

Ontoepistemologia Ambiental: vestígios e deslocamentos no campo dos fundamentos da educação ambiental^{1,2}

Environmental onto-epistemology: vestiges and displacements in the field of fundamentals of environmental education

Vilmar Alves Pereira ⁽ⁱ⁾

Simone Grohs Freire ⁽ⁱⁱ⁾

Márcia Pereira da Silva ⁽ⁱⁱⁱ⁾

⁽ⁱ⁾ Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Rio Grande, RS, Brasil. <http://orcid.org/0000-0003-2548-5086>, vilmar1972@gmail.com.

⁽ⁱⁱ⁾ Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Rio Grande, RS, Brasil. <http://orcid.org/0000-0003-3566-0669>, simone.sgreire@gmail.com.

⁽ⁱⁱⁱ⁾ Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Rio Grande, RS, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-6249-6625>, marciacoracoralina@yahoo.com.br.

Resumo:

O estudo apresenta ao campo dos fundamentos da educação ambiental alguns princípios para sustentar a necessidade de reconhecimento de epistemologias ontológicas que contemplem leituras em educação ambiental centradas em nosso tempo. Desse modo, procura demonstrar como a racionalidade ocidental, buscando firmar-se, cindiu o ser no bojo de suas epistemologias através de dualismos. Posteriormente apresentam-se os vestígios atuais de um deslocamento da ciência positiva para um modo de pensar a ciência que reconhece a dimensão ontológica do ser, considerando a temporalidade histórica de Heidegger e a linguagem de Gadamer. Espera-se que este texto seja o início para pensar possibilidades de um debate ontoepistemológico para a educação ambiental.

Palavras-chave: linguagem, ser, educação ambiental, fundamentos, hermenêutica

¹ A pesquisa contou com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), mediante bolsa de Produtividade em Educação (Nível 2) do professor Vilmar Alves Pereira.

² Normalização, preparação e revisão textual: Mônica Silva (Tikinet) – revisao@tikinet.com.br.

Abstract:

This study intends to present to the field of fundamentals of environmental education some principles that support the need for recognition of ontological epistemologies that can account for the readings in environmental studies in our time. Thus, this paper tries to demonstrate how the Western rationality, seeking to establish itself, divided the being in the core of its epistemologies through its dualisms; to present, posteriorly, the current vestiges of a shift from scientific positivism to a way to regard science recognizing the ontological dimension of the being, considering for it to recognize Heidegger's historical temporality and Gadamer's language. The study submitted aspires to be the start to think possibilities of an onto-epistemological debate in environmental education.

Keywords: *language, being, environmental education, fundamentals, hermeneutics*

Das motivações do estudo

Buscando perceber as limitações no modo de pensar e fazer ciência, entendemos que essa profunda discussão se encontra no bojo da racionalidade ocidental, a partir de uma perspectiva dualista que está presente na maioria dos filósofos metafísicos. Por exemplo, a concepção ontológica de Parmênides demonstra a oposição entre ser e não ser. Esse filósofo defende a impossibilidade de o não ser vir-a-ser. Molinaro (2002) reforça tal ideia, afirmando que: “O ser é princípio porque é a infinita oposição ao nada, isto é, o ser não pode ser outra coisa senão ser” (p. 14). Assim, acentua a dualidade e nega qualquer possibilidade de afluência do novo.

Os fortes traços dessa matriz também aparecem, conforme Suchodolski (1992), no idealismo clássico grego, principalmente na concepção de ser apresentada por Platão, que reforça a segregação entre essência/existência e real/ideal. Conforme Platão, a realidade apresenta-se de forma dualista, ou seja, haveria um mundo real, que ele denomina de mundo das sombras, e outro ideal, denominado mundo da luz, da sabedoria e da perfeição. Ora, se o homem se encontra no mundo real (de sombras e imperfeição) e anseia alcançar o mundo ideal, do qual ele é apenas uma cópia, qual o processo deverá fazer para que ocorra essa mudança? Platão afirma que tal processo é a reminiscência, ou seja, caberia ao ser humano buscar constantemente, através da educação e contemplação, recordar o mundo ideal e desejá-lo. Na

concepção de Platão, a verdadeira essência não se encontra no mundo das sombras, mas no mundo da luz. Em outros termos, significa afirmar que somos cópias imperfeitas de uma essência perfeita.

Se o mundo real (sensível) não é perfeito e, em certo sentido, é uma espécie de empecilho ao ser humano, logo deve ser desprezado. Para Platão, os desejos do corpo impedem o homem de atingir o conhecimento.

Tais ideias são reafirmadas no período medieval, quando o “homem como deve ser” ganha o máximo de expressão. Isso aparece em algumas teorias do filósofo Agostinho, principalmente na sua obra *A Cidade de Deus* (1996), em que o dualismo Platônico assume uma roupagem religiosa e consiste num grande marco do pensamento medieval. A parte da Igreja envolvida com a educação tinha um objetivo bem claro: educar para o espírito. Nesse contexto, o trabalho pedagógico era realizado com um aluno abstrato, deixando de lado toda a sua realidade social.

Somente no período renascentista surgem algumas resistências, ainda que tímidas, à perspectiva dualista. Comenius, motivado por algumas ideias de mudança, foi quem postulou uma pedagogia da natureza, a qual dava mais espaço para as questões humanas.

Os jesuítas, com a preocupação em salvar almas e “lapidar” os alunos, foram os grandes propagadores da concepção dualista tradicional no Brasil. Basta ler as obras sobre história da pedagogia desse período para perceber que os métodos implementados nas aulas desprezavam a realidade da criança, sua língua materna e seus costumes. Os internatos se constituíram no grande universo de encontrar a essência pura dos alunos.

A velha oposição aparece também em Descartes, na separação entre *res cogitans* (coisa pensante), que é o sujeito pensante, e uma *res extensa* (coisa extensa), que é o corpo, sua realidade ou matéria. O contexto da modernidade reconhece essa forma dual e acentua as oposições entre sujeito e objeto, racionalismo e empirismo, ideal e real, teoria e prática, passando por Kant e chegando à sua expressão máxima no positivismo de Auguste Comte. O conhecimento, que era agregado por campos de saber (*trivium e quadrivium*), foi separado em disciplinas, fatiado como exigência da superespecialização. No entanto, o modo de conceber a realidade é ainda mais acentuado, e algumas decorrências desse processo chegam ao Brasil sob a forma de práticas educacionais de roupagem jesuítica; outras chegam na chamada modernidade tardia, a partir da segunda metade do século XX. O que se pode afirmar até aqui é que essa forma metafísica

dualista de conceber a realidade, com culminância na ciência positiva, nos educou a pensar os processos de pesquisa na ciência como dicotômicos e antagônicos, em muitos casos, dificultando o exercício de um olhar mais abrangente sobre aspectos epistemológicos, metodológicos e ontológicos.

Em estudo anterior, buscando aproximar essa discussão dos fundamentos da educação ambiental, Pereira (2016a, 2016b) partiu de leituras que colocam sob suspeita o paradigma metafísico e conseqüentemente o modo de pensar a ciência positiva com a crítica de Nietzsche (1974), Freud (1996), Heidegger (2015), Foucault (2000), Adorno e Horkheimer (1985), Habermas (2002) e Gadamer (2002), para defender a tese de que “há vestígios de um profundo deslocamento no campo da Educação Ambiental. Esse deslocamento aponta muito mais para uma compreensão ontológica do que epistemológica na maneira que pensamos e sentimos a EA” (Pereira, 2016a, p. 78).

O referido estudo toma como horizonte a obra já mencionada de Habermas (2002), além de apresentar os grandes movimentos que, segundo o autor, sobreviveram e tangenciam a história da filosofia ocidental: o platonismo, o aristotelismo, o racionalismo e o empirismo. Pereira (2016a) também reconhece que, na atualidade, presenciamos a influência de outros cinco movimentos no debate filosófico, com grandes contribuições: a fenomenologia, a filosofia analítica, a filosofia da ciência pós-empirista, o estruturalismo e o marxismo ocidental.

Um das decorrências dessa compreensão é a reivindicação de novas leituras no campo dos fundamentos da educação:

No caso da filosofia da linguagem, segue os de uma teoria da ciência e de uma teoria da linguagem cotidiana. Já a filosofia da ciência pós-empirista permite uma autocrítica da tradição e dos problemas que ela mesma produziu, indicando com Rorty o contextualismo de uma filosofia pós-analítica da linguagem. O estruturalismo e o marxismo avançam no sentido de algumas simbioses psicanalíticas, com Freud e Lacan e com Adorno nos pressupostos da dialética negativa. (Pereira, 2016a, p. 84)

Aproveitando esse espaço de possibilidades, na ocasião propomos, tendo por referência Leff (2006), a defesa de uma *racionalidade ambiental pós-metafísica*. Resumidamente, essa racionalidade aponta para o reconhecimento de cinco aspectos fundamentais: (1) a dimensão plural da educação ambiental; (2) a relevância dos contextos e da linguagem; (3) a mudança na relação sujeito-objeto; (4) mudança na relação entre teoria e prática; (5) passagem da dimensão epistemológica para a ontológica da educação ambiental.

Empreender esse esforço compreensivo foi muito profícuo e contribuiu decisivamente na proposição da *Ecologia Cosmocena* (Pereira, 2016b). A partir desse conceito pensamos a defesa das relações entre seres vivos e não vivos, entre natureza e humanidade, buscando alternativas que ampliem nossa compreensão a esse respeito. Para tanto, nos debruçamos sobre temas como a desaceleração do cotidiano enquanto garantia da vida; o reconhecimento de velhas e novas sabedorias; e as relações de descolonização do nosso “mundo da vida”, com o consumo desenfreado e com a necessidade do cuidado, com a diversidade e a necessidade de superar preconceitos, com a dimensão ontológica estético-expressiva – nossa dimensão de incompletude; relação com uma educação ambiental que possa estar a serviço dos pobres e excluídos visando maior desenvolvimento, mas desenvolvimento pessoal, espiritual e com melhor qualidade de vida digna no planeta.

Todo esse movimento é proporcionado pelo pensamento de Habermas, que, percebendo tal deslocamento do fazer científico no Ocidente, move uma ciência metafísica, universalista e objetivista para o horizonte linguístico, embasado numa nova racionalidade, alterando significativamente

As relações entre linguagem e o mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito e objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais. O trabalho reconstrutivo dos linguistas entra no lugar de uma introspecção de difícil controle. Pois, as regras, segundo as quais os signos são encadeados, as frases formadas e os enunciados produzidos, podem ser deduzidas de formações linguísticas que se apresentam como algo já existente. (Habermas, 1990, p. 15)

Tendo constatado nesse estudo as inúmeras patologias sociais e a necessidade de avançarmos nesse horizonte compreensivo, com a intensão de reivindicar uma *Ontoepistemologia Ambiental* a partir de um esforço hermenêutico, reconhecemos dois elementos fundamentais quando defendemos a presença de uma *racionalidade ambiental pós-metafísica*: (1) a pluralidade na educação ambiental como alternativa às limitações das epistemes universalistas clássicas; (2) a virada ontológica (com Heidegger e Gadamer) como espaço de acolhida e reconhecimento do ser, com suas múltiplas capacidades expressivas.

Quanto à primeira, sabemos que é identitário no pensamento metafísico essa capacidade de buscar unidade e identidade a partir de estratégias que visavam reunir em si todas as condições para apreensão da realidade. Buscava-se com isso a unidade do todo, que negava qualquer forma de multiplicidade. Nesse horizonte, partimos ao necessário encontro de um

fundamento comum e que, de certo modo, abra miríades unificadoras das multiplicidades. Ora *archê*, ora *logos*⁴, *alma*⁵, na modernidade é o *sujeito pensante com razão e ciência positiva*. Ao reconhecermos a pluralidade na educação ambiental como alternativa às limitações das epistemes universalistas clássicas, estamos apontando para a necessidade de romper um fundamento absoluto.

Assim, no horizonte de uma *Ontoepistemologia Ambiental*, reconhecemos que adotar uma única forma de explicar e compreender a realidade torna-se insustentável. Em nosso alcance, essa compreensão promove uma grande abertura capaz de reconfigurar a educação ambiental, que pode assumir múltiplas interpretações. Já não é mais possível atualmente, considerando as diversas formas de vida, falar em educação ambiental a partir de concepções prévias que, pelos processos de subjetivação, pretenderam definir ou engessar a pluralidade da educação ambiental dentro de uma única roupagem. O desafio agora é reconhecer a existência de múltiplas educações ambientais.

A grande contribuição da pluralidade para a educação ambiental consiste em reivindicar, além de consensos mínimos, o alargamento das possibilidades de sentir e compreender esse campo. É compreender que existe multiplicidade de forma e de sentidos nas relações ambientais. Conceber a educação ambiental a partir desse horizonte exige de nós inúmeros desvencilhamentos e muita receptividade.

No que concerne à relação entre as dimensões epistemológica e ontológica, não se trata de um simples câmbio, mas de múltiplas constatações de que o modo de fazer ciência no Ocidente, além de inúmeras patologias, produziu esvaziamento do ser e, por decorrência, uma crise existencial que é também civilizatória. “A crise de recursos deslocou a natureza do campo da reflexão e da contemplação estética para reintegrá-la ao processo econômico” (Leff, 2006, p. 224).

³ Um termo fundamental na linguagem dos filósofos pré-socráticos, dado que é caracterizado pela procura da substância inicial de onde tudo deriva.

⁴ Em grego, o termo *λόγος* significava inicialmente a palavra escrita ou falada – o Verbo. Posteriormente, passa a ser um conceito filosófico traduzido como razão, entendida como a capacidade de racionalização individual ou como um princípio cósmico da Verdade e da Beleza.

⁵ É um termo equivalente ao hebraico *néphesh* e ao grego *psykhé*, e significa ser, vida ou criatura. Etimologicamente, deriva do latim *animu* (ou *anima*), que significa “o que anima”. Seria a fonte da vida de cada organismo, eterna e separada do corpo.

Reconhecemos que o paradigma econômico, o mesmo que orienta o mundo do sistema, oferece alternativas de resistência à dimensão epistemológica na relação com a natureza, e novamente a restringe à matéria-prima que alimenta os processos produtivos. Falsos discursos bem organizados falam em nome da geopolítica e do desenvolvimento sustentável, criando um discurso de equilíbrio altamente falacioso, assim como nos vendem a noção de equilíbrio financeiro. Essa racionalidade econômica é a mesma que contribui para os processos de colonização do mundo da vida a partir de uma epistemologia cuja perspectiva sempre apontou para ideia de domínio, tendo como horizonte a objetificação da natureza. Nessa epistemologia, a dimensão ética e ontológica não integra os princípios que orientam a condição ambiental possível. O que temos é uma profunda perda do sentido da vida.

Em nosso alcance, uma *Ontoepistemologia Ambiental* de horizonte hermenêutico pode contribuir para o desenvolvimento de uma epistemologia compreensiva, na qual todos os elementos da ampla experiência humana estejam entrelaçados, reconhecendo os múltiplos espaços ontológicos e psicológico-culturais. Nessa perspectiva, reivindica-se uma compreensão das questões ambientais a partir de uma concepção de homem integral, apontando para sua condição ontológica mais abrangente.

Reconhecemos o trabalho de Henrique Leff (2006), referenciado internacionalmente, sobre epistemologia ambiental, considerando que nosso estudo comunga desse horizonte. Nossa intenção ao retomar esse termo é chamar a atenção tanto para a necessidade e indissociabilidade de epistemologia e ontologia quanto para o alargamento compreensivo dessa discussão. Quando defendemos, em outro trabalho (Pereira, 2016b), a necessidade de uma mudança da dimensão epistemológica para a ontológica, ignoramos o fato de que uma não se situa em detrimento da outra, mas que, no horizonte linguístico, propõe-se uma abertura compreensiva entre as temáticas. Concebemos por *Ontoepistemologia Ambiental* um modo de ser e de fazer ciência que considere nas suas múltiplas relações a totalidade da dimensão existencial humana e não humana presente no universo, considerando todas as outridades que são também sujeitos e que assumem e são portadoras de sentidos e experiência intersubjetiva. São também orientadoras de valores estéticos, éticos, espirituais, políticos, históricos e sociais nos quais a dimensão ambiental, desde já, encontra-se presente. Essas múltiplas expressões ganham mais sentido, relevância, percepções e reconhecimentos na e pela linguagem.

Sustentam essa nova compreensão dois gigantes do pensamento filosófico ocidental, Heidegger e Gadamer, nos quais buscamos horizontes compreensivos que contribuiriam

decisivamente para emergência dessa perspectiva hermenêutica e ambiental. Unimo-nos a estes filósofos no intuito de tatear esta ontoepistemologia, com o cuidado extremo de não incorrer num isolamento regado de verdades absolutas, mas de fluidez, de movimento, de quase poesia e sonho de embasar estas educações ambientais, sobretudo concebendo a incompletude como base para esta fluidez das multiplicidades ontológicas ambientais. Convidamos Heidegger a nos abrir o olhar para esta virada necessária aos fundamentos da educação ambiental, considerando que o próprio Heidegger também mudou suas lentes sem abandonar o ser e o tempo, mas virando o tempo e o ser, no sentido de considerar que somos seres de tempo, de temporaneidade, encharcados de historicidade. Heidegger, em meados de 1930, começou a especificar que a inflexão ser e tempo não seria suficiente para dar conta da magnitude de sua intenção, a saber:

pensar uma história da verdade do ser, o que só seria possível no horizonte de tempo e ser, a principal modificação consiste em que o ser-o-áí passa a ser tematizado não no horizonte transcendental de sua própria finitude, mas tendo como referência a temporalidade própria do ser. (Giacoina, 2013, p. 85)

As pinturas da virada⁶ heideggeriana por vezes foram pinceladas no isolamento, e por horas num relato de sua própria vivência. Em *Contribuições à filosofia* (2014), o autor relata sua experiência de fim de reitoria, da profunda solidão, e anuncia o evento como o alcance de si mesmo, como um apropriar-se de si. Especialmente foi no ser-o-áí que Heidegger contribuiu de maneira indelével para a filosofia de nosso tempo.

A presença de Heidegger na base desta ontoepistemologia confere-lhe um sentido próprio de acontecer, não de tempo cronológico, mas de temporaneidade. Isso se mostra no horizonte da história do ser e dá fluidez à proposta de um modo de ser e agir ontoepistemológico que considera as multiplicidades, dando fundamento às educações ambientais vividas neste tempo histórico que se manifesta no encontro plural.

⁶ Em 1934 acontece o que frequentemente é chamada de virada (*die Kehre*) do seu pensamento. Com este termo Heidegger quer dizer que tudo se transforma, e o próprio pensamento exige mudanças de perspectiva, porque o ser este sendo sempre.

Ontologia em Heidegger: pinturas da vida do ser-aí

Ao aberto pertence o mundo e a terra. Mas o mundo não é pura e simplesmente o aberto, que corresponde à clareira, e a terra não é o mesmo fechado, que corresponde à ocultação. O mundo é antes a clareira das sendas das orientações essenciais, na qual dispõe toda a decisão. Toda decisão, todavia, se funda em algo não dominado, oculto, desconcertante: de outro modo jamais seria decisão. (Heidegger, 1977 p. 44)

O exercício que nos propomos neste texto é exatamente o diálogo aberto, ao qual pertence o mundo, debatendo com Heidegger o ser e seu sentido, mais ainda de ser ontológico. A partir disso lançamo-nos à audaciosa jornada de compreender o que denominamos, por ora, de ontoepistemologia. Em primeira instância, faz-se necessário examinar alguns conceitos que cumprem um papel fundamental no pensamento de Heidegger, na medida em que se coloca numa posição de redirecionamento do sentido do ser, para além do pretendido pela metafísica.

É verdade que a metafísica representa o ente em seu ser e também pensa, assim, o ser do ente. Todavia, ela não pensa o ser como tal, não pensa a diferença entre os dois. ... A metafísica não pergunta pela verdade do ser ele mesmo. Por isto, jamais pergunta de que modo o ser do homem pertence a verdade do ser. Até o presente, a metafísica, não só não colocou essa questão, mas essa questão permaneceu inacessível à metafísica como metafísica. O ser está ainda aguardando para se tornar digno, ele próprio, de ser pensado pelo homem. (Heidegger, 2008, p. 335)

Para Heidegger a metafísica, ao propor “igualar” ser e ente, objetiva o ser através de conhecimentos como: essência, alma, mente, subjetividades. Estas são todas tentativas de catalogar o ser, o que Heidegger supera em seu horizonte compreensivo na medida em que concebe o ser como movimento, possibilidade, estabelecendo assim uma diferença ontológica entre ser e ente. Um ser caracterizado pelo projeto inacabado de si torna-se um ser cuja essencialidade é a sua existência, é seu exato inacabamento, sua incompletude, que o distingue do ente. Ainda conforme Heidegger: “Todo ente é o que é, tal e como se constitui no pensamento, na consciência: o objeto no sujeito” (2013, p. 97). Por exemplo, é possível descrever até o esgotamento conceitual um livro, uma mesa, uma sala, porém, este mesmo esgotamento não é possível ao conceito de ser, pois “o que é percebido na percepção significativa não é outra coisa que o próprio ser-aí” (2013, p. 97). Dessa maneira, o acessar do pensar já é o ser, uma vez que este sempre está aí, sendo, existindo.

Na filosofia de Heidegger, o ser do humano se dá no acontecimento de sua existência, em seu contato com o mundo, mediatizado, mediado pelo tempo. Posto desta forma, o *Dasein*

(conceito acerca do qual trataremos adiante) é incatalogável; quando se pensa ter alcançado sua essência, o ser já não está lá, moveu-se, modificou-se, já não é mais o mesmo. Embora o homem tente continuamente completar-se com o mundo, olhando para o horizonte do tempo, está permanentemente inacabado. Nas palavras do poeta Manoel de Barros (1998): “A maior riqueza do homem é a sua incompletude”. É exatamente esta incompletude que o posiciona entre o início e o fim do existir, num hífen temporal constante, sendo, vivendo, experienciando, libertando-o assim de qualquer determinismo.

O pensamento de Heidegger mantém esta distinção entre o ser e o ente, salientando que o ente inclui todos os objetos, pessoas, e em determinado aspecto até Deus, porém considera o ser como especialidade do ente, ou o objeto da ontologia por tratar justamente do aspecto não objetivável do ente, o ser.

A essência do ser-aí reside na existência ... o homem se essência de tal modo que ele é seu “aí”, isto é, ele é a clareira do ser. Esse ser do “aí”, e só ele, tem os traços fundamentais de ek-sistência, ou seja, do estar portado *ek-stático* no cerne da verdade do ser, a essência ek-stática do homem reside na ek-sistência, que permanece distinta da *existentia* pensada pela metafísica. (Heidegger, 2008, p. 338)

Enquanto o ser é infinito, desprovido de tempo e espaço, o ente já substantivado e comprometido com esses dois fatores, dando-lhe apenas o momento “existência” – a essência do homem é sua existência. O existir como ser-aí humano, como âmbito de poder-aprender, nunca é objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma, em nenhuma circunstância, algo possível de objetivação.

Outro conceito fundante no pensamento heideggeriano é o *Dasein*, palavra composta dos elementos *da* (aí) e *sein* (ser). Logo, *Dasein* designa o ser-que-esta-aí, o ser-aí, a existência, a presença. Portanto, não pode ser analisado como um simples “entre”. Segundo Heidegger, é neste lugar que reside o engano da metafísica, ao ignorar a distinção de ser e ente. *Dasein* é então o local pretense, esconderijo do ser, onde este se revela e se esconde. O ser-aí é, neste horizonte, o homem e o mundo ao mesmo tempo, em seu *ek-stático*, enquanto existente, compreendendo este ser-aí como momento vivido, como “pinturas de vida” (Heidegger, 2013, p. 69) num constante sendo, inacabado, projetado, existindo, neste sentido do ser em sua faticidade, no seu *é*.

O “da” designa, porém, a essência do ser, doadora e resguardadora de sua verdade. O dar-se no aberto, junto com este aberto mesmo, é o próprio ser. O “dá-se” é usado igualmente para evitar por enquanto a expressão “o ser é”, pois usualmente se diz “é” daquilo que é, e isto é o que nós chamamos de ente. Mas o ser não “é” o ente. Se atribuirmos o “é” ao ser, sem qualquer outra reflexão mais precisa, então o ser é facilmente representado pelo “ente”, sob o modo do ente conhecido, que atua enquanto é causa e é produzido enquanto é efeito. E, no entanto, já o próprio Parmênides, diz nos primórdios do pensar: *αυτόξεῖναι ἀκριβῶς γὰρ να εἶναι* “ele é justamente ser”. Nesta expressão se esconde o mistério inicial de todo pensar. (Heidegger, 2008, pp. 347-348)

Este *é* pode ser definido, pelo olhar de Heidegger, como um cuidado de entender o *é* enquanto um ser sob qual o ente não compreende; como um além do *é* do ente, mais precisamente como compreensão ontológica do ser. A expressão ser-aí, do alemão *Dasein*, designa para Heidegger (2015) aquele de natureza própria, e por esta razão “ontológica”, que está sempre em expansão. Não se pode explicar o ser, visto que qualquer tentativa nesse sentido o reduz a um ente. Podemos explicar biologicamente o ser, porém em algum instante chegaremos numa não explicação, num momento em que não encontramos mais argumentação para responder o que é o ser, pois ele é. Retomando Parmênides, “ele é justamente ser”.

Desta forma, entende-se a ontologia segundo Heidegger como um espaço vazio onde se pode pensar este ser enquanto ele mesmo. Este é de Parmênides, “no que segue se empregará o título ontologia sempre na acepção vazia, com a única pretensão de pensar qualquer questionamento e investigação dirigidos para o ser enquanto tal” (Heidegger, 2013, p. 9). O vazio não é, porém, o que hoje conhecemos – um nada a constar –, mas uma ontologia a se pensar sobre, um demorar-se, um dedicar-se a, um sentir da existência que se constitui no estar-no-mundo.

Neste sentido, pensar o ser ontológico é pensar na faticidade, numa hermenêutica da faticidade, e esta “é a designação para o caráter ontológico de nosso ser-aí próprio. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-aí em cada ocasião” (Heidegger, 2013, p. 13). Deve-se pensar o ser por seu caráter não objetivo, partindo de uma hermenêutica da faticidade. Para compreensão do que segue, optamos por esclarecer os termos hermenêutica e faticidade a partir de Heidegger (2013), para depois pensar o sentido da hermenêutica da faticidade presente neste texto. O filósofo entende hermenêutica como opção adequada ao sentido original do termo, “como determinada unidade na realização do comunicar”, sendo trabalho desta tornar “acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico” (p. 21), e comunicar este ser-aí. Desta forma a hermenêutica representa um comunicar o ser em sua existência, logo, cabe-

lhe um compreender muito além do perceptível, indo além pela linguagem, já que é no comunicar que o ser se encontra, nele mesmo e nos outros.

Por faticidade, Heidegger (2013, p. 13) entende o que caracteriza o existir que, lançado ao mundo, está entregue aos fatos e seus determinismos, ou seja, na situação de ser lançado ao mundo (faticidade), submetido, conforme o poeta já citado (Barros, 1998, p. 79). Esta é, por assim dizer, a ontologia do ser, ou o próprio ser-aí por ele mesmo. Neste sentido de incompletude é que desejamos pensar num ser-aí-fático, e “o domínio da compreensão fática não é algo que se possa calcular jamais de antemão” (Heidegger, 2013, p. 24). Consideramos uma compreensão hermenêutica que voltasse a atenção ao ser-aí-fático.

A hermenêutica da faticidade é o próprio fato do ser ou não ser falando de si mesmo. Como que uma auto-ontologia, um mostrar-se de si, uma interpretação do fato de ser que conduz ao existir. Por sua vez, este existir é alcançado pela angústia, visto que na natureza somos os únicos com percepção do próprio ser, de nossa finitude, e é justamente este aproximar-se da morte, do fim, que possibilita a existência.

A ação hermenêutica de pensar ontologicamente o ser permite que este encontre a si mesmo. “O colocar em ação hermenêutico assume a faticidade de antemão, o caráter ontológico decisivo que se coloca em ação, não pode ser invenção” (Heidegger, 2013, p. 24) – um ser que, partindo de um compreender-se, encontra-se em sua existência. É com este encontro que pensamos numa ontoepistemologia como postura de cuidado, como escolha pelo mundo da vida, mas sobretudo como um “modo de ser”, “inteireza de ser”, tendo em vista que somos coabitantes de Gaia e não dominadores desta casa-comum. O que se deseja apresentar aqui é a possibilidade de pensar o existir ambiental como base da existência do ser-aí no e com o mundo, portanto, numa existência que consideraríamos, com os fundamentos da educação ambiental, uma existência ambiental.

Faz-se necessário pensar primeiramente o todo para alcançarmos esta “existência ambiental”. Que existir é este, que sempre esteve aí? Se sempre esteve, por que não alcançamos ainda sua compreensão?

A crise da existência se apresenta como uma “música tocada fora do tom”: embora se deseje que a melodia seja sonora aos ouvidos, essa possibilidade está distante. A modernidade apresenta a excelência da ciência, e ouvimos o som da música intitulada *Homo Deus* (Harari, 2016) – este senhor da canção dos destinos do mundo; ser histórico que pertence a estas

vivências, num desejo de que a música-ciência resolva todas as ânsias. O Homo Deus recebe através da ciência o poder das melodias da vida, no sentido de que a modernidade nos apresenta como capazes de responder “por nós”, de resolver pela ciência todas as nossas angústias, inclusive nossa finitude.

A música está tocando, mas com notas que não estão na partitura e, por esta razão, não estamos conseguindo entender a “canção da existência”. Desconectados dos seres que conosco coabitam esta casa-comum, somos hoje seres, filhos de canções mudas, sem som. Desaprendemos a arte da música-natureza, porque não “estamos aí”, este “é” está mudo, pois sua fala-voz é cibernética.

Nesta busca por si, pela própria faticidade, o ser por vezes se angustia. E a hermenêutica da faticidade seria o modo de prevenir a angústia.

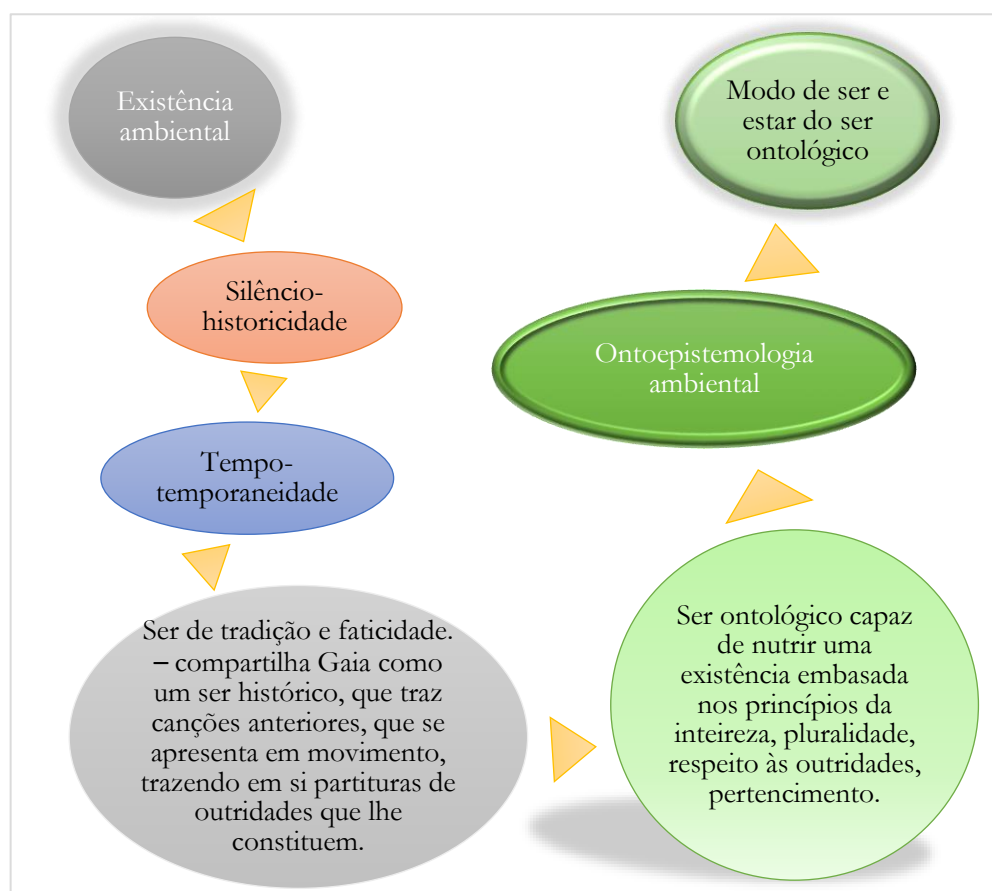
A interpretação é o que dá ao “aí” do “ser-aí-fático” o caráter de um estar orientado, o que delimita muito bem seu possível modo de ver e o alcance de sua visão. O ser-aí fala de si mesmo, vê-se a si mesmo deste ou daquele modo e, contudo, isso é apenas uma máscara pela qual ele se encobre, a fim de não espantar-se diante de si mesmo. (Heidegger, 2013, p. 40)

A ontoepistemologia posiciona-se como possibilidade de realizar esta auto-ontologia sensível, sem estar mediada e carregada pela angústia ou ficar aprisionada no destom da melodia do existir aí no mundo. Pensar uma ontoepistemologia seria então um apropriar-se da finitude como um caminhar de vida, mas que ao mesmo tempo é também uma compreensão do fim como seres que inevitavelmente direcionam-se ao fim.

Pensar o fim significa abrir fendas para um respeito entre humanos e não humanos como todos pertencentes à Gaia-mãe. Isso aplacaria no ser a ânsia moderna de prolongar a juventude eterna como Homo Deus, e o tornaria receptivo à alegria do tempo vivido. Ao refletir sobre uma ontoepistemologia consideramos este ser, sua voz, sua música, seu estar-no-mundo, na inteireza de ser.

Pensar esta inteireza, esta existência ambiental, em primeira instância requer um retirar-se, um silenciar, pois quando o tom esta inadequado é preciso parar e recomeçar a canção. Este exercício fez Heidegger ao silenciar-se na cabana, para então pensar o “ser e o tempo”, o tempo do ser, o seu próprio ser no tempo, o ser histórico de seu tempo, e sobretudo pensar neste ser atravessado pela temporaneidade e pela historicidade.

Avistando este horizonte, acreditamos numa existência ambiental permeada pela historicidade, temporaneidade, mediada pelo equilíbrio entre tempo histórico vivido por cada ser no mundo e os silêncios que educam o olhar para transver⁷ o mundo, e, ao transver este modo de ser-estar-compartilhar o mundo, o existir ganha uma dimensão ontológica profundamente alicerçada na inteireza e no pertencimento de todos e todas as formas de vida da Gaia. Reconhecer todas estas outridades plurais já é um existir ambiental.



Este existir ambiental constitui-se como uma *Ontoepistemologia Ambiental* quando abraça a canção da vida em Gaia que, ao silenciar, encontra o tom adequado e, por esta razão, desvela o que sempre aí esteve, mas por múltiplas questões não aparecia no “mundo da vida”. Trata-se, portanto, de duas concepções de *Ontoepistemologia Ambiental*: uma com linguagem do ser-o-aí; e outra como ontologia da faticidade (hermenêutica).

⁷ “A imaginação transvê” (Barros, 1988).

Hermenêutica, compreensão e diálogo: a dimensão ontológica gadameriana

Pode-se dizer que, com Gadamer, a hermenêutica assumiu outro viés, voltando-se à compreensão. Tornou-se filosófica e ontológica, consubstanciando-se em um modo de ser e de conviver com o outro, razão para referenciá-la como a hermenêutica da compreensão.

A partir de *Verdade e método* (Gadamer, 2013), uma das várias teses que se pode apreender é a de que não há compreensão fora da linguagem. Gadamer identifica a linguagem como a base ontológica para tudo que é compreensível e, assim, que pode ser expressado.

Portanto, “tudo aquilo que se apresenta como compreensível, já o é no sentido da linguagem” (Kahlmeyer-Mertens, 2017, p. 129). Isso significa que a compreensão ocorre na interpelação por um sentido, em uma linguagem que é sempre a de quem dialoga (Grondin, 2012). Nas palavras de Gadamer (2013), “a linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão” (p. 497).

A partir da experiência da linguisticidade dá-se o giro ontológico, pois é ela quem permite à hermenêutica perceber que o mundo da vida desde sempre guarda um significado. Para tanto, situa o ser humano no mundo, na história e na linguagem, não como o senhor da razão que a tudo domina, mas como aquele que está desde sempre inserido no círculo hermenêutico da compreensão.

Este círculo hermenêutico foi concebido ontologicamente, estabelecendo que o sujeito está sempre implicado no ato de conhecer e pensar. Isto significa que quando ingressamos no processo de compreender já o fazemos, com algo que se antecipou. Gadamer irá chamar esse processo de pré-compreensão; em outras palavras, trata-se da antecipação de sentido que se tem de algo. É, assim, uma condição de possibilidade da compreensão que atua neste processo como orientação prévia da experiência hermenêutica, onde reside a consciência de nossa historicidade e, por sua vez, de nossa finitude.

Portanto, o círculo hermenêutico é o “chão de nossa experiência”, porque nele lidamos com o todo da nossa compreensão. Esta circularidade é permanente e contínua, e os sentidos produzidos são inesgotáveis, uma vez que, enquanto seres históricos e finitos, não temos um sentido único. Os sentidos são produzidos a partir da fusão de horizontes dentro do círculo hermenêutico, entre a tradição e o sujeito inserido nela.

Gadamer quis apontar, com a experiência da linguagem, a finitude do ser humano em sua compreensão, desconstruindo a ideia de que a linguagem é o instrumento⁸ do pensamento e apontando, a partir dessa finitude, a impotência do indivíduo diante das situações em que se acreditava centro de tudo. O autor afirmou que “a linguagem não está subordinada ao pensamento, e que a significação do que é compreendido não é comandada subjetivamente” (Kahlmeyer-Mertens, 2017, p. 135). Pelo contrário, o sujeito está sempre implicado na linguagem; sempre ingressa no processo de compreender como algo que se antecipa a ele próprio.

Na verdade, todo pensamento é a busca da linguagem, porque o primeiro não existe sem a segunda, e os limites da linguagem refletem os limites de nossa compreensão; “só podemos pensar dentro de uma língua. E é justamente este habitar de nosso pensamento em uma língua o enigma profundo que a linguagem coloca ao pensamento” (Gadamer, 2000a, p. 120). Rohden (2000a) explicita que a ontologia hermenêutica é a ontologia da finitude, uma vez que as condições de possibilidade do compreender estão situadas no indivíduo que se insere no tempo e no espaço, numa tradição.

Neste sentido, Gadamer (2000a) aponta que nosso entendimento é sempre uma tentativa, provisória e nunca absoluta: “Em todo nosso pensar e conhecer somos já sempre parciais devido à interpretação linguística do mundo, na qual o desdobrar-se no mundo significa crescer. Nesse ponto, a linguagem é a marca propriamente dita de nossa finitude” (p. 122).

O mote de Gadamer é revelar que a linguagem faz o ser do mundo aparecer; isto é, a partir e através dela conhecemos o ser das coisas, e nesse sentido ela articula o ser (Grondin, 2012). Dito de outro modo, “nós estamos totalmente imersos em linguisticidade” (Lawn, 2007, p. 109). Daí vai apontar que compreender uma língua é uma “realização da vida” (Gadamer, 2013, p. 498), porque se habita a língua viva. A linguagem é, desta forma, a condição de possibilidade para que os seres humanos tenham mundo, porque “nela se representa mundo” (p. 571). O filósofo defende que o mundo é interpretação, resultado de um sentido construído por um indivíduo histórico, temporal e, assim, finito. Portanto, se o ser é linguagem, é então na relação dialógica com o outro que promoverá o acontecer hermenêutico.

⁸ “A linguagem não é, de modo algum, um instrumento, uma ferramenta. Pois pertence à essência da ferramenta que dominemos seu uso, e isso quer dizer, tomá-la à mão e largá-la quando cumprida a tarefa” (Gadamer, 2013, p. 176).

Neste espaço dialógico, é importante considerar que a verdade hermenêutica, diferentemente da verdade metódica, se constitui dentro das condições humanas da tradição e da linguagem do sujeito, razão pela qual a hermenêutica filosófica é a consagração de nossa finitude. O ser humano, dialógico, só se faz e se realiza pela compreensão que está indissociavelmente conectada à linguagem.

Isto porque há uma historicidade que nos limita, uma história que se antecipa; sempre chegamos depois. Não há, portanto, grau zero de sentido, e aí reside a facticidade, como aponta o filósofo: “Não é a história que nos pertence, mas somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nos compreendermos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos” (Gadamer, 2013, pp. 367-368).

Essa compreensão do mundo perpassa a linguagem, uma vez que “só o homem dispõe de *logos*. Ele pode pensar e pode falar. Pode falar, isto é, pode tornar patente o não-presente através do seu falar, de forma que também um outro o veja diante de si. Tudo o que pensa ele o pode, assim, comunicar” (Gadamer, 2000a, pp. 117-118). Trata-se de um pensar compartilhado com o outro e que é exclusivo do ser humano. E se a compreensão se dá na relação dialógica, o outro se faz indispensável nesse processo.

Neste sentido, o filósofo afirma que nossa relação com a linguagem é tão íntima e tão próxima que esconde o verdadeiro eu, sendo o diálogo o caminho para clarificar o que está velado, sem, no entanto, objetificar a linguagem, inclusive porque nada há fora dela.

Na compreensão está o resultado do diálogo, porque a linguagem é, em sua essência, o diálogo que estabelecemos sempre e possibilita a (des)construção de sentidos permanentemente. Gadamer (2000a) aponta que o diálogo se dá quando deixa algo dentro de nós, algo que ainda não havíamos encontrado e que veio ao nosso encontro, em nossa experiência de mundo. Disso decorre que “a compreensão deve ser entendida como um ato da existência, e é, portanto, um *projeto lançado* [ênfase no original]” (Gadamer, 2006, p. 57).

A abordagem construída por Gadamer possibilita uma perspectiva para pensar sobre si, sobre o outro e o nosso, uma vez que dá acesso a outras experiências de verdade antes desconsideradas pelo método científico. É transformadora, pois inexistente linguagem individual ou particular; quem fala uma linguagem que ninguém compreende, não fala. “A linguagem é um nós, no qual estamos encadeados um-com-o-outro” (Rohden, 2000b, p. 173). E isto nos

apresenta o desafio de superar-nos para compreender. Trata-se assim de um espaço de entendimento.

Gadamer ressalta que esse entendimento mútuo, decorrente da conversação, é um processo de vida no qual “no entendimento da linguagem se manifesta o *mundo* [ênfase no original]” (2013, p. 576).

É no diálogo que se dá a experiência hermenêutica, justamente porque nele ninguém observa ou domina sozinho, mas cada um participa nesse acontecer ontológico da compreensão, inseridos numa tradição que nos precede. Para além do entendimento que se constrói pelo diálogo, o sentido ontológico também reside no fato de que

não buscamos o diálogo apenas para compreender melhor o outro. Ao contrário, estamos nós próprios constantemente ameaçados pelo enrijecimento de nossos conceitos quando queremos dizer algo e quando queremos que o outro nos compreenda. ... O que está em questão não é não compreendermos o outro, mas não compreendermos a nós mesmos. (Gadamer, 2012, p. 491)

No diálogo colocamos à prova nossos preconceitos, abrindo-nos para outros sentidos possíveis. Daí o porquê da advertência de Gadamer (2013) “o que está em questão não é o que fazemos, o que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer” (p. 14). Stein (2015) aponta que a compreensão em Gadamer se volta à questão do sentido relacionado à compreensão da historicidade do mundo onde se vive, que não está jamais acabado, pronto.

Parece possível, então, perceber que existem dois momentos na hermenêutica filosófica: o ontológico, quando Gadamer analisa o acontecer da linguagem; e o prático, referente à compreensão que se dá a partir do diálogo. De toda forma, cabe reconhecer que esses dois momentos integram o mesmo evento, justificando que se considere a hermenêutica filosófica essencialmente prática, aproximando-se em muito da filosofia grega. Para Aristóteles, a filosofia começa com a *práxis* humana, enquanto em Platão há a centralidade do diálogo como modo de entendimento.

Quando falamos em filosofia prática estamos nos referindo à relação com os saberes práticos aristotélicos, onde se insere a ética – que para o filósofo é uma reflexão sobre o valor da ação humana. Assim, toda a conduta está de tal forma imbricada em circunstâncias particulares que “é preciso que o agente avalie estas circunstâncias caso por caso para daí tomar a correta decisão” (Zingano, 2013, p. 31).

Ora, Gadamer reconhece exatamente que o sujeito está inserido desde sempre em um mundo já posto e limitado por uma tradição que é pano de fundo para as pré-compreensões, antecipadoras de sentido. Portanto, a compreensão está sempre em circularidade, produzindo-se na situação concreta a que chamaremos na hermenêutica filosófica de aplicação, no sentido de que a experiência do que somos é vivida.

Aí reside o diálogo em que nos comprometemos com a fala do outro, ouvindo-o e deixando-o falar. É essa abertura à qual devemos nos propor para que, a partir da fusão destes horizontes, outros sentidos possam ser produzidos.

Assim, Gadamer afasta a relação de objetificação sujeito-objeto para construir uma relação sujeito-sujeito, em que a presença desse outro se constitui numa experiência dialógica real e concreta capaz de produzir um espaço comum de entendimento, ainda que as posições sejam diversas. Não se trata de consensualizar as opiniões, mas, para além disso, de estar aberto a ouvir outras experiências, numa ética de tolerância que se exerce na convivência.

A preocupação não é sobre o ser, mas sobre o ser que pode ser compreendido, o que só é possível na relação com o outro a partir da linguagem, adquirida na imersão da tradição histórica e pelo diálogo. E como a história e a linguagem precedem nossa existência, aí está o caráter ontológico da hermenêutica filosófica, porque não há pensamento, compreensão, sem linguagem.

Ao afirmar que o “ser que pode ser compreendido é linguagem”, Gadamer fez da ontologia uma ontologia hermenêutica, “revirada linguisticamente na própria linguagem em que transita a esfera onde o mundo se diz e a sua condição de possibilidade” (2013, p. 37).

Compreender é o caráter ontológico originário do ser humano. É nessa tarefa contínua da compreensão que se define o humano, porque nela o sujeito reconhece sua finitude, percebendo-se não mais como o senhor da razão. A linguagem é então a linguagem do diálogo, do entendimento com as outridades com as quais convivemos, que se traduzirá numa visão do mundo mais compreensiva e biocêntrica.

É nessa perspectiva que uma ontoepistemologia da educação ambiental se reconhece a partir de uma educação ambiental compreensiva, na qual somos interpretados e intérpretes do nosso próprio contexto (Carvalho & Grün, 2005), e onde toda ação que praticamos advém da compreensão de algo com sentido. Neste olhar da educação ambiental, o mundo é palco de

múltiplos sentidos que se inter cruzam, interpenetram e inter dependem, “assim, a EA [educação ambiental] enquanto uma prática interpretativa que desvela e produz sentidos, estaria contribuindo para a constituição de um horizonte compreensivo das relações sociedade-natureza” (Carvalho & Grün, 2005, p. 181).

Portanto, a partir da concepção de educação ambiental compreensiva, imersa no olhar hermenêutico filosófico, temos pela *Ontoepistemologia Ambiental* outra racionalidade, que se propõe a repensar o sentido do ser e as outridades numa relação ética em que o diálogo é condição de possibilidade para acesso aos saberes que se expressam a partir de diferentes contextos. E, “se a relação deve ser intersubjetiva, temos que mudar a forma como nos relacionamos com o mundo” (Pereira, 2016a, p. 101), reconhecendo-nos como sujeitos de muitas linguagens, imersos numa hermenêutica em que se dá um “processo permanente de interpretar e compreender o mundo, não como um exercício teórico, mas como um modo de ser, como vida” (Pereira, 2016a, p. 107), estando em permanente e múltiplo diálogo. Trata-se, assim, de

compreender o outro, a fim de ver se, quem sabe, não será possível, afinal, algo assim como solidariedade da humanidade enquanto um todo, também no que diz respeito a um viver junto e a um sobreviver com o outro, então – se isso não acontecer – não poderemos realizar as tarefas essenciais da humanidade, nem no que tem de menor nem no que tem de maior. (Gadamer, 2000b, p. 25)

Vestígios da Ontoepistemologia Ambiental

Este estudo buscou defender a presença de um novo modo de ser e fazer ciência. Ao conceber a necessidade de uma *Ontoepistemologia Ambiental*, buscamos não só demonstrar as limitações do horizonte metafísico – que encolhe o sentido da vida e da natureza e esvazia o ser com suas acepções universalistas embasadas num fundamento único –, mas anunciar a *Ontoepistemologia Ambiental* na perspectiva de alargamento compreensivo do ser, visando, pelo olhar da hermenêutica, reposicionar o ser e conseqüentemente o modo de pensar e viver a ciência.

Essa compreensão foi possível graças ao estudo dos fundamentos ontológicos do ser em Heidegger e Gadamer, que contribuem decisivamente para que possamos transvalorar os modos de fazer ciência em educação ambiental e de vivenciarmos essa educação. Para reforçar

o que vislumbramos com este estudo, podemos considerar que a *Ontoepistemologia Ambiental* sugere:

- uma concepção integral de educação ambiental, cuja totalidade se valida a partir do reconhecimento das multiplicidades que, relacionadas, integram os ambientes inteiros entre humanos e não humanos;
- reconhecimento das outridades negadas e marginalizadas pelas epistemologias clássicas que orientaram a ciência e que são portadoras de sentidos;
- visão menos hierárquica de conhecimentos e maior compartilhamento de saberes, que já se encontram no cosmos e nos inúmeros contextos habitados;
- percepção de que o ser se reconhece e se expressa através de múltiplas dimensões e não mais apenas pela racionalidade;
- relevância dos contextos do mundo prático, sem submetê-los à primazia da teoria;
- a compreensão de que nos constituímos na e pela linguagem, ampliando os significados e sentidos para além da perspectiva linguística, em que a linguagem se restringe a um conjunto de regras e símbolos gramaticais;
- a dimensão intersubjetiva e a busca de consensos e novos acordos pautados pelo reconhecimento e respeito às diferenças;
- a constatação de uma Ontoepistemologia Ambiental que configura o sentido de hermenêutica da faticidade enquanto processo permanente de interpretar e compreender o mundo não como um exercício teórico, mas como um modo de ser, como vida;
- a possibilidade de transcendermos o olhar estreito com que fazíamos pesquisas e contatos com diferentes populações – sempre pautados na premissa de que éramos os sujeitos do processo –, defendendo relações intersubjetivas acolhedoras de novos modos de ser e estar no mundo;
- a possibilidade de reconhecer dimensões não mensuráveis pela ciência objetiva, mas que possuem significados profundos e valorativos em muitas comunidades tradicionais e movimentos sociais;

- a necessidade de superarmos a arrogância epistemológica, substituindo-a pela humildade ontológica para reconhecer os saberes como formas de orientar nossa vida comum para uma convivência melhor;
- a resignificação da educação ambiental que, reconfigurada, amplia os sentidos nos múltiplos processos existenciais;
- a redefinição da tarefa primeira da educação ambiental – pensar a existência para não cairmos no esvaziamento do ser;
- uma profunda inversão axiológica, permitindo nos reconhecer como seres finitos e limitados e, ao mesmo tempo, abertos ao mundo, sem condições de sermos adjetivados;
- as possibilidades e o reconhecimento de estarmos permanentemente na condição de diálogo com todas as outridades que integram o universo;
- o reconhecimento e o acolhimento da diversidade e pluralidade imensuráveis, bem como das múltiplas possibilidades que daí decorrem, superando olhares estreitos e fundamentalistas;
- o desafio de reconhecer e ampliar os sentidos do ser humano como um ser biopsicossociambiespiritual;
- o reconhecimento de que já não faz mais sentido falar em educação ambiental no singular, mas sim de educações ambientais.

Assim, ontoepistemologicamente não somos mais seres ocupantes do mundo, mas habitantes poeticamente sintonizados com as múltiplas possibilidades de reconfiguração de sentidos e ampliação existencial. Talvez desse modo possamos superar a presente crise de esvaziamento de sentido do ser, pois, como nos convida Heidegger (2015), “pensar a existência consiste na tarefa principal da filosofia após o século XX” (p. 84).

Acreditamos que essa perspectiva pode contribuir para novos modos de fazer ciência e novas formas de compreender a educação ambiental. Amplia-se o sentido do campo dos fundamentos da educação ambiental, o que pode contribuir, não para a inediticidade de olhares, mas para o modo de ser e estar no mundo, imersos em múltiplos processos que são também acontecimentos ambientais. Existir de forma mais inteira, diversa, plural, acolhedora, integral, poética, relacional e mística pode talvez contribuir para novos modos de ser e de fazer ciência.

De maneira resumida, é isso que estamos propondo com a perspectiva de uma *Ontoepistemologia Ambiental*.

Referências

- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Agostinho. (1996). *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Barros, M. (1998). *Retrato do artista quando coisa*. Rio de Janeiro: Record.
- Carvalho, I., & Grün, M. (2005). Hermenêutica e educação ambiental. In L. A. Jr., *Encontros e caminhos: formação de educadoras(es) ambientais e coletivos educadores* (pp. 175-188). Brasília: MMA; Diretoria de Educação Ambiental.
- Foucault, M. (2000). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Freud, S. (1996). *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago.
- Gadamer, H.-G. (2000a). Homem e linguagem. In C. S. Almeida, H.-G. Flickinger, & L. Rohden, *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer* (pp. 117-128). Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Gadamer, H.-G. (2000b). Da palavra ao conceito. In C. S. Almeida, H.-G. Flickinger, & L. Rohden, *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer* (pp. 13-26). Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Gadamer, H.-G. (2002). *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes.
- Gadamer, H.-G. (2006). *O problema da consciência histórica*. São Paulo: FGV.
- Gadamer, H.-G. (2012). Hermenêutica e diferença ontológica. In J. Grondin, *O pensamento de Gadamer* (pp. 471-494). São Paulo: Paulus.
- Gadamer, H. -G. (2013). *Verdade e método I*. Petrópolis: Vozes.
- Giacoaia Jr., O. (2013). *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas.

- Grondin, J. (2012). *Hermenêutica*. São Paulo: Parábola.
- Habermas, J. (1990). *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote.
- Habermas, J. (2002). *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Heidegger, M. (1977). *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70.
- Heidegger, M. (2008). *Marcas do caminho*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Heidegger, M. (2013). *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Heidegger, M. (2014). *Contribuições à filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Heidegger, M. (2015). *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Kahlmeyer-Mertens, R. (2017). *10 lições sobre Gadamer*. Petrópolis: Vozes.
- Lawn, C. (2007). *Compreender Gadamer*. Petrópolis: Vozes.
- Leff, E. (2006). *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Molinaro, A. (2002). *Metafísica: curso sistemático*. São Paulo: Paulus.
- Nietzsche, F. (1974). *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Abril Cultural.
- Pereira, V. A. (2016a). A crise nos fundamentos da educação ambiental: motivações para a emergência de um pensamento pós-metafísico. In V. A. Pereira, *Hermenêutica & educação ambiental no contexto do pensamento pós-metafísico* (pp. 78-109). Juiz de Fora: Garcia Edizioni.
- Pereira, V. A. (2016b). *Ecologia Cosmocena: a redefinição do espaço humano no cosmos*. Juiz de Fora: Garcia Edizioni.
- Rohden, L. (2000a). “Ser que pode ser compreendido é linguagem”: a ontologia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 56, 543-557.
- Rohden, L. (2000b). Hermenêutica e linguagem. In C. S. Almeida, H.-G. Flickinger, & L. Rohden, *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer* (pp. 151-202). Porto Alegre: EDIPUCRS.

Stein, E. (2015). Gadamer e a consumação da hermenêutica. In E. Stein, & L. Streck, *Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de verdade e método* (pp. 9-24). Porto Alegre: Livraria do Advogado.

Suchodolski, B. (1992). *A pedagogia e as grandes correntes filosóficas: a pedagogia da essência e a pedagogia da existência*. Lisboa: Livros Horizonte.

Zingano, M. (2013). *As virtudes morais*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Submetido à avaliação em 18 de janeiro de 2018; revisado em 11 de junho de 2018; aceito para publicação em 18 de julho de 2018.