

A Relação entre os Conceitos de Totalidade e de Práxis e suas Implicações para a Educação Ambiental

Carlos Frederico B. Loureiro¹
Aline Viégas²

RESUMO

No presente artigo, trazemos algumas reflexões sobre os caminhos da educação ambiental, a partir do desenvolvimento dos conceitos de práxis e totalidade, segundo a tradição dialética histórico-crítica. Nosso objetivo é elaborar argumentos e esclarecer aspectos polêmicos sobre os mesmos de modo a evidenciar a importância destes para uma perspectiva crítica da educação ambiental.

Palavras-chave: Educação ambiental. Práxis. Totalidade. Dialética histórico-crítica.

ABSTRACT

In the present article we bring some thoughts about the Environmental Education courses, from the development of the concepts of praxis and entirety according to the dialectic critical-historical tradition. Our aim is to elaborate arguments and clarify polemic aspects about these concepts, in order to show their importance for a critical perspective of Environmental Education.

Keywords: Environmental education. Praxis. Entirety. Historical-critical dialectic.

SITUANDO A ESCOLHA DO TEMA

Por que elaborar um artigo sobre conceitos que envolvem aspectos de extrema complexidade e abstração teórica e sobre os quais importantes pensadores dedicaram décadas de estudos e

formulações? Podemos citar, sem sermos por demais extensos, apenas para ilustrar, os nomes de Henri Lefebvre (1975, 1979, 1981), Karel Kosik (1975), Jean-Paul Sartre (2002), George Labica (1990), Adolfo S. Vázquez (1968, 1980, 1990, 2000), Gerd Bornheim (1977) e Leandro Konder (1992, 1997). E o que mais temos a agregar ao que já foi dito? Certamente, muito pouco em termos do significado de tais conceitos em suas historicidades, mas temos a pretensão de contribuir, mesmo que de forma introdutória, naquilo que se refere à apropriação deles pela Educação Ambiental, dirimindo dúvidas que se evidenciam em falas e colocações feitas em diferentes fóruns e redes, nas quais ficam latentes questões como: a totalidade refere-se ao todo? A totalidade dialética pode gerar algum tipo de racionalismo totalitário, ou mesmo um determinismo a-histórico? A práxis esgota-se na vinculação entre teoria e prática? Tudo o que fazemos é práxis? O que difere a práxis da ação? Quais as relações entre práxis e totalidade?

São inquietações legítimas em um campo no qual o entendimento do ambiente como determinada delimitação espaço-temporal, que engloba o conjunto das relações e dos atributos biológicos e sociais, acaba por gerar um conjunto de indagações e reflexões que dizem respeito direta ou indiretamente a tais conceitos (Loureiro, 2007).

Além disso, pretendemos também, ao retomar os debates sobre tais conceitos, reafirmar a nossa posição contrária aos dualismos indivíduo-sociedade e sociedade-natureza, que são recorrentes no campo da

¹Doutor em Serviço Social. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/FE/UFRJ). Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (Eicos/IP/UFRJ) e do Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente (Prodema/UESC). Coordenador do Laboratório de Investigações e Estudos em Educação, Ambiente e Sociedade (LIEAS/FE/UFRJ). E-mail: floureiro@openlink.com.br.

²Mestre em Educação pela Universidade Federal Fluminense. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (EICOS/IP/UFRJ). Professora da instituição federal de ensino Colégio Pedro II. Participante do Laboratório de Investigações e Estudos em Educação, Ambiente e Sociedade (LIEAS/FE/UFRJ). E-mail: alineviagas26@terra.com.br.

Educação Ambiental (Loureiro, Layrargues e Castro, 2006). Não raramente observamos a insistência em se polarizar, principalmente no que se refere à explicação dos denominados “problemas ambientais”, entre a responsabilização do indivíduo, pensado fora do contexto sóciohistórico, em um posicionamento essencialista, e a culpabilização abstrata da sociedade e suas instituições (escola, governo, neoliberalismo etc.), ignorando a ação dos agentes sociais na organização da sociedade, em um posicionamento estruturalista e mecanicista, em última instância, igualmente essencialista.

Para nós, ambos os posicionamentos, respeitáveis pela seriedade de seus portadores, são limitados na capacidade de explicação e intervenção por não assumirem a complexidade dos processos nos quais nos inserimos, recaindo em colocações centradas na leitura aparente e fenomênica da realidade. Assim, por exemplo, a “culpa” pela fragmentação do saber é apenas do educador, a disciplinarização decorre exclusivamente do modo de pensar cartesiano (sem situá-lo historicamente), o problema de água e de energia resolve-se com comportamentos ecologicamente corretos das pessoas, entre outros. Ou seja, são posturas que conduzem a que se coloque como central uma falsa questão por não entenderem a ação dos indivíduos, que são socialmente constituídos e historicamente localizados, na mudança, pela práxis política, das condições objetivas a partir das quais nos movimentamos, transformando-nos em nossas subjetividades (Sève, 1979).

Netto e Braz (2007: 46-47), apresentam bem este sentido complexo de formação das pessoas em suas singularidades, quando afirmam:

Com efeito, o homem não nasce indivíduo social: ao nascer, os homens são puras singularidades; somente no seu processo formativo-social, no seu amadurecimento humano, os homens podem tornar-se indivíduos sociais – isto é, homens singulares que se humanizam e, à base da socialização que lhes torna acessíveis às objetivações já construídas do ser social, constroem-se como personalidades inconfundíveis. No seu processo de amadurecimento, e conforme as condições sociais que lhe são oferecidas, cada homem vai se apropriando das objetivações existentes na sua sociedade; nessa apropriação reside o processo de construção da sua subjetividade. A subjetividade de cada homem não se elabora nem a partir do nada, nem num quadro de isolamento: elabora-se a partir das objetivações existentes e no conjunto de interações em que o ser singular se insere. A riqueza subjetiva de cada homem resulta da riqueza das objetivações de que ele pode se apropriar. E é a modalidade peculiar pela qual cada homem se apropria das objetivações sociais que responde pela configuração da sua personalidade.

Algo que foi sintetizado por Marx em sua famosa *Terceira Tese sobre Feuerbach* (Marx e Engels, 2002: 100):

A doutrina materialista que pretende que os homens sejam produtos das circunstâncias e da educação, e que, conseqüentemente, homens transformados sejam produtos de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador precisa ser educado. É por isso que ela tende inevitavelmente a dividir a sociedade em duas partes, uma das quais está acima da sociedade (por exemplo, em Robert Owen). A coincidência da mudança das circunstâncias e da atividade humana ou automudança só pode ser considerada e compreendida racionalmente como práxis revolucionária.

E igualmente reforçado, dentre inúmeras outras passagens, na abertura de sua obra de caráter mais historiográfico, “O dezoito brumário de Louis Bonaparte” (Marx, 2003:15): “Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha, mas sob aquelas circunstâncias com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado”.

Por mais difícil que seja (e é) entender as múltiplas relações que nos constituem, até por causa de nossa formação cultural fragmentada e da divisão social do trabalho (que inaugura a ruptura e a hierarquia entre os diferentes trabalhos, principalmente entre o intelectual e o manual), esse é um desafio a ser enfrentado. Principalmente por aqueles educadores e educadoras ambientais que buscam, com uma boa dose necessária e saudável de utopia (e de realismo diante da gravidade da situação vivenciada), a consolidação de novas formas de nos relacionarmos na natureza (Loureiro, 2004).

A TRADIÇÃO DIALÉTICA HISTÓRICO-CRÍTICA E OS CONCEITOS DE TOTALIDADE E DE PRÁXIS

Segundo Foster (2005), a concepção de natureza presente em Marx, conceito pressuposto ao conjunto de formulações feitas por ele ao longo de sua obra (Fausto, 2002), não atendia a nenhuma forma de determinismo da matéria sobre o espírito ou vice-versa, mas expressava a noção de totalidade complexa e auto-organizada que, em seu movimento, estabelece suas próprias “leis” dinâmicas de realização. Contudo, não uma unidade homogênea, mas dialética, ou seja, em que as partes se definem pelas relações, sem se esgotarem uma na outra (o que implica compreender o que é singular em cada espécie ou Ente).

Naquilo que se refere à ação propriamente humana nessa unidade natural, Chauí (2006) lembra bem que a materialidade dos processos não pode ser vista de modo mecânico e linear, pois, nas próprias relações causais, inserem-se as ações reflexivas dos agentes sociais. Algo que é igualmente posto de modo elucidativo por Lukács, quando este afirma que:

Se concebêssemos essa ação recíproca como uma simples ação causal de dois objetos imutáveis, não avançaríamos um só passo em direção ao conhecimento da realidade social [...]. A ação recíproca da qual falamos aqui deve ir além da influência recíproca de objetos imutáveis. De fato, ela vai além em sua relação com o todo; tal relação torna-se a determinação que condiciona a forma de objetividade de todo objeto; toda mudança essencial e importante para o conhecimento se manifesta como mudança da relação com o todo e, por isso mesmo, como mudança da própria forma de objetividade. (2003: 84).

Logo, a matéria em Marx se refere às relações sociais no mundo, “ao modo como e pelo qual homens produzem e reproduzem suas condições materiais de existência e o modo como pensam e interpretam essas relações” (Chauí, op. Cit.: 51-52).

Como afirma Giannotti (1966), a natureza devindo na história, por meio do ato da produção da sociedade (em toda a sua complexidade), é a própria natureza humana, que se constitui na dinâmica da natureza enquanto totalidade ontologicamente prioritária e pressuposto da atividade humana. Assim, conforme recorda Duarte (1995), já nos *Manuscritos de 1844* e mais claramente a partir das *Teses sobre Feuerbach e A ideologia alemã*, para Marx não existem duas essências: a humana e a natural, mas, sim, a dialética natureza histórica-história natural, a unidade da natureza que está para além de nós e a partir da qual nos realizamos e a significamos por mediações várias, em seu/nosso perpétuo movimento de criação (poiésis). Nesse sentido, corretamente Porto-Gonçalves (1989:94) afirma:

[...](o homem é um ser que por natureza produz cultura; esta é a sua especificidade natural. Diferentemente do pensamento corrente, os homens ao longo da história criam normas, regras e instituições não para evitar cair no estado de natureza. Ao contrário, eles o fazem desenvolvendo a sua própria natureza não somente em função dos estímulos advindos do meio ambiente, mas também das relações que os homens estabelecem entre si.

Na construção de seu método dialético e do conceito de natureza acima citado, Marx baseara seus estudos iniciais (de doutoramento) em um filósofo materialista não-determinista, da Grécia antiga – Epicuro. Não casualmente, o título de sua tese foi “Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro”. Além deste, outros antigos filósofos gregos se fazem presentes em algumas destacadas categorias de seu método: as contradições dialéticas (Heráclito), a argumentação dialética (Sócrates), a razão dialética (Platão) e o processo dialético (Plotino), que ganham maior ou menor ênfase segundo a “escola” marxista (Bottomore, 2001).

Esse diálogo com Epicuro e outros filósofos gregos, renovado principalmente após seu intenso estudo da dialética idealista de Hegel, significava fundamentalmente “a rejeição de todas as explicações naturais baseadas em causas finais, na intenção divina” (Foster, op. Cit.: 16).

De Hegel, basicamente, Marx herdou a concepção dialética que explicava, ainda de forma idealista, as relações entre a objetificação, a alienação e a cognição. Porém ele tentou superar essa visão de Hegel, buscando um sentido “para a concepção dialética de uma totalidade no processo do vir a ser” (id., p. 18). Konder (1999) aponta que Marx usou de uma maneira bastante particular e peculiar o método de Hegel, “modificando-o substancialmente” (p. 44). Ou mais do que isso, conforme afirmam Bornheim (1977) e Lukács (2007), a colocação do determinante nos processos de produção social da existência, nas condições objetivadas, conduziu a uma concepção de método dialético que se afastou de qualquer determinismo e análise fora das situações espaço-temporais concretas. Assim, a rigor, em Marx, não há “síntese ou totalidade. O que há é um processo constante, jamais conclusivo, de totalização – processo que não pode jamais ser concluído precisamente porque a realidade é finita [...] o processo de totalização está presente em todos os planos da realidade, sem nunca alcançar a totalidade no sentido metafísico: a totalização vive de sua constante devolução à contradição” (Bornheim, op. cit.: 162).

Um pensador que igualmente influenciou Marx foi Feuerbach. Segundo Frederico & Sampaio (2006), Marx encontrou em Feuerbach um ponto em comum: a crítica materialista que este fazia à dialética hegeliana, pois ambos negavam a intenção de se construir, numa lógica dialética, o real (absoluto). Portanto, mais do que aguçar a crítica de Marx a Hegel, Feuerbach influenciou Marx na sua intenção de conhecer o movimento dialético do real. Mais tarde, vemos, nas *Teses sobre Feuerbach*, que Marx incorpora e supera aqueles que o inspiram.

Foi a partir daí que Marx, [...] introduziu genialmente o conceito de práxis, vale dizer, a 'mediação ativa' que faltava ao pensamento materialista precedente, inclusive o de Feuerbach, para resgatar a noção de totalidade e de racionalidade histórica. (Frederico & Sampaio, 2006: 57).

A práxis pode ser resumidamente entendida como atividade intencionada intersubjetiva, que revela o humano como ser criativo, social e autoprodutivo – ser que é produto e criação de sua atividade no mundo e em sociedade. É ato, ação e interação. É pela práxis que a espécie se torna gênero humano, assim, junto com suas objetivações primárias de ação transformadora da natureza “exterior” (trabalho-poiésis), o ser social se realiza nas objetivações (materiais e simbólicas) da ciência, da arte, da filosofia, da religião etc. A práxis compreende a decisão teórica tanto quanto a decisão da ação – a atividade com projeto, política com exploração do possível e projeção do futuro (Lefebvre, 1979: 41). Na

dialética marxista, práxis (momento ético-político e comunicativo-dialógico) e trabalho (produção) são indissociáveis e conceitos centrais no entendimento da realidade.

Resumidamente, práxis “significa um modo de agir no qual o agente, sua ação e o produto de sua ação são termos intrinsecamente ligados e dependentes uns dos outros, não sendo possível separá-los” (Chauí, 2006: 23).

A partir desse momento, Marx buscou uma metodologia capaz de analisar o movimento de vir a ser da natureza (incluindo, nessa concepção, a natureza humana – que se define socialmente), movimento este objetivado por meio da práxis (com destaque ontológico à práxis produtiva – o trabalho, enquanto mediação metabólica do “par” sociedade-natureza), num processo de estar no mundo, de agir no mundo, transformando-se e transformando o mundo.

Portanto, a história, para esse método dialético, não é uma sucessão de fatos racionalmente interligados no tempo, simples desdobramento de idéias, tal como na noção liberal de progresso,

mas o modo como homens determinados em condições determinadas criam os meios e as formas de sua existência social, reproduzem ou transformam essa existência social que é econômica, política e cultural [...]. Nessa perspectiva, a história é o real, e o real é o movimento incessante pelo qual os homens, em condições que nem sempre foram escolhidas por eles, instauram um modo de sociabilidade e procuram fixá-lo em instituições determinadas (família, condições de trabalho, relações políticas, instituições religiosas, tipos de educação, formas de arte, transmissão de costumes, língua etc.). Além de procurar fixar seu modo de sociabilidade através de instituições determinadas, os homens produzem idéias ou representações pelas quais procuram explicar e compreender sua própria vida individual, social, suas relações com a natureza e com o sobrenatural. (Chauí, op. Cit.: 23).

É dentro desta análise (dialética), unindo *história e natureza*, que encontramos toda a força do conceito de totalidade em Marx. Lukács enxerga bem essa importância e a vitalidade do conceito de totalidade na teoria marxiana:

Não é o predomínio dos motivos econômicos na explicação da história o que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas sim o ponto de vista da totalidade. [...] O predomínio da categoria de totalidade é o portador do princípio revolucionário na ciência. (Lukács, 2003:106).

Essa visão mais profunda, resgatando a essência do método marxiano, é fundamental para reoxigenarmos

a compreensão de algumas problemáticas atuais, inclusive aquelas que dizem respeito às relações sociedade/natureza.

Infelizmente, algumas trajetórias do método marxiano, nesse aspecto, se perderam durante o tempo que separa Marx do século XXI. Foster (2005) aponta que alguns pensadores marxistas das ciências humanas e sociais deram um cunho idealista ao conceito de totalidade ao desconsiderarem “objetos de conhecimento que são naturais e existem independentemente de seres humanos e de construções sociais” (p. 21). Ao mesmo tempo, tal conceito marxiano teve alguma continuidade dentro das ciências naturais (pela adoção do denominado materialismo dialético), mas também foi passível de críticas no modo como foi incorporado, por parecer que todos os fenômenos pertencentes à esfera da sociedade/natureza se diluem em uma idéia, um tanto quanto biologizada, de sistemas, fazendo com que a teoria marxiana perdesse “o sentido revolucionário” (Leff, 2006: 88).

Portanto, consideramos que recuperar essa discussão sobre o conceito de totalidade em Marx, agregando a ela elementos do pensamento crítico discutidos na atualidade, pode contribuir para uma releitura desse conceito com contribuições para a construção da Educação Ambiental.

O CONCEITO DE TOTALIDADE

A idéia de totalidade a partir da dialética marxiana vai além da concepção de conjunto completo dos elementos que constituem uma realidade (associado a um todo absoluto, lógico e/ou estático). Como a realidade é movimento na/da história, reconstruída pela ação prática e transformadora dos seres humanos, a idéia de totalidade também transborda para “a forma de ver/enxergar” essa realidade, ou seja, transborda para a subjetividade e para um método (no sentido de modo pelo qual concebemos a realidade).

Kosik (1976:34) comenta que “na filosofia materialista a categoria da totalidade concreta é em primeiro lugar a resposta à pergunta: que é a realidade?”, vindo acoplados a essa resposta um princípio epistemológico e uma exigência metodológica. Dessa forma, para a tradição crítica, essa pergunta não tem uma resposta determinista e nem ahistórica, já que não existe um todo concreto hipostasiado. A cada realidade concebida (dentro de um determinado tempo histórico com determinadas condições materiais), descortina-se um novo real a ser conhecido, sendo a resposta à pergunta de Kosik infinitamente perseguida no movimento de apreensão do real.

Somente nesse contexto, que integra os diferentes fatos da vida social (enquanto elementos do desenvolvimento histórico) numa totalidade, é que o conhecimento dos fatos se torna possível enquanto conhecimento da realidade. Esse conhecimento parte daquelas determinações simples, puras, imediatas e naturais [...] para alcançar o conhecimento

da totalidade concreta enquanto reprodução intelectual da realidade. Essa totalidade concreta não é de modo alguma dada imediatamente ao pensamento. (Lukács, 2003: 76).

Alguns críticos poderiam apontar que essa idéia de totalidade se esvai em sua concretude, caindo novamente em um idealismo, mas Lefebvre (1975:98) esclarece-nos que o pensamento marxista dialético admite “a relatividade de nossos conhecimentos, não no sentido de uma negação da verdade objetiva, mas no sentido de uma perpétua superação dos limites do nosso conhecimento”, sendo esse movimento de superação a própria práxis humana.

Sob esta perspectiva metodológica que busca permanentemente uma compreensão mais ampla do real, Marx e Engels apontam que todo o problema do conhecimento da realidade está também imbricado à forma como concebemos essa realidade. A partir desse ponto de vista, eles nos ensinam que a forma como enxergamos o mundo, sob a formação social capitalista, cria uma cisão entre conhecimento da realidade material (realidade objetiva) e conhecimento da realidade espiritual (realidade subjetiva), tendo como consequência uma visão parcial e dicotômica de mundo.

Ao mesmo tempo em que criticam essa forma de compreensão de mundo, apontam que a construção do conhecimento deve partir do pressuposto de que o mundo sensível precisa ser tomado sob a forma de atividade sensível, práxis. Essa dimensão de compreensão de mundo rompe com as idéias dualistas de “ou material ou espiritual”, ou “objetivo ou subjetivo”. Ou seja, se o mundo sensível deve ser tomado sob a forma de atividade humana sensível (práxis), nele encontraremos não somente a conceituação do mundo (os objetos), mas também a forma como vemos esse mundo (a subjetividade) e, principalmente, virão à tona, a partir desse olhar, as relações entre o agir no mundo/o conceituar o mundo/a visão de mundo.

Assim, a compreensão trazida pela dialética marxiana aponta para um conceito de totalidade que não se circunscreve somente em uma tentativa de unir a forma do objeto e a *contemplação*, mas, sim, uma tentativa de unir esses elementos por meio de uma outra compreensão da *realidade presente na atividade praxica*. Traz, em seu bojo, tanto uma compreensão mais ampla da realidade, quanto um método que deixa emergir o máximo de relações possíveis desta, assumindo suas intencionalidades práticas, cujas implicações políticas são claramente apresentadas (não-neutralidade do conhecimento e busca da emancipação diante de relações opressivas, expropriadoras e destrutivas da natureza).

A TOTALIDADE DA REALIDADE CONCEBIDA

Em Marx (2003), no livro *Contribuição à crítica da economia política*, encontramos um subitem intitulado *O Método da Economia Política*, no qual ele traça alguns princípios das análises que faz. Este é um texto riquíssimo, a ser compreendido, quando queremos

construir um método complexo. Portanto, vejamos alguns fragmentos de suma importância.

[...]em toda ciência histórica ou social em geral, é preciso nunca esquecer, [...], que o objeto [...] é dado, tanto na realidade como no cérebro; não esquecer que as categorias exprimem portanto formas de existência, condições de existência determinadas [...]. (Marx, 2003:255).

Nessa pequena citação, mais do que romper dicotomias, Marx aponta que, a partir da análise das categorias construídas subjetivamente, podemos depreender formas (históricas) de existência, ou seja, a partir dessas categorias humanas, poderíamos ter condições de depreender as determinações históricas e as múltiplas relações que constituem o real.

Mas por qual caminho poderemos conseguir essa compreensão do real?

Parece que o melhor método será começar pelo real e pelo concreto, que são a condição prévia, efetiva: assim, em economia política, por exemplo, começar-se-ia pela população, que é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo. No entanto, numa observação atenta, apercebemo-nos de que há aqui um erro. A população é uma abstração se desprezarmos, por exemplo, as classes de que se compõe. Por seu lado, essas classes são uma palavra oca se ignorarmos os elementos em que repousam, por exemplo, o trabalho assalariado, o capital, etc. Estes supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços, etc. O capital, por exemplo, sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço, etc., não é nada. [...] (Marx, 2003:247).

Marx mostra que devemos tentar começar a compreender pelo concreto imediato e aponta, exemplificando, que, em economia política, o conceito de população parece ser o mais completo para tal análise; mas logo ele nos alerta de que esse conceito é uma abstração, um conceito vazio, se nele não estiverem imbricadas outras categorias que, com ele, se relacionam constitutivamente, ou seja, sem deixar aflorar, na análise, todas as relações constitutivas do conceito de população em uma determinada realidade histórico-social. Mas essas outras categorias também caem em um vazio, se não houver o mesmo movimento de pensamento na tentativa de explicar a realidade.

O tempo todo parece que ele nos diz: “você pensa que conhece uma realidade quando a analisa dessa forma? Mas há muitas outras dimensões que você deixou de inserir nessa análise e muitas outras relações que deixou de fazer; relações estas que são tão ou mais importantes do que essas que você julga serem completas”. Isso pode ser visto, dentro da tradição crítica, por exemplo, em Bakhtin (1992) – que faz este movimento de desvelamento com o conceito de

linguagem; e Quijano (2005) – que faz o mesmo movimento com o conceito de colonialidade. E o mais interessante é que, quando esse movimento dialético de compreensão do real é estimulado, ele traz consigo a compreensão mais ampla de outras categorias (por exemplo, em Bakhtin, a análise da linguagem traz, no seu bojo, a relação com a subjetividade; em Quijano, a análise da colonialidade traz consigo um desvelamento do conceito de raça).

[...] Assim, se começássemos pela população, teríamos uma visão caótica do todo, e através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, chegaríamos a conceitos cada vez mais simples; do concreto figurado passaríamos a abstrações cada vez mais delicadas até atingirmos a determinações mais simples. Partindo daqui, seria necessário caminhar no sentido contrário até chegar finalmente de novo à população, que não seria, desta vez, a representação caótica de um todo, mas uma rica totalidade de determinações e de relações numerosas. (Marx, op. Cit.: 247).

Marx mostra-nos, por meio desse exemplo, que, se começarmos a compreensão da realidade pensando nessa totalidade de relações, ela nos pareceria caótica e, por uma necessidade metodológica, tendemos a uma análise cada vez mais precisa e simples, caindo em abstrações. Ele não nega a necessidade desse movimento do pensamento, mas nos instiga a avançar a partir dele, mostrando que ele 'não se basta'. Aponta a necessidade de fazermos o caminho inverso, ou seja, voltar com essa bagagem adquirida, para a compreensão dessa totalidade de relações, num movimento de compreensão das determinações e das relações que se instauram entre os elementos dessa realidade.

Analisando o trecho do texto anteriormente destacado, pode parecer que esse movimento no sentido de enxergarmos "uma rica totalidade de determinações e de relações numerosas" (Marx, 2003:247) pode cair num idealismo. Mas, no mesmo texto, Marx aponta essa possibilidade e cita que Hegel caiu nessa ilusão, quando tentou "conceber o real como resultado do pensamento, que se concentra em si mesmo, se aprofunda em si mesmo e se movimenta por si mesmo" (Ibid, p. 248). E esclarece-nos que:

O concreto é o concreto por ser a síntese de múltiplas determinações, logo, unidade na diversidade. É por isso que ele é para o pensamento um processo de síntese, um resultado, e não um ponto de partida, apesar de ser o verdadeiro ponto de partida e, portanto igualmente o ponto de partida da observação imediata e da representação. (Ibid).

Marx deixa claro que este método de 'caminhar de volta', elevando-se do abstrato ao concreto, "é para o pensamento precisamente a maneira de se apropriar do

concreto [...], mas não é de modo nenhum a gênese do próprio concreto" (Ibid). E ainda faz um adendo de que esse concreto, além de ser uma síntese que inspira para 'este pensamento de volta' é o ponto de partida da observação imediata, da representação (que seria o primeiro movimento do pensamento mostrado na citação anterior).

Ao fazer esse movimento, o método dialético histórico-crítico não afirma que qualquer relação tem igual valor para as condições objetivas de vida diante de determinados contextos sociohistóricos. Ao contrário, entende que cada momento tem suas determinações, relações que configuram, em maior medida, a própria formação, lhe dão identidade central e sem a qual deixa de ser a mesma.

Em todas as formas de sociedade é uma produção determinada e as relações por ela produzidas que estabelecem a todas as outras produções e às relações a que elas dão origem a sua categoria e a sua importância. É como uma iluminação geral em que se banham todas as cores e que modifica as tonalidades particulares destas. (Marx, 2003: 256).

Isso significa dizer claramente que, em uma sociedade em que a expropriação pela apropriação privada do trabalho e da natureza é sua identidade constitutiva, as demais dimensões da vida social são por estas relações produtivas perpassadas. Uma não se esgota na outra, uma não nasce com a outra, mas uma se define pela outra e ambas não podem ser entendidas e modificadas apenas idealmente. Logo, a superação do atual estado de degradação da vida não se resolverá apenas com mudanças comportamentais ou fatoriais (somente em cima da questão de gênero ou étnica, por exemplo), mas com mudanças subjetivas atreladas às mudanças objetivas das relações de classe (associadas, sim, às de gênero, étnicas etc.), que definem tal estado de apropriação por expropriação e de produção destrutiva (Mészáros, 2002).

Acrescenta-se aí outro elemento importante: o de que os conceitos não podem ser entendidos fora de seus momentos históricos. Uma mesma categoria do pensamento pode se apresentar de forma diferenciada em sociedades diferenciadas ou numa mesma sociedade em momentos históricos diferentes. Ao final de um dos exemplos, Marx (2003:253) comenta essa idéia:

Este exemplo do trabalho mostra como toda a evidência que até as categorias mais abstratas, ainda que válidas – precisamente por causa da sua natureza abstrata – para todas as épocas, não são menos, sob a forma determinada desta mesma abstração, o produto de condições históricas e só se conservam plenamente válidas nestas condições e no quadro destas.

Isso é um importante aprendizado para os educadores e educadoras ambientais, posto que é

comum se recair em argumentações que colocam os conceitos de modo atemporal. Assim, por exemplo, o conceito de mercado, como sinônimo de relações de troca, é entendido equivocadamente como igual ao longo de qualquer formação social, esquecendo-se de que tais relações, na antiguidade, diferem radicalmente do modo como são estabelecidas em uma sociedade de classes marcada pelo fetiche da mercadoria (Marx, 2006). Logo, não dá para afirmar que o mercado é problema, apoiando-se no fato de que, em grande parte de nossa história, houve trocas. A questão, para a perspectiva crítica, não está no mercado “em si”, mas, entre outras coisas, no mercado capitalista, na produção baseada no valor de troca, e não na satisfação de necessidades vitais, acelerando o consumo de bens descartáveis em escala nunca vista antes.

Cabe ressaltar, por fim, que, quando Sartre (2002) diz *se existe algo como a razão dialética, isso se descobre e se baseia na e pela práxis humana*, nos mostra tanto a necessidade de olharmos para a concretude como práxis humana quanto que é por meio da práxis humana que poderemos lidar verdadeiramente com a razão dialética – ao mesmo tempo em que a matéria (concretude) e o pensamento também se encontram em um movimento dialeticamente constitutivo.

CONTRIBUIÇÕES PARA A EDUCAÇÃO AMBIENTAL

A problemática ambiental incita-nos para uma compreensão abrangente, complexa e transformadora de mundo. Não é por acaso que palavras como transformação, multidimensionalidade, inter-relações, complexidade, entre outras, são recorrentes na educação ambiental.

Se, por um lado, a conceituação de totalidade, na perspectiva sistêmica (e um tanto quanto biologizada e formalista), agrega novos elementos à compreensão de uma realidade socioambiental, por um outro lado, tem deixado a desejar em relação a uma compreensão das possibilidades de transformação dessa realidade.

Mas não basta fazer a crítica desta ou daquela teoria - no sentido de que elas não nos dão as condições necessárias para a compreensão de mundo que a sociedade do século XXI precisará ter. Sendo coerentes com a perspectiva crítica de educação ambiental por nós adotada, temos que nos inserir neste movimento de conhecer/agir/transformar o mundo, considerando as condições (ou seja, as determinações) históricas e sociais da atualidade.

Nessa busca, enquanto sujeitos históricos que somos (no pensar/agir), precisamos caminhar para aquele segundo movimento, que encontramos na citação de Marx, na seção anterior deste texto. Porém, esse movimento não pode se limitar somente ao aspecto do conteúdo, da compreensão mais complexa do real (como já encontramos em algumas teorias da complexidade, que acabam por descolar a prática política do conhecimento da realidade), mas necessita unir compreensão/ação em um movimento dialeticamente constitutivo. Torna-se indispensável, portanto, inserir a dimensão humana, não somente no

aspecto do sujeito que concebe o real, mas também no aspecto do sujeito que transforma e constrói o real. Consideramos que só daremos esse salto qualitativo, quando realmente conseguirmos enxergar como a práxis se insere dentro do conceito de totalidade.

Talvez esse movimento não seja muito fácil para nós, seres humanos dos séculos XX/XXI, educados numa concepção dualista entre o pensar/agir no contexto da divisão social do trabalho capitalista. Talvez esse seja o motivo pelo qual, mesmo tendo avançado para uma compreensão complexa do real, ainda tenhamos tantas dificuldades de nos situarmos dentro desse real não somente como um sujeito conceitor, mas como um sujeito que, dialeticamente, tece e concebe o real.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BORNHEIM, G. A. **Dialética: teoria, práxis – ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética**. São Paulo: Edusp, 1977.
- BOTTOMORE, T. (editor). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- CHAUÍ, M. **O que é ideologia**. 8ª reimpressão da 2ª edição, 2006.
- DUARTE, R. A. **O Capital**. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 1995.
- FAUSTO, R. **Marx: lógica e política**. Tomo III. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- FREDERICO, C.; SAMPAIO, B. A. **Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- FOSTER, J. B. **A ecologia de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- GIANNOTTI, J. **Origens da dialética do trabalho**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.
- KONDER, L. **Marx – vida e obra**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- KONDER, L. **O que é dialética**. 28ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- KONDER, L. **O futuro da filosofia da práxis – o pensamento de Marx no século XXI**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- KOSIK, K. **Dialética do concreto**. 5ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- LABICA, G. **As “teses sobre Feuerbach” de Karl Marx**. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1990.
- LEFEBVRE, H. **Lógica formal, lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- LEFEBVRE, H. **Sociologia de Karl Marx**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1979.
- LEFEBVRE, H. **Para compreender o pensamento de Karl Marx**. Lisboa: Edições 70, 1981.
- LEFF, E. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

- LOUREIRO, C. F. B. Educação ambiental: diálogos e desafios. In: GRACINDO, R. V.; LOUREIRO, C. F. B.; SILVA JÚNIOR, J. dos R.; ALVARENGA, M. S. de; RIBEIRO, M.; DIAS DA SILVA, R. H. (orgs.). **Educação como exercício da diversidade**: estudos em campos de desigualdades sócio-educacionais. Vols. 1 e 2. Brasília: Líber Livro, 2007.
- LOUREIRO, C. F. B. O primeiro ano do GT Educação Ambiental da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (Anped): um convite à reflexão. **Educação e Cultura**. Rio de Janeiro, vol. 3, n. 5, jan/jul 2006.
- LOUREIRO, C. F. B. **Trajetórias e Fundamentos da Educação Ambiental**. São Paulo: Cortez, 2004.
- LOUREIRO, C. F. B., LAYRARGUES, P. P. e CASTRO, R. S. de (orgs.) **Pensamento complexo, dialética e educação ambiental**. São Paulo: Cortez, 2006.
- LUKÁCS, G. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2007.
- LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Livro I – o processo de produção do Capital. Volume 1. 23ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, K. **O dezoito brumário de Louis Bonaparte**. 3ª edição. São Paulo: Centauro, 2003.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**: 1º capítulo – seguido das teses de Feuerbach. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- NETTO, J. P. e BRAZ, M. **Economia política**: uma introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2007.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. São Paulo: Contexto, 1989.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LEHER, R. e SETÚBAL, M. (orgs.). **Pensamento Crítico e Movimentos Sociais**: diálogos para uma nova práxis. São Paulo: Cortez/ Outro Brasil, 2005.
- SARTRE, J. P. **Crítica da razão dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SÈVE, L. **Marxismo e a teoria da personalidade**. Vol. 1, 2, 3. Lisboa: Horizonte Universitário, 1979.
- VÁZQUEZ, A. S. **Ética**. 20ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- VÁZQUEZ, A. **Filosofia da práxis**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- VÁZQUEZ, A. **Ciência e revolução – o marxismo de Althusser**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- VÁZQUEZ, A. **As idéias estéticas de Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.