidade imutável e um aplanamento das singularidades. Pelo contrário, a realidade se faz como um todo cuja dinâmica está na interdependência das diferenças.

Aquilo que se verifica como uma concepção da ordem da realidade não deve se direcionar à redução dos fenômenos a uma configuração abstrata. É preciso concebê-la para além dessa redução, não comprometendo o conhecimento com esse grau de superficialidade. Uma concepção geral da ordem da realidade reconhece traços comuns aos fenômenos sem os tornar em partes isoladas, há uma interconectividade entre os fenômenos dada por intimidade dos processos de realização. Os fenômenos, em uma ordem íntima, são singularidades acidentais dentro do processo de atualização da realidade; eles são variações essenciais do atual e permanecem em conexão, esta recorrência de processos que lhes são comuns. A aparente independência dos fenômenos que a lógica matemática constrói mostra sua fraqueza quando se apercebe da forte analogia presente entre os diferentes fenômenos. A riqueza de formas, estruturas e conteúdo que compõe a realidade, a variação e a abundância dos fenômenos que realizam a realidade apresentam entre si uma invariabilidade de propriedades que regulam a matéria de que se compõe. Todo fenômeno que apresenta, que ganha aparência é governado por uma razão, por um *logos* e é importante compreender que em meio a toda variação dessas aparências há a incessante presença do *logos* da matéria.

Se é claro que existem princípios à ordem da realidade é importante assinalar que reconhecê-los não significa se direcionar a uma simplificação excessiva porque essa é sinônimo de resumir a realidade ao suporte de existências simplórias, de reduzir seu alcance ontológico à condição: diversidade subsumida na unidade.

Um exemplo do risco que a simplificação dada pela consciência objetiva da ciência moderna é a instrumentalização dessa, as biotecnologias implantadas nos cultivos, sobretudo, nas monoculturas. A redução dos sistemas integrados do solo, vegetal, hidrosfera e atmosfera que geram as culturas, ou melhor, que são condição de toda existência de vida vegetal quando nas grandes monoculturas operadas pelas técnicas de plantio e uso de biotecnologias desregulam a capacidade regenerativa dos ciclos vegetais. A reciclagem de nutrientes é condição à vida vegetal e só ocorre dentro de sistemas complexos, a fertilidade dos solos depende dos ciclos hidrológicos e condições atmosféricas porque estes estão ligados aos ciclos da vida vegetal e assim ao ciclo dos nutrientes.

Quando se compreende que esses ciclos podem ser resumidos na atuação de uma técnica agrícola, qual seja, a fertilização, quebra-se o ciclo regenerativo e a fertilidade não é mais uma propriedade do solo e sim uma possibilidade dada pela ação técnica. Tal linearidade, em que se substitui processos orgânicos por processos técnicos se mostram insatisfatórios porque a complexidade dos ciclos envolvidos se perde fazendo com que apenas organismos muito simplórios possam prevalecer. Isso causa uma ruptura nos processos regenerativos quando se transformam em processos lineares de suprimento causando uma queda da

complexidade biológica e tornando a agricultura em sistemas incapazes de regeneração orgânica, tornando-a dependente dos processos técnicos. Nesse caso, o solo se torna em um simples receptáculo e as sementes se tornam em simples commodities, com pouquíssimo valor intrínseco, ambos são objetivados em essência.

Tal exemplo de redução da diversidade a uma unidade homogeneizante da realidade só é possível quando o conhecimento sofre um grau de isolamento do concreto, do real e dirige seus esforços a uma intensa abstração. A abstração ocorre por uma constante intermediação técnica que isola a ciência das relações de diversidade-unidade, entre parte e todo que são apreendidas mais claramente quando observados os fenômenos em seu estado de comunhão, diga-se, quando conhecidos em suas redes de relação.

A unidade é abstraída da multiplicidade, extraída externamente, afastando-se da multiplicidade como espectadora para descobrir o que é comum. Ao procurar o que é comum dessa maneira, toda diferença é excluída. Portanto, não pode haver diversidade na unidade quando a unidade é entendida dessa maneira, e tudo o que resta é uniformidade. (BORTOFT, 1996, p.249)³⁹

A atualidade dos fenômenos elucida todas as suas forças moventes, exerce uma forte influência na capacidade de apreensão de sua ordem generativa, a qual sob reflexão e dentro das possibilidades da imaginação permitem uma nova condição de entendimento do fenômeno em sua razão, em seu *logos*.

Nossa apreensão imediata da realidade se ocupa de coisas, com definições e solidez que velam uma ordem mais fluida e, por conseguinte, aberta e interdependente de realização. A totalidade da realidade em seus fluxos, processos e relações não está presente à experiência como uma coisa, para a observação imediata a totalidade não é uma coisa e assim foge ao espectro daquilo que ela é capaz de oferecer ao conhecimento, “A intuição parece apreender o conteúdo [real] como um isolado independente; mas assim que caracterizamos essa existência, ela [...] se transforma em uma rede de estruturas relacionadas que se apoiam reciprocamente” (CASSIRER, 1953, p. 94)⁴⁰. A apreensão imediata é uma forma abreviada de lidar com a totalidade, na observação não se possui a realidade como processo, como um elemento demanda o outro em uma intrincada rede de relações. Perde-se ainda mais esse movimento

³⁹ The unity is abstracted from the multiplicity, drawn off it externally by standing back from the multiplicity as an onlooker to find what is common. In seeking for what is common in this way, all difference is excluded. Hence there can be no diversity within unity when unity is understood this way, and all that remains is uniformity (BORTOFT, 1996, p.249).

⁴⁰ Intuition seems to grasp the content [do real] as an isolated self-contained; but as soon as we go on to characterize this existence [...] it resolves into a web of related structures which reciprocally support each other (CASSIRER, 1953, p. 94).

total quando reduzida a sua significância em favor de uma lógica de reprodutibilidade da realidade, em favor de um esquema mental dos fenômenos.

A condição da totalidade como uma não-coisa, algo não observável contribui para que seja entendida a necessidade da construção das relações que interconecta os fenômenos. Tal necessidade é uma crescente diante da racionalidade objetiva da ciência porque trata de uma empiria que lida com objetos manipuláveis, o modo analítico de compreensão dos fenômenos confere a eles um grau de definição que está longe de ser o seu real. Como a racionalidade objetiva constrói esses objetos com alto grau de definição à sua perspectiva de construção dos fenômenos como realidades quantitativas, esse objeto construído parece mais real que o próprio fenômeno fazendo com que a ciência e a técnica tenham mais segurança na lógica objetiva e matemática em detrimento do próprio *logos* do fenômeno. Essa segurança confere autoridade à ciência porque o conhecimento científico tem, nessa perspectiva, o poder de legitimar-se, de dizer sobre o ser dos fenômenos dando-lhes um tipo de consistência que a observação sensível é incapaz de definir porque lida justamente com os fenômenos em sua apresentação complexa.

O desafio que se apresenta quando da crítica da racionalidade objetiva e seu poder de conferir autoridade ao conhecimento é o de tratar os fenômenos em sua inteireza percebendo as suas interconectividades, uma ordem de fluidez, a princípio, não aparente na própria prática da experiência e da observação. Significa preservar, no sentido do conhecimento, a relação entre ser e aparência, forma e conteúdo. A racionalidade objetiva acaba por criar um objeto cuja a forma é definida, mas o conteúdo é esvaziado, a substância do fenômeno exaurida numa somatória de propriedades aritméticas e geométricas, de modo que sua realidade se empobrece enquanto sua complexidade é resumida em extensão. É preciso voltar à razão, não mais como faculdade e sim como um estatuto da ordem da realidade na qual o conteúdo nunca se dissocia da forma. Nesse sentido, é preciso tratar de um novo modo de consciência que não a objetiva, a qual estabelece o conceito de unidade não pela lógica simplificadora, mas no *logos* do próprio fenômeno. Uma consciência que aprofunde a capacidade de observação ao estatuto ontológico, o qual não pode ser trabalhado puramente no domínio do intelecto, porque apenas o fenômeno pode realizar-se em seu próprio *logos*.

Atenta ao *logos*, a consciência trata dos processos, do vir-a-ser, das condições de realização dos fenômenos permitindo-a tratar de forma e conteúdo, aparência e ser em seu estado conjunto. Nessa perspectiva, a totalidade do fenômeno não é dada mais por sua definição abstrata, a unidade não é mais produto do intelecto, a unidade é a experiência do *logos* do fenômeno. Trata-se de uma consciência fenomênica e não objetiva que se atém mais às relações que aos elementos discretos e descritivos dos fenômenos, que lida com a experiência da

realidade, não sua representação e, portanto, lida com a diversidade de condições de realização do fenômeno.

A consciência fenomênica deve lidar com a riqueza da diversidade, com a dimensão intensiva da realidade em toda a complexidade dos fluxos, relações e processos. A totalidade do fenômeno, ao mesmo tempo que pertence ao seu próprio poder de realização, também o transcende porque sua realização não significa isolamento. Existe a dimensão relacional do fenômeno que claramente pertence ao *logos* do fenômeno, mas o transcende a um *logos* ampliado. A unidade do fenômeno está em sua dimensão relacional na qual a interioridade e a externalidade mantêm-se em relação, a unidade do fenômeno dá-se na entidade.

Pode-se compreender essa unidade a partir da ideia de que a unidade nunca está presente em um dado elemento, mas na relação parte e todo no qual o todo está sempre presente nas partes e vice-versa.

Essa ideia trabalha a noção de unidade na diversidade que trabalha com a ideia de unidade dinâmica na qual a conexão necessária é a relação, trabalha com a emergência da organização da diversidade em unidade sem que essa se unifique, mas que esteja perpetuamente na situação de relação entre parte e todo. A unidade, nesse sentido, foge às explicações que operam apenas as conexões extrínsecas do fenômeno na lógica de que o todo é uma somatória das partes, em que as relações entre as partes não é uma relação necessária e sim construída, como um arranjo externo às partes. Esse modo alternativo de conceber a unidade “longe de excluir a diferença, inclui a diversidade em si mesma e ainda permanece unida. Há multiplicidade dentro da unidade sem romper a unidade” (BORTOFT, 1996, p.254) ⁴¹.

Esse modo de pensar a unidade e, por conseguinte, a relação se elabora no espírito científico moderno cujo modo de explicação típico é extrínseco ao fenômeno que em seu caráter objetivo promove uma progressiva diminuição do conteúdo em favor da forma, diga-se, extensão. Nessa perspectiva reducionista, aquilo que é parte é tomada pelo todo, a parte reivindica caracterizar o todo. Aquilo que diferencia os fenômenos é subsumido pela tarefa de uniformizá-los, o objeto que se origina é a progressiva solidificação de uma abstração dos fenômenos em uma unidade em que “as qualidades das coisas e o aspecto puro da relação são colocados no mesmo nível e fundidos sem distinção” (CASSIRER, 1953, p. 16)⁴². A unidade, nesse sentido, tem um forte aspecto intelectual, por exemplo, quando tratamos da unidade conceitual metal ignora-se todas as particularidades da variedade de metais existentes, trata-

⁴¹ far from excluding difference, includes diversity within itself and yet remains unity. There is multiplicity within unity without breaking the unity (BORTOFT, 1996, p.254)

⁴² the qualities of things and the pure aspect of relation are placed on the same level and fused without distinction (CASSIRER, 1953, p. 16)

se de uma meta lógica de generalizar em um conceito todos os metais. Tratado como uma totalidade de parâmetros, a diversidade de manifestações do metal se resume em uma unidade de propriedades, de qualidades quantitativas. Ou seja, se resume em objeto.

O objeto como resultado da homogeneização dos fenômenos constitui-se como forma esvaziada porque é na singularidade do fenômeno que reside seu princípio de organização, seu *logos*. Em sua redução, o objeto é uma unidade em que a diversidade dos fenômenos foi exaurida, o objeto é incapaz de acomodar a riqueza da diversidade. O *logos* é uma necessidade intrínseca ao fenômeno sendo o fator da relação aparência e ser, forma e conteúdo não estando ausente da realidade sensível. Pensar o fenômeno em sua totalidade depende de pensá-lo em seu aspecto sensível e observável, concreto e material que se apresenta à experiência e à imaginação. Tratar a totalidade do fenômeno requer adentrar ao domínio ontológico a fim de trabalhar no próprio *logos* do ser, deixar que na consciência habite o próprio fenômeno sem submetê-lo a uma lógica extrínseca, mas sim permitir que a inteligibilidade do fenômeno lhe seja intrínseca.

Sem a definição do fenômeno como objeto, concebendo-o em sua ontologia, fica mais claro que sua totalidade é uma autodeterminação a qual é, ao mesmo tempo, indeterminada e dinâmica. A totalidade do fenômeno dá-se como uma dinâmica de interdependência entre diferentes processos, fluxos formativos. Para compreendê-la, não basta uma postura descritiva atenta apenas à aparência, é preciso uma perspectiva em que a apreensão do fenômeno reúna forma e conteúdo, que esteja atenta à fenomenalidade, isto é, atenta à condição de eterno devir do fenômeno. Nenhum fenômeno é uma existência acabada, seu princípio interno entremeia ser e aparência e nunca se completa, o *logos* do fenômeno não se institui antes de sua realização. A forma do fenômeno é movimento, dá-se como uma finitude em que se processa um infinito vir-a-ser; de modo que a fenomenalidade é um movimento formativo e não determinante da forma.

O ponto de vista da ontologia permite que o fenômeno seja compreendido em suas relações internas, em como as relações parte e todo, unidade e diferença se organizam em sua totalidade. Desse ponto de vista, não há distinções ou oposições entre aquilo que é interno ou externo ao fenômeno; tal distinção faz sentido quando se observa um objeto definido, mas não quando se concebe o fenômeno como fluxo, processo e relação. A ontologia permite a experiência de pertencimento entre parte e todo, em que a totalidade incide em toda parte e toda parte está presente na totalidade, “passamos a experimentar a pertença ao fenômeno, em vez de introduzir conexões que o fazem pertencer um ao outro” (BORTOFT, 1996, p. 302)⁴³.

⁴³ we come to experience the belonging together of the phenomena, instead of introducing connections wich make them

A compreensão ontológica do fenômeno não trata a noção de relação como um objeto externo ao fenômeno, como um instrumento para dar sentido à somatória de elementos, pelo contrário, a unidade do fenômeno lhe é uma dimensão própria e essencial que faz dele não um todo idêntico, mas uma totalidade em que se manifestam simultaneidades compondo-se em unidade, “Manifesta-se concretamente em muitos, estando presente em cada um deles, de modo que cada um deles seja o mesmo” (BORTOFT, 1996, p. 264)⁴⁴.

Nesse sentido, a compreensão do fenômeno em sua totalidade não pode estar presa por um lado ao empirismo e por outro ao racionalismo porque

O empirismo comum é grosseiro e não científico, porque nunca escapa à mera recitação de ocorrências ao acaso. O racionalismo, por outro lado, interpreta no mundo fenomenal causas e conexões que não estão contidas nele. O empirismo comum é incapaz de subir da plenitude do mundo dos fatos para o pensamento livre, e o racionalismo perde os fenômenos como a base sólida e factual sob seus pés (STEINER, 2000, n.p.)⁴⁵

Uma base empírica muito estreita esgota o conhecimento em falsas combinações, a ordem da lógica geométrica é fundada num realismo ingênuo das propriedades espaciais, da extensão dos fenômenos e não tem força para estabelecer as relações intrínsecas a ele. A superfície, o plano é o terreno das observações, mas as realizações mais íntimas dos fenômenos não se limitam às relações métricas imediatamente aparentes, os vínculos essenciais são uma dimensão do fenômeno que só pode ser concebida na profundidade de seus fluxos e processos ou de suas mutações substanciais constantes. Como exemplo, quando pensamos numa planta, a princípio apercebe-se de uma forma e se incorre ao erro de defini-la a partir dessa, contudo a planta é uma multiplicidade de formas que criam uma unidade na diversidade; a semente, a folha, a flor, o caule são todos o mesmo, são unidade em constante mutação.

Quando se trabalha o entendimento do fenômeno da realidade desde generalidades há uma letargia, um estado de inércia do conhecimento porque é um fator homogeneizante que apaga as singularidades, as diferenças; trabalha-se numa perspectiva em que o Uno é o idêntico, a multiplicidade e a pluralidade, como princípios da natureza, foram sistematicamente simplificadas a uma atomização, a uma soma das partes, uma série causal que se reproduz *ad infinitum*. Essa é uma estratégia do cientificismo de afirmar o racionalismo objetivo como universalidade e de revelar a ciência moderna como campo de autoridade de conhecimento, ela

belonging together” (BORTOFT, 1996, p. 302)

⁴⁴ It manifests concretely in the many, being present in each single one so that each such single one is the very same One” (BORTOFT, 1996, p. 264).

⁴⁵ Common empiricism is crude and unscientific, because it never escapes the mere recitation of chance occurrences. Rationalism, on the other hand, interprets into the phenomenal world causes and connections that are not contained within it. Common empiricism is unable to rise from the fullness of the world of facts to free thinking, and rationalism loses the phenomena as the solid, factual ground under its feet (STEINER, 2000, n.p.)

define o que a realidade é. Uma consciência que não seja objetiva, que seja fenomênica se assenta não na observação sistemática e na intervenção controlada dos fenômenos, mas sim, na própria razão do fenômeno a partir de uma experiência sensível e estética do mesmo.

A ciência, sob os parâmetros da física clássica ou Newtoniana, resumida a partir de um cenário básico no qual corpos materiais massivos deslocam-se no espaço absoluto regido pelas leis da mecânica que lhes determina um movimento linear em função das forças unívocas ali presentes, foi contraposta por uma posição mais relativa do Cosmos ou Universo apoiada na substituição de todo um corpo teórico cujas categorias empregadas na elaboração e operação da realidade ensejavam a estabilidade e previsibilidade. Tal posição reconhece que o real é dinâmico e ativo, composto por uma matéria eivada de possibilidade e potência que se realiza em sistemas dinâmicos marcados por graus de imprevisibilidade, mas aptos a engendrar organizações sofisticadas e comportamentos ricos em virtuais evoluções e aprimoramentos e está calcada na descoberta do duplo caráter da matéria: massa e energia, corpo e movimento que lhe dá um aspecto de indeterminação, como Oliveira (1996) revela, a realidade não exhibe objetos com atributos continuamente estáveis e definidos de modo que aquilo que foi determinado como objetivo seria então a expressão das possibilidades de configuração a vir ser efetivada da atividade da matéria.

O cenário clássico confrontado pelas novas noções da relação entre massa e energia a partir da convertibilidade entre elas, cujo efeito é estabelecer novas correspondências entre corpo e movimento, dá lugar a uma notável compreensão dos fenômenos a partir de uma nova figura de totalidade em que o tempo articula uma não-linearidade à distribuição da matéria dando à organização da totalidade um caráter menos simplista daquele que foi herdado desde a física clássica. Tal totalidade se expressa de maneira multitemporal e multidimensional com suporte de uma cosmologia não mais delimitada por intermédio do estabelecimento de dimensões métricas. A relação entre energia e massa renova a visão inerte e estática da matéria e, como efeito, renova a percepção da totalidade não mais vista como uma entidade predeterminada e preconcebida, mas elaborada como uma totalidade aberta em que as estruturas simples, que só podem exibir comportamentos simples, não dominam a arquitetura da realidade havendo mais espaço para a compreensão dos processos não-lineares presentes de maneira muito mais abundante nas formas de organização da existência. As abordagens redutivas, que buscam enquadrar os fenômenos não-lineares na perspectiva da simplicidade linear, tratam-se apenas de um determinismo filosófico científico. Como expõe Oliveira (1996), uma nova cosmologia passa por assumir concepções de totalidade, complexidade e individuação para o entendimento da pluralização de potencialidades conectivas, atendendo assim ao desafio de identificar e expor as interseções mais significativas da realidade.

PARTE II – A INTERIORIDADE DA NATUREZA

1. A constituição do real: a anarquia no *logos* ativo da matéria

A aleatoriedade é, portanto, considerada uma característica fundamental, mas inexplicável e não analisável da natureza e, de fato, em última análise, de toda a existência (BOHM; PEAT, 1987, p. 134)⁴⁶.

Trazer o conceito de anarquia trata da busca por compor uma nova concepção de relação que opere fora da opressão das concepções abstratas de ordem contínua e homogênea, construída pela radical exclusão do outro num regime de purificação e uniformização, dado pelo valor objetivo da consciência racional. A anarquia é a possibilidade de oposição a um modo de racionalidade, a um modo de sensibilidade que estruture uma modalidade hierárquica de relação. Em outras palavras, trata-se de negar, radicalmente, a autoridade de princípios de ordem que estabelecem como necessidade a estrutura hierárquica da relação para promoção da estabilidade. A anarquia, assim, propõe uma relação em que o existir esteja emancipado, que possa se governar a si mesmo. A anarquia é uma oposição ao poder pelo seu efeito, via de regra, negativo sobre a criatividade, a diversidade, reflexo de uma ação mais profunda, no livre vir-a-ser, da pura gratuidade, “nossas próprias vidas dependem da igualdade de oportunidades, da especialização com versatilidade, da comunicação livre e da justa contenção, uma liberdade sem interferência” (WALTER, 1996, p. 89)⁴⁷.

Na anarquia se reconhece a relacionalidade da realidade, em contraposição, ao princípio de identidade da ordem lógico-formal das predeterminações e abstrações. A anarquia é a defesa da multiplicidade e heterogeneidade envolvida na dinâmica particular da realização da realidade, uma dinâmica cujo cerne é uma ordem plástica, interativa de fluxos, processos e relações. A ordem da realidade não se dá em torno de um núcleo autônomo, ela opera numa organicidade. A ordem da realidade é uma ordem anárquica da flexibilidade, isenta de uma centralidade absoluta, rizomática em que se estabelece um equilíbrio dinâmico entre a permanência e a mudança. A ordem da realidade se funda na co-operação da diversidade, da espontaneidade do devir e na possibilidade de contínuo rearranjo, “em um equilíbrio sempre mutável e fugitivo entre uma multidão de forças e influências variadas de todo tipo, seguindo seu próprio curso” (WARD, 1996, p. 50)⁴⁸.

⁴⁶ Randomness is therefore assumed to be a fundamental but inexplicable and unanalyzable feature of nature, and indeed ultimately of all existence (BOHM; PEAT, 1987, p. 134)

⁴⁷ our very lives depend on equality of opportunity, on specialisation with versatility, on free communication and just restraint, a freedom without interference (WALTER, 1996, p. 89)

⁴⁸ in an ever changing and fugitive equilibrium between a multitude of varied forces and influences of every kind, following their own course (WARD, 1996, p. 50)

A relação cunhada na anarquia dá-se na perspectiva da horizontalidade, dá-se como uma espacialidade aberta desde uma interdependência cujo equilíbrio se dá na complementariedade dos estados de ordem e caos; a ênfase na situação da ordem impõe uma rigidez que tem como resultado a tensão de toda a organização, a artificialidade da organização linear-hierárquica só pode ser mantida pela ignorância. A livre transição entre ordenamento, estruturação e desordenamento, desestruturação permite uma organização em aberto na qual não há uma condição dominante, uma organização plástica e horizontal. A ordem anárquica da realidade é o domínio do comum, da comum-unidade, um domínio ontológico fundado na essência do comum em que o *ser* encontra sua autonomia, sua singularidade ao estabelecer uma interioridade articulada em uma teia de fluxos, processos e relações, “a essência do ser é apenas como coessência. Por sua vez, coessência, ou estar com (estar com muitos), designa a essência da co-” (NANCY, 2000, p. 30)⁴⁹.

O ser não pode assumir equivalência à espacialidade que vem habitar, todo ser é o fundamento de seu espacializar, contudo, a dimensão espacial de sua realização é comum. A ordem de realidade do ser não se trata de uma condição, um princípio ou um fundamento, trata-se de uma onto.logia em que o *logos* do *ontos* tem um caráter anárquico cujo imperativo é a realização do singular-plural, “Não haveria ‘é’ e, portanto, não mais o ‘eu sou’ [...] o Ser não poderia falar de si mesmo, exceto desta maneira única: ‘nós somos’” (NANCY, 2000, p. 33)⁵⁰. O singular-plural é uma *comum*-unidade na qual o comum se articula como um fazer-se indefinidamente, o comum é um acontecimento contemporâneo à unidade. O comum nunca é *a posteriori* ou *a priori* da realização da unidade. O comum nunca advém de uma associação mantida pela força, pela regra, pela lei. Ele nunca está livre das contradições, há nele tensões e conflitos; sua força ativa ocorre, apenas, e somente apenas, em uma situação de liberdade.

A anarquia é uma proposta ontológica de compreensão do *logos* do *ontos* desde um senso profundo de comum-unidade, em que a diversidade e complexidade revelam sua condição mais profunda de ser parte do próprio fluxo criativo da realidade. A realidade tem sua própria substância, a substância é singular-plural, tal ponto pode ser exemplificado a partir de como ciclos físicos, químicos, bioquímicos e biofísicos que dão a dinâmica da atmosfera, litosfera, hidrosfera e biosfera se transformam numa microfísica que rege a fisiologia animal e vegetal; todo organismo é singular, é um micro-organismo capaz de converter a pluralidade de fluxos e processos naturais em sua própria matéria constituinte, na própria substancialização de sua

⁴⁹ the essence of Being is only as coessence. In turn, coessence, or being-with (being-with-many), designates the essence of the co- (NANCY, 2000, p. 30)

⁵⁰ There would be no "it is" and, therefore, no longer the "I am" [...] Being could not speak of itself except in this unique manner: "we are" (NANCY, 2000, p. 33)

corporeidade. O *logos* que orienta os organismos é o mesmo que orienta a matéria, ele pertence à inteligência profunda da natureza, a onto.logia da natureza. O *logos* do organismo emerge de um tempo profundo, ancestral, o ser organismo parte da comum-unidade, da pluralidade. O *logos* do organismo parte de um anarquismo cuja onto.logia é a relacionalidade.

O *logos* reúne uma pluralidade de fluxos, processos e relações os quais dinamizam os processos de constituição e de dissolução. O organismo no intercurso de sua própria fisiologia, de sua substancialização, permanece em um estado rizomático, desde a transformação da energia em matéria, a corporeidade sintetiza uma pluralidade de eventos que vão se enredando e se co-constituindo. A ordem da realidade é pura atividade. Qualquer situação estanque só pode advir de uma abstração, de um recorte da realidade, do congelamento espaço-temporal, de um fenômeno isolado de toda sua complexidade de nexos. A dinâmica necessita de um grau de incerteza, o acaso e a chance são circunstâncias necessárias para que a realidade possa realizar-se, “o futuro é incerto, e essa incerteza está no centro da criatividade” (CAPRA, 1997, p. 203)⁵¹. A realidade se constitui como um fluxo ativo e permanentemente mutável.

A onto.logia da natureza dá-se como uma totalidade em contínuo fluxo e movimento, isso significa que fluxo e forma se dão de maneira integrada, não há o estático, qualquer forma é a expressão de um fluxo que ganhou limites momentaneamente. As formas mantêm-se pela recorrência de circunstâncias no fluxo, a depender, as formas são mais constantes ou mais fugazes e desvanecentes. Toda forma é aparência, toda aparência expressa um ser que é, intimamente, atividade e fluxo. A onto.logia da natureza pode ser vista como “um fluxo universal que não pode ser definido explicitamente, mas que pode ser sabido apenas implicitamente” (BOHM, 1995, p.11)⁵². A ordem da realidade é uma substância plástica, plasmática, complexamente organizada e autoemergente ativa e movente cuja essência é relacional.

Todo ser está em processo, todo ser é singular como um movimento criativo e formativo que organiza o fluxo em uma dada forma a partir de cadeias relacionais extremamente complexas. Forma e movimento, aparência e ser não estão em oposição, ao contrário, ambos são constituintes do existir, “Não apenas tudo está mudando, mas tudo é fluxo. Ou seja, qual é o processo de se tornar em si” (BOHM, 1995, p. 48)⁵³. A abstração da interioridade do fenômeno na definição de sua forma a partir de uma lógica a ele externa é uma medida de contenção da consciência objetiva daquilo que é atividade, isto é, a ordem da

⁵¹ the future is uncertain, and this uncertainty is at the heart of creativity (CAPRA, 1997, p. 203)

⁵² a universal flux that cannot be defined explicitly but which can be know only implicitly (BOHM, 1995, p.11)

⁵³ Not only is everything changing, but all *is flux*. That is to say, *what is* is the process of becoming itself (BOHM, 1995, p. 4)

realidade. O propósito da lógica é determinar o lugar da realidade, quer redefinir as condições da existência, contudo, a realidade é, justamente, o estado do não definido. Todo ser habita a realidade como uma ‘autonomia relativa’.

O ser é plasmático, por conseguinte, não pode ser uma existência operacional. A noção de permanência, de imutabilidade da matéria foram contrapostas pela relatividade da forma “de algum nível mais profundo de movimento” (BOHM, 1995, p. 49)⁵⁴. A indeterminação é um traço forte da realidade, um traço que se encontra em níveis profundos da ordem da realidade. A descoberta de que a concepção linear e reversível do acontecer dos fenômenos numa situação de equilíbrio e estabilidade dá-se apenas pela extrema artificialização e simplificação “O artificial pode ser determinístico e reversível” (PRIGOGINE; STENGERS, 1988, p. 9)⁵⁵; a realização do real contém elementos probabilísticos e de irreversibilidade, intrínsecos a seu caráter ativo e espontâneo.

Na ordem relativa da realidade, estrutura e fluidez não são opostas, a estrutura se cria por efeito da interação de rede; a estrutura mantém latente uma situação de desequilíbrio porque a estrutura dá-se como uma intrincada rede de fluxos. É preciso a fluidez das estruturas para que sejam permitidas mudanças e, assim, novos encadeamentos, novas condições e arranjos. Toda existência tem um efeito em rede, a ordem da realidade tem caráter rizomático de modo que toda atividade do existir se propaga, “Cada ação individual ou cada intervenção local tem um aspecto coletivo que pode resultar em mudanças globais bastante imprevistas” (PRIGOGINE; STENGERS, 1988, p. 203)⁵⁶. A rede se ramifica em outras muitas de maneira que o existir dá-se de maneira anárquica em redes e fluxos. O que existe são níveis de complexidade de arranjo e diferenciações na organização e composição em que se apresenta o singular sempre em situação relativa e relacional.

Quando se apercebe a diversidade e a complementariedade são os princípios da ordem da realidade se abre o embotamento do senso de integridade trabalhado pelo valor objetivo do conhecimento que opera pela fragmentação e síntese. O senso de integridade passa pela compreensão de um estado aberto do *ser*, um *ser-em-rede*, um *ser* singular-plural; passa pela compreensão da diversidade na unidade. E passa sobretudo pela afirmação de onto.logia anárquica, em que o *logos* do *ontos* origina um existir rizomático, dinâmico, como um estado livre de atividade. A onto.logia anárquica não pode manifestar-se sem que haja o fenômeno da matéria, a substancialidade garante ao existir a sua alteridade, em que, manifesto e

⁵⁴ from some deeper level of movement (BOHM, 1995, p. 49)

⁵⁵ The artificial may be deterministic and reversible (PRIGOGINE; STENGERS, 1988, p. 9)

⁵⁶ Each individual action or each local intervention has a collective aspect that can result in quite unanticipated global changes (PRIGOGINE; STENGERS, 1988, p. 203)

manifestação coincidem. A onto.logia anárquica se revela na onto.logia da natureza cuja fisionomia, cuja forma expressa uma ordem generativa, uma interioridade. Há uma ordem implicada em cada sutileza, em cada forma, toda expressão traz a possibilidade da fenomenalidade da realidade, de sua ontologia, “A natureza [...] é uma unidade na diversidade de fenômenos; uma harmonia, misturando todas as coisas criadas, ainda que de forma e atributos diferentes” (HUMBOLDT, 1858, p. 24)⁵⁷.

A natureza é a harmonia estabelecida entre uma estupenda massa energética que está na origem da matéria, toda expressão, toda fisionomia resguarda essa força energética criativa que revela movimentos ancestrais da realização de uma cosmologia, da realização do cosmos. Tal criatividade, os movimentos de ordem íntima reúnem orgânico e inorgânico, entre energia e matéria, a biosfera, a litosfera, a atmosfera e a hidrosfera se compõem dos mesmos elementos, dos mesmos encadeamentos físico-químicos.

A natureza se expressa em devaneios da matéria, entre formas, cores, texturas em que persiste uma facticidade irrefutável que exige a adesão total, que dá à realidade concretude, profundidade, espessura; lhe dá interioridade desde uma intimidade material. A experiência profunda do real é a experiência de fulguração do ser, é desde a resistência que a facticidade do real coloca, desde a ordem do concreto que a realização do existir ultrapassa qualquer tentativa de abstração, que a ordem generativa implicada na fenomenalização é experiência imediata de expansão da dimensão do *ser*. Toda presença remete, obrigatoriamente, a uma espacialidade, ainda que, íntima do próprio ser. Toda presença realiza-se desde uma espacialidade, toda realidade é uma espacialidade. Henry (1973) afirma que compreender a espacialidade do realizar-se da presença é um exercício de descoberta de como o ser presente encadeia-se em uma teia de relações encravadas na matéria. Toda presença é o exercício relacional do espaço-tempo.

Toda experiência é a experiência do enredamento espaço-temporal da presença: “feixes de energia / experiência unidos em campos espaço-temporais de relações causais” (MESLE, 2008, p. 50)⁵⁸. A realidade da presença é matéria plasmática cuja atividade formativa advém de experiência, da formação de uma memória ancestral. A ordem implicada da realidade mantém em vigência processos iniciados na formação da própria matéria “Quando a matéria inanimada é deixada em si, o processo acima descrito de envolvimento e desenvolvimento

⁵⁷ Nature [...] is a unity in diversity of phenomena; a harmony, blending together all created things, however dissimilar in form and attributes (HUMBOLDT, 1858, p. 24)

⁵⁸ bundles of energy/experience bound together in spatial-temporal fields of causal relationships (MESLE, 2008, p. 50)

apenas reproduz uma forma semelhante de matéria inanimada, mas quando isso é mais 'informado' pela semente, começa a produzir uma planta viva "(BOHM, 1995 194)⁵⁹.

O procedimento analítico da ciência moderna tem um efeito simplificador da complexidade dos fenômenos reduzindo-os a uma somatória de elementos. O movimento analítico busca segmentar o fenômeno e, então, reconstituí-lo a fim de descobrir aquilo que essencialmente o define, o ser do fenômeno se torna em objeto, tendo um valor objetivo porque transformado em um sistema de mecanismos e leis. Essa forma de racionalização do fenômeno acaba por reduzir a forma de conhecer a atividade fenomênica da natureza na medida em que rompe a totalidade do fenômeno e não é capaz de adotar uma perspectiva que conceba os fluxos, processos e relações em sua coerência, em sua atividade de organização. A concepção analítica não pode reconhecer o valor intrínseco dos fenômenos, como opera pela fragmentação e nunca pela perspectiva holística a percepção de uma ordem intrínseca que dê um plano geral de organização, diga-se, o *logos* do fenômeno.

O ponto não é uma crítica à capacidade da ciência moderna de produzir conhecimento, mas de apontar a necessidade de reconceber o lugar da realidade, não como cálculo e medida, não a partir de uma lógica externa – lógica metafísica – mas, reconhecer a atividade intrínseca do fenômeno, de reconhecer uma força intrínseca de realização. E que essa atividade interna não ocorre de modo aleatório, pelo contrário, se dá como uma inteligência, há um *logos* que governa a organização do fenômeno em um ser-em-si-mesmo. Há sempre uma proposição operando a fenomenalidade, toda ordem interna dos fenômenos não se trata de um mecanismo despropositado, a atividade intrínseca dos fenômenos é proposital, contudo, não pode ser definida por nenhum propósito, especialmente, que lhe seja externo.

Se é claro que a descoberta de mecanismos e leis não deve ser negada, porque ela possibilita a explicação dos fenômenos, é preciso se opor a seu reducionismo. A organização do fenômeno não se concebe apenas por mecanismos, essa obedece por necessidade a algumas leis e princípios, contudo, todo mecanismo deve ser compreendido dentro de um *logos*, dentro de um sistema que lhe dê lugar no campo de relações que organiza cada fenômeno. O ponto é pensar a necessidade das leis e princípios dentro de uma liberdade, de uma potencialidade de formas de organização, da manifestação de particularidades. Leis e princípios permitem regularidades indispensáveis à conservação da ordem interna dos fenômenos, leis e princípios são onipresentes na natureza, são uma necessidade, contudo, todo fenômeno manifesto é

⁵⁹ When inanimate matter is left to itself the above-described process of enfoldment and unfoldment just reproduces a similar form of inanimate matter, but when this is further 'informed' by the seed, it begins to produce a living plant instead (BOHM, 1995, p. 194)

concebido em liberdade. Há em todo fenômeno uma peculiar associação do particular – seu valor intrínseco – e do universal – as mecânicas da natureza.

É preciso pensar em um equilíbrio entre universal-particular, entre necessidade-liberdade a fim de se transitar do valor objetivo da ciência moderna ao valor intrínseco, em que o individual não seja subsumido pelo universal e/ou totalidade. Tal equilíbrio pode ser reconhecido quando concebida uma inteligência, um *logos* atuante na natureza o qual tem o propósito fundamental de dar à natureza uma dimensão interna, dar-lhe uma ordem de realidade organizando a totalidade dos fluxos, processos e relações, ao mesmo tempo, reconhecer a articulação de um *logos* particular que possibilita a concepção de uma organização singular. Ou seja, o equilíbrio pode ser reconhecido quando é elaborado a identificação da ligação entre a capacidade de autodeterminação de toda singularidade e da autogestão da natureza. Há uma regulação própria e, ao mesmo tempo, compartilhada entre o *logos* particular e o *logos* da natureza, o *logos*

tem duas unidades: a através da qual existe dentro de si e é absoluta – daí a através da qual o absoluto é formado na particularidade da ideia – e a através da qual é levado como particular ao absoluto e a seu próprio centro. Essa dupla unidade [...] é na verdade o mistério pelo qual o particular pode ser compreendido tanto no absoluto quanto, apesar disso, também como um particular (SCHILLER, 1989, p. 35)⁶⁰

O fim da natureza como objeto da consciência objetiva da ciência moderna exige o rompimento com a visão de que a manifestação fenomênica trata apenas da aparência, quando a fenomenalidade trabalha forma e conteúdo, aparência e ser. A natureza não tem nenhum propósito alheio a si mesma, ela já em si mesma finalidade, nesse sentido, a liberdade da sua autodeterminação lhe dá um valor intrínseco. A natureza é causa e efeito de si mesma, ela não tem um valor objetivo, pelo contrário, ela é a própria condição que governa sua produção, ela é a realidade existente e a realidade possível, ela é uma totalidade aberta que se mostra incessantemente em uma diversidade de existências, uma infinidade que se manifesta numa diversidade de finitudes. Ao mesmo tempo que a natureza se realça em diferenças, em singularidades, ela significa a mais profunda unidade na diversidade, há uma inescapável equidade entre as particularidades, diga-se, toda particularidade carrega em si a totalidade, ela é o estado manifesto de uma força criativa e produtiva que possui o valor de si mesma, é uma vitalidade que possui um *logos* interno.

⁶⁰ has two unities: the one through which it exists within itself and is absolute—hence the one through which the absolute is formed into the particularity of the idea—and the one through which it is taken up as a particular into the absolute as into its own center. This double unity [...] is actually the mystery by which the particular can be comprehended both within the absolute and, in spite of this, also as a particular (SCHILLER, 1989, p. 35)

A concepção de um *logos* ativo da natureza transforma a matéria inerte em matéria ativa rompendo com a concepção de uma causalidade extrínseca à natureza. A matéria ativa dá-se por sua dinâmica generativa própria. A natureza é a fenomenalidade em atividade, ou seja, é um *logos* ativo. O *logos* ativo é aquilo que rege a capacidade do vir-a-ser ou articula a atividade do vir-a-ser da totalidade da natureza; em essência ele é anárquico porque trata-se de um conjunto de fluxos, processos e relações que operam de forma rizomática, horizontal em que nada que seja necessário e infinito supera aquilo que é causal e finito. O *logos* ativo é uma relação concebida de modo que a supressão de uma única parte ocasiona a perda do todo, é uma relação que só existe na multiplicidade, só se realiza na diversidade porque sua unidade nunca terá o sentido da homogeneidade, da unificação do Uno. É uma relação na qual não há a alternativa entre o Uno e a diversidade, e sim, uma necessária correlação e reciprocidade numa unidade na multiplicidade.

A ordem da realidade da natureza é a coincidência, uma dialética entre as diferenças. A sua unidade encontra permanência no *logos* ativo que traz sua finalidade em si mesmo, o *logos* ativo é um princípio da unidade profunda de todo fenômeno com a totalidade, diga-se, fenomenalidade. Tudo que é antes potencialidade, latência do *logos* ativo, a sua compreensão permite desenvolver um forte senso de unidade da realidade, não é possível abarcar em nenhuma consciência, em nenhum conceito a ideia de um real absoluto apresentando suas propriedades isoladas e quantificadas, apenas, é possível conhecer a relação, a relação como fundamento da ordem da realidade. A onto.logia da natureza, nesse sentido, não prioriza o ser no sentido de essência, mas trata o ser em seu caráter relacional. Isto é, priorizar uma concepção dinâmica do ser, como potência que se realiza em conexão, em mutualidades.

A onto.logia da natureza é a percepção dessa dinâmica relacional do realizar-se, é a compreensão de uma totalidade difusa em fluxos e processos que se congrega em formas complexas de organização. A onto.logia é o esforço em perceber a unidade na multiplicidade que se realiza por um princípio radial de relação, em que toda realização, toda a ordem da realidade da natureza pode apenas ser concebida pela relatividade de seres autodeterminados. A ordem da realidade da matéria ativa concebe “a totalidade como um processo real que, quando realizado adequadamente, tende a provocar uma ação geral harmoniosa e ordenada” (BOHM, 1995, p. 56)⁶¹.

A concepção de universais só decorre de uma percepção programática da ordem da realidade, a unidade da realidade nasce de um senso de unidade elaborado pela percepção das

⁶¹ the totality as an actual process that, when carried out properly, tends to bring about a harmonious and orderly overall action (BOHM, 1995, p. 56)

relações, não se concebe uma onto.logia de um ser absoluto, mas sempre as relações que entremeiam a possibilidade de sua realização. Na ordem da realidade não há a situação do isolamento, não há um lugar de isolamento; todo ser, tudo aquilo que existe é uma unidade relacional, está emergida na relatividade, numa constante interação, afetação e troca. Todo existir é o exercício, o esforço do *logos* de contrabalancear um campo de forças produtivas e destrutivas, a unidade de toda organização existente se dá pela capacidade de seu *logos* agir como um princípio de conservação, o *logos* permite o regular manter-se, o organismo constituir-se como um sistema capaz de reconstituir-se permanentemente.

A ordem da realidade de todo existente envolve organização, desorganização e transformação que conformam um campo, uma relatividade onde o *logos* ativo, diga-se, a produtividade da natureza opera, circula dentro de um *logos* particular que lhe dá forma, aparência. Há um balanço, uma dialética muito complexa entre o *logos* ativo e o *logos* particular que traduz a relação estabelecida entre energia e matéria, na convertibilidade existente entre elas. É preciso que se estabeleça um fim em si mesmo, que persiga a si mesmo ativamente com a disposição de realizar a latência da organização, da forma intrínseca a atividade pura – a energia, um *logos* que seja capaz de dar dimensão, proporção a produtividade, o *logos* apresenta à energia e à matéria a capacidade do cumprimento de uma onto.logia.

A onto.logia resguarda o empenho do fazer-se singular, da fenomenalidade de uma dimensão interior, a onto.logia resguarda o ser a fim de que sua existência não seja dissipada pela força do devir, a fim de trabalhar a produtividade em uma atividade do ser-em-si, porque nada está completo, nada é permanente e nada está em repouso, pelo contrário, todo existir é um ato contínuo. A interioridade é o horizonte da organização da matéria, nela habitam estados latentes de organização. O ser singular cria-se como a interioridade autoconstitutiva, ele é fenomenalização de uma potência que nada tem de estranha à matéria, diga-se, a capacidade de ser um fim em si mesma. A interioridade da matéria nessa medida dá-se como a auto.nomia do em-si-mesmo, “o que se manifesta é a própria manifestação. O que se revela é a própria revelação, uma revelação da revelação” (HENRY, 2015, p. 41).

A dinâmica da autorrealização, diga-se, o *logos* ativo é a potência da ação, a potência da interioridade ativa da matéria, isto é, o poder da realização do si-mesmo como o infinito regresso de si a si mesmo cujo poder está no agir. Tal poder não se resguarda em nenhum ser, em nenhuma forma, não se resume em nenhuma particularidade. O poder generativo da matéria é uma atividade irrestrita, é um princípio ativo de todo vir-a-ser, a produtividade da natureza pulsa nos diferentes graus de complexidade organizacional, nas diferentes qualidades de organização desde as microscópicas estruturas minerais e a singela estrutura dos microrganismos até os grandes astros e a rede neurológica de grandes animais. A

produtividade da natureza está presente como a possibilidade mesma dos diferentes padrões de integração de estruturas, cada organização, cada finitude é uma onto.logia que resguarda um equilíbrio ativo dessa potência da natureza.

A onto.logia que define a dinâmica interna ao ser como o elaborar da própria interioridade da matéria dá a ela uma vida ativa cuja fenomenalidade dá-se pelo estreitamento no ato criativo entre ser e aparência, forma e conteúdo. A fenomenalidade é o transparecer da dinâmica geracional, é experimentar-se sem distância, um incessante ato de vir a si, ela “lança-se em si, esmaga-se contra si, experimenta-se a si mesma, frui de si, produzindo constantemente [a si própria]” (HENRY, 2015, p. 84). A vida ativa da matéria está na autonomia em engendrar-se a si mesma, sua fenomenalidade corresponde plenamente com a produtividade. A matéria é energia, é potência. A onto.logia da matéria concebe uma inteligência à dinâmica de sua interioridade, trata-se de dar parâmetros ao imenso fluxo energético, isto é, dar-lhe eloquência através de um princípio formativo “importa como a conhecemos, é uma pequena excitação "quantizada", ondulada, sobre esse pano de fundo [um imenso pano de fundo de energia]” (BOHM, 1995, p. 191)⁶².

O *logos* dá organização ao campo de forças como a atividade do vir-a-ser dá a ordem de realidade da interioridade como uma eterna organização do campo de forças numa unidade íntima, uma unidade na multiplicidade de forças em complexa trama de fluxos, processos e relações. A unidade do existir dá-se na relatividade permanente de forças, o *logos* trabalha a reciprocidade a fim de conciliar todas as forças em um campo de atividades criativo-generativo. A forma é a relatividade das forças generativas dada por um equilíbrio fino entre a atividade e a passividade dentro de uma onto.logia que resguarda um equilíbrio dinâmico, uma proporção das propriedades contraditórias da energia e da matéria expansivas e retrativas. O *logos* dá inteligência para criar uma relatividade complexa que é de muitas maneiras provisória em sua realização porque toda realização é uma atividade permanente; é a vida ativa em vigência. Toda organização, mais tempo ou menos tempo, entrará em dissociação e encontrará novas associações na infinidade de fluxos, processos e relações que constituem a ordem da realidade “como a natureza é infinitamente ativa e como essa atividade infinita deve se apresentar por meio de produtos finitos, a natureza deve retornar a si mesma através de uma circulação sem fim” (SCHELLING, 2004, p. 42)⁶³.

62 matter as we know it is a small, ‘quantized’ wavelike excitation on top of this background [an immense background of energy] (BOHM, 1995, p. 191)

63 since Nature is infinitely active, and since this infinite activity must present itself by means of finite products, Nature must return into itself through an endless circulation (SCHELLING, 2004, p. 42)

A forma, a aparência se dão a partir da produtividade da matéria ativa, contudo, há de se saber que a forma não conforma a produtividade, a forma não é a conversão da produtividade em produto. A produtividade é uma essência da matéria ativa, a potência da produtividade se opõe à determinação que anule a atuação das forças generativas. A vida ativa da matéria nunca se contrai na finitude dos produtos porque é a infinitude que habita toda finitude, toda finitude é sua proporção, “Cada formação é ela mesma apenas a aparência fenomenal de uma proporção determinada que a natureza alcança entre agentes opostos e que se limitam mutuamente. Para tantas proporções dessas ações quanto possível, existem tantas formas diversas” (SCHELLING, 2004, p. 35)⁶⁴. A vida ativa está em cada forma manifesta, contudo, não habita nenhuma forma na sua totalidade, ela é a pluralidade de manifestações de arranjos dinâmicos, de interioridades.

A totalidade da vida ativa tem caráter plástico porque opera como um princípio onto.lógico que dá flexibilidade à realização da forma. A forma ganha unidade pelo efeito processual, cada forma é efeito da variação onto.lógica da vida ativa. Toda forma é a realização criativa da vida ativa de modo que não há nenhuma oposição entre a singularidade e a vida ativa porque toda singularidade é perpetuamente vida ativa. Cada singularidade é a possibilidade manifesta do *logos* ativo da natureza, a dimensão da interioridade de cada singular é uma atividade de intensificação do ser-em-si, é a condição de restrição da produtividade. A interioridade é o espaço de atividade do equilíbrio das forças de expansão e de restrição. O equilíbrio dinâmico é uma inteligência da complexidade que permite a permanência da forma, a sua organização diante o excesso de forças que atuam em toda ordem da realidade cuja falta de dimensionamento levaria à desintegração. Na mesma medida que a ação das forças generativas é necessária à vitalidade de toda matéria, é necessária a dinâmica interna para organizá-las a fim de impedir uma tensão destrutiva da forma.

A inteligência da complexidade lida com o estado de simultaneidade entre fluidez e permanência, a continuidade criativa da organização “undergo continual structural changes while preserving their weblike patterns of organization” (CAPRA, 1997, p. 134). A inteligência da complexidade institui a organização como um campo relacional intenso, ativo e, por fim, criativo que inaugura em cada singularidade uma resistência à decomposição estabelecendo um princípio de recapitulação do si em si mesmo. A inteligência da complexidade é um imperativo onto.lógico porque, sob seu efeito, as forças generativas são equilibradas como potência generativa de uma dinâmica interna de cada forma, cada forma é uma “está contida a

⁶⁴ Each formation is itself only the phenomenal appearance of a determinate proportion which Nature achieves between opposed, mutually limiting actants. For as many proportions of these actions as are possible, there are as many diverse shapes (SCHELLING, 2004, p. 35)

multiplicidade de tendências, as quais, assim que elas (todas) são colocadas em atividade, devem se desenvolver de acordo com as direções previamente determinadas” (SCHELLING, 2004, p. 47)⁶⁵.

A inteligência da complexidade é capaz de dimensionar uma interioridade como uma memória ontológica, o *logos* envolvido no estabelecimento das estruturas inorgânicas foi incorporado como aprendizado à inteligência da complexidade inerente a estruturas orgânicas. A semente de uma planta articula e organiza a produtividade da natureza em uma forma, uma estrutura vegetal a partir de certas necessidades e memórias adaptativas, existiriam inúmeras possibilidades de forma capazes de corresponder a elas. A semente carrega um *logos* que resguarda os parâmetros para articulação de uma forma, concebe a totalidade do organismo, contudo, não reduz essa articulação particular à separação da infinidade de possibilidades da produtividade da natureza,

Todas as propriedades elementares entram em sua totalidade em todas as composições e devem ser pensadas como sempre contidas até na menor parte material [...] O que confere às substâncias particulares sua forma distintiva não é que elas contenham algum dos elementos qualitativos em isolamento, mas que um deles predomina na composição, de modo que, na consideração popular comum, os fatores restantes podem ser praticamente ignorados, embora realmente nunca faltem. Nesse sentido, "tudo está em tudo"; toda partícula, por menor que seja, até todo ponto físico, representa uma totalidade de infinitas qualidades, que nela se interpenetram (CASSIRER, 1953, p. 152)⁶⁶

As forças generativas são a primeira ordem bem-sucedida, a inteligência que as governa, sua inteligência imanente é a ordem implicada em toda nova ordem. A inteligência da complexidade dá o grau de estabilidade necessário para a permanência de uma organização interna desde uma onto.logia, dando à organização um *logos* desde o qual a vida ativa do ser gravita, “Cada organismo não é outra coisa senão a expressão coletiva de uma multiplicidade de actantes, que se limitam mutuamente a uma esfera determinada” (SCHELLING, 2004, p. 51)⁶⁷.

A racionalidade objetiva da ciência moderna por atribuir, exclusivamente, um valor objetivo aos fenômenos, não é capaz de elaborar a sua capacidade mais essencial, diga-se, seu

⁶⁵ multiplicity of tendencies is contained, which, as soon as they (every single one) are set into activity, must develop according to the antecedently determined directions (SCHELLING, 2004, p. 47)

⁶⁶ All the elementary properties enter in their totality into every composition, and are to be thought of as always contained in even the smallest material part [...] What gives the particular substances their distinguishing form is not that they contain any one of the qualitative elements in isolation, but that one of them predominates in the composition, so that in ordinary popular consideration the remaining factors can be practically left out of account, although they are really never lacking. In this sense, "all is in all;" every particle, however small, even every physical point, represents a totality of infinitely many qualities, which interpenetrate in it (CASSIRER, 1953, p. 152)

⁶⁷ Each organism is itself nothing other than the collective expression for a multiplicity of actants, which mutually limit themselves to a determinate sphere (SCHELLING, 2004, p. 51)

logos desde o ser-em-si dos próprios fenômenos. A ciência não possibilita trabalhar um senso de existência, de uma ordem de realidade a partir de um valor intrínseco. É preciso romper com a redução da razão ao racionalismo, que instrumentaliza a natureza, buscar aquilo que é uma função essencial da razão que é reconhecer o todo, de tornar os fenômenos inteligíveis a partir da noção de sua totalidade reconhecendo que uma postura holística é também uma postura que reconhece a autogestão das singularidades.

A organização de um sistema a partir da complexidade lhe permite um grau de flexibilidade e autorregulação elevado na medida em que, sendo complexo o sistema, tem maior abertura para evoluir e se adaptar dentro de uma embrenhada rede de fluxos e relações que compõe a ordem da realidade. A complexidade coloca o sistema em uma condição propícia para interagir com as várias e diversas forças internas e externas administrando seus conflitos sem que o organismo esteja demasiado fechado a qualquer possibilidade de interação e aberto às possíveis mudanças em suas estruturas ou esteja demasiado aberto para que sua regulação interna seja desarranjada e, por consequência, desestabilizada. Um sistema complexo, portanto, pode apresentar uma variedade de estruturas e arranjos internos porque é capaz de criar padrões de organização capazes de situar-se entre o fino equilíbrio entre a ordem e a desordem sem que suas estruturas sejam randômicas ou caóticas na medida em que existem como um entremeio a ambas as situações estabelecendo um balanço entre elas.

O padrão de organização em termos de complexidade é capaz de dotar os organismos de uma estabilidade relativa de modo que o arranjo de seus fluxos e relações internas envolvendo trocas de energia, matéria e informação não sofra uma flutuação acentuada, para tanto as influências e afecções externas não podem adentrar o sistema com a mesma intensidade; é preciso que a capacidade intrínseca de adaptação desse sistema possa trabalhar essas ações externas dentro dos limites de sua flexibilidade de modo que elas possam ter efeitos pró-sistema nunca em detrimento do mesmo. Assim, todo sistema não estabelece padrões arbitrários de ordem interna existindo uma preferência de um padrão que permita flexibilidade e adaptabilidade de modo a não sofrer facilmente com instabilidades, ou seja, determinados padrões oferecem uma configuração intrínseca que irá reter e manter a organização dentro de uma dinâmica positiva entre sinergia e coerência (COMIER, 1975).

Nesse sentido, é preciso entender os sistemas complexos como uma estrutura em rede na qual não impera nenhum agente havendo uma certa equivalência entre as forças internas e externas no processo de organização e porque é composto em rede as interações se tornam mais facilmente reguláveis tornando todo o sistema adaptável. Na medida em que não existe nada que seja autossuficiente, isto é, todo sistema traz um caráter relacional desde seu próprio vir a ser é preciso entender o papel que a interatividade tem na constituição de toda

organização. Todo fenômeno que se apresenta não tem outro meio de fazê-lo senão pelo estabelecimento de relações internas e externas de modo que não há fenômeno sem que haja relação e, assim, todo fenômeno é um advento em que uma organização se apresenta ativamente como um sistema de relações que tem na complexidade sua maior possibilidade de realização. Desse modo, a complexidade é um princípio fundamental às formas de organização existentes na realidade tendo em vista a própria complexidade da realidade porque toda organização existe como um acontecimento ou um evento em que se estabelece uma ativa amarração de forças postas numa relação proativa à regulação e à permanência das estruturas do sistema que se presentifica ou se fenomenaliza.

A compreensão da importância do caráter relacional dos sistemas permite lidar com o problema da polaridade entre monismo ou atomismo e pluralismo ou continuidade porque quando não se estabelece nenhuma centralidade na organização dos sistemas, este torna-se um processo fundamentalmente associativo da diversidade e da unidade em que sendo unidade o sistema trata-se de uma organização em totalidade da diversidade. A unidade não afirma um conceito estático e estrito de identidade, pelo contrário, a unidade trabalha um fluxo incessante de forças nas mais diversas formas de interação; de outro modo, a unidade nasce pela relação que, portanto, não se apresenta como um estado cristalizado, mas que se mantém capaz de desenvolver-se em uma lógica relacional na qual para cada processo interno a organização pressupõe a ocorrência de muitos outros internos e externos que estabelecem uma reciprocidade de causalidade que ecoam nos sistemas.

O sistema complexo pode ser compreendido também como uma estrutura dissipativa, isto é, no qual o sistema é produzido por um fluxo intermitente de energia de modo que uma melhor definição do que estrutura seria entendê-lo como um padrão dinâmico em que permanência e dissolução se associam permanentemente de modo que tal sistema existe, necessariamente, no e pelo fluxo energético, do contrário haverá o estabelecimento de um equilíbrio estático e, então, o fim da vitalidade dessa estrutura porque estará encerrada as interatividades com as afecções externas ou o sistema estará fechado tornando-se uma unidade discreta contrapondo a potencialidade da complexidade de uma existência em rede. Uma vez recolhido em si mesmo, um sistema perde sua flexibilidade e, portanto, sua capacidade de estabelecer uma confluência com as atividades energéticas que lhe cercam e nesse sentido perdem de alguma maneira o interfluxo com a realidade na medida em que se desprende da dinâmica dependência que define a realidade “a realidade ocorre como a totalidade de todas as formas possíveis de condicionamento mútuo” (SEIBT, 2018)⁶⁸ em que a unidade é estabelecida

⁶⁸ “reality occurs as the totality of all possible forms of mutual conditioning” (SEIBT, 2018)

pela informação gestada ao longo de toda evolução cosmológica manifesta em certos princípios que reforçam algumas organizações ao mesmo tempo que permite o surgimento de outras novas.

A natureza é o exercício de reunião de uma variedade imensa de processos de auto-organização ou das capacidades diversas de evolução de sistemas complexos a partir do estabelecimento gradual de formas de autodeterminação a partir do adensamento e sofisticação da competência de estabelecer um conceito interno capaz de racionalizar e comandar a rede de fluxos e relações em seu favor, isto é, em favor da organização de um sistema o quão mais complexo for, maior sua potencialidade em concretizar sua existência. Em outras palavras, a natureza é a ampliada capacidade de articular a si mesma em formas diversas de razão que em nada são absolutas porque se é verdade que existe uma razão própria a cada forma de organização que é causa de sua própria ordem, essa razão não se trata de uma predefinição, mas como a realização de uma forma cuja existência dá-se como um constante processo de atualização que depende da persistência de sua rede de relações internas e externas para que assegure sua inteireza.

O sistema complexo detém uma razão interna capaz de lhe assegurar uma forma, mais precisamente, um comportamento coerente consigo mesmo dentro de uma coletividade de relações cujas intensidades e graus de liberdade de ação são bastante variáveis de modo que a razão interna é uma imensa capacidade de estabelecer uma cooperação em prol de uma ordem e organização de modo que se torna constitucional para a estabilidade, consistência e inteligibilidade dessa ordem porque embora não haja permanências definitivas, existe valor na constância de certas ocorrências, certos padrões que dão propriedades e fundamentos para o tecido da realidade que não assume um caráter mecânico ou caótico, mas aberto e ordenado. Existe apenas uma essência ou realidade absoluta, e as diferenças se estabelecem como determinações diversas dessa essência sem que nenhuma mudança ocorra em sua própria essência, ou seja, não existem definições de finito fora da infinita atividade ou a emergência e emancipação da ordem dentre o caos porque afastar-se da ordem do infinito é se afastar da própria possibilidade de realização.

A natureza autoriza um vasto espectro de possibilidades de organização e desenvolvimento, assim sendo, toda organização é a atualização da potência criativa, contudo tais possibilidades permanecem dentro de um raio de ação dado por um sistema de leis de maneira que haja uma coincidência perfeita entre liberdade e necessidade. A multiplicidade de possibilidades sem qualquer critério seria um impedimento à diversidade de formas de organização visto que seria impedida a organização de formas, porque sem que seja estabelecida uma razão interna entorno da qual as relações e fluxos criem uma ordem interna

à estruturação de entidades diferenciadas entre si e para com seu entorno, ou seja, sem que se estabeleça uma unidade, as organizações se confundiriam sem que se pudesse identificar qualquer diversidade, mas apenas um estado amorfo e sem nenhuma determinação dos organismos, isto é, a ausência do ser consigo mesmo. Nenhuma liberdade se afronta com a ordem e a determinação, a liberdade se coaduna com o fundamento objetivo da necessidade a partir da concepção da dimensão interior de uma forma, interior porque o que é expresso vem à expressão de uma razão interna responsável por realizá-la porque a inteligibilidade de toda ordem e organização irradia do seu próprio meio.

Assim, a natureza abriga um número diverso de razões ativas e carrega consigo uma infinita potencialidade de realização de muitas outras estando aberta para uma infinita possibilidade de existências porque trata-se da contínua atividade do vir a ser sem que por isso opera na arbitrariedade. A realidade da natureza se estabelece como um sistema aberto consistente com uma dimensão interna que revela uma quantidade crescente de verdade e objetividade, de maneira que a inteligibilidade das camadas externas e das camadas internas repousam umas sobre as outras (TANZELLA-NITTI, 1997). A razão ativa ou o *logos* ativo que habita em diferentes formas na natureza trabalha um dobramento da potência criativa sobre si mesma no sentido de criar uma atividade subjetiva ou um conceito de si capaz de estabelecer uma auto-organização ou que possa produzir uma forma de modo que a razão interna é uma determinação interior ou imanente que detém-se completamente, isto é, detém a conceituação de uma forma em sua integridade capaz de definir-se como forma diferenciando-se e criando limites de si mesma.

O *logos* ativo é o princípio inerente da existência porque fundamenta uma forma ou mais rigorosamente define-se como um conceito ontológico que dá diretrizes internas ou estabelece uma necessidade interna para a constituição da forma de modo que a forma não se delibera apenas como aparência, mas tem raízes mais profundas detendo o conceito integral do organismo agindo, assim, como um princípio de organização de suas atividades internas, como expõe Koutroufinis (2014, p.17)⁶⁹ “as entidades reais são atos de autoconstituição, processos de formação de uma determinada configuração. A essência de uma entidade real inclui experimentar sua própria autocriação para uma nova unidade por meio da integração de suas relações internas”. A razão interna ou o *logos* ativo é a maneira da espontaneidade da auto-organização dar-se certa complexidade no sentido de criar um nível de autossuficiência que pode ser entendido como a autodefinição a partir de graus diversos de consciência derivada de

⁶⁹ “the actual entities are acts of self-constitution, processes of forming a certain configuration. The essence of an actual entity includes experiencing its own self-creation to a new unity by means of the integration of its internal relations” (KOUTROUFINIS, 2014, p.17)

uma atividade subjetiva presente em toda existência como Jonas (2010, p. 21) afirma “é a própria substância do mundo que, ao tornar-se interior, ganha, com isso, expressão”, isto é, há uma disposição original na atividade criativa da natureza ou na atividade da matéria à interioridade e a configurações de subjetividade.

O *logos* ativo como uma configuração de subjetividade trabalha a espontaneidade da matéria em estruturas complexas que adquirem um equilíbrio dinâmico a partir de uma coerência interna que combina a complexidade e a relatividade pela emergência de sua própria ordem interna. Em outras palavras, o *logos* ativo trabalha a subjetividade latente à matéria a qual, dentro de sua espontaneidade, estabelece preferências ou memórias de estruturas e padrões estáveis expressando assim que existe uma inteligência inerente à atividade da matéria que é testemunhada em expressões de subjetividade ou na atividade de fazer-se sujeito de si mesmo presente em toda organização, “pode-se voltar no tempo até a primeira ocorrência de combinações moleculares autorreplicantes, o primeiro mínimo de informação, e daí até a tão chamada natureza inorgânica” (JONAS, 2010, p. 42) de modo que não existe saltos e cisões entre as formas de organização na natureza no sentido de que algumas são detentoras de uma dimensão interior e as demais são carentes dela, ou seja, toda organização trata-se da realização da possibilidade da atividade do espírito inerente à natureza na medida em que

todos os processos elementares ou entidades reais são atos de experiência que buscam a determinação última de sua própria essência. Isso significa que uma entidade real não se esforça para atingir um estado final predeterminado [...], mas antes de tudo descobrir qual seria um estado final apropriado para si: em outras palavras, definir o objetivo de sua própria criação (KOUTROUFINIS, 2014, p. 127)⁷⁰

A natureza é de uma só vez atividade e essencialidade e manifesta em formas organizadas um sistema dado pela reciprocidade de causa e efeito dotado de uma integridade criativa que existe como uma inteligência capaz de fazer coincidir forma e conceito em uma ontologia: totalidade organizada desde razão interna, assim, a permanência só pode ser considerada como resultado do devir visto que atualidade e permanência são o resultado de uma atividade implacavelmente criativa. Nesse sentido, a compreensão das formas organizadas na natureza envolve perceber a concepção interna e inerente ou seu princípio de organização a fim de conceber o conceito ontológico, isto é, o *logos* ativo que estrutura a forma e, conseqüentemente, a sua fenomenalidade. O conceito ontológico vem apenas com a forma, isto é, quando expressa, por assim dizer, todo o caminho desde o interior do ser, isto é, poder

⁷⁰ all elementary processes or actual entities are acts of experience striving towards the ultimate determination of their own essence. This means that an actual entity does not strive to achieve a predetermined end-state [...] but first and foremost to find out what would be an appropriate end-state for itself: in other words, to define the aim of its own self-creation (KOUTROUFINIS, 2014, p. 127)

criativo de forma alguma implica o estado caótico, mas o poder de florescimento de uma totalidade visto que falta de forma ou uma espontaneidade completamente aleatória expressa uma falta de liberdade, uma vez que, invariavelmente, acabará numa indeterminação infinita.

A natureza inclui amplas possibilidades de existir dentro de sua realidade superabundante, mas é preciso definição de uma realidade subjetiva, que se manifesta no organismo, não a pura espontaneidade: poder infinitamente “expansivo” e sim uma autoafirmação dada como um evento muito complexo da interação recíproca entre liberdade e necessidade dentro da ação de forças de expansão e contração. Por esse mesmo motivo, a razão interna da forma não é negativa à espontaneidade ou à criatividade representa, ao contrário, uma conclusão, uma realização na simultaneidade de liberdade e forma (SCHINDLER, 2012). A razão interna apresenta o ponto de realidade do organismo porque institui sua objetividade, não é meramente como objeto, mas como uma atividade de autoafirmação que se define numa unidade e unidade diferenciada em múltiplas formas de modo que a razão interna define uma noção ontológica de liberdade, isto é, uma noção substancial de liberdade: no exercício da liberdade se manifesta a subjetividade de um agente atuante sobre si mesmo.

A complexidade rompe com forma tradicional da operação de conhecimento a qual apoia-se no procedimento de conhecer em que o sujeito apreende um objeto trabalhando como um observador cognoscente que estabelece esse objeto no campo da representação, assim, todo fenômeno se submete ao ato de conhecimento na separação entre sujeito e objeto porque abala o esquema cartesiano que lhe fundamenta, que estabelece o propósito da ciência como a simplificação da realidade dentro de verdades universais, a complexidade trata de um novo tipo de objeto do conhecimento, o organismo complexo que contrapõe-se à crença numa simplicidade essencial da natureza “quer ao nível elementar, quer no de sistemas compostos, quer no do Todo, um mesmo esquema explicativo - o mecanicismo - se aplicaria com idêntica eficácia” (OLIVEIRA, 1996, p. 509) servindo a uma posição assertiva da universalidade porque o mesmo esquema explicativo transpassa as diferentes escalas de ocorrência de fenômenos. O organismo complexo define a unidade às vistas de uma complexidade multifária, isto é, multidimensional que exige uma individuação interminável compondo uma perspectiva renovada da matéria rumo à ultrapassagem do cartesianismo e antecipando o desafio da matéria pensante.

Se a complexidade era apenas associada a organizações específicas, isto é, a biologia tendo sua presença refutada no campo das ciências naturais um olhar menos dogmático suplantou a inexistência de comportamentos complexos mesmo nas formas de organização mais simples. Qualquer organização deve ser capaz de criar uma estrutura espacial para si mesma que significa ser capaz de estabelecer uma ordem individual ou conceber-se desde uma

razão interna que estructure uma forma tarefa que implica um poder de sistematizar os fluxos e relações em um espaço ou dimensão interna, ou seja, a razão que concebe um conceito ontológico se realiza numa forma que significa regular em um espaço interno a continuidade material e substancial de si com seu entorno de modo que a elaboração desse espaço interno represente uma gradual individualização que possa se estabelecer funcionalmente com seu contexto e circunstância.

Tal funcionalidade, afirma Jonas (2001), advém de uma atividade metabólica na qual as trocas de matéria, energia e informação com o entorno não se trata de uma atividade periférica às funções do organismo, mas sim o modo como o organismo é capaz de dar continuidade a si mesmo porque não se trata de um sistema de entrada e saída simplesmente desses elementos, o metabolismo tem um caráter mais complexo e estruturante visto que todo o organismo interage com aquilo que entra porque sua própria substância incorpora novos elementos de modo que esses se tornem parte integrante do organismo 'Sistema Metabólico'. Devemos incluir no termo que o próprio sistema é total e continuamente resultado de sua atividade metabolizadora e, além disso, que nenhum dos 'resultados' deixa de ser um objeto do metabolismo enquanto é um agente dele” (JONAS, 2001, p. 76)⁷¹ portanto o metabolismo não se trata apenas de um método de geração de energia, mais do que isso seu papel é de construir e restituir, continuamente, o próprio organismo como um todo, ou seja, o metabolismo participa do estado contínuo do fazer-se do organismo.

Assim, o processo metabólico cuida da manutenção das estruturas de organização realizando a associação da matéria, energia e informação externa com a dimensão interna estabelecendo um equilíbrio dinâmico e não linear, como no exemplo de uma planta, que associa a energia solar, o fluxo de água e minerais presentes no solo à sua própria estrutura sintetizando esses componentes desde moléculas até tecidos, fluidos e órgãos; nesse caso, a razão interna da planta é o DNA: uma memória bio.lógica responsável pela coerência do organismo ou pela concepção de sua totalidade que foi se acumulando ao longo do período evolutivo de cada planta (PRIGOGINE;NICOLIS, 1985). De modo que o DNA, entendido como *logos* ativo, canaliza uma ampla gama de influências e afecções em uma forma relativamente – referente à sua condição relacional – definida e estável de modo que sistemas organizados em complexidade dependem que haja em toda realidade a presença de estruturas estáveis e complexas a fim de que possa assegurar a composição de seu próprio sistema de relações internas, ou seja, se toda estrutura da realidade for caótica e excessivamente instável,

⁷¹ “‘metabolizing system’, we must include in the term that the system itself is wholly and continuously a result of its metabolizing activity, and further that none of the ‘result’ ceases to be an object of metabolism while it is an agent of it” (JONAS, 2001, p. 76)

torna-se inviável estabelecer uma forma funcional. Um sistema lida com níveis variados de estabilidade e definição ou com níveis de liberdade diferentes e precisa conjugá-los de modo que não desloquem o equilíbrio dinâmico interno da organização a uma situação de flutuação do sistema insustentável.

A complexidade com que apresenta a estrutura e organização das formas existentes na realidade opõe-se ao reducionismo que atende à tradição cartesiana que introduz a ordenação matemática da realidade promotora de uma cosmovisão qualitativa e reducionista segundo a qual o real seria análogo de um vasto mecanismo analisável com ilimitada precisão e, portanto, controlável e predizível, daí a dificuldade de atingir por conceitos universais qualquer singularidade porque aquilo que a define é a materialidade e substancialidade da forma, ou seja, a existência concreta e não abstrata. Conceber um conceito deve passar não apenas por conhecer a individualidade, mas, sobretudo, conhecer a substancialidade que a determina sem que o concreto seja determinado pelos meios disponíveis para expressá-lo, isto é, sem que o conceito seja um fator de redução da realidade do existente. Tratar da substancialidade significa envolver no conceito o processo de constituição da forma, isto é, dar ao conceito a propriedade dinâmica condizente com a situação real do existente e pensá-lo como uma expressão da função lógica da realidade e não de um sujeito.

De outro modo, que o conceito possa incorporar o germe ou a potência que corresponde à concepção da forma existente, isto é, recolha a razão interna em vista de permitir o conceito ser verdadeiramente engendrado na compreensão de como e porque dada forma existe nesta ou naquela disposição. Não se trata de afirmar nenhuma anterioridade à razão interna ou ao *logos* ativo, mas sim de constituir um conceito ontológico capaz de dizer sobre a logia do ser a partir da ideia de processo a fim de basear-se no fato de que o existir é dinâmico ou que a forma é dinâmica em contraponto à perspectiva filosófica moderna que descreve a realidade como um conjunto de formas estáticas cuja dinâmica está associada às aparências sendo ontologicamente secundária (SEIBT, 2008).

Nessa perspectiva, o conceito deve compor-se pela razão interna a qual é descoberta do processo de realização da forma ou pode-se dizer que é necessário tomar ciência da logia da fenomenalização da forma uma vez que toda forma existe como uma razão interna latente e realiza-se quando se compõe concretamente, isto é, ganha matéria. Contudo, forma, razão e matéria estão todas associadas simultaneamente sem que haja precedência de nenhuma porque é a organização que coloca todas as três em relação. Na natureza não existe nenhuma distância entre matéria, forma e razão; todas as três se associam no ato criativo incessante que caracteriza o seu modo de existir, a essência da forma existe como forma ativa ou como organização que reúne a realidade existente, a realidade potencial, não havendo contradição

entre ser e não-ser, pois a realidade implica a posição simultânea de todos os planos da realidade intermediários, o processo de realização traz-se como matriz em que subsistem o real e o potencial “virtualidades singulares pré-individuais que um lance de dados converterá em atualidades necessárias” (OLIVEIRA, 1996, p. 511).

O conceito deve, então, “reconstruir a realidade a partir de suas articulações naturais e não a partir de qualquer articulação” (SILVA, 1990, p. 153) de modo que se ultrapasse o impasse da abstração como modo de saber e que a razão interna possa se entrecruzar a razão humana e, assim, o movimento do real possa ser expresso no conceito ontológico de modo que se constitua um conhecimento em que haja a reconciliação da articulação do real com a lógica a fim de que essa possa expressar a essência sem que exija sua cristalização ou que a existência concreta não seja convertida num programa lógico matemático, mas em uma existência lógica que desvele a forma por sua logia. O conceito, dessa maneira, rompe com o dualismo radical entre forma-conteúdo, matéria-espírito, sujeito-objeto em favor da compreensão da organização formal imanente a toda forma de existência que se apresenta porque recusa suprimir as determinações sensíveis do conhecimento em prol de uma idealização ou racionalização do fenômeno visto que todo conhecimento intelectual envolve o âmbito do sensível que trata-se da ordem imediata e real do ser, “a essência das coisas existentes não podem estar separadas das próprias coisas” (SILVA, 1990, p. 147).

As ideias puramente não trazem ao conhecimento porque perdem a realidade do ponto de vista sensível de modo que não fornecem a razão e o porquê do fenômeno, “Não podemos, através de Ideias, atingir qualquer explicação causal que nos faça apreender o vir-a-ser das coisas” (SILVA, 1990, p. 146). O conceito como Ideia inclina o conhecimento à complexidade mecânica, mas perde a complexidade da unidade; quando a razão sintetiza aquilo que foi decomposto pelo modo analítico do conhecimento, supõe-se que a natureza compôs o fenômeno quando a verdadeira descoberta está na compreensão de como o fenômeno se realiza como unidade. A natureza não compõe uma forma a partir de uma ideia a partir de elementos predispostos; se a atenção na organização mais do que na complicação de sua composição torna-se possível perceber que a noção de Ideia é na verdade a razão interna e está indissociada da forma, isto é, ambas representam o mesmo grau de realidade do fenômeno porque são simultâneas em sua realização, “A decomposição de elementos pelos quais tentamos compreender a realidade não é um procedimento simétrico à formação dessa realidade porque a natureza não trabalha por composição mas cria indivisivelmente” (SILVA, 1990, p. 149).

Como afirma Maffesoli (1988, p. 42), “na própria realidade a imagem, a intuição e o conceito estão fortemente unidos” de modo que o conceito possa trazer o fenômeno em sua totalidade, deve ater-se à razão e ao sensível de modo que conceba um significado não pela

abstração, mas na manifestação de seu conceito interno em forma pela unidade de sua razão e sentidos de modo a perceber como formas mantêm uma relação intrínseca com uma ideia ou uma razão interna, isto é, sua necessidade interna a fim de ver porque tal fenômeno é ou "deve ser assim" precisamente. O sensível torna possível reconhecer a unidade do fenômeno assumindo que a matéria possui um ser interior rompendo com a sua apreensão racionalista que a iguala a *res extensa*: por definição pura externalidade, o sensível é a busca da causa interior das entidades, abrindo a matéria, não expõe mais e mais superfícies, trabalha o lugar em que a essência pode residir (SCHINDLER, 2012).

É preciso que a razão encontre a unidade na diversidade, que compreenda as relações fundamentais que dimensionam internamente o fenômeno, a razão que não se aplique como uma lógica externa à fenomenalidade, mas que busque se aproximar do *logos* do fenômeno. A razão, nessa perspectiva, não deve dissociar-se do sensível porque é a experiência sensível que abre à razão a totalidade do fenômeno como essa totalidade não é o efeito analítico de uma redução ao comum, mas uma elaborada coerência de fluxos, processos e relações. A experiência sensível impede a dissociação da elaboração da razão num plano metafísico, a resistência da matéria à sensibilidade dá o senso de limitação, dá a noção da integridade de parte e todo. É preciso, assim, desconstruir a dualidade entre a razão e o sensível.

A razão é inseparável do sensível porque é inseparável da forma, da possibilidade da informação de toda atividade produtiva em uma organização, é na forma que atividade produtiva e ser concebem uma singularidade. Quando a razão e o sensível estão em associação, quando o sensível, diga-se, a forma está em comensurado, está em proporção com a razão, diga-se, à concepção de sua totalidade, tem-se um conceito estético. O estético está associado a uma experiência sensível que reconhece numa forma a presença da proporção entre a liberdade da atividade produtiva, essencial da matéria, e a necessária aderência a uma razão interna. O estético permite conceber que nem a razão e nem o sensível precedem um ao outro, são causa um do outro, mas que a razão e o sensível agem em comunhão em todas as formas manifestas, em toda a natureza.

Quem não vê a vida natural como um todo, que não entende sua linguagem em seus próprios detalhes, também não sabe até que ponto o corpo humano é verdadeiramente uma natureza menor dentro de uma natureza maior (SCHELLING, 2002, p. 19)⁷²

⁷² Whosoever does not see natural life as a whole, who doesn't come to understand its language in its very details, also does not know the extent to which the human body is itself truly a smaller nature within a larger one (SCHELLING, 2002, p. 19)

2. Elogio à razão sensível

Ora, é evidente que os detratores da natureza humana julgam-se acima dela — consideram-se divinos, escreve Espinosa. Consequentemente, se o homem passional é contra natureza, seus censores imaginam-se acima da condição humana e acima da natureza. São eles, portanto, os detentores do imperium. Quem maldiz a natureza humana o faz porque deseja dominá-la, dominando os homens. (CHAUI, 2011, l. 6787)

A racionalidade moderna estabelece um modo de conhecimento que foge ao sentido grego platônico-aristotélico, isto é, a confecção da essência das coisas, e se apoia no sentido cartesiano-galileano da análise segundo regras que permite a construção do modelo matemático mais adequado para a explicação dos fenômenos da natureza mediante a descoberta de leis e define desde o início como conhecimento a verificação experimental dando suporte à ciência empírico-formal na qual o conhecimento é exercido metodicamente como uma operação de construção de objetos simples e técnico em que desaparecer uma distinção fundamental entre o conhecer e o fazer porque conhecer significa reconstituir o fenômeno como objeto com base no perfil cognoscitivo de um sujeito, como aponta Vaz (1995, p. 66), “Os imensos progressos da Lógica e da Matemática nos séculos XIX e XX correspondem a uma exigência intrínseca da razão moderna para alargar e aperfeiçoar o campo das suas operações. Daqui decorre igualmente o fato de lerem a Epistemologia e a Filosofia das Ciências conhecido um extraordinário desenvolvimento, vindo a ocupar o lugar da antiga Filosofia da natureza”

A racionalidade lógico-matemática expande-se nesses dois domínios: a Lógica e a Matemática abolindo suas fronteiras para constituir uma única forma universal da razão científica a qual foi reservado um uso instrumental como linguagem que atendem às exigências de rigor e exatidão a fim de operar a natureza de maneira profundamente diferente do conceito antigo de *physis* em favor de uma objetividade empírico-formal que a submete a inteligibilidade afirmada na medida e por uma definição operacional constituída como objeto de atuação em ritmo extremamente rápido de transformação sob o propósito de dispô-la como recurso. De outro modo, há uma racionalização do ser da natureza em contraste com uma perspectiva da contemplação na qual são impostas interrogações e construções sistemáticas contrapostas a um entendimento ontológico apoiado no fundamento de uma relação transcendental entre a racionalidade e o ser. Essa relação implica necessariamente a pressuposição de uma identidade absoluta da razão em si mesma em detrimento de uma realidade absoluta do ser em si mesmo.

O fim da razão é universalizar a definição de realidade segundo seus próprios parâmetros; a realidade na medida em que pode ser por ela compreendida e explicada é qualificada como realidade racional. O conhecimento da razão se caracteriza como sendo um conhecimento que opera sobre princípios e obedecendo a regras de demonstração de modo que

o racional é o domínio luminoso dos fenômenos e contrapõe-se ao irracional relegado ao domínio obscuro das pulsões e da afetividade. Se a razão, segundo a concepção dos gregos, exerce sobre as potências irracionais da alma uma sabedoria, para os modernos ela se exerce atendendo a diversas estratégias de controle das pulsões inconscientes da vida afetiva, "Tal será o traço mais marcante da subjetividade moderna que se estenderá da ciência e da filosofia à ética, à política, às práticas sociais e mesmo à religião e encontrará sua expressão histórico-cultural na ideologia do individualismo" (VAZ, 1995, p. 62).

O racionalismo encerra a compreensão a partir de uma consciência racional porque traz em si raízes do desejo de emancipação que deriva da preocupação com a sobrevivência e a autoconservação; ambas, no período que coincide com um forte trabalho de desenvolver a ciência e a razão humana dos séculos XVII e XVIII, carregam o medo dos humanos em não encontrar meios de dar manutenção à sua própria existência tendo em vista a concepção antagônica à natureza, símbolo daquilo de uma força muito além do humano que poderia trazer-lhe a destruição. A natureza qualificada como uma força de opressão provoca um forte recolhimento do humano a uma situação de segurança obtida apenas na condição do egocentrismo em que a consciência serviria ao exercício da liberdade a partir da conceituação formal-abstrata de todo existente.

De uma única vez, o humano busca circunscrever-se de qualquer afecção externa, portanto, qualquer aproximação do sensível e determina o outro objeto de hostilidade porque representa a ameaça à conservação do si mesmo, o estranho que visto como perigo deve ser trazido ao domínio da razão, isto é, ao domínio do exercício da liberdade humana. O sensível, expresso especialmente pela corporeidade, porque traz uma multiplicidade de afecções, tem um contra-efeito de abrir o sujeito egocêntrico e, por isso, impulsiona-o para um distanciamento de seu recolhimento. Tudo aquilo que ultrapassa a intimidade do sujeito expondo a alteridade torna-se disruptivo da sensação de controle e liberdade alcançada no íntimo da subjetividade, nesse sentido, toda alteridade, quer dizer, todo estranho precisa ser vencido por uma ação intelectual capaz de reduzi-la à dimensão do sujeito.

A racionalidade científica encontra na quantificação e, por conseguinte, na previsibilidade dos fenômenos a maneira de enfraquecer seu maior outro, isto é, a natureza que passa de uma grande força e potência a um estado inanimado e letárgico. A racionalidade deve exercer uma constante vigilância para que o domínio do cálculo racional e da formalização das forças criativas da natureza não se reanimem e a relação do humano com o natural esteja contido por um pragmatismo científico. Na medida em que a racionalidade ganha primazia para o humano rivalizar com a natureza, o sensível perde lugar na atividade intelectual humana porque exerce o movimento contrário do recolhimento, o sensível sugere a abertura a e o

reconhecimento da alteridade trazendo uma problematização do outro para fora da estrutura de pensamento que assimila o outro apenas dentro dos movimentos da consciência do sujeito do conhecimento e, portanto, nega qualquer sentido ontológico à alteridade.

O outro dentro das considerações epistemológicas que dominam a ciência moderna se torna um esquema lógico porque a relação que se estabelece com aquilo que é externo ao sujeito, portanto, não é idêntico ao si mesmo do sujeito tem sua ontologia negada diante de um processo de abstração que em certa medida aniquila a alteridade que se apresenta ao sujeito. A constituição do sujeito reacional emancipado de qualquer opressão ou de qualquer força que lhe seja externa assume uma forma restrita de lidar com a natureza: a razão dominadora que deve rivalizar com as forças adversas da natureza exterior e interior ao sujeito, nesse sentido, a racionalidade trabalha uma purificação da sensibilidade e da corporeidade do sujeito. Isso significa que a racionalidade científica que transforma o sujeito em sujeito do conhecimento causa um embotamento do sensível a fim de proteger a humanidade desse sujeito na medida em que o afasta de tudo que não é ele mesmo.

A alteridade dentro da estrutura do racionalismo sofre de uma ação contraditória porque na mesma medida em que se busca desvendar os fenômenos, ou seja, a tentativa de reconhecer esse outro aciona uma postura de dominação em que toda tentativa de aproximação à alteridade acaba reduzida às constrações lógicas do sujeito racional de tal maneira que o si mesmo acaba como único ponto de referência da interação com o outro. O racionalismo afasta o múltiplo para ganhar unidade em uma atitude egocêntrica, o sujeito luta pela segurança do si mesmo excluindo qualquer possibilidade do sujeito constituir-se como uma unidade-na-diversidade. A reiterada rejeição da alteridade reduz o múltiplo, o diverso à identidade, a partir da abstração do sujeito racional está destruído o qualitativo e o plural porque reduzida a alteridade, a dimensão lógica do sujeito tem-se um esvaziamento do outro.

A constituição do sujeito racional emancipado idealizado no Iluminismo envolve um duplo processo de dominação: (a) do humano sobre si mesmo a partir do embotamento de sua sensibilidade em uma luta contra sua natureza interior e (b) do humano sobre a natureza em sua luta contra a alteridade, contra o desconhecido. A concepção do sujeito racional se determina pela luta contra toda metafísica e todo mistério, luta ganha pela abstração operada pela ciência moderna que eliminou a ameaça do sobrenatural, do irracional ligados à natureza. O sujeito racional privilegia a consciência desde a cisão cartesiana entre a atividade da matéria e a atividade do espírito a qual oferece ao sujeito racional a possibilidade de exercer o controle sobre toda alteridade a ele contraposta.

O pragmatismo da ciência moderna e a predominância da técnica como solução às diferentes problemáticas operam o conhecimento de maneira restrita, apenas trabalhando com

a formulação de objetos, empobrecendo o campo epistemológico a um único fragmento, a uma única dimensão, diga-se, a da racionalidade. Tal posicionamento instrumentaliza a razão e rejeita o fator sensível da experiência, de modo que a complexidade do entendimento dos fenômenos se perde, ao mesmo tempo em que o desenvolvimento daquilo que se concebe como humanidade torna-se incompleto porque nega uma das dimensões da realidade. A incompletude do desenvolvimento humano provoca uma falta grave do sentido existencial do conhecimento, diga-se, um esquecimento de como a imaginação e a sensibilidade são essenciais para o alcance de uma concepção de desenvolvimento harmonioso entre a cognição e a afetividade das funções intelectuais do humano, ou seja, desenvolver da maneira mais equilibrada as suas diferentes faculdades: a razão e o sensível.

O predomínio da racionalidade objetiva como instrumento de conhecimento tem o efeito de reduzir a compreensão da ordem da realidade, restringe-se apenas a uma maneira de expressão dos fenômenos, qual seja, os modelos lógicos que perdem a totalidade dos fenômenos ao empregar-lhes uma lógica externa. O racionalismo da ciência moderna quando defende a elaboração do conhecimento a partir de verdades universais regida por uma racionalidade universal é incapaz de reconhecer a alteridade, perde a noção de valor intrínseco e, assim, ignora a diversidade de organizações de fluxos, processos e relações que constituem a realidade. Por conseguinte, perde-se pelo excesso de simplificação a complexidade, a multiplicidade de elementos envolvidos na realização dos fenômenos na medida em que se perde aquilo que é rico e complexo.

Se é certo que o humano não pode depender apenas dos estímulos sensíveis para conceber os fenômenos que se apresentam, isto é, se não é possível ao desenvolvimento humano manter um grau de passividade que o impeça de elaborar suas sensações, é preciso compreender que conceber o humano na forma de um pensador abstrato que opera o conhecimento apenas pela perspectiva analítica, portanto, tirar-lhe a possibilidade da experiência sensível significa tirar-lhe a possibilidade de trabalhar sua imaginação. É certo que o valor da imaginação criativa do humano não deve nunca se dissociar de sua capacidade crítica racional, a razão não deve vir ao preço da sensibilidade e a sensibilidade não deve vir ao preço da razão de modo que uma faculdade não suplante aquilo que em verdade lhe complementa. A razão sem a sensibilidade torna-se vazia e a sensibilidade sem a razão torna-se excesso, será apenas na síntese de ambas as faculdades que a concepção de humano pode nascer completa.

A crítica à racionalidade moderna não se trata de desvencilhar o humano de sua razão, significa sim encontrar o seu sentido mais forte e desafiar o sentido de uma razão pura reconhecendo seus limites. Desenvolver um grau de autonomia humana envolve o uso pleno da razão, contudo, a cultura da humanidade depende de uma harmonização entre a

capacidade de crítica da razão e de sua sensibilidade porque é nesse balanço positivo entre razão e sensibilidade que o sujeito não incorrerá a um individualismo exacerbado em que se ignora toda alteridade em função da autonomia de pensamento e autodeterminação de si porque quando pede-se os limites da razão e cria-se um racionalismo está estabelecido uma divisão do humano de si mesmo a partir dos dualismos mente-corpo, razão-sensível, sujeito-objeto que assevera a concepção da alteridade da natureza porque a estabelece como um outro contrário, oposto ao humano, isto é, como o domínio da brutalidade, da insensibilidade mecânica e da determinação universal.

A razão pura como garantidora da autonomia humana se opõe com veemência ao senso moderno de natureza em que impera a determinação e uma ordem mecânica, o embate entre humano e natureza se estabelece com o fato de que está na veemência do cultivo da razão a fonte da oposição entre o humano: sinônimo de racionalidade, e a natureza: sinônimo de irracional nascida pela perspectiva meramente quantitativa do real a qual obedece apenas a lógicas abstratas e, portanto, descarta a experiência sensível desintegrando a unidade da inteligência humana. A racionalidade em seu valor objetivo se define pela redução da riqueza das impressões sensíveis a uma concepção de realidade formal, que unifica a diversidade em uma abstração, em objeto. Seja em uma condição passiva diante dos fenômenos, impelido apenas pelo sensível, seja em uma condição de formalização da realidade, impelido apenas pela racionalidade, o humano se torna unidimensional.

O esforço do movimento científico-iluminista de emancipação dos humanos de uma formação regida pelas posições dogmáticas e impositivas das autoridades religiosas e políticas – contraproducentes a qualquer possibilidade de ampliação do conhecimento e aprimoramento do científico – certamente teve contribuições no abandono de determinismos sobre o desenvolvimento humano, contudo, tal esforço dado a partir de uma postura acirrada a respeito do valor da lógica matemática para o entendimento da realidade, a ponto de tudo aquilo que não estivesse sob seu julgo era, imediatamente, remetido ao domínio do irracional ou da superstição, criou um racionalismo que impera na prática da ciência moderna na qual o ponto de vista da técnica ganha proporções excessivas na fundamentação do conhecimento. Como efeito, a razão torna-se o procedimento formal do racionalismo o qual trabalha para tornar exatas as propriedades de todo fenômeno natural a fim de alcançar a máxima simplificação de seu comportamento e então poder reproduzi-lo em causa própria, em favor de um sistema produtivo e econômico de organização humana que vai se fortalecer, tornando-se hegemônico, por efeito de uma atualização compulsória da dominação da natureza. O racionalismo é a atitude radicalmente metódica da razão, que objetiva toda alteridade e, mesmo, a própria subjetividade porque perde o campo médio entre a razão e o sensível.

O projeto emancipatório do Iluminismo de disponibilização dos fenômenos naturais através dos incursos da razão acaba estabelecendo uma contradição: o excesso de sucesso desse projeto causa desequilíbrios nas condições de realização dos próprios fenômenos que se deseja a reprodução contínua, toda ação regulatória da postura técnico-científica em relação à natureza perde ao longe a dimensão de suas consequências porque foge às determinações da lógica a previsibilidade de modo que a modelagem da realidade não é capaz de suprimir o caráter degenerativo de uma ação cada vez mais invasiva à natureza.

Desde as obras monumentais de engenharia que modificam a organização geomorfológica, ecológica, hidrológica de largas regiões até as ações em biogenética, engenharia genética que alcançam modificações no código genético, as repercussões são desconhecidas e se tornam especialmente perigosas diante da postura de imparcialidade e neutralidade, isto é, do valor objetivo da ciência porque toda a ação da ciência em conciliação da técnica se dá em um vazio ético porque se torna uma celebração ingênua de uma noção de progresso engendrada por uma racionalidade prática que proporciona um aperfeiçoamento notável em questões de ordem material a partir de um efetivo controle do ferramental experimental, contudo, perde ao longe a dimensão do sentido diante da necessidade de uma reprodução mecânica da produção.

A perspectiva científica e tecnológica do entendimento da realidade atribui importância a uma intelectualização de uma expertise, valoriza o humano desde uma especialidade e desloca o sentido de um humano cultivado em todos os seus aspectos racionais e sensíveis de modo que a inteligência humana deixa de ser um fim em si mesmo porque deixa de associar-se ao cultivo da própria humanidade e volta-se à afirmação progressiva do domínio sobre a natureza. Sob a égide do racionalismo, a intelectualidade humana perde em complexidade porque se dimensiona apenas pela razão, falta-lhe unidade de modo que permanece reduzida a um logocentrismo cujas definições de sentido não são elaborações e sim determinações na medida em que perdem sua estrutura sensível.

A perspectiva emancipatória dada pelo racionalismo técnico-científico envolve ampliar indefinidamente a capacidade do domínio da abstração e lógica e uma crença no automatismo das respostas do progresso da tecnociência. A afirmação da racionalidade como a fonte de determinação de todo fenômeno e o conseqüente solipsismo sob o qual o sujeito torna-se o horizonte de definição de toda outriedade – isto é, a consciência objetiva é o horizonte ao qual todo existente deve submeter-se – coloca no conhecimento científico o substrato de todo existente porque este, estruturado sob a ordem cognitiva do sujeito, está desvinculado ao seu contexto de realização. Todo fenômeno se dissolve na universalização e generalização sob o dito de que toda diversidade esconde a verdade universal, de tal modo que a verdade depende

que a forma particular e concreta da existência individual seja neutralizada dentro das concepções universais que estruturam as operações racionais do sujeito do conhecimento.

O excesso de intelectualismo, traduzido no racionalismo da ciência moderna, trabalha uma intensa simplificação da realidade transformando os existentes em coisa anônima, a maneira que produz conhecimento está calcada na assimilação da aparência – das propriedades quantificáveis – negando seu conteúdo em vista das limitações da lógica do sujeito em deter toda a complexidade real dos fenômenos porque deseja enquadrá-lo dentro de sua percepção geométrica de tempo e espaço empobrecedora da experiência e compreensão dos fenômenos. O sucesso do projeto de emancipação humana a partir da razão estabelece uma dicotomia entre razão e sensibilidade; com o abandono de uma faculdade e extrapolação das possibilidades da outra, a perspectiva de uma racionalidade infalível reside na visão de uma ordem da realidade dada pelo imperativo da causalidade: a imutabilidade de um encadeamento infinito de causas sequenciais.

O racionalismo desloca a centralidade da ontologia para a construção do conhecimento da realidade e assume a epistemologia como único problema, isto é, assume a produção do conhecimento pelo sujeito como única preocupação da ciência e da filosofia. Nessa troca, o conhecimento se torna um método de conformação dos fenômenos à categoria de objeto, que significa apreender o fenômeno segundo formas cognitivas estabelecidas a priori pela lógica geométrica-matemática do espaço e tempo uniformes de modo que a experiência de conhecimento se torna a racionalização e, portanto, a experiência está restringida à experiência de objetos construídos como aparência e desprovidos de conteúdo na medida em que a verdade do objeto reside na correspondência da formulação entre o fenômeno e a ideia do fenômeno a partir da empiria científica. Como efeito e por efeito da racionalidade objetiva, o sujeito se torna a garantia da certeza da verdade dos fenômenos a partir da redução de toda alteridade à identidade do sujeito. Apenas como consciência transcendental que apreende os fenômenos como objetos e os coloca sob sua própria lógica, a subjetividade moderna pode alcançar o pleno exercício de sua autonomia, apenas quando o sujeito se eleva a horizonte de sentido dos fenômenos está realizada sua condição de sujeito.

A concepção do sujeito humano porque se desenvolve em associação com a realização do projeto de emancipação pela racionalidade se estabelece como uma existência contraposta a tudo aquilo que não seja o próprio sujeito em si mesmo de tal modo que o outro é concebido dentro de uma ponto de vista binário: o si e o outro a partir do qual se propaga uma dialética negativa de exclusão à outridade, isto é, tudo aquilo que não está regulado pela lógica da consciência, que não esteja normatizada nos padrões reconhecíveis pela consciência deve, portanto, ser trazido à dimensão do sujeito a fim de perder sua condição adversa de

alteridade. A subjetividade moderna opera de forma excessivamente introspectiva, o si mesmo a fim de garantir sua identidade reconhece todo outro, todo externo como uma ameaça à sua coesão interna e, portanto, contrário à sua existência própria e individual. Tal entendimento tem como efeito uma cisão radical, uma alienação do si para com tudo que é outro e, conseqüentemente, um declínio de qualquer percepção de comum-idade e o fortalecimento da percepção que opera epistemologicamente dentro da noção sujeito-objeto.

A racionalidade se torna regulatória e instrumental, dentro de sua ação o outro é desqualificado apenas como uma contraparte do si do sujeito do conhecimento e se estabelece a noção de que apenas a mesmice é passível de conhecimento. O projeto moderno de cultivar a razão a fim de estabelecer uma postura crítica e antagônica aos dogmatismos e autoritarismo se excedeu quando propôs governar a emancipação da humanidade apenas pelo cunho da razão na medida em que a razão foi contraída em função do estabelecimento do racionalismo como um discurso universalista dissidente da ordem multifacetada da realidade, isto é, perdeu a concretude e imediatez da diferença.

A prioridade atribuída à epistemologia, isto é, a produção do conhecimento por um sujeito cognoscente causa uma inversão de prioridades porque aquilo que é primeiro na ordem de explicação não é primeiro na ordem da existência. A consciência embora seja prioritária na produção do conhecimento não se eleva como princípio da existência daquilo que conhece, a consciência não é função ontológica daquilo que formula como objeto. A compreensão não significa criação ou fundamentação. Pelo contrário, a consciência é uma forma de manifestação da possibilidade latente à natureza da subjetividade, tomar consciência de algo, elaborar o entendimento do objeto é a manifestação do desenvolvimento de uma capacidade implícita a toda natureza.

A ontologia de tudo que existe – *logos* interno, princípio de atuação do existente – já está fundamentada na própria existência, no próprio vir a ser de tudo aquilo que se apresenta. Toda singularidade nascida na natureza, incluso a humana, é manifestação própria de um princípio comum a tudo aquilo que é natureza: o princípio geracional do *logos* ativo de modo que a perspectiva da autossuficiência e do isolamento do sujeito para com toda outriedade é apenas uma pressuposição epistemológica sem nenhum fundamento ontológico. Nada existe e então estabelece relações, no caso do humano relações prioritariamente intelectuais, nenhuma existência é causa de outra ambas são, sempre, coexistentes dentro de uma ordem da realidade cujo princípio é a comum-idade da potência criativa da natureza.

A articulação da emancipação humana dada a partir da ciência moderna incorre no erro de afirmar na separação entre humano e natureza a possibilidade da liberdade na medida que a perspectiva moderna defende que a liberdade só se estabelece a partir da

autonomia do sujeito, isto é, exige que nenhuma causa lhe seja externa ou contrapondo-se tudo aquilo que não seja ele mesmo. Tudo aquilo que esteja vinculado a ou cuja realização está em um domínio externo à sua existência escapa ao domínio pleno de sua ação e, portanto, de sua liberdade. Nesse sentido, tudo o que é percebido como externo ao sujeito cognoscente, por conseguinte, tudo aquilo que não é sua própria subjetividade, torna-se um constrangimento porque trata-se de uma necessidade alheia às próprias atribuições do sujeito de tal modo que o externo é concebido como a força da necessidade de um condicionamento sempre alheio à identidade do sujeito.

Dessa postura, segue uma concepção de necessidade que se opõe à razão, pois é de domínio da cognição a atividade da razão, o externo a ela não detém razão estando no domínio do irracional, o qual do ponto de vista moderno permanece vinculado fortemente ao sensível. A liberdade se associa, no racionalismo, estritamente à razão na medida em que esta transcende o sensível e torna-se em pleno exercício da lógica do sujeito a qual apreende tudo aquilo que lhe é externo em seu horizonte cognitivo transformando aquilo que é necessário, isto é, aquilo cuja realização é imprescindível, naquilo que é possível, dentro do domínio intelectual do sujeito do conhecimento.

O racionalismo busca a emancipação do humano confrontando o livre e o necessário, identificando o livre ao domínio subjetivo e da razão e, portanto, ao sujeito cognoscente – que na perspectiva cartesiana representa a *res cogito* – e associando o necessário ao domínio da natureza e, portanto, do irracional – que na concepção cartesiana se iguala a *res extensa* – promove uma fissura entre aquilo pressuposto dotado de inteligência e razão: o humano e aquilo que age apenas dentro do automatismo

Dizia ser “por natureza” o que acontece “por necessidade” e, ao contrário, “por vontade” o que acontece “por liberdade”. Identificando, de um lado, natural e necessário e, de outro, voluntário e livre, precisou, para determinar a distinção real entre eles, diferenciar os tipos de causas responsáveis pela operação natural e pela ação livre. Atribuiu a causalidade por necessidade à operação da causa eficiente, responsável por sequências causais cegas e brutas (ou o automatismo das coisas naturais), e a causalidade por liberdade à causa final, responsável pelas ações de um agente voluntário dotado de razão, capaz de compreender e escolher fins (CHAUI, 2011, l. 404-5)

A falsa oposição entre necessidade e liberdade promove a alienação do humano consigo mesmo, isto é, entre suas faculdades, porque a razão é a única forma de realização da liberdade embotando a sensibilidade do sujeito e estabelecendo uma dialética negativa com a alteridade. Tal posicionamento esconde a associação entre liberdade e necessidade presente na ordem da realidade. A liberdade refere-se à espontaneidade de harmonização das leis, distante de qualquer noção de arbitrariedade porque se correlaciona à necessidade de modo que o

necessário nunca é excludente da liberdade e a liberdade nunca prescinde do necessário. A liberdade se relaciona com a razão de uma maneira mais ampla, isto é, sem que esteja restrita racionalidade humana tendo em vista que a natureza não é desvalida de razão porque razão é uma dimensão ontológica de todo existente que o permite conceber-se a partir de uma racionalidade própria: *logos* ativo interno de tal modo que a ideia de liberdade faz alusão à possibilidade de autodeterminação dentro da concepção de um *logos* particular que rege cada existente organizando-o a partir de um conjunto necessário de regularidades e mecanismos.

Nesse sentido, a liberdade não significa ater-se à própria interioridade de forma radicalmente introspectiva, porque a liberdade em seu sentido amplo significa estar em conformidade ontológica consigo mesmo dentro das interações necessárias de forças, fluxos e relações que perpassam toda ordem interna de cada existente, será a espontaneidade com que essa ordem se estabelece que definirá a singularidade e individualidade, contudo, será a partir de sua razão interna ou de um conceito ontológico próprio que essa ordem gravitará de modo que a liberdade e a necessidade estão sempre de acordo na realização do existir. Aquilo que foi atribuído com exclusividade ao humano, isto é, a razão e a subjetividade foram, em verdade, confundida com consciência de modo que apenas aquele dotado de ciência apresentaria uma interioridade quando efetivamente a consciência é uma forma de manifestação de interioridade, não a única. Todo existente é espontâneo, ou seja, essencialmente livre, contudo o espontâneo age ainda sob um conceito, age ainda em conformidade com sua ontologia: em adequação com sua razão interna, isto é, sua causa imanente que engendra a singularidade de sua existência e, sobretudo, age dentro da ordem necessária da realidade em que se opera um conjunto de forças, fluxos e relações guiados por leis que definem o espectro de sua possibilidade. Todo ser finito existe apenas nessa ordem necessária e comum da realidade.

O conceito ontológico estabelece a finitude do existente como forma singular dentro da potência criadora infinita da natureza, o existir é o esforço de preservar-se como modo finito dentre a infinitude, portanto existir é estabelecer-se em liberdade sendo a própria causa de si mesmo e, nesse sentido, ser causa imanente de si dentro da essência infinitamente complexa e internamente diferenciada da natureza. Aquilo que é livre não é o sem fim e o sem limite, mas o que causa a si mesmo. Liberdade e necessidade não se opõem, pelo contrário, são concordantes e complementares na medida em que liberdade trata do devir de uma particularidade dentro de uma totalidade necessária. O necessário não é o determinante, não é a imposição interna ou externa, o necessário não contraria o agir próprio do existente, o necessário é o estado incondicional da ordem da realidade da natureza. A liberdade de afirmar-se como causa de si mesmo, para ser plenamente causa de seu agir e encontrar em si a causa de suas ações, ou seja, a existência da própria subjetividade como fator de concepção do si

mesmo, é expressão da causa necessária, porque, incondicional da potência absoluta e criativa da natureza.

A liberdade não seria possível fora da ordenação do necessário – leis e mecanismos regentes da realidade – porque trabalharia na arbitrariedade de uma contingência radical. Nesse sentido, a liberdade e o necessário são princípios simultâneos na ordem da realidade, a liberdade complexifica e diferencia a estrutura infinita da potência criativa em estruturas finitas e o necessário e incondicional não é causa eficiente das finitudes manifestas, isto é, não é uma causa seguida pelo efeito da manifestação do existente, mas uma causa imanente aos seus efeitos, isto é, está expressa neles. O existir não é o mesmo que cindir-se de sua causa fundamental, mas operar num modo finito imanente à atividade infinita da potência criativa e, por conseguinte, ser expressão da causa fundamental.

Tudo aquilo que se efetiva como existente está na ordem necessária comum, em sua singularidade coloca empenho a partir de uma causa imanente em agir por si mesmo, toda singularidade só o é como tal porque dotada de interioridade, o humano é a ampliação desse empenho em direção ao estabelecimento de uma consciência, uma subjetividade que permita o existente ser consciente de si mesmo. Nesse sentido, a consciência não especifica o humano como uma existência externa à natureza, como um ente transcendente porque o humano se estabelece como a forma mais complexa de organização da interioridade e não a única forma de organização de uma interioridade porque sua existência compartilha a mesma ordem comum do existir. O humano não é um produto ou a criação de uma teleologia externa à natureza; em verdade, o humano, como tudo que existe, compartilha uma teleologia imanente à própria natureza e estabelece-se a partir de sua própria teleologia, portanto, tem um sentido comum e um sentido próprio a partir do qual estabelece seu sentido particular.

O humano é livre como parte da natureza e não apartado dela, toda individualidade existente é, ao mesmo tempo, um particular: ser em si mesmo e um universal: um ser que compartilha uma ordem comum de fundação com todos os outros, o existir dá-se sempre em comum-unidade. Posto isso, é claro o erro do racionalismo em ater-se apenas à razão para alicerçar uma noção de emancipação que em verdade tornou-se a fissura da existência humana a toda forma de alteridade e que embotou a percepção sensível porque a relação com o outro só poderia ser no campo da intelectualidade quando o outro tornado objeto pudesse ser assimilado, apreendido pela lógica racional tornando-se associado à identidade do sujeito.

A razão não nos separa do outro, do externo e nem separa o humano dele mesmo, isto é, de seu corpo visto que a ação intelectual da razão não será descarnada e nem efeito de uma transcendência, as propriedades da razão apenas colocam o humano como uma forma singular de manifestação da existência, porque a razão é a faculdade de ter poder sobre si

mesmo, de não estar submetido a uma condição alheia e como tal é imprescindível a tudo que existe. A razão está associada à liberdade, mas como uma razão sensível que reconhece como possível a unidade na diversidade, a identidade na diferença não sendo preciso a homogeneização formal conceitual para ganhar unidade. O excesso intelectual do racionalismo torna a compreensão incapaz de conceber uma unidade que não seja o trabalho de um sujeito que se estabeleça como único determinante de valor e sentido através de uma realidade concebida pela racionalidade científica a qual se determina pelo valor objetivo da ciência que restringe o conhecimento à determinação do objeto a partir das qualidades quantificáveis em detrimento dos seus aspectos sensíveis e, portanto, da experiência sensível do sujeito.

A razão é a faculdade fundamental para o aumento da potência do existente porque o situa, dentro da ampla gama de fluxos, processos e relações que o perpassam, como sujeito não pela sua atividade cognitiva, mas pela sua capacidade de estabelecer-se e realizar-se como singularidade, especialmente porque, a razão trata-se de uma aptidão do sujeito em desenvolver-se dentro de uma ordem comum sem que as afecções da maneira simultânea dos fluxos e forças dessa ordem rompam seu próprio equilíbrio interno; a razão institui em primeiro lugar a autonomia do agir, da objetividade da existência dentro de uma multiplicidade de afecções. A singularidade de todo existente reside na competência para manter funcional sua complexidade dentro da pluralidade de relações que estabelece.

A razão não é liberdade porque retira, exige o sujeito das determinações da ordem comum da realidade, ou seja, que o isenta da afecção e ação de elementos externos e, portanto, do sensível. Pelo contrário, a razão aumenta a adequação do existente, em seu modo finito de existência, as relações que está continuamente inserido e enredado, sendo necessário, portanto, que se defina como razão sensível na medida em que concebe o existente não como fração isolada, mas como uma organização essencialmente relacional, e sua competência é permitir que as forças ativas internas e externas ao existente formem um sistema, ou seja, trabalhem em unidade em prol da continuidade de sua organização. A razão sensível contempla um conceito aberto de organização admitindo que o sujeito deve complementar-se incessantemente das afecções externas, sem que seja afetada negativamente por elas, a fim de dar manutenção e continuidade à sua integridade.

Desse ponto de vista, a razão capacita o sensível e o sensível capacita a razão de tal modo que a razão sensível torna-se imprescindível a qualquer forma finita de existência. O sensível trata da possibilidade essencial de regeneração, transformação e complementação de toda forma finita organizada, ou seja, todo existente depende de sua capacidade de ser afetado porque só se realiza na comum-unidade. Quão mais amplas forem as relações estabelecidas e, portanto, mais complexa a organização, quão maior será a potência em existir (CHAUI, 2011).

A potência do existir reside na complementação entre a razão e o sensível porque uma razão sensível tem plena aptidão em estabelecer relações positivas a fim de fortalecer a organização e dissolver as relações negativas que a enfraquecem dando uma proporção interna ao existente e estabelecendo o equilíbrio dentro de uma rede complexa de afecções.

O racionalismo que determinaria o existir no domínio da inércia ignora a objetividade do sensível, isto é, que tudo que existe se realiza num campo de forças, fluxos e relações e que toda organização tem sua complexidade dada pela habilidade de dar proporção a esses movimentos

os indivíduos se definem pela variação incessante de suas proporções internas de movimento e repouso, ou variação de sua força interna para a conservação, de sorte que o esforço de autoconservação visa manter a proporção interna no embate com as forças externas, pois são elas que podem destruí-lo, como também são elas que o auxiliam a regenerar-se e ampliar-se (CHAUI, 2011, l. 979)

É em associação da razão e do sensível que a unidade na diversidade é compreendida. É nessa associação que a produção do conhecimento deixa de estar subjetivada, que deixa de ser produto do horizonte da consciência porque torna-se claro que a ordem comum se dá a partir de uma dialética positiva entre diversidade e singularidade porque todo singular é, ao mesmo tempo, plural – o indivíduo nunca está dissociado da totalidade – a diversidade só existe na unidade. A ordem da realidade é um sistema cooperativo e não está sob regência de nenhum de seus atributos, apenas a dialética entre diversidade e unidade forma o equilíbrio criativo dessa ordem.

A associação restrita do humano à racionalidade e da racionalidade apenas ao domínio da consciência com o efeito da redução da subjetividade à atividade consciente, portanto, a concepção de uma racionalidade egológica associa-se com a alteridade sem reconhecê-la visto que ao dimensioná-la apenas pela razão perde-se sua dimensão interna, ignora-se aquilo que lhe é imanente – seu conceito ontológico – e, portanto, aquilo que lhe define como alteridade. A compreensão da alteridade envolve o seu próprio sentido de existência, o qual não fala apenas à razão, por mais que haja verdades racionais imprescindíveis à realização da alteridade, a leitura sensível é essencial à percepção do senso de equilíbrio, o senso de harmonia fundante de toda organização.

Um projeto de emancipação que respeite a pluralidade das formas manifestas de existência, que reconheça na capacidade organizativa de toda alteridade a presença de uma inteligência, portanto, uma razão que desvaneça as barreiras entre as concepções de interior e exterior. A ordem da realidade se dispõe de maneira muito mais dinâmica e plural do que o universalismo prega a partir da racionalização em forma de objeto; à vista disso, constitui a

subjetividade a partir de um senso de coletividade e relacionalidade e, portanto, sem base hierárquica, que dispense a pressuposição do excepcionalíssimo da subjetividade humana.

A humanidade como efeito do estado idealizado da natureza, isto é, constrangido, contido, previsível e manipulável em que o sensível, associado ao domínio das paixões e das vontades perde-se no dualismo cartesiano. A razão trata do exercício do sujeito racional em transformar sua relação intrínseca à natureza em disposição consciente ou aperceber-se que sua natureza é o estado finito da potência criativa da natureza, é uma centelha da potência de agir e existir, é a situação imperfeita dentro da perfeição singular da natureza. E, nesse sentido, compreender que, em verdade, o humano trata-se de uma organização muito singular dentro da ordem da natureza em que a matéria e o espírito realizam sua essência em laços estreitos sem que haja autossuficiência de nenhum desses atributos porque ambos são princípios fundantes da substância de todo existente.

O racionalismo confunde o trabalho analítico de produção do conhecimento cujo método é a fragmentação, a partição da totalidade dos fenômenos em uma série de causas universais, com o trabalho da razão que trata da estrutura inteligível dos fenômenos, isto é, o conceito ontológico do existente que opera a totalidade do fenômeno em vez de suas partes. O racionalismo é uma perspectiva parcial da realidade que considera apenas as interações imediatas das partes, a razão concebe a verdade do fenômeno a partir de uma perspectiva holística e, nesse sentido, a razão em contraponto ao racionalismo pode reconhecer a autodeterminação do fenômeno porque não o concebe como partes, mas como uma totalidade dotada da capacidade inerente de autodeterminação. Todo fenômeno tem uma razão vivente, é autônomo em suas próprias causas e fins, a razão humana é a arte do seu reconhecimento.

Não há uma distinção clara entre criar e descobrir a verdade do fenômeno porque ela não se resume a uma correspondência imediata da realidade, trata-se, antes, de um trabalho de compreensão cujo esforço é entender a existência a partir da reflexão a fim de atribuir sentido às afecções sensíveis. Ou seja, a verdade do fenômeno não se trata de um trabalho de modelagem dos dados quantitativos que parte da fragmentação da experiência sensível transformando-a em dados ou que recompõe a experiência em aspectos quantificáveis a partir dos quais se procura estabelecer um fator de agregação, a verdade do fenômeno trata-se do trabalho de colocar em disposição consciente o conceito ontológico do existente a fim de compreender a totalidade como uma dimensão do fenômeno, isto é, operar uma perspectiva holística e reconhecer a dimensão interna na construção de seus objetos, primeiramente, pelo resgate da faculdade da razão como uma capacidade de elaborar o fenômeno como totalidade, e pelo reconhecimento do papel da sensibilidade na constituição integral da intelectualidade humana porque reabilita o papel da experiência sensível na produção do conhecimento.

A experiência sensível permite elaborar pela razão e pela sensibilidade um senso de totalidade porque está mais apta a ver o fenômeno em si mesmo, sem procurar sua ordem de realidade numa instância transcendente à sua objetividade imediata e direta. Uma razão sensível é mais afeita ao espontâneo anunciado no modo finito de existência porque interage mais diretamente com a forma manifesta do fenômeno. Uma razão sensível envolve a habilidade da imaginação a qual dá respaldo à concepção de um senso de totalidade, porque a totalidade não é objeto, mas sim uma dimensão do fenômeno e, por isso, precisa ser elaborada como sentido

a educação estética acostuma a imaginação a se dirigir de acordo com as leis, mesmo em seu livre exercício, e leva os sensuais a não ter prazer sem a concordância da razão; mas logo se segue que a razão, por sua vez, deve ser dirigida [...] de acordo com os interesses da imaginação e não dar mais ordens à vontade sem o consentimento dos instintos sensuais (SCHILLER, 1902, p. 254)⁷³

A razão sensível trata-se de uma concepção diferente de emancipação, que não esteja calcada na alienação, mas sim no senso de complementariedade e comum-idade entre o si e o outro afeita a alteridade porque produtora de uma subjetividade marcada pela empatia e edificada pela exposição ao outro sem excessos de introspecção, estabelecendo-se mais como uma intersubjetividade, portanto uma razão que reconhece a associação necessária entre existência e interioridade. O sensível é imprescindível para evitar o estreitamento da razão aos modos de conhecer que desconsideram as sensações e a percepção por negar-lhes legitimidade na descoberta da essência do real em vista de sua associação com o corpóreo e, portanto, em conflito com o papel da razão de descobrir a verdade do objeto estritamente a partir de sua essência inteligível

O sensível tem o papel de ampliar as possibilidades da razão, assim como, é papel da razão ampliar o poder do sensível permitindo produzir conhecimento nunca sobre o fenômeno e sim junto ao fenômeno, que significa cuidadosamente se acercar e envolver de seu sentido de totalidade a partir da habilidade da imaginação de conceber o sentido de unidade na multiplicidade e, assim, trazer a inteligibilidade do fenômeno desde uma perspectiva de unidade. A organização do fenômeno não é causa da associação das partes, nem de sua integração porque a integração ou associação dá a errônea ideia do fenômeno como produto, isto é, como um existente autossuficiente quando em verdade o modo finito de existir lhe

⁷³ *aesthetical education accustoms the imagination to direct itself according to laws, even in its free exercise, and leads the sensuous not to have any enjoyments without the concurrence of reason; but it soon follows that reason, in its turn, is required to be directed [...] according to the interests of imagination, and to give no more orders to the will without the consent of the sensuous instincts (SCHILLER, 1902, p. 254)*

garante singularidade porque é uma totalidade que detém a causa de si mesma, a qual, contudo, não o circunscreve da ordem comum da realidade de que compartilha propriedades.

A razão sensível não foge à expressão da alteridade em sua plena presença e, portanto, não foge a ele a liberdade ontológica de todo existente que se lhe presentifica, liberdade essa que garante a irreduzibilidade da singularidade do existente à lógica pré-programática do sujeito. O sensível amplia o sentido da razão porque a faz reconhecer a individualidade que se presentifica concreta e objetiva, isto é, lhe faz reconhecer a realidade como ela mesma e porque torna a razão afeita à atividade da imaginação e, assim, desperta um sentido de totalidade do existir porque amplia sua percepção ao contexto de realização do existente, isto é, contextualiza o existir em uma rede de fluxos, processos e relações. Por essa perspectiva, o existir é uma situação irreduzível à simplificação lógica, isto é, dá-se como uma diferença irreduzível que nunca se trata de uma atividade isolada porque se realiza num campo relacional cuja ordem obedece a um sistema de leis fundamentais, mas não determinantes.

Dentro do modo de operação da racionalidade objetiva de análise, abstração e síntese de conceitos, foram efetivadas uma série de descobertas e avanços na ciência, contudo esses avanços foram acompanhados por uma hiperespecialização disciplinar de modo que o sentido do conjunto do conhecimento, ou seja, a interdependência entre os saberes continua fragmentada e dispersa, dificultando a construção de contextos mais amplos e complexos, prevalece na construção do conhecimento a constituição das partes e a ausência do sentido do todo. Quando concebido de forma dispersa e especializada, o conhecimento perde as propriedades que são encontradas apenas no sentido do todo, sem que sejam compreendidas numa totalidade as partes deixam de se apresentar também em sua totalidade tendo algumas de suas características inibidas porque fragmentada de seu contexto, de modo que é preciso uma perspectiva mais complexa do conhecimento, isto é, que desenvolva uma compreensão de que cada e todo fenômeno trata-se de uma totalidade cujo tecido interdependente, interativo de partes com o todo, do todo com as partes, das partes entre si e do todo com a malha de nexos da realidade lhe concede sua complexidade e seu contexto.

A totalidade do fenômeno é sempre a união entre a unidade e a multiplicidade, aspectos diferentes, mas inseparáveis na constituição do todo, porque a unidade deriva sua complexidade de uma multiplicidade que se tece em conjunto. A hiperespecialização fragmenta a totalidade do fenômeno porque busca sua compreensão a partir de uma perspectiva e, portanto, de um dado aspecto que acaba sendo o objeto da disciplina e, nesse sentido, o fenômeno se fragmenta em parcelas e perde aquilo que lhe é essencial porque tem seu sentido diluído. Dentro do modo de operação da ciência e da técnica, o conhecimento torna-se compartimentado de modo que o contexto seja perdido e a amplitude dos problemas seja

perdida: problemas que envolvem contextos amplos tão essenciais para uma percepção expandida da realidade se perdem na forma de abstração do conhecimento científico.

A abstração extrai o fenômeno de seu contexto tornando rarefeito seus laços e nexos e enfraquecendo suas interdependências e interconexões com a intrincada malha de fluxos e relações da ordem da realidade. Dado como objeto, o fenômeno é colocado numa perspectiva conceptual abstrata “cujas fronteiras fragmentam arbitrariamente a sistematicidade (relação da parte com o todo) e a multidimensionalidade dos fenômenos” (MORIN, 2000, p. 41). Como unidade conceptual abstrata, o fenômeno é cindido de sua coesão e coerência com o real porque está cindido de sua condição concreta de interatividade, uma vez que o conhecimento técnico-científico privilegia apenas os aspectos que possam ser simplificados, fragmentados e formalizados em modelos matemáticos. A ciência guiada pela técnica obedece a um princípio de redução se atendo às partes em detrimento do todo, desconsiderando as propriedades emergentes da conjugação da totalidade

O princípio de redução leva naturalmente a restringir o complexo ao simples. Assim, aplica às complexidades vivas e humanas a lógica mecânica e determinista da máquina artificial. Pode também cegar e conduzir a excluir tudo aquilo que não seja quantificável e mensurável (MORIN, 2000, p. 42)

nessa perspectiva, o ato de compreender o fenômeno deixa de considerá-lo em conjunto havendo grande perda no entendimento de sua realização porque explicar um acontecimento, no caso o fenômeno em seu devir, a partir de uma causalidade simples e unívoca é perdê-lo em sua complexidade, isto é, a comunhão do fenômeno com a realidade e a sua ontologia: a realidade a partir do seu interior, a sua razão interior.

A percepção da totalidade do fenômeno detém restrições dentro do modo operante da racionalidade objetiva científica porque a unidade do fenômeno é confundida com uma simplificação radical de sua existência a partir de uma abstração que toma a unidade como uma uniformização das partes em uma universalidade através de unidade conceitual. O conhecimento técnico-científico trabalha com uniformidade quando a unidade essencial do fenômeno se manifesta justamente na sua multiplicidade e na multidimensionalidade porque é a articulação das partes e a interconexão com rede de fluxos e relações da realidade que expressam sua ontologia: um poder formativo guiado por uma razão interna, isto é, “Fusão criativa do todo nas partes” (HOFFMAN, 1998, p. 168)⁷⁴ ou “a dimensão da unidade do fenômeno” (HOFFMAN, 1998, p. 169)⁷⁵.

⁷⁴ “creative merge of the whole in the parts” (HOFFMAN, 1998, p. 168)

⁷⁵ “the phenomenon's dimension of unity” (HOFFMAN, 1998, p. 169)

A totalidade do fenômeno só pode ser compreendida quando a percepção de sua unidade interna ou de sua interioridade se faça presente no conhecimento científico, isto é, quando a consciência deixar de impor uma unidade simplificadora à realidade do fenômeno e deixar-se habitar pelo estado dinâmico e multidimensional da realização do fenômeno. A organização interna dos fenômenos não se apresenta de maneira imediata à experiência sensorial, isto é, as experimentações técnicas e metrificações que lidam com uma apresentação imediata do fenômeno é incapaz de conceber a totalidade do fenômeno porque ignora a sua complexidade lidando apenas com a aparência sem o cuidado de entender o seu conteúdo. A totalidade do fenômeno trata-se de uma unidade intensiva dada por uma razão imanente que concebe uma intrincada ontologia às interações internas e externas que confluem para a realização do fenômeno.

A perspectiva analítica da racionalidade objetiva científica condiciona a compreensão dos fenômenos a uma experimentação direta a partir da qual estabelece determinações causais simples de modo que esse modo de operação do conhecimento restringe a realização do fenômeno a projeções superficiais ou apenas à sua expressão física imediata, isto é, sua superfície sensória presentificada à experiência sensorial. A totalidade do fenômeno não se expressa através dessa perspectiva; é preciso um cuidado mais intensivo do que as operações intelectualizantes da realidade que abstraem e generalizam para alcançar um sentido de interioridade do fenômeno. A expressão do fenômeno ou sua aparência perde sua riqueza sensível quando resumida a uma expressão puramente física, isto é, a unidades mensuráveis

O processo de medição divide tudo o que está "medindo" em unidades que são externas umas às outras, separadas mas justapostas [...]. Isso significa que onde quer que a ciência esteja preocupada com a medição, o aspecto particular da natureza envolvido deve primeiro ser preparado quantitativamente. Isso envolve dividi-lo em um conjunto de partes homogêneas que são intelectualmente sobrepostas à natureza como uma grade (BORTOFT, 1996, p. 173)⁷⁶

A perspectiva analítica trabalha o conhecimento pelo empirismo colocando como única fonte do conhecimento uma realidade sensorial restrita ao âmbito das experimentações previsíveis e mensuráveis assumindo uma concepção pragmática do papel da experiência porque lhe dá uma finalidade de reduzir o fenômeno às suas qualidades primárias, ou seja, a finalidade de garantir uma visão objetiva do fenômeno. Em vista disso, a percepção da totalidade do fenômeno será um efeito na mudança de perspectiva na qual ao em vez de

⁷⁶ The process of measurement divides whatever it is "measuring" into units which are external to one another, separate but juxtaposed [...]. This means that wherever science is concerned with measurement, the particular aspect of nature involved has first to be prepared quantitatively. This entails dividing it into a set of homogeneous parts that are intellectually superimposed on nature like a grid (BORTOFT, 1996, p. 173)

conceber o conhecimento pela experiência sensorial busca-se elaborá-lo pelas vias de uma experiência sensível, isto é, que ressalte a importância da sensibilidade na tomada de consciência de qualquer realização fenomenal. A sensibilidade amplia, pelo efeito imaginativo, a possibilidade de interagir com o fenômeno como processo criativo e não como produto causal, ou seja, a imaginação permite abrir a percepção a uma condição mais fluídica da realidade do fenômeno e mais sensível a uma dimensão interna de sua realidade.

A experiência sensível contrapõe uma visão dualista entre interioridade e externalidade em que o interno está reservado às propriedades do *cogito*, todo fenômeno dentro de uma percepção sensível avança sua condição de *res extensa* ou de pura forma para reaver sua totalidade, ou seja, ser compreendido como uma existência em que forma e conteúdo são inseparáveis, em que externo e interno são facetas de um mesmo processo criativo de realização. A totalidade do fenômeno pode expressar-se em uma perspectiva policêntrica em que se aponte a totalidade ou o todo não de uma maneira abstrata a partir de uma generalização do próprio fenômeno, mas de forma consciente da diversidade na unidade em que a totalidade não signifique uma parte ou uma propriedade e sim a própria potência de realização do fenômeno, isto é, ela se espelha em todas as partes e suas relações de modo que sua realização se dá de forma fluídica pela contínua interatividade das partes. Por isso, uma percepção guiada pela imaginação ganha importância na medida em que ela é sensível àquilo que se apresenta de forma fluídica, sendo a totalidade mais a realização contínua de um nexos na malha de fluxos e relações ou a realização de um movimento.

Se a ciência moderna não deposita nenhuma confiança nos sentidos deixando ao cargo da razão objetivar a realidade a partir de um sistema de leis universais que em verdade transcendem o próprio domínio imediato e concreto do real porque determinadas desde um plano absoluto geométrico matemático, esta ciência reforça a concepção platônica de uma dualidade entre mundos em que o sensível é apenas uma expressão incompleta e imperfeita do plano superior das Ideias de modo que o sensível é erroneamente reduzido ao sensorial e, assim, apartado desde uma diferença ontológica daquilo que seja inteligível. Nesse sentido, o sensorial é desprovido de realidade porque essa é provimento apenas da esfera das Ideias; como consequência, abre-se uma bifurcação entre o sensível e o inteligível que apesar de ser uma construção epistemológica ganhou níveis de verdade ao longo do trabalho da ciência moderna.

Contrapondo a redução do sensível ao sensorial e a condição anímica e superficial é preciso compreender a potência da experiência sensível para compreensão dos fenômenos. O sensível alarga a consciência das reentrâncias e espessuras dos fenômenos

nos proporciona uma percepção penetrante da porosidade, dos ritmos, das ranhuras, das texturas, das espessuras, das dobras, da pulsação, das expressões viscerais do que é vivo, dos recurvamentos e das

ambiguidades dos fenômenos, do existir, em seus estados de vibração e de movência (ARAUJO, 2009, p.203)

sendo a capacidade imaginativa dessa interioridade complexa de realização dos fenômenos capaz de abrir, então, a percepção ao âmbito ontológico do fenômeno ao traçar a sua genealogia. O sensível abre o poder de síntese da razão para a complexidade da razão interna do fenômeno ou para o seu domínio imanente de modo que o sensível e a razão se tornam modos e níveis de um mesmo processo de percepção, apreensão e compreensão, assim, o sensível é inerente, como a razão, ao inteligir. O sensível não se trata de um fator coadjuvante, como no empirismo, ao conhecimento tendo um papel essencial na estruturação cognitiva da ordem da realidade.

A corroboração entre a razão e o sensível permite o ganho de espessura da ordem de realidade porque dimensiona os fenômenos para além de sua aparência, isto é, se dimensiona a interioridade o que não significa ignorar os aspectos elementais dados pela estruturação física do fenômeno, mas sim compreender tal estruturação a partir da própria organização do fenômeno. Desse modo, aquilo que era apenas aparência concebida num plano geométrico matemático segundo apenas as dimensões do tempo e do espaço absolutos ganha volume e densidade e, portanto, sua própria substância e realidade de modo que o fenômeno sustenta sua própria fenomenalidade porque dotado de uma ontologia particular que significa deixar de ter sua existência dependente ou sustentada pelo conjunto de leis universais dada pela razão objetiva ou deixa de estar sustentado como um objeto e passa a deter-se como interioridade ativa causadora de si mesma.

Na medida em que o sensível permite, em conjunto com a razão, elaborar o fenômeno em sua totalidade e, assim, reconhecendo sua interioridade há uma mudança no modo de interação entre aquele que busca conhecer e a realidade porque aquilo que se coloca ao conhecer não será um objeto e o conhecimento não será operar a estruturação do fenômeno como uma representação de si mesmo, o sensível dá a radicalidade da disposição da razão em abrir-se ao fenômeno não para apreendê-lo (reduzi-lo às operações cognitivas do sujeito) mas para compreendê-lo (dispor-se a coexistir) como uma existência dotada de interioridade de modo que o sensível propicia uma abertura à fruição de uma coexistência, isto é, uma disposição afetiva e cognitiva para compreender o enredamento conjunto na malha de fluxos e relações da ordem da realidade que todo existente compartilha.

Uma nova forma de sensibilidade que não esteja restrita à experimentação, isto é, aos dados imediatos e sensoriais se traduz numa sensibilidade que está associada à razão e desperta um senso de interdependência porque abre a inteligência à existência plena dos fenômenos, ou seja, abre o conhecimento à malha da coexistência e copertencimento. De outro

modo, o sensível dá à razão a possibilidade da empatia e, desse modo, de superar disposições egocêntricas do sujeito do conhecimento ao mesmo tempo em que supera a cisão entre razão e sensibilidade e, portanto, um sentido incompleto das capacidades humanas em direção a um senso empático da realidade em que se vigora uma noção de respeito às singularidades e à diversidade de formas de existir sem que haja nenhum centrismo por parte do sujeito, mas a disposição em entender o enredamento e a codeterminação de cada fenômeno que se apresenta. A ordem da realidade se estende numa complexa teia que enreda todo existente em uma coexistência que se traduz em diversidade-na-idade.

O outro não apenas é percebido objetivamente, é percebido como outro sujeito com o qual nos identificamos e que identificamos conosco, o *ego alter* que se torna *alter ego*. Compreender inclui, necessariamente, um processo de empatia, de identificação e de projeção (MORIN, 2000, p. 95)

Nesse sentido, o sensível rompe com os obstáculos intrínsecos ao modo operante da racionalidade científica moderna centrada no dualismo sujeito-objeto cujo traço comum é situar o sujeito em posição de agente sobre a realidade existente e não copertencente no âmbito da realidade às demais existências. O sensível dá uma disposição à razão de um senso de existência menos ensimesmado e, portanto, mais descentrado permitindo que o sujeito não se coloque como medida de todas as coisas e adote uma perspectiva mais intersubjetiva na medida em que reconhece que aquilo que não é o si mesmo não se opõe ao sujeito, mas compartilha de uma interioridade e, ao mesmo tempo, de uma insuficiência, isto é, que não se basta em si mesmo porque existe como nexos dentro da intrincada rede de fluxos e relações.

A perspectiva técnico-científica estabelece uma conexão muito estreita entre a racionalidade objetiva e o individualismo sendo esse a marca do pensamento moderno que acaba por estreitar a atividade cognitiva humana a uma porção da capacidade de inteligir humana, a razão. Se é verdade que a sensibilidade, por via, doa afetos, pode asfixiar o conhecimento em imediatismos, ela pode se fazer essencial para fortalecer a compreensão humana desde que haja uma referência mútua entre a razão e o sensível, o inteligir humano. A compreensão humana sofre graves penas quando o sensível é subsumido pela razão porque pode levar a comportamentos como a indiferença, a intolerância com relação à alteridade na medida que lhe falta um sentido empático de interação e existência.

Ao contrário da disposição paradigmática da ciência moderna, a simplificação conceptual das existências complexas pelo duplo movimento de redução do objeto ao sujeito e de disjunção do sujeito e do objeto impedindo que se conceba a implicação e a separação entre existências singulares é preciso se estabelecer uma disposição ao conhecimento complexo que possa contextualizar em vez de abstrair e, nesse sentido, o desenvolvimento das faculdades

totais do humano permite que esse seja capaz de colocar o fenômeno numa rede de interconexões e ampliá-lo para além de sua singularidade em um contexto geral, mobilizando a particularidade na universalidade sem perder-se em uma ou em outra, isto é, que universalizar o fenômeno não se torne em reduzi-lo a generalizações, mas sim em ampliá-lo em sua rede de conexões.

À medida que o conhecimento busca universalizações desde uma simplificação radical em função de uma exigência da ciência de cunho técnico, questões prementes ligadas a perguntas existenciais fundamentais perdem o seu caráter científico, cada disciplina dobra-se sobre si mesma buscando pouca interlocução com as demais e a filosofia que tem por essência a reflexão permanece como algo distinto da ciência. Os saberes produzidos pela ciência e filosofia permanecem compartimentados e os saberes científicos dispersos com poucos esforços numa direção interdisciplinar frente a crises de âmbito global enfrentam uma difícil tarefa de lidar com a realidade imediata ou àquilo que se dispõe concretamente à experiência sendo a resposta diversas tentativas de generalizações e sistematizações apressadas que reduzam o que se apresenta às grades conceituais das disciplinas porque a ciência opera, sobretudo, de maneira a reduzir a complexidade do real e presente fracionando os problemas buscando torná-los unidimensionais ou, preferencialmente, disciplinares.

Nesse sentido, faz-se necessário um modo de operar a ciência buscando uma maior integralidade dos problemas que se apresentam, se o modo analítico da ciência técnica permite um fracionamento do fenômeno para a compreensão de seus mecanismos e componentes é preciso, sobretudo, o modo holístico de compreensão o qual dedica maior atenção à relação do que às partes discretas concebendo-a não como mais um componente, mas a compreende como a própria possibilidade de realização do fenômeno. A relação é intrínseca e imanente ao fenômeno não se tratando de uma conexão posterior à existência de partes discretas, a relação trata-se de algo fundante à realização do fenômeno dado que a realização é sempre de uma totalidade não de uma associação por forças externas, pois, realizar-se, trata-se de um devir, um processo de vir-a-ser guiado por um conceito ontológico que trabalha um todo e não uma junção das partes

uma explicação holística é uma explicação intrínseca, em contraste com a explicação extrínseca pela qual os fenômenos são explicados em termos de algo diferente de si mesmos - que é concebida para estar "além" ou "atrás" dos fenômenos (BORTOFT, 1996, p. 213)⁷⁷

⁷⁷ a holistic explanation is an intrinsic explanation, in contrast to the extrinsic explanation whereby phenomena are explained in terms of something other than themselves—which is conceived to be "beyond" or "behind" the phenomena (BORTOFT, 1996, p. 213)

Um modo holístico de compreensão movimentada uma mudança de postura epistemológica em que o fenômeno seja a sua própria fonte de entendimento, há apenas o fenômeno em si mesmo como fonte de sua compreensão, será sua dimensão interna, ou seja, aquilo que lhe dá unidade de existência que expressa o seu princípio de organização e, portanto, seu processo de realização. Para tanto, é preciso que a experiência sensível tome frente da assertividade técnica de modo que a particularidade do fenômeno seja realçada e, então, sua dimensão interna ou sua inteligibilidade intrínseca se expresse porque a experiência sensível busca intensificar a interioridade do fenômeno e não explicá-la, isto é, não pela formulação de uma Ideia do fenômeno mas a partir do afloramento da imaginação do princípio intrínseco de organização do fenômeno sempre nutrida pela experiência concreta e sensível.

Assim, não se trata de estabelecer correspondência entre uma Ideia, que seria uma atividade exclusivamente intelectual, e o fenômeno, isto é, que a realidade do fenômeno seja estabelecida pela atividade de um sujeito, mas é a força da presença do próprio fenômeno que desperta na imaginação seu conceito ontológico ou sua unidade de realização. Contudo, uma mudança epistemológica entra em conflito com um modo de operação habitual das ciências nascido na concepção de um método universal que prioriza o isolamento do fenômeno e a sua dissecação em partes discretas a fim de objetivá-las e, assim, manipulá-las. Essa maneira de conceber os fenômenos perde o fato essencial de que todo fenômeno dá-se como uma unidade dinâmica e interativa ou como uma unidade contextualizada de modo que a postura analítica perde a abrangência do fenômeno e descuida do fato, o sentido das partes se dá pela sua integridade com as demais, ou seja, o fenômeno se dá sempre como um sentido integral: uma relacionalidade.

A perda do sentido integral relacional do fenômeno corrobora para que a sua compreensão se efetue a partir da introdução de uma conexão ou uma relação extrínseca às partes entendidas como discretas a fim de superar sua separação, assim, ignorando a relação imanente que dá a unidade de realização do fenômeno busca-se elaborar uma relação de modo que a realidade do fenômeno não é compreendida em si mesma porque sua dimensão interna se perde na experiência sensorial do empirismo científico, se é verdade que os sentidos são a forma primeira de interação com os fenômenos é preciso considerar que essa experiência primeira não é suficiente para a sua compreensão de modo que a experiência sensorial fundamenta o conhecimento, contudo, não se resume a ela na medida em que o conhecimento é mais amplo que o puramente sensorial.

O inteligir necessita do refinamento do encontro entre a razão e o sensível de maneira que haja um conhecimento em bases sensíveis mais do que sensoriais, ou seja, um conhecimento em que os fatos afetivos e os fatos cognitivos não se oponham pela elaboração

de uma razão sensível em que razão e sensibilidade se unem incessantemente no ato de conhecer. A razão sensível amplia o encurtamento da racionalidade de uma disposição analítica guiada pela lógica sequencial, linear e fragmentada porque questiona o seu sentido racional fundado num modelo lógico dado em bases puramente empírica-sensoriais que carregam a possibilidade do erro e da ilusão de uma experiência que se afirma em condições artificiais de reprodução dos fenômenos. A racionalidade técnico-científica ignora a realidade presentificada dos fenômenos porque é descrente sobre a possibilidade de uma subjetividade para além do sujeito do conhecimento de maneira que não reconhece os limites de seu aparato lógico para lidar com a realidade na medida em que recompor as estruturas do fenômeno significa não ter sido capaz de compreendê-la em si mesma.

A racionalidade técnico-científica acredita numa apreensão lógica dos fenômenos que seja onisciente, que seja capaz de pôr à prova e à mostra tudo aquilo que existe sem admitir que a realidade comporta reentrâncias que fogem à apreensão humana. Nesse sentido, é preciso que haja a crítica a essa disposição técnico-científica a fim de ampliar o sentido da racionalidade para que essa não se comprima em um racionalismo que torna vigente saberes cada vez mais uniformizados porque ignora multidimensionalidade e as relações transversais da realidade sendo preciso abrir a racionalidade a uma capacidade menos impositiva e mais reflexiva e contemplativa da realização da existência. O racionalismo coloca em oposição a realidade e a teoria que a elabora para fins de compreensão porque a compartimentação dos fenômenos está aquém da sua real complexidade, ou seja, o racionalismo é demasiado abstrato e unidimensional de maneira que empobrece a realidade ao tentar enriquecê-la e destrói os vínculos ao tentar criá-los, “O parcelamento e a compartimentação dos saberes impedem apreender ‘o que está tecido junto’” (MORIN, 2000, p. 45). A racionalidade ser ampliada de uma condição puramente intelectualista e discriminatória, que produz conceitos que não expressam os fenômenos desde sua dimensão interna dando a impressão de vacuidade, isto é, um conceito que não concebe mais do que um esqueleto do fenômeno tratando-se de uma representação sem conteúdo de modo que “teoria científica é apenas uma estrutura que construímos para manter os fatos unidos para nossa própria conveniência⁷⁸” (BORTOFT, 1996, p. 58). Em contraste com a disposição intelectualista, o encontro de um equilíbrio entre o intelecto e o afeto pelas vias de uma experiência sensível da realidade traz uma aptidão a compreendê-la em sua diversidade e riqueza buscando fugir da noção de que a unidade do fenômeno deve ser composta pela unificação de modo que o conceito derive de um efeito

⁷⁸ “scientific theory is only a framework which we construct for holding the facts together for our own convenience” (BORTOFT, 1996, p. 58)

imaginativo potente capaz de unir a totalidade realizada do fenômeno como uma expressão de sua verdade.

Para tanto, o processo cognitivo se aproxima de um processo criativo, quase artístico, que busca elaborar a razão interna do fenômeno a partir da qual esse dá-se a existir, isto é, a sua própria amarração interna em uma ordem e organização ou, de outro modo, um processo criativo que expresse no conceito a sua genealogia, isto é, conceba o conceito ontológico do fenômeno. Diz-se processo criativo porque é importante que o inteligir do fenômeno seja capaz de compreender a elaboração de um processo ou a elaboração de uma amarração dinâmica da qual se faz emergir o fenômeno. Se é verdade que o fenômeno possui uma razão interna é preciso saber que não se trata de uma essência estática que se possa capturar, mas sim de uma essência dinâmica que só é enquanto se coloca em realização ou é uma estrutura que se desenvolve incessantemente de modo que a razão interna não será uma causa da existência do fenômeno, mas uma unidade ramificada constantemente retificada pelo permanente existir do fenômeno (MAFFESOLI, 1998).

Por isso o processo criativo deve expandir a racionalidade a uma atitude sensível na qual a unidade se estabeleça na multiplicidade porque a razão interna dá unidade a uma diversidade de relações internas e externas tratando-se de uma coerência que não pode ser reduzida à unificação, ao contrário, é uma unidade que realiza a totalidade ao se espelhar nas partes. Desse modo, a razão interna do fenômeno é uma ordem coletiva e descentralizada cuja coerência reserva a todas as partes a sua singularidade sem deixar de constituir entre elas uma organização que não se molda por uma ordem absoluta, mas pelo equilíbrio fino entre ordem e desordem, organização e desorganização na medida em que o corpo de relações internas e externas exige que a unidade do fenômeno esteja sempre em reorganização

Aprendemos, no final do século XX que, à visão do universo obediente a uma ordem impecável, é preciso substituir a visão na qual este universo é o jogo e o risco da dialógica (relação ao mesmo tempo antagônica, concorrente e complementar) entre a ordem, a desordem e a organização (MORIN, 2000, p. 83)

A racionalidade de modo a tornar-se sensível à razão interna do fenômeno deve buscar um princípio de coerência e continuidade que esteja espelhado em todas as partes, ou seja, deve procurar objetivamente na realidade do fenômeno a ideia de todo que o concebe e o realiza, contudo deve ater-se a seu caráter dinâmico e plástico dado que é um princípio formativo que estrutura as atividades internas de organização do fenômeno ao mesmo tempo em que as realiza de modo que esse princípio não é um objeto ou uma parte e sim uma ideia que perpassa todo o fenômeno dando-lhe sua singularidade de maneira que trata-se de uma ideia sem que seja ideal, isto é, abstrata.

O processo criativo dá à racionalidade a capacidade de lidar com o fenômeno sem que para isso tenha que abstraí-lo de sua própria condição de devir; ao contrário, possa reconhecê-lo como uma existência incompleta que está sempre em um processo de desenvolvimento. O efeito imaginativo de uma razão sensível permite que o princípio formativo do fenômeno possa ser concebido ainda que frente às mudanças contínuas que o fenômeno possa apresentar, por exemplo, a dimensão interna do fenômeno pode ser claramente experienciada quando observa-se o comportamento de uma planta a qual fracionada seja em caule, galho, raiz ou uma folha a planta é capaz de gerar uma nova unidade porque o conceito ontológico da planta em questão a habita por completo, isto é, todas as suas partes espalham o todo.

A totalidade do fenômeno planta presente em todas as suas partes permanece irreconhecível porque um modo de operação analítico da racionalidade trata todo fenômeno apenas como um conjunto de partes, a unidade entre elas pode vir apenas pelas vias de uma unificação de modo que a totalidade como diversidade permanece escondida porque a experiência sensorial reconhece apenas a unidade numérica do uno, o uno como diverso é uma contradição dentro dessa perspectiva matemática na medida em que o uno refere-se a uma posição espaço-temporal marcada, isto é, se refere ao ponto.

Alavancado pela imaginação, o processo criativo ganha uma disposição em reconhecer a unidade transversal existente entre essas diferentes formas, assim, embora as formas sejam diferentes, permanece em todas as aparências o princípio formativo de modo que a imaginação torna a racionalidade sensível à percepção de uma razão profunda ou a uma inteligência imanente que ordena o fenômeno em concretude ou na imediatez de sua realização concreta. Tal imanência foge ao alcance da disposição analítica porque esta busca estabelecer uma moldura rígida ou uma espécie de carapaça ao fenômeno de modo que o conhecimento fica sempre em superfície ou sempre com o esqueleto perdendo a sua substância, assim o senso analítico “não pode penetrar no centro vital e criativo da natureza, porque a lei da física é rígida, sem vida e inexorável [...] se está lidando com o ‘esqueleto’ da natureza” (HEITLER, 1998, p. 66)⁷⁹.

A razão sensível constitui uma racionalidade que rompe com a condição ensimesmada do sujeito do conhecimento de modo que esse não permaneça enclausurado na consciência, caso contrário a razão se distancia da existência, “É nesse sentido que, *stricto sensu*, os conceitos ‘perdem pé’: não têm mais chão onde apoiar-se” (MAFFESOLI, 1998, p.

⁷⁹ “cannot penetrate into nature's vital, creative center because physical law is rigid, lifeless, and inexorable [...] one is dealing with the "skeleton" of nature” (HEITLER, 1998, p. 66).

33). Nesse sentido, a razão sensível realiza o movimento do conhecimento buscando no próprio fenômeno o seu entendimento, isto é, busca a razão interna que habita a interioridade do fenômeno: sua ontologia inata que organiza sua dinâmica interna, esta que se expressa como uma razão particular referente à atividade da matéria, ou seja, que se refere à elaboração substancial e concreta do fenômeno ou que trata de sua organização pautando o dinamismo próprio da matéria em favor do acontecimento do fenômeno, sendo a razão interna o fator de amarração de uma estrutura dentro do sistema de fluxos e relações que constituem a ordem da realidade.

Para que se possa compreender a existência do fenômeno fora da grade prefigurada da lógica do racionalismo técnico-científico é preciso entender que enfatizar unilateralmente a faculdade da razão no humano significa amputar parte de si mesmo que é essencial à criatividade, ao afeto e à imaginação de modo que o racionalismo embota a fruição intelectual humana pela perda de sua dimensão sensível. É o sensível e o afeto que permitem uma disposição empática de entendimento da alteridade, sendo essencial a um estado sadio da intelectualidade humana buscar uma interlocução com a realidade que ultrapasse suas experiências imediatas e superficiais e alcance um sentido de integração com os demais existentes na medida em que se torna sensível a sua interioridade ou que busca uma ligação de sua razão à razão particular de outro existente de maneira que compreenda esse outro a partir de sua ontologia.

Por isso a importância de uma razão sensível: ter a sensibilidade à existência que não seja a sua própria tomando um senso menos egológico e mais ecológico, isto é, ganhar consciência de uma comunhão existencial com outrem entendendo que todo existente é sujeito de si mesmo sendo em alguma medida dotado de uma subjetividade – atividade subjetiva – sendo a particularidade de cada ação subjetiva arranjar a atividade da matéria de forma própria a partir de uma razão ou necessidade interna, isto é, de sua própria ontologia. A sensibilidade à organização da interioridade de outrem alavanca a compreensão de sua genealogia e permite reconhecer uma união profunda entre o si mesmo e o outro porque compartilham o mesmo fundamento, isto é, o mesmo sistema complexo de fluxos e relações e se organizam a partir de um mesmo fundamento: a atividade criativa da matéria, de maneira que é possível reconhecer a união substancial que compartilham os existentes.

O problema epistemológico que a razão sensível supera é a disjunção profunda estabelecida pelo dualismo sujeito-objeto que concebe o humano como única subjetividade colocando-o numa situação insular, quando não superior, diante dos demais existentes sendo, desse modo, impossível conceber a complexidade da unidade humana a partir de suas relações internas e externas em que as forças inatas de organização só se definem como causas de sua

dinâmica interna quando podem tirar seu sustento daquilo que lhe é externo, a existência “lança ao longe as suas raízes, tira de lá o seu sustento; é o que lhe permite ser aquilo que ela é [...] não pode existir senão em referência àquilo que é exterior, nisso também ela procede mais por conjunção do que por disjunção” (MEAFFESOLI, 19888, p. 65). O dualismo sujeito-objeto que reserva ao ser humano apenas a atividade do espírito elabora um racionalismo redutor que restringe a unidade do humano ao domínio do sensível e a atividade da matéria cuidando pouco de compreender a existência em um plano de coexistência em que a unidade se enreda na diversidade.

O conceito de sujeito ignora a multiplicidade de relações que atravessa todo existir porque todo conceito na perspectiva analítico-científica se concebe pela unificação buscando aquilo que é comum dentre aquilo que é diverso, assim o conceito de sujeito humano torna-se uma unidade na diversidade. De modo a romper tal conceito é preciso que a unidade do sujeito seja uma diversidade na unidade contrapondo a concepção usual de que eliminar o diverso significa alcançar uma unidade ou uma comum.unidade porque tal procedimento significa a elaboração de uma abstração

A unidade é abstraída da multiplicidade, retirada dela externamente, afastando-se da multiplicidade como um observador para encontrar o que é comum. Ao buscar o que é comum dessa maneira, toda diferença é excluída. Consequentemente, não pode haver diversidade dentro da unidade quando a unidade é entendida dessa maneira, e tudo o que resta é uniformidade. (BORTOFT, 1996, p. 249)⁸⁰

tal idealização da perspectiva plantonista de que a unidade afirma como uno esse sendo claramente superior ao diverso porque resguarda um sentido mais fundamental alavanca a capacidade sintética da razão em detrimento da experiência sensível a qual se vincula à diversidade uma vez que a sensibilidade não trabalha a existência de maneira a reduzi-la ao uno. O racionalismo analítico não é capaz de acomodar a riqueza da complexidade da existência, isto é, da forma como a estrutura do existente organiza-se em um sistema de fluxos e relações, em oposição o racionalismo empobrece essa riqueza em uma unidade que exclui a diversidade.

O sensível abre a percepção à necessária complementariedade da unidade e da diversidade que se presentifica na realidade dando um senso menos abstrato e mais complexo à existência do humano de modo que o conceito de ser humano que se reduz ao ser racional e embota sua consciência ao sentido da coexistência na medida em que deixa de reconhecer a

⁸⁰ The unity is abstracted from the multiplicity, drawn off it externally by standing back from the multiplicity as an onlooker to find what is common. In seeking for what is common in this way, all difference is excluded. Hence there can be no diversity within unity when unity is understood this way, and all that remains is uniformity. (BORTOFT, 1996, p. 249)

capacidade subjetiva do outro pode romper com seu egocentrismo, permitindo ao humano ampliar sua consciência à sua situação de ser integrado numa ordem de realidade que alcança proporções cósmicas. Reaver as suas ligações com tudo aquilo que existe pela via de uma razão sensível significa perceber que sua existência depende de eventos e tempos longínquos posto que as formas de organização que ganharam existência advêm de uma atividade cósmica de desorganização e organização de forças diversas e adversas umas às outras de modo que aquilo que existe resulta da capacidade de impedir o desvanecimento e a dispersão inata à própria matéria cósmica.

O humano é possível pela capacidade prodigiosa da matéria em organizar-se em existências singulares de maneira que tudo que existe advém da diáspora cósmica universal, ou seja, tudo que existe guarda, em sua intimidade, a potência criativa do cosmos, mais propriamente, daquilo que denominamos no âmbito terrestre de natureza: uma particularização da potência cósmica. Assim, conceituar o humano não pode advir de uma consideração puramente racional porque conhecer o humano exige antes de tudo situá-lo no plano da coexistência ao em vez de abstraí-lo dele, isto é, situá-lo numa ordem mais ampla que o sistema lógico-científico da realidade a fim de trazê-lo à sua condição ecológico-geográfica: saber-se dentro de um contexto e uma circunstância.

É preciso estabelecer um balanço muito fino entre as noções de liberdade e igualdade para que a consciência ecológica desperte, pois, na medida em que o humano almeja pela sua emancipação e liberdade, esquece-se da sua alienável igualdade fundamental (ontológica) aos demais existentes, de forma que a liberdade pode tornar-se antagônica à igualdade da mesma forma que a igualdade traduzida em uma uniformidade radical tende a destruir a liberdade. Assim, se o humano busca enfatizar sua singularidade, isto é, como ser racional a fim de não ser subsumido entre os demais existentes, especialmente porque o humano mantém sua sanidade intelectual a partir da criação de uma subjetividade, contudo nesse processo perde-se de vista que estando liberto é importante que não se entenda que a liberdade não é exclusividade do humano, tal liberdade referindo-se a mais essencial que se trata da liberdade de ser ou existir. A igualdade reinterpretada como coexistência ou como o compartilhamento de uma ordem de realidade comum pode levar a uma leitura da liberdade que não seja excludente, mas que alcance a todos de modo que quando o humano se emancipa, o faça desde a construção de uma subjetividade elaborada de forma equilibrada entre suas faculdades.

Uma educação sensível do humano traria em conciliação as faculdades humanas, abriria uma disposição intermediária ao conhecimento; a liberdade que o humano almeja só pode ser alcançada guardando a integridade de seu desenvolvimento, só se alcança a liberdade

das restrições do sensível em um campo epistemológico intermediário, diga-se, estético, em que as condições intelectuais e as condições físicas se associem na produção ativa do conhecimento, sem que haja a subjetivação do conhecimento, sem que o valor intrínseco dos fenômenos seja sobrepujado pelo valor objetivo de sua racionalização,

os sensuais a não ter prazer sem a concordância da razão; mas logo se segue que a razão, por sua vez, deve ser dirigida [...] de acordo com os interesses da imaginação e não dar mais ordens à vontade sem o consentimento dos instintos sensuais (SCHILLER, 1902, p. 254)⁸¹

A experiência sensível permite alcançar, permite elaborar pela razão e pela sensibilidade, um senso de totalidade, um senso de ordem espontânea que se anuncia na sucessiva manifestação de formas organizadas, conjugação da razão e do sensível através da capacidade imaginativa, a partir de um senso estético. Se os dados sensíveis não são absolutos é seu papel ampliar as possibilidades da razão, assim como é papel da razão ampliar o poder do sensível, descobrindo aquilo que se manteve a princípio intuído.

A perspectiva sensível permite uma compreensão dos fenômenos não a partir de uma consciência racional que deriva o fenômeno em uma conceituação formal-abstrata, a associação entre a razão e o sensível trabalha um novo sentido de fenomenalidade porque rompe com a oposição entre aquilo que é aparência e aquilo que é conteúdo ou com aquilo que é transcendente e aquilo que é imanente. O transcendente se concebe como a ideia, como aquilo que se perpetua, já o imanente seria aquilo que se abre no ente, em princípio, o transcendente liga-se à razão e o imanente ao sensível, colocando-se como opostos à consciência racional. Contudo, uma compreensão estética os traria em associação para conceber a totalidade do fenômeno ao compreender a totalidade de sua fenomenalidade, o imanente não se separa do transcendente.

⁸¹ *aesthetical education accustoms the imagination to direct itself according to laws, even in its free exercise, and leads the sensuous not to have any enjoyments without the concurrence of reason; but it soon follows that reason, in its turn, is required to be directed [...] according to the interests of imagination, and to give no more orders to the will without the consent of the sensuous instincts (SCHILLER, 1902, p. 254)*

CONCLUSÃO: A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO RELACIONAL

Desconhecendo a sua própria dignidade humana, ele está longe de honrá-la nos outros, e, tendo consciência de sua própria voracidade selvagem, teme-a em toda criatura que lhe assemelhe. Nunca vê os outros em si, mas somente a si nos outros, e a sociedade, em lugar de ampliá-lo até que se torne espécie, encerra-o mais e mais em sua individualidade (SCHILLER, 1989, p. 120)

Todas as formas de vida modificam seus contextos. Pode-se colocar os mais diversos exemplos dessa atuação como o caso espetacular do coral o qual servindo a seus próprios fins cria um vasto ambiente submarino capaz de sustentar o habitat de numerosos animais e plantas criando uma riqueza e abundância biota marinha. Se por um lado existem exemplos favoráveis e propícios à riqueza, pode-se encontrar paralelos como do humano cuja ação transformadora tem sequelas notáveis nem sempre afirmativas. O humano, como elemento de transformação, articula suas ações seguindo os princípios do Iluminismo e do Racionalismo, que significa ser causa de efeitos e mudanças a partir das elucubrações da ciência a qual em princípio era sinônimo do esforço pelo entendimento da essência das coisas de tal modo que se aproximava das preocupações de cunho existencial associados à filosofia, mas que dentro do domínio da técnica torna-se sinônimo de acúmulo de habilidades tecnológicas alavancado, principalmente, pela abordagem empírica da natureza apoiada na prática. A ciência é instrumentalizada e, nesse sentido, volta-se a produzir conhecimento como aquisição de um poder de conquistar aquilo ou aquele que se conhece, isso é especialmente relevante quando o impacto da tecnologia se torna notório não em sua força de transformação, mas na essência dessa transformação vide as inúmeras divergências entorno de assuntos ligados à biotecnologia pelos efeitos desconhecidos que podem conflagrar em diversos organismos.

Nesse sentido, a permissividade às ações humanas sobre aquilo que denomina natural é aceitável porque todo discurso ambiental está tratando o natural como recurso, ou seja, em termos de preservação, sustentação e reciclagem? Os parâmetros às inovações e aplicações da ciência seguem as orientações de um pragmatismo apoiado nas inseguranças humanas sobre sua autoafirmação e perpetuação, ou seja, o veio danoso das transformações arquitetadas pelo mundo humano são, ao fim, uma resposta inadequada à necessidade de uma segurança existencial, sendo assim, simplesmente suficiente a construção de uma noção de ambiente sustentável a fim de certificar o bem-estar humano presente e futuro. Sob essa perspectiva é preciso questionar as disposições antropocêntricas e egocêntricas desses parâmetros a fim de propor inquirir a posição da ciência moderna sobre o valor intrínseco das formas manifestas da natureza exigindo um posicionamento ético, seja sobre situações específicas, enfrentadas em circunstâncias particulares, ou em situações globais, enfrentadas por grupos e comunidades, é essencial questionar-se sobre o valor e a posição dos humanos

frente à alteridade. É imprescindível trazer à discussão de valor intrínseco, ou seja, o valor não instrumental da existência do modo que a natureza não seja entendida como um agregado de coisas ou meios de promover outros fins, mas a partir de seu próprio valor como fins em si.

Diferentes fundamentos levaram a humanidade a produzir relações adversas com a natureza e, na atualidade, a remediação dessa relação tem efeitos apenas paliativos quando não adentraram o verdadeiro problema, existem muitos pressupostos subjacentes à relação entre humanidade e natureza dados tanto pela tecnologia quanto pela ciência, assim como, pela filosofia e teologia, as quais distintamente ocidentais, se espalharam por diversos lugares de modo que hoje a percepção ocidental da natureza é predominante. Sob esse fato a relação entre humanidade e natureza é afetada sem muito espaço para divergências, sendo construída de maneira negativa porque o pensamento moderno ocidental traz indícios da preponderância da interpretação cosmológica e temporal apoiada nos pressupostos judaico-cristãos. A maneira hegemônica, como tal pressupostos, buscou afirmar-se no mundo humano através da imposição da civilização, sobretudo, europeia sobre outras formas de entendimento cosmológico e teológico da natureza. Para os olhos ocidentais, as ações sobre a natureza são dominadas por uma fé implícita no progresso, desconhecida até mesmo pela antiguidade greco-romana, a disposição do pensamento moderno em fazer chegar ao fim o sentido mitológico da natureza e, portanto, da criação, favorece o encerramento da relação de harmonia entre os homens e a natureza e apoia uma cosmologia antropocêntrica na qual o desígnio da criação é servir aos propósitos do homem, porque o humano não é simplesmente parte da natureza ele é, num sentido ideológico, feito à imagem do criador, o que especifica uma perspectiva fortemente discriminatória.

Um posicionamento ético exige, portanto, contestar o antropocentrismo decompondo a suposta superioridade do ser humano investindo nos argumentos racionais para reconhecer o valor intrínseco de tudo aquilo que existe. O que foge a qualquer medida paliativa da postura antropocêntrica na qual o humano assume apenas deveres morais para com a natureza, colocando tais valores como um objetivo prático da ética a fim de fornecer bases para políticas destinadas a proteger o meio ambiente em uma tentativa insatisfatória de remediar a degradação ambiental. Ou seja, tratar a natureza pelas vias de um antropocentrismo esclarecido em que a centralidade do humano não afeta o propósito prático da ética e é capaz de fornecer resultados pragmáticos dado que não carrega o ônus teórico de construir argumentos sólidos para uma argumentação mais crítica no sentido de estabelecer uma compreensão da relação humano e natureza, segundo o valor intrínseco da natureza a qual desaprova a posição tutelar do humano e busca uma relação verdadeiramente ética em que a alteridade seja respeitada e considerada em qualquer ação humana.

A ciência, como foi concebida na modernidade, dificilmente tomaria os rumos da técnica respeitando a perspectiva teológica e cosmológica judaico-cristã de criação, mesmo Newton parece ter considerado a teologia em suas atribuições como cientista, por isso a hipótese do criador foi fraudada como desnecessária à ciência a fim de que o corpo teórico-científico pudesse ser cunhado nos veios da experimentação e do pragmatismo, ambos tão caros à noção de progresso, da ordem e da técnica. Assim, a ciência moderna é uma extrapolação da leitura teológica da realização ocidental da transcendência humana e do antropocentrismo. Dito isso, a relação entre humanidade e natureza não pode ser revista simplesmente como um problema de avanço no campo da ciência e/ou de mais tecnologia tendo em vista que cresceram a partir das atitudes errôneas quanto à disposição da natureza, essa mantida subjugada. Apesar de Copérnico, a ciência não pode afirmar o heliocentrismo porque era fundamental a defesa do geocentrismo a fim de afirmar a finalidade humana fundada numa teleologia segundo a qual a criação em seu apogeu era o Homem. Apesar de Darwin, os humanos se recusam a reconhecer-se como espécie partícipe do processo de seleção natural ou da evolução das espécies, o humano entende-se superior à natureza, desdenhoso dela, coloca-a como um plano secundário à sua existência. Contudo, a ciência abriu feridas narcísicas no humano, com Copérnico era irremediável a quebra da centralidade da Terra no Universo, ferida que se estenderia ainda mais com os avanços nos estudos sobre o próprio Universo e o Cosmos, com Darwin o humano encontrou-se com sua ancestralidade biológica que lhe roubou o berço esplêndido da criação e teve que se confrontar com sua condição animal e, por fim, Freud afirma a existência da inconsciência advertindo os humanos sobre as incertezas e incongruências de sua vida psíquica, as quais pareciam terem sido resolvidas por Descartes no enunciado do *res cogito*.

O pensamento moderno se compõe de premissas metafísicas altamente normativas sobre o significado e propósito da vida, apoiadas em verdades prescritivas, estabelecidas pelas autoridades dos campos político e científico, que acarretam verdades sobre a natureza que são opostas a um princípio cosmológico e teológico positivo da natureza segundo o qual a verdade do ser da natureza está na revelação do divino e isso significou por muito tempo que o melhor entendimento do divino se originaria da leitura dessa natureza por meio da qual a existência falaria aos homens, em acordo com esse princípio a verdade do ser da natureza era elaborado com fundamento numa visão que reunia arte e ciência e tinha na contemplação sua principal forma de conhecimento. É possível encontrar essa disposição na contemplação em diferentes figuras que buscaram pela profundidade de significado, um sentimento pelo profundo mistério e poesia da existência humana, mas também da criação dada pela confiança e generosidade que provinham da sensação de estarem ligadas às fontes da criação, à gratidão, à beleza e a graça tecia uma conexão e pertencimento. Figuras, como São Francisco, assumiam sua crença na

virtude da humildade não apenas para o indivíduo, mas para o homem como espécie que significa depor a humanidade de sua ilusória superioridade sobre os demais existentes estabelecendo uma relação horizontal anárquica entre todas as criaturas, “Com ele, a formiga não é mais simplesmente uma homilia para os preguiçosos, acende um sinal do impulso da alma em direção à união com Deus” (WHITE, 1967, p. 1206)⁸² sua visão da natureza repousava em um pampsiquismo de todas as coisas animadas e inanimadas expressões de um Deus que numa humildade cósmica assumiu a carne, como expõe Henry (2015, p. 49), a carne é “uma matéria afetiva pura, de que está radicalmente excluída toda cisão, toda separação. É unicamente porque tal é a matéria fenomenológica de que é feita esta revelação que se pode dizer que nela o que revela e o que é revelado não constituem senão algo “uno”. A única maneira de distinguirmos esse valor real à natureza ou à sua realidade encarnada é reconhecer-lhe alguma forma de interioridade reflexiva estruturante de sua presença própria, naquilo que é real, definitivamente, há algo imanente que não se configura, necessariamente pensante, mas apresenta um movimento incessante em direção a um fim, o fim da autoexistência a qual, embora possa não ser consciente em todas as ocasiões, é definitivamente racionalmente arquitetado.

Saber da interioridade reflexiva à matéria trata do impasse conceitual da distinção entre aparência e realidade, mesmo na ausência das propriedades semelhantes à mente, a matéria é dotada de interioridade porque articula uma dimensão subjetiva de modo que a matéria não é meramente extensiva, mas inclui forças e campos e até o próprio espaço e esses aspectos lhe dão sua realidade a qual, em nenhum sentido ontológico, é dividida em unidades ou pacotes discretos na medida em que todas as individuações correspondem a uma diferenciação interna desses campos e forças. Posto isso, toda unidade ontológica concilia a sua dimensão interna à indivisibilidade holística da realidade a qual é vista como constituindo uma unidade genuína e indivisível em que campos de subjetividade apresentam existências particulares. A realidade, sob argumento de Mathews (2011), como um todo incluindo seus aspectos materiais e imateriais, isto é, matéria, espaço e energia, forma um *continuum* substantivo e indivisível dado como uma substância dinâmica em um processo ininterrupto de expansão e autodiferenciação interna de modo que pode-se compará-la a um vasto oceano percorrido continuamente por correntes e ondas, algumas das quais interferem para se tornar

⁸² “With him the ant is no longer simply a homily for the lazy, flames a sign of the thrust of the soul toward union with God” (WHITE, 1967, p. 1206)

vórtices que mantêm sua estrutura por tempo suficiente para dar a aparência de existentes independentes ou duradouros.

O caráter holístico e não agregado da realidade não se opõe a existência de diferenças internas vistas a partir de configurações estáveis em organizações que se realizam ativamente e, portanto, se qualificam como sistemas responsáveis pela sua própria automanutenção e autopropagação, esses sistemas autorrealizáveis permanecem em estado latente no tecido de fluxos e relações e sob um impulso ou um esforço de uma criatividade racional arquiteta seu próprio ser a fim de desfrutar de uma individualidade real, embora relativa porque arranja, proativamente, uma trama de relações em um processo dirigente da atualização e manutenção de sua estrutura resistindo a incursões causais em sua integridade. Toda organização se conta ontologicamente como singularidade sem que seja uma forma e substância separada, isto é, autossuficiente porque mantém uma interface ativa, relativamente estável, mas que depende de seu caráter relacional a fim de criar condições próprias de autopropagação. Num panorama sistêmico, essas organizações compõem sistemas de individualidade definidos por uma equifinalidade, isto é, não podem fugir a uma ordem proeminente de organização, dada pela própria natureza, para estabelecer a sua própria porque têm critérios a seguir de autorregulação e autoestruturação que seguem a dinâmica relacional dessa ordem.

A capacidade de cada existência singular direcionar essa ordem proeminente para si mesma indica uma reflexividade, acrescentando ainda um elemento teleológico, porque o poder da autocriação tem uma razão interna ou uma teleologia intrínseca de autocausação e autocriatividade que elabora a dinâmica de uma ordem cosmológica dentro de seu campo de subjetividade, um grande campo de impulso internamente diferenciado, de atividade intrínseca, como evidencia Mathews (2011), os impulsos dentro desse campo se reúnem e se desdobram, constelam e dissipam-se, de maneira objetivamente padronizada associados aos impulsos subjetivos: a atividade de fazer-se sujeito assentado na liberdade ou espontaneidade de subjetividades relativamente distintas, relativas porque se formam dentro do campo de uma consciência expandida em que o particular não é absorvido em um campo maior, mas como sujeito exprime e espelha tal consciência ou o *logos* da natureza. Sendo assim, todo sujeito está no centro de sua subjetividade porque ele próprio define sua autocriação intrinsecamente e como uma totalidade que se estende num horizonte de permeabilidade, destarte o centro de subjetividade dá coerência e direção a tudo o que toca, trabalhando uma sinergia.

Fora da compreensão, exposta acima, sobre o caráter profundamente complexo e relacional da realidade da natureza, qualquer ação de transformação da tecnologia e da ciência se origina numa interpretação enraizada em concepções que impulsionam um destrato e,

por conseguinte, um esvaziamento da relação entre a humanidade e a natureza cada vez mais agudo pela relutância em romper com a convicção de que a natureza não tem razão de existir, ou seja, não tem valor intrínseco. Como exemplo, é possível apontar a simplificação antropogênica dada pelo ataque indiscriminado e extinção de biotas, como Rachel Carson anunciou e preveniu em Primavera Silenciosa, ou processos de homogeneização através da prática de monoculturas pelo empobrecimento biológico local e global. Talvez proposições, como de São Francisco, alternativas ao antropocentrismo que concebe a existência não em termos de igualdade de todas as criaturas, o que reduziria suas particularidades e, portanto, sua própria determinação, incluindo o humano, mas celebrando a criação na natureza entendendo-a como ato ilimitado de gestação a fim de despontar uma reflexão no campo da ciência sob o respaldo da vontade de repensar e refazer o sentido profundamente discriminatório da natureza dando-lhe autonomia espiritual pois de todas as partes da natureza aponta-se uma direção: a atividade infundavelmente criativa.

A pergunta existencial humana: existe ou não existe uma razão para a existência de um mundo, para a existência do "algo" não pode despontar na concepção de uma absoluta arbitrariedade, se aquilo que existe poderia ter sido totalmente diferente coloca fim ao determinismo ensejado no arranjo de uma realidade pragmática, mas não dissipa a necessidade de uma razão para a existência porque, presumivelmente, essa razão fundamenta o processo de autocriação, ou seja, não age sobre a existência como na interpretação moderna que acentua a presença extrínseca e transcendente do espírito à matéria e que sujeita a matéria ao automatismo mecânico, a razão é inerente à existência pois não há nada além do que existe que possa trazer à existência.

Todo o hiato criado pelo dualismo centrado no antropocentrismo trata-se de um interstício criado por um afastamento unilateral e mal resolvido que se desdobra numa *episteme* em que o calculável e o manipulável tornam-se a maneira eficiente do saber; nesse caminho, obscurece a natureza em seus processos essenciais. A fim de evitar que o derradeiro despertar humano seja imposto pela catástrofe, seria necessário superar a impotência que reside em prosseguir, compulsoriamente, na dinâmica autônoma da objetivação técnico-científica da natureza e da sociedade reavendo concepções capazes de reformar o projeto moderno através de uma nova *episteme* que valorize o autoconhecimento e o cuidado-de-si a fim de abrir o sujeito moderno às suas imbricações com o sagrado e a natureza.

Nesse sentido, é proposto reaver o sentido de *episteme* com bases numa noção de comum.unidade em que se defina a unidade para além da mera associação especial ou do compartilhamento espacial, mas a unidade pensada analogamente ao organismo a qual abriria o interesse teórico ou prático a propostas de compreensão fundada em níveis elevados de

interação nas quais a unidade não introduziria uma perspectiva de estrutura definitiva; ao contrário, definiria uma relação entre diversidade e estabilidade apoiada no fato de que a diversidade gera estabilidade sem que se defina a diversidade como fator quantitativo e, portanto, de agregação porque há amplas razões para duvidar que nessa perspectiva quantitativa analítica esteja a relevância da diversidade haja vista sua importância como potencialidade à compreensão da possibilidade de novos modos de vida ou à riqueza das formas. A diversidade é um conceito essencial ao sentido da capacidade de coexistir e cooperar em relacionamentos complexos; em vez da capacidade de explorar e suprimir porque sustenta um princípio comunitário e coletivo poderoso, a diversidade aponta aos níveis de complexidade surpreendentes essencial à manutenção do vasto sistema de processos, fluxos e relações da realidade. Existe algo extremamente valioso na multiplicidade e complexidade das formas de existência que resiste a qualquer redução aos interesses analíticos de um pensamento cientificista e tecnicista que precisa de uma visada menos egocêntrica e uma humanidade menos autocentrada.

Ao se falar de unidade, trabalha-se a noção de sistema nos termos de uma unidade na multiplicidade a qual, em um sentido mais amplo, não está conformada aos próprios limites do organismo e requer uma percepção holística que reconheça sua existência em toda complexidade e para tanto a compreensão da unidade como um conceito de totalidade não se dá segundo uma analítica de suas partes em que a praxe está na eliminação das diferenças, a unidade é um modo orgânico da totalidade que inclui a diferença ao não tornar sinônimo da unidade a uniformidade reduzindo a multiplicidade a uma fragmentação da realidade. A unidade na multiplicidade defronta o reducionismo do método analítico de decomposição e síntese, isto é, exige uma posição menos simplista que a decomposição exercida pela racionalidade analítica moderna que, em virtude de uma estabilidade estática, a equivale a uma noção de equilíbrio em que não haja mudanças na estrutura da unidade ou em sua composição, bem como, na abundância de cada componente e interações entre componentes definindo o equilíbrio de maneira deslocada da realidade na qual quase nenhuma unidade satisfaz uma exigência tão rígida de equilíbrio; toda unidade experimenta distúrbios significativos posto que essa se configura sempre como “eco.sistema”, ou seja, não envolve apenas o complexo do organismo, mas também todo o complexo de fatores físicos que lhe influenciam e afetam direta e indiretamente. Nesse sentido, em vez de rastrear as partes, um pensamento holístico traz a unidade como um todo de modo que possa ser incluído na noção de unidade o caráter e os parâmetros físicos relevantes do “eco.sistema” simultaneamente, a exemplo, a sistemática da ecologia nutricional de plantas que em sua unidade envolvem a aquisição de nutrientes, eficiência de seu uso e sua reciclagem por decomposição no que diz respeito ao seu crescimento

e desenvolvimento. Essa compreensão ampliada exige que racionalidade moderna exacerbada em sua face técnica acabou conduzindo a uma construção artificial dos organismos e, por conseguinte, a noção de sua unidade apoiada no esquecimento de que o humano faz parte de algo maior e se constitui como algo mais amplo, isto é, como um eco.sistema.

Tal esquecimento impede o humano de discernir o que o liga à natureza, ao mesmo tempo, que o impede de discernir o que os distingue quando, na modernidade, a ciência transformou a natureza em “meio” colocando a natureza como um elemento externo ao humano exercendo o papel diminuto de seu reservatório natural. Embora o Iluminismo tenha colhido na razão a libertação humana de uma sensibilidade bruta como sinal seguro para a humanidade, contudo houve um excesso no sucesso desse projeto que levou a perda de seus limites e trouxe uma diferença ontológica entre a humanidade e a natureza. Se é verdade que o humano exige sua individualidade e, sobretudo, sua subjetividade, ou seja, aquilo que os separa e distingue consigo mesmo, é impreciso apoiar em tal exigência uma diferença essencial conduzindo a relação homem natureza de forma imprudente segundo uma perspectiva mais preconceituosa do que factual: o agravamento dos conflitos presentes na natureza como um estado permanente de violência e destruição. Tal perspectiva movimenta uma falsa necessidade de agir sobre essa irracionalidade de modo que a razão deverá emergir como elemento de ordem, ou seja, diante da concepção da natureza como o caos e a desmesura o ser humano acreditou ser preciso o domínio e controle da natureza pelas vias da razão e desde então qualquer esforço em alargar a figura do ‘sujeito’, isto é, romper com essa situação de excepcionalismo humano, como único ser racional, é inibido por uma pretensa urgência da sobrevivência humana à insegurança da natureza.

A humanidade revolucionará sua relação com a natureza quando reconhecer-se como imersa e integrante aos sistemas de interdependência e interatividade que realizam e atualizam as organizações integradas que compõem a realidade da natureza. Nessa medida, a humanidade é capaz de se colocar em proporção ecológica, por assim dizer, tornando-se integrada a totalidade eco.sistêmica porque entenderá que sua relação com a natureza não pode ser resumida a controlar desejos e reduzir o consumo, ações que certamente diminuirão o impacto na biosfera, mas deve se aprofundar aos fluxos e processos que arquitetam ou estruturam a ordem da realidade, isto é, estar em relação ou ser relacional significa fazer-se em processo integrado e contínuo com tudo o mais, de outra maneira, é coexistir: a natureza é um ato de criação contínuo que atravessa a existência, o ser existe somente de dentro dela, as entidades dela extraem sua vida e sustento de modo que não existe adaptar-se à natureza a fim de prejudicá-la porque toda organização já nasce, obrigatoriamente, coerente com a sua razão

de modo contrário não seria possível re.constituir-se ativamente no sentido de sua autopermanência.

O excepcionalismo do ser humano como único a existir como subjetividade fundamenta uma abertura à exploração prejudicial das demais manifestações da existência que não estejam categorizadas no modo de ser humano. Nesses termos, com base na violação de um princípio de igualdade, dá-se maior peso aos interesses humanos quando há um conflito entre seus interesses e os interesses a ele considerados alheios de modo que as necessidades humanas se sobrepõem sobremaneira ao direito de existência do outro refletindo em ações e atitudes antropocêntricas e egológicas, fechadas em relação às outras criaturas as quais foram se sobrepondo às perspectivas mais abertas, curiosas e não ortodoxas que constituem pontes naturais entre o humano e a natureza porque não encontram na faculdade da razão *prima facie* para preferir os interesses dos seres humanos, haja vista que embora o humano tenha característica distintiva não significa que tal distinção seja fator de superioridade de modo que o autoexame permanente do ser humano descobrindo suas fraquezas ou faltas é a via para a compreensão de sua proximidade com formas de alteridade, “Se descobrirmos que somos todos seres falíveis, frágeis, insuficientes, carentes, então podemos descobrir que todos necessitamos de mútua compreensão” (MORIN, 2000, p.100) e, assim, o humano possa se descentrar de si mesmo reconhecendo seu egocentrismo evitando que assuma a posição de juiz de todas as coisas, ferramenta central para criar supremacia humana ou privilégio à humanidade.

A maneira mais comum de estabelecer esse excepcionalismo é converter as capacidades distintamente humanas em justificativa para centralizar em si as necessidades e interesses sobrepujando os demais, são as candidatas mais fortes às capacidades de expressar emoções, usar a linguagem e desenvolver pensamento abstrato, contudo, aquilo que distingue os humanos dos não-humanos não os aparta essencialmente da natureza porque aquilo que lhe é semelhante não é redutível a tal observação do comportamento humano; a estrutura reflexiva da consciência humana muitas vezes central à possibilidade de um modo transcendente do ser humano não pode existir fora das matrizes de realização da natureza, isso significa que habita a natureza uma disposição à possibilidade de desenvolver interioridade e tal possibilidade se abre na razão como o êxito da capacidade reflexiva o qual não desvincula o humano da natureza, pelo contrário, coloca à prova seus atos porque a razão não o exime de constituir o valor de sua própria humanidade haja vista que qualquer ato pode ser desumano quando o sujeito humano se prejudica em sua humanidade.

O uso da razão ou das capacidades cognitivas como a pedra de toque da excepcionalidade humana perde um fato importante sobre a natureza, uma característica importante dos seres não é apreciada quando a atividade do pensamento está concentrada no

caráter cognitivo dos seres humanos uma vez que realmente importante é o fato do ser compartilhar uma existência comum e reconhecer tal fato permite ver os demais seres como o são. Assim, não se trata apenas da violação dos direitos do outro na medida que o desequilíbrio entre as prioridades humanas e dos demais os prejudica existencialmente, ou seja, o ato autocentrado pode criar sofrimento e violência, mas, sobretudo, abandonar aspectos importantes ao caráter humano, quais sejam, ser sensível, compassivo, maduros e atenciosos a comumidade ou, ser empático. Tais aspectos devem ser encontrados no domínio da ética, embora seja desafiador entender o outro, estar em uma relação ética respeitosa envolve tentar entender e responder às necessidades, interesses, desejos, vulnerabilidades desse outro, um processo que envolve afeto e cognição. A ética trata do desimpedimento de compreender de modo desinteressado, que significa demandar a si mesmo um grande esforço de reconhecer o outro sem estabelecer nenhuma vantagem na relação visto que essa seria causadora de um viés unidirecional e unilateral causador da instrumentalização do outro por um olhar míope que deforma a alteridade causando um afastamento desta.

Com a instrumentalização vêm os usos e abusos que remetem a questão epistemológica da mirada sobre o outro, sob prejuízo e predeterminação a qual se desdobra numa exploração irrefletida deste, nesse sentido, a mirada sobre a natureza é construída a partir da objetivação e hierarquização das relações nas quais a humanidade torna-se obtusa em discernir o fato de que a distinção do humano não altera a sua posição originária, arcaica, radical, isto é, sua pertença inexorável à natureza. O humano enxerga sua distinção como superioridade ao outro, a interpretação moderna da razão separa a matéria e o espírito deixando o sujeito isolado em sua condição de *cogito* e a natureza isolada à sua condição de extensão. Se uma mudança da ótica epistemológica aceita a abertura de suas determinações e em lugar de criatura o humano se torna um existir em consubstância com o material e o natural, isto é, a natureza como atividade criadora se confunde com a matéria humana, a ciência pode transformar-se em algo além da obtenção de conhecimento porque tomar ciência se realizaria como uma pedagogia junto à natureza pelo descerramento da posição ensimesmada do humano ao outro enriquecendo e complexificando sua relação com a natureza elaborando um tipo de *religere* que deverá passar, prévia e necessariamente, pelo caminho de um *renaturare* (LEMOS; ANDRADE; REIMER; CALDEIRA, 2019).

“A subjetividade ou a interioridade é um dado ontológico fundamental no ser, não só por causa de sua qualidade própria irreduzível, sem cujo correto registro o catálogo do ser estaria simplesmente incompleto” expõe Jonas (2010, p. 19), não há ser humano sem que haja uma subjetividade humana e não há subjetividade humana sem que haja uma disposição à sua existência naquilo que lhe é fundante. Nesse sentido, a constituição de uma subjetividade na

forma de uma atividade subjetiva consciente é herdada do autoconhecimento e do autocuidado marcados pelo esclarecimento dado pelo despertar e pela atenção à intimidade com a natureza, essa como horizonte de realização em que a interconectividade é condição e conjuntura da existência retira o humano de seu torpor de criatura constrangida e solitária porque ele necessariamente se encontra em companhia ouvindo atenta e serenamente a natureza sendo expandido para fora de si a totalidade, nesse processo ganha notoriedade aquilo que está dentro de si: a atividade da natureza consciente de si mesma.

A natureza externa é internalizada ou, inversamente, a natureza interna é externalizada, dentro de si há um prisma que captura e redireciona as formas que ficam do lado de fora em uma harmonia da diversidade na unidade, a riqueza intrínseca das diferenças é familiarizada com o Todo mediante a pertença ao Todo desterritorializado, o sujeito abriga sua existência na natureza, enquanto sua estrutura elementar descoberta através da ciência sobre a articulação essencial do sujeito humano com a natureza a qual desvela o verdadeiro e expandido ser finalmente reconhecido fora do seu egocentrismo e de seu narcisismo. A ciência, então, evoca, ao reconhecer a natureza como base de nossa existência, a condição humana como uma condição articulada na qual cada possibilidade de encontro é uma oportunidade de abrir-se em estado pleno, em liberdade, isto é, como causa de si mesmo de maneira que tal encontro se eleve a um encontro ontológico: o humano em seu desvelamento, que é diferente de pensá-lo como aquele que desvela, como aquele que intenciona, é o reconhecimento de uma relação de ancestralidade a uma força, potência única que lhe dá unicidade à natureza.

O acesso à interioridade do sujeito não se trata de qualquer tipo de *pathos*, mas da força do afeto capaz de mover a alma poderosamente, profundamente e intimamente fortalecendo a relação entre o humano e a criação pelo sentimento mais direto, vivenciado na interioridade como ponto de encontro do sensível e do inteligível para criar uma intensidade de sentimento cada vez mais profunda na esfera íntima do sujeito, sua interioridade, e não apenas no nível físico da sensação e, assim, abrir o sujeito ensimesmado à visão de que todos os seres são iguais em termos ontológicos tendo, portanto, valor por si só e enfim respeitar o valor intrínseco das diversas formas de existência. Rejeitando o individualismo atomístico que se desdobra na ideia de um ser humano separado em essência de tudo o mais, concebendo uma disposição egoísta em toda relação entre humanos e para com a natureza afirma-se a necessidade da adoção do “nós” ao em vez do “eu” porque o humano é, como toda existência, essencialmente constituído por suas relações, qualquer sujeito existe muito além dos seus limites corporais ou de sua forma, suas relações ampliam seu “eu” ao “nós” a todo momento de seu existir.

A argumentação trazida até aqui congrega o esforço de constituir um conceito de sujeito relacional, o sujeito humano embora enfatize seus contornos e proporções de modo a assegurar sua manutenção e preservação, isto é, guarda propriamente sua coerência, trata-se de um processo e uma organização cujo centro teleológico ou razão interna trabalha um campo de relações intrínsecas e extrínsecas. Tal entendimento sob o sujeito humano só pode ser composto numa disposição da geografia em fundar sua epistemologia não somente na habilidade técnica, mas que não se fure a compreender os entrelaçamentos entre conhecimento e existência, o que exige um espírito pensador que não esteja vinculado a uma racionalidade rígida que impeça o pensamento livre e, por isso, as perguntas fundamentais sobre o ser, sobre o existir as quais exigem que aquele quem pensa saia da posição de espectador, isto é, de seu isolamento egocêntrico em que se leve com gravidade o enunciado fundamental da geografia como uma ciência que trata de relações as quais vão além do entendimentos das atitudes e ações humanas, mas envolvem elementos da existência humana, bem como, todo pensamento que envolve a definição daquilo que trata-se de humano e humanidade, compreendendo que a humanidade envolve, irremediavelmente, as dimensões do conhecimento e as dimensões de afetividade de modo que a geografia não se reduza ao horizonte das ciências empírico-analíticas em que o saber se define pela relação sujeito-objeto, mas no horizonte das ciências de caráter hermenêutico que tenha no sujeito uma consciência aberta à compreensão e leitura da realidade como imediatamente portadora de significado realizando, assim, uma compreensão na qual o sujeito e o objeto percam seus limites e arestas e se pertençam mutuamente numa relação intersubjetiva, posição que tem menor compromisso com a formulação de leis objetivas e maior preocupação com os entrelaçamentos do sujeito e a realidade que habita; desse modo, a geografia desdobraria as infinitas possibilidades desse entrelaçamento segundo uma disposição ontológica na qual o geógrafo é compreendido como as possibilidades da manifestação da existência em diversos e diferentes grafes em que a grafia se confunde com o *ontos* e o *ontos* com a grafia.

Construir e cultivar o conceito de relação trata do exercício de reconhecer que a geografia não é superfície e aparência, a matéria em que se expressa diferentes grafias está dotada de interioridade da qual o humano toma ciência sempre que se apercebe da ordem generativa pela que está transpassado. O habitar é a experiência imediata da objetividade da realidade em que a intimidade substancial se torna cada vez mais presente à ciência, o exercício do habitar descobre a instituição do *logos* do *ontos* nessa intimidade. Por isso, a epistemologia e a ontologia nunca podem ser apenas referentes a circunstâncias, porque não se trata de conhecer sua circunstância apenas, nenhuma geografia chega à ciência, estritamente, como conhecimento, porque a experiência da circunstância geográfica é também o aprofundamento

da pergunta: o que se revela na intimidade travada com essa circunstância; de outro modo, o que se revela no testemunho permanente da geografia.

A elaboração da compreensão pela existência desencadeia a preocupação de adquirir ciência, contudo, com o avançar dessa ciência, a dialética entre parte e todo acaba esquecida em vista da transformação da ciência em conquista e da compreensão em análise que se torna contraproducente à ciência do existir na medida que sua prática epistemológica hegemônica que ignora a incompletude dos fenômenos quando circunscrito, porque está, assim, segregado de sua rede de interações constituintes de sua malha existencial. Tal posição epistemológica ignora que o existir se dá em um horizonte complexo relacional, a existência é essencialmente espacializada, ela se abre e se desdobra enquanto espacialidade. A existência transborda o ser em um conjunto de nexos, se por um lado, ela está circunscrita, situada, no *logos* do ser, por outro, ela estabelece grau de transcendência a esse ser. A compreensão do existir começa pela experiência do real e imediato de uma geografia, quando num processo hermenêutico essa experiência leva a questões se retém ou detém ao ser, mas se amplia ao *ser*; a sua onto.logia.

A tomada de ciência só pode frutificar de uma postura epistemológica que encontre na circunstância a realização do existir, tratando de sua objetividade, de sua materialidade, encontrando na substância o *logos* desse mesmo existir em sua realização própria. De outro modo, uma epistemologia que se verticaliza na real substância do existente ampliando sua compreensão à relacionalidade de seu acontecimento; uma epistemologia cujo compromisso é nunca se afastar do horizonte de realização de qualquer existente, de qualquer singular, entendendo, sempre, a relacionalidade como fator imprescindível à realização do existir. A compreensão da geo.grafia está num campo hermenêutico que traça como a possibilidade mesma de sua realização a sua condição espacial-relacional. Toda ontologia nascente de toda geo.grafia abre a onto.logia da possibilidade mesma dessa grafia, abre a logia dessa grafia: a ação de especializar-se, tomar forma desde a relacionalidade. A logia dessa grafia é a qualidade de ser espacial: a espacialidade cuja essência é a relação.

A compreensão *ontos* geográfico dá-se em achar essa condição irrefutável de *ser*, como condição primeira do ser geográfico. É compreender na irremediável objetividade do real, em sua imediatez substancial, em presença da matéria em toda sua profundidade e densidade que constituem a própria espacialidade geográfica a sua essencial relacional. De outro modo, é saber que o espaço substancial, espaço material é, sempre, espaço relacional, a qualidade de ser espacial, em toda sua objetividade, a espacialidade é correspondente à qualidade de ser relacional, como a fundação da realização da objetividade, a relacionalidade. A compreensão dessa correspondência fundante, dessas qualidades essenciais à existência é um

duplo caminho para a ampliação da compreensão do humano. A busca por um sentido de humanidade que perpassa a diversidade das manifestações do humano permite a pergunta pela logia do *ontos* geográfico por ter o efeito de abrir espaço para a compreensão da unidade na diversidade, essa busca abre o sentido de humanidade a uma comum-união da experiência de *ser* geográfico.

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Miguel Almir Lima de. Os sentidos da sensibilidade e sua fruição no fenômeno do educar. **Educação em revista**, Belo Horizonte, v. 25, n. 2, p. 199-221, Aug. 2009
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989
- _____. **A condição Humana**. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999
- ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2009
- BOOKCHIN, Murray. **The ecology of freedom: the emergence and dissolution of hierarchy**. California: Cheshire Books, 1982
- BOHM, David; PEAT, F. David **Science, Order and Creativity**. New York: Batam Books, 1987
- BOHM, David **Wholeness and Implicate Order**. New York: Routledge, 1995
- BORTOFT, Henri. **The wholeness of Nature: Goethe's Way toward a Science of Conscious Participation in Nature**. Great Barrington: Lindisfarne Books, 1996
- CAPRA, Fritjof. **The web of life: a new understanding of Living Systems**. New York: Anchor Books, 1997
- CASSIRER, Ernst. **The Philosophy of Enlightenment**. Princeton: Princeton University Press, 1951
- _____. **Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity**. New York: Dover Publications, 1953
- CHAUI, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. E-book
- CORMIER, Ramona. Process and the escape from nihilism. In: WHITTEMORE, Robert C (Ed.). **Studies in Process Philosophy II**. New Orleans: Tulane University, 1975
- DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: a natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DEAR, Peter. **The intelligibility of nature: how science makes sense of the world**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006
- DUPRÉ, Louis. **The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture**. New Haven, London: Yale University Press, 2004
- ECHEVERRI, Ana Patricia Noguera de. **El Reincantamiento del Mundo: Ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo**. Manizales: PNUMA /ORPALC, 2004
- FEENBERG, Andrew. **Technosystem; The social life of reason**. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2017
- FOLTZ, Bruce V. **Habitar a Terra: Heidegger ética ambiental e a metafísica da natureza**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- _____. Nature's Other Side: The Demise Nature and Phenomenology of Givenness. In: FOLTZ, Bruce V.; FRODEMAN, Robert (Eds.). **Rethinking Nature: Essays in Environmental Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2004
- HANS, Jonnas. **The phenomenon of life: toward a philosophical biology**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001
- HEIDEGGER, Martin. A questão da Técnica. In: **Ensaio e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. p. 11-39
- HEITLER, Walter. Goethean Science. In: SEAMON, David. Goethe, Nature and Phenomenology: an introduction. In: SEAMON, David; ZAJONC, Arthur (Eds.) **Goethe's Way of Science: a phenomenology of nature**, New York: State University of New York Press, 1998 p. 55-70

- HELLER, Chaia. For the Love of Nature: Ecology and the Cult of the Romantic. In: GAARD, Greta (Eds.) **Ecofeminism: Women, Animals, Nature**. Philadelphia: Temple University Press, 1993
- HENRY, Michel. **The Essence of Manifestation**. The Hague: Nijhoff, 1973
- _____. O Começo Cartesiano e a Ideia de Fenomenólogos. Tradução de Adelino Cardoso. Coleção: Textos Clássicos de Filosofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008
- _____. **A Barbárie**. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012
- _____. **Eu sou a verdade**: por uma filosofia do cristianismo. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2015
- HESSEN, Joannes. **Teoria do conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- HOFFMAN, Nigel. The unity of science and art: goethean phenomenology as a new ecological discipline. In: SEAMON, David; ZAJONC, Arthur (Eds.) **Goethe's Way of Science: a phenomenology of nature**, New York: State University of New York Press, 1998 p. 129-176
- HORKHEIMER, Max. Eclipse of reason. London: Continuum, 2004
- HUMBOLDT, Alexander Von. **Cosmos: a sketch of a physical description of the universe**. Tradução Elias C. Otté. New York: Harper & Brothers, 1858.
- JONAS Hans. **The phenomenon of life: toward a philosophical biology**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001
- _____. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução Marijane Lisboa; Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- _____. **Matéria, Espírito e Criação**: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas. Petropolis: Vozes, 2010
- KHEEL, Marti. Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge. In: GAARD, Greta (Eds.) **Ecofeminism: Women, Animals, Nature**. Philadelphia: Temple University Press, 1993
- KOYRÉ, Alexandre. **From the closed world to the infinite universe**. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957
- KOUTROUFINIS, Spyridon A. Introduction: The Need for a New Biophilosophy. In: KOUTROUFINIS, Spyridon A. (Ed.). **Life and Process: Towards a New Biophilosophy**. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014
- _____. Beyond Systems Theoretical Explanations of an Organism's Becoming: A Process Philosophical Approach. In: _____. **Life and Process: Towards a New Biophilosophy**. Berlin: Boston: De Gruyter, 2014
- LEFF, Enrique. **Racionalidade Ambiental**: a reapropriação social da natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006
- MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Tradução de Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- MARICONDA, Pablo Rubén. O controle da natureza e as origens da dicotomia entre fato e valor. **Scientiæ zudia**, São Paulo, v. 4, n. 3, p. 453-472, 2006
- MATOS, Olgária. A melancolia de Ulisses: a dialética do Iluminismo e o canto das sereias. In: NOVAES, Adauto. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987
- MATHEWS, Freya. Community and the ecological self. **Environmental Politics**, v. 4, n.4, 1995, p.66-100
- _____. Beyond Modernity and Tradition: A Third Way for Development. **Ethics and the Environment**, v. 11, n. 2, 2006, p. 85-113
- _____. Panpsychism as Paradigm. In: BLAMAUER, Michael. **The Mental as Fundamental: New perspectives on Panpsychism**. Frankfurt; Paris; Lancaster; New Brunswick: Ontos verlag, 2011
- MATTHEWS, Bruce. **Schelling's Organic Form of Philosophy: Life as the Schema of Freedom**. New York: State University of New York Press, 2011
- MESLE, C. Robert. **Process-Relational Philosophy: an introduction to Alfred North whitehead**. West conshohocken: Templeton Foundation Press, 2008

- MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000
- MORRIS, Theresa. **Hans Jonas's Ethic of responsibility: from ontology to ecology**. Albany: Suny Press, 2013
- NAESS, Arne. The shallow and the deep, long- range ecology movement. A summary. **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, v. 16, n.1-4, 1973, p. 95-100
- NANCY, Jean-Luc. **Being Singular Plural**. Tradução de Robert D. Richardson e Ann e E. O'Byrn e Stanford: Stanford University Press, 2000
- OLIVEIRA, Luiz Alberto. Caos, acaso, tempo. In: NOVAES, Adauto (Org.) **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996
- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **Order out of Chaos: man's new dialogue with nature**. London: Flamingo, 1988
- PRIGOGINE, Ilya; NICOLIS, G. Self - Organization in Non-Equilibrium Systems: Towards a Dynamics of Complexity. In: HAZEWINKEL, M; JURKOVICH, R; PAELINCK, J. H. P. **Bifurcation Analysis: Principles, Applications and Synthesis**. Dordrecht, Boston, Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1985
- RECLUS, Elisée. Concerning the Awareness of Nature in Modern Society In: **man& NATURE: the impact of human activity on physical geography concerning the awareness of nature in modern society**. Sydney: Jura Media, 1995
- _____. The Extended Family. In: CLARK, John; MARTIN, Camille (Ed.) **Anarchy, Geography, Modernity: selected writings of Elisée Reclus**. Oakland, Canada: PM Press, 2013. p. 132-137
- SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do Homem: numa série de cartas**. São Paulo: Editora Iluminuras, 1989
- _____. **Aesthetical and Philosophical Essays**. Boston: Francis A. Niccolls & company, 1902
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. Clara or, on nature's connection to the spirit world. Tradução Fiona Steinkamp. New York: State University of New York Press, 2002
- _____. **First Outline of a System of the Philosophy of Nature**. Tradução Keith R. Peterson. New York: State University of New York Press, 2004
- SCHINDLER, D. C. **The Perfection of Freedom: Schiller, Schelling, and Hegel between the Ancients and the Moderns**. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2012
- SEIBT, Johanna. Process Philosophy. In: ZALTA, Edward N. (Ed.) **The Stanford Encyclopedia of URL** <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/process-philosophy>.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. O papel das humanidades no contexto tecnológico. *Revista da Universidade de São Paulo*. São Paulo, v. 4, mar. 1987, p. 65-74
- _____. A constituição das existências lógicas (Bergson leitor de Aristóteles). **Discurso**, revista do departamento de filosofia da USP, v. 18, 1990, p. 143-160.
- _____. **Descartes: a metafísica da modernidade**. São Paulo: Editora Moderna, 1993
- _____. Ética e Razão. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A crise da razão**. São Paulo: companhia das Letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p. 351-366
- _____. Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios. São Paulo: Editora UNESP, 2004
- TANZELLA-NITTI, Giuseppe. The Aristotelian-Thomistic Concept of Nature and the Contemporary Debate on the Meaning of Natural Laws. **Acta Philosophica**, v.6, 1997, p. 237-264
- VAZ, Henrique C. de lima. Ética e a Razão Moderna. **Síntese Nova Fase**, v. 22, n. 68, 1995, p. 53-85
- WALTER, W. Grey. The development and significance of cybernetics. **Anarchy25**, v.3, n. 3, 1963, p. 74-88
- WARD, Colin. **Anarchy in Action**. London: Freedom Press, 1996