

Politeísmo como libertação da natureza

Polytheism as liberation of nature

Ronie Silveira

<https://orcid.org/0000-0003-3046-655X> – E-mail: roniefilosofia@gmail.com

RESUMO

Caracterizo inicialmente o que considero ser um consenso crescente no que diz respeito às relações entre a ciência e a natureza. Esse consenso contraria a definição da atividade científica como um dispositivo de instrumentalização do mundo natural – algo que ele é, desde o seu nascimento. Em seguida, critico a noção hegeliana de que a ciência estaria dotada de uma política igualitária frente à natureza. Finalmente, traço as linhas gerais do que poderia vir a ser uma autêntica política desse tipo: somente possível dentro de um conjunto de crenças politeístas. Nesse ambiente estariam estabelecidas as condições para a desobjetivação da natureza e a desobjetivação do sujeito – processos sem os quais as relações permaneceriam definidas em uma estrutura hierárquica. A partir dessa alteração, se poderiam promover relações mais igualitárias entre os seres humanos e a natureza: base para a sustentação de uma forma de vida realmente ecológica. Isso permitiria superar o mecanismo escravista da ciência moderna cujas engrenagens tomam impulso a partir do empobrecimento espiritual da natureza.

Palavras-chave: Ciência. Natureza. Poder. Politeísmo. Ecologia.

ABSTRACT

I initially characterize what I consider to be a growing consensus regarding the relationship between science and nature. This consensus contradicts the definition of scientific activity as a device for the instrumentalization of the natural world – something that it has been since its birth. Next, I criticize the Hegelian notion that science is endowed with an egalitarian politics vis-à-vis nature. Finally, I outline the broad outlines of what could turn out to be an authentic politics of this kind: only possible within a set of polytheistic beliefs. In this environment, the conditions for the deobjectification of nature and the subjectification of the subject would be established – processes without which relations would remain defined in a hierarchical structure.

From this change, more egalitarian relations between human beings and nature could be promoted: the basis for sustaining a truly ecological way of life. This would make it possible to overcome the slave mechanism of modern science whose gears take momentum from the spiritual impoverishment of nature.

Keywords: Science. Nature. Power. Polytheism. Ecology.

Introdução

Há uma maneira de pensar as relações entre o conhecimento científico e a natureza que tem se tornado gradualmente influente nas sociedades ocidentais atuais. Segundo esse ponto de vista, a pretensão de controlar a natureza é a expressão de uma disposição dominadora e injustificada por parte do ser humano. Assim, a ciência e a suas aplicações tecnológicas tem sido cada vez mais avaliadas como expressões de uma vontade de poder desmedida de nossa (humana) parte.

Essa disposição dominadora seria uma manifestação da aversão de nos reconhecermos como autênticos membros do mundo natural. Se efetivamente *fizéssemos parte* dele, não haveria justificativa para o exercício de nossa vontade de domínio sobre os demais seres. O pertencimento pleno ao mundo natural, a que me refiro aqui, exclui a necessidade de domínio, justamente porque a dominação supõe uma diferença ontológica. É ela que legitima a relação entre dominadores e dominados. Não faz sentido existirem relações de domínio entre iguais. Como qualquer vontade de poder, a nossa com respeito à natureza só se baseia na presunção de um direito inexistente e na arrogância auto fundante de uma posição privilegiada. Em ambos os casos estamos diante de gestos de violência exercidos contra o mundo natural.

O conjunto de posturas, que vem ganhando terreno nas mentalidades, nos compreende como seres ontologicamente engajados nesse mundo e não como uma espécie de imperadores acima da natureza. Ele se beneficiou de reiteradas investidas culturais contra a visão de um suposto mandato divino do homem. Essas investidas enfraqueceram a autoestima exagerada que nos fornecia a base moral e política para o exercício de um domínio sobre o mundo natural. A seguir, cito três dessas iniciativas como ilustrações desse movimento de perda do trono do mundo ou de derrocada do mandato divino.

Contra o mandato divino

Nietzsche (2000) sugeriu que aquilo que nossas narrativas apresentam como virtudes louváveis são, na verdade, inversões produzidas a partir de nossas próprias deficiências. Assim, se prezamos nossa humildade a ponto de transformá-la em uma virtude de primeira ordem, isso ocorreu simplesmente porque não tivemos alternativa. Nesse caso, não nos tornamos efetivamente humildes *depois* de reconhecermos o caráter virtuoso da humildade. Apenas adequamos nosso sistema de valores e crenças para gerar uma unidade orgânica entre elas e o que já éramos. Nenhuma mudança real ocorreu nesse processo: continuamos a ser os mesmos de sempre. A única diferença é que agora estamos providos da disposição de acreditarmos que ser como somos constitui, por si só, uma virtude.

Não sendo capazes de promover uma alteração em nossa maneira de ser, transformamos nossa falta de opção em virtude, de forma a parecermos grandes e louváveis diante de nós

mesmos. Trata-se, em último caso, de uma espécie de prestidigitação digna do Barão de Münchhausen, na medida em que nossos critérios de avaliação são erigidos a partir de nossas características preexistentes. Assim, nos elevamos até as alturas de uma virtude especial, tecemos uma teia complexa em que nos colocamos no umbigo do mundo, tudo isso sem sairmos da posição em que sempre estivemos.

A revelação desse mecanismo sofisticado faz cair por terra não apenas qualquer crença egocêntrica ingênua – talvez própria de estágios infantis do desenvolvimento da personalidade – como sua congênere etnocêntrica. O perspectivismo nietzschiano desfere uma rude tacada em qualquer forma de avaliação acerca das capacidades humanas supostamente superiores, inclusive aquelas que nos tornavam herdeiros diretos do mandato divino sobre o mundo natural.

Por sua vez, Darwin (1994; 2000) golpeou essa mesma noção do mandato divino ao tornar explícito que não somos colonizadores desse mundo. Fazemos parte dele e não viemos do além para desempenhar uma missão especial. Portanto, não faz sentido representarmos-nos como filhos diletos de um ser superior que nos transferiu o direito de exercer, aqui embaixo, um poder supremo. A afirmação de que somos filhos do reino animal nos insere no seio da natureza e nos torna ligados intimamente a ela. Se há uma colonização, ela se opera contra os irmãos terráqueos.

Além de solapar a base do direito divino do homem sobre a Terra, Darwin tornou evidente que o nosso comportamento é uma adequação específica dentro de um padrão comportamental animal mais amplo. Nossas emoções não são substancialmente distintas do comportamento automático dos demais seres, com os quais compartilhamos esse mundo.

Isso quer dizer que mesmo naquilo em que nos julgamos ímpares, somos muito semelhantes ao restante dos animais. Nossa alegada racionalidade não nos separa dos demais seres da natureza, como se ocupássemos uma categoria especial. Ela é o resultado de uma variação cega e sem propósito que se desenrolou inteiramente no plano da imanência natural.

Alguns estudos recentes de clara inspiração darwiniana tem enfatizado que as capacidades de outros animais possuem afinidades com as nossas, incluindo a consciência (EDELMAN, 2012) e o raciocínio. No mesmo sentido, a Declaração de Cambridge sobre a Consciência (2022) expressa esse mesmo sentimento acerca do pertencimento humano ao reino animal. Dessa maneira, temos sido empurrados para baixo, para dentro da natureza - quando partimos da referência à hierarquia ontológica que legitimava o mandato divino.

Por sua vez, Freud (1976) tornou evidente que nossa vida consciente não é um substrato definitivo, um fundamento sobre o qual repousaria nossa individualidade. Ao contrário, a consciência humana é semelhante a um barco que flutua em um mar de elementos que nos atira de um lado a outro, sem que possamos dizer com segurança se estamos efetivamente no leme.

O que foi atingido aqui foi a base íntima com a qual julgávamos poder contar sempre, mesmo na solidão mais completa: o caráter substancial da consciência, o ponto fixo do eu a partir do qual poderíamos nos apoiar para avaliar o restante do mundo. Se não me identifico finalmente comigo mesmo, se é possível que eu seja somente a expressão de algum jogo de forças mais sutil que me escapa, então não posso estar seguro acerca de mim mesmo. Não posso estar convicto de que me apoio em alguma substância fixa que me permitiria lançar-me para fora, em direção ao mundo. Isso também não me coloca em uma posição especial com relação ao valor de todas as demais coisas.

Sem essa substância, as demais qualidades individuais não parecem ter onde se ancorar. Embora Hume (2000) já tivesse defendido uma noção semelhante, no que diz respeito ao aspecto não substancial do eu, suas ideias não tiveram o impacto cultural da Psicanálise. Essa úl-

tima afirma que o eu é uma espécie de epifenômeno de processos psicológicos subjacentes que nos escapam e não um ponto de partida e projeção. Trata-se de reconhecer a presença ativa de elementos que se movem em cada um de nós, sem que se tenha plena consciência deles e de seus modos de operação.

Se aquele sentimento crescente, a que me referi acima, tinha o claro sentido de nos empurrar para baixo, parece que nesse último caso somos empurrados para cima – já que não podemos nos aprofundar em um meio inconsciente em busca de uma fundamentação última do eu. Os processos terapêuticos não eliminam a situação da presença incômoda daqueles elementos não conscientes, apenas facilitam nossa adaptação a essa situação de instabilidade.

Se considerarmos essas críticas ao mandato divino sobre a natureza, veremos que a faixa de terreno disponível foi reduzido em ambas as direções, sobrando-nos somente aquela que se encontra abaixo do mundo supralunar de toda transcendência e acima do mundo sublunar de toda inconsciência. Isto é, sobrou-nos a dimensão do mundo natural imediato.

Parece-me fazer sentido alinhar esses pensadores dentro de uma grande corrente cultural do ocidente que vem alterando profundamente a maneira como compreendemos a relação entre a ciência e a natureza. Tal corrente certamente não se limita a tais figuras, mal delimitadas aqui, mas elas nos permitem perceber em linhas gerais uma tendência saliente no conjunto de valores que permeia o senso comum e a avaliação da prática científica atuais. Observe que a apreensão dessa corrente exige uma perspectiva genérica que adotamos aqui.

A percepção, cada vez mais clara, dos limites para o equilíbrio ecossistêmico do planeta faz parte dessa tendência que visa inserir o homem em uma grande *comunidade* planetária. Uma plena inserção desse tipo significaria limitar o exercício do poder do conhecimento humano, principalmente no que diz respeito à introdução de finalidades humanas no ambiente natural – a tecnologia.

Ciência e domínio

A noção de que a ciência consiste em uma forma de poderio humano sobre a natureza não é uma ideia recente ou que tenha sido escamoteada na história do pensamento científico. Ela nunca se apresentou como uma intenção oculta atuando por trás dos bastidores. Ao contrário, o domínio humano sobre o mundo natural é o propósito da atividade científica desde o seu início, como foi formulado explicitamente no Século XVII por Bacon (1999).

Seria justamente o controle humano sobre as forças da natureza que propiciaria uma vida melhor para a humanidade. Assim, a necessidade de exercer domínio sobre o mundo faz parte do projeto original da ciência e não era, na ocasião de sua fundação, objeto de nenhum tipo de ressalva ou constrangimento. Conhecer a estrutura subjacente dos mecanismos naturais nos conduziria ao seu controle pleno, por meio da introdução de finalidades humanas no seu curso.

Chamo a atenção para o fato de que há, desde o início, na atividade científica um *objetivo político* evidente, já que se trata de um projeto para alterar a maneira como os homens vivem. Essa alteração da vida dos homens pressupõe a adoção de uma perspectiva específica na maneira de nos relacionarmos com a natureza. Portanto, não faz sentido discutir se há componentes políticos envolvidos na produção do conhecimento científico.

Essa presença se torna óbvia quando compreendemos que o propósito da atividade científica é político. Se alguma vez a discussão sobre os elementos políticos presentes na ciência foi relevante, ela o foi por refletir uma confusão entre problemas metodológicos e o objetivo da atividade científica. Isto é, ela foi fruto da dificuldade em separar a isenção e a neutralidade *metodológica* da orientação política instrumental e dominadora de todo o empreendimento científico.

A ciência sempre esteve em busca de apoderar-se da estrutura subjacente do mundo para introduzir no seu curso finalidades que melhorassem a vida humana. Uma neutralidade do ponto de vista da orientação política da ciência significaria deixar as coisas como estavam, isto é, implicava em não procurar alterar as condições da vida humana e não levar adiante o processo de dominação do mundo natural. Em uma palavra, a política da ciência é a de promover a qualidade da vida humana através do domínio das forças naturais.

Aquele sentimento crescente, a que me referi antes, tem tornado o objetivo político da ciência cada vez mais evidente. Em função de se tratar de um processo cultural gradual, pode parecer que o caráter político da ciência só agora foi revelado. Mas a verdade é que ele sempre esteve ali, no coração da atividade de pesquisa, orientando a prática diária da investigação e da descoberta. O que ocorre é que temos nos tornados mais e mais conscientes de sua presença.

Altero rapidamente a direção da exposição para reatar os pontos logo abaixo. Em algum momento histórico do passado – provavelmente a partir do advento do Cristianismo – o ocidente enveredou por um caminho civilizatório que priorizou a obtenção da autonomia individual. Com efeito, há muito tempo optamos por buscar e priorizar formas de vida que dão destaque a esse valor (SCHNEEWIND, 2005) sobre todos os demais. Isso precede, inclusive, a formulação de que a ética é fundamentalmente a expressão do domínio do homem sobre si mesmo, como defendeu Kant (1973).

Assim, não é estranho que Marcuse (1982, p. 49) tenha afirmado – no século XX, diante daquilo que lhe parecia ser a sociedade industrial de sua época – que “a forma pura da servidão” consiste em “existir como um instrumento, como uma coisa”. Isto é, dentro da situação de domínio cultural do valor da autonomia, não há nada pior do que se tornar um instrumento, porque isso significa estar inteiramente privado dela. Uma coisa encontra-se destituída do poder sobre si e encontra-se disponível para receber o poder externo.

Dentro desse contexto cultural parece que o projeto científico é um projeto de servidão. Isso na medida em que, como afirmei antes, seu propósito sempre foi o de instrumentalizar a natureza em benefício do homem, por meio da introdução de finalidades estranhas ao seu curso original.

Curiosamente o mecanismo científico de dominação da natureza se expandiu à sombra da ampliação da liberdade humana no ocidente, entendida como promoção da autonomia. Essa aparente contradição de conduzir um processo de liberação humana, *através* da escravização da natureza, não passou despercebida a Simondon. Ele afirma que “é difícil se libertar transferindo a escravidão para outros seres, homens, animais ou máquinas; reinar sobre um povo de máquinas sujeitando o mundo inteiro, isso ainda é reinar, e todo reino supõe a aceitação dos esquemas de sujeição” (1989, p. 127).

Poderíamos dizer, a partir dessa caracterização negativa de toda instrumentalização – propiciada pelo pano de fundo cultural do extremo valor concedido à autonomia – que o projeto da ciência ocidental visa escravizar a natureza e reduzi-la a uma coisa visando a consolidação da autonomia humana. Ou seja, se trata de promover a libertação dos homens por meio da sujeição da natureza. A finalidade, embora aparentemente muito bem-intencionada, não elimina o fato de que o *meio* utilizado é um mecanismo de sujeição. Não parecer prudente apostar na possibilidade de que os meios de sujeição não tenham contaminado os fins – de ampliação da liberdade. Isto é, não parece possível que uma liberdade autêntica possa florescer em um ambiente cultural caracterizado por relações de escravidão.

Se analisarmos com cuidado, perceberemos que a presença do mecanismo de servidão embutido no dispositivo científico não deveria provocar nenhum espanto. O espantoso seria

conceber a hipótese de que uma atividade gestada em uma situação histórica de baixa intensidade democrática, o Século XVII, pudesse vir a exibir essa característica.

Essa crença ingênua implicaria em acreditar que não estamos limitados a determinados padrões de comportamento em função do momento histórico em que vivemos. E também que podemos desconsiderar o conjunto de crenças de uma determinada época quando analisamos a situação de produção do conhecimento gestada por ela, como se uma fosse independente da outra. Não creio em nenhuma dessas afirmações. Entre o determinismo mais estreito e a mais desbragada liberdade há um mundo inteiro em que nós, seres humanos, vivemos de acordo com nossas capacidades influenciadas por tudo o que existe. Entretanto, esse não é o meu assunto principal aqui. Remeto o leitor interessado no problema do determinismo e da liberdade para o texto de Berlin (1969) onde se pode encontrar uma solução aceitável que tomo como pressuposto desse artigo.

Para todos os efeitos, considere que não parto do princípio de que seja possível que o dispositivo científico tenha escapado das típicas limitações de sua época de formulação e saltado sobre elas em direção ao futuro democrático, como se tais circunstâncias fossem meros detalhes insignificantes para sua constituição e para seus procedimentos. Entendo que a ciência é filha de seu tempo e compartilha com ele grande parte de suas características.

Gostaria de verificar, na sequência desse texto, se não há uma alternativa viável para descrever a relação da atividade científica com a natureza, fora do escopo geral das relações de dominação. Embora, como afirmei no início, exista um sentimento crescente contrário às disposições de domínio da ciência, seria prudente analisar se ele é teoricamente promissor. Para isso, lançarei mão da proposição de que a ciência promove a liberdade, não apenas dos homens, mas da própria natureza. Ou, ao menos, que a ciência pode ser caracterizada como uma forma política igualitária.

Ciência como política igualitária

Ao contrário do sentimento crescente, há um pensador que sugere uma maneira alternativa de interpretação do significado da atividade científica com relação à natureza. Hegel (1984) afirmou que a consideração científica da natureza promove o que podemos chamar de *política igualitária*. Do seu ponto de vista, a intervenção humana no mundo natural, típica da atividade científica, pressupõe a necessidade de uma compreensão do sistema de princípios que o ordenam. Assim, não há intervenção tecnológica que não leve em consideração a estrutura funcional do mundo natural, expressa em um sistema de leis autônomo. A introdução de qualquer finalidade humana no âmbito natural exigiria, como um passo prévio obrigatório, o *reconhecimento* da especificidade do mundo natural.

Esse reconhecimento humano da maneira de ser própria do mundo natural é que caracterizaria o que estou denominando com certa liberdade de *política igualitária*. A relação de imposição de uma vontade sobre a outra, sem qualquer tipo de mediação ou de consideração pela especificidade do outro é o que Hegel denomina propriamente de *escravidão*.

Como não haveria tal postura na atividade científica, não se estabeleceria o exercício unilateral de uma vontade de poder. Isto é, a relação de controle tecnológico teria que ser exercida dentro das limitações impostas pela maneira de ser própria da natureza. Portanto, não haveria uma relação de servidão no exercício da ciência e sim uma relação que tenderia a ser politicamente igualitária – isto é, uma relação que envolveria o reconhecimento do modo de ser próprio do mundo natural.

Para Hegel, a ciência estaria baseada em uma “visão prosaica da natureza” (1987, p. 162). Essa visão é justamente aquela que reconhece a autonomia do mundo natural. Como contraponto a essa suposta atitude igualitária da ciência, Hegel faz referência à “magia” (1987, p. 160) como uma forma pura de escravagismo. Essa forma de pensar é típica de algumas das religiões que ele denominou de *religiões da natureza*. Em algumas dessas religiões o homem se representa como dotado de um poder exercido diretamente sobre os eventos naturais.

No ambiente das religiões da magia, todos os eventos do mundo estão ligados a alguma intencionalidade original que os move. Nos termos de Hegel, trata-se de que “a autoconsciência singular se sabe como potência que domina a natureza” (1987, p. 160). Então tudo o que ocorre advém, em último caso, da intervenção de uma vontade individual. Tudo o que acontece, acontece porque alguém, em algum lugar, deseja que aconteça assim. A natureza, na sua totalidade, é espiritualizada na medida em que é movida por vontades humanas. Não há traço de impessoalidade no mundo ou um curso de eventos que siga padrões autônomos e que possa ser reconhecido como a expressão de um modo de ser independente – uma natureza prosaica.

Todos os processos naturais são intencionais porque são, ao final, expressões de outras vontades humanas. A totalidade das ocorrências é o resultado de um choque de interesses individuais que se sucedem como golpes ou contragolpes em um ambiente aberto e agônico. Nesse mesmo sentido, Viveiros de Castro afirma que “a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada *evento* como sendo, em verdade, uma *ação*, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente” (2015, p. 51).

Claro que os indivíduos diferem em talento no que diz respeito ao controle dos eventos e, portanto, ao poder que exercem sobre eles. Daí a importância do feiticeiro ou do xamã: aquele que pode como nenhum outro controlar os eventos e, dessa forma, obter os resultados requisitados. Além disso, esse controle é diretamente proporcional ao conhecimento que o mágico possui do mundo. Conhecimento cujo objetivo é perceber a ligação entre o que é dado e uma intencionalidade, isto é, desvendar o que há de subjetivo naquilo que parece ser objetivo – justamente o propósito contrário daquele que preside o conhecimento científico de uma natureza prosaica.

Nesse contexto, não faz sentido falar propriamente em *natureza*. Isso na medida em que não existem eventos prosaicos e independentes, sem traços de conexões subjetivas. A natureza seria uma larga teia de expressões subjetivas ou o sistema interconectado de todas as subjetividades. Mesmo quando se acredita que o poder sobre os eventos é operado através de uma divindade, isso em nada altera a situação básica do pensamento mágico. Se essas divindades podem ser seduzidas por ações humanas, então ainda são os indivíduos que exercem um poder soberano sobre a natureza, mesmo que isso ocorra através de seus intermediários divinos.

É justamente essa crença no poder mágico dos gestos humanos que perdura e que funcionou como um obstáculo durante séculos a uma explicação plenamente prosaica do mundo natural (THOMAS, 1991). Qualquer oração ou prece possui componentes mágicos, na medida em que se crê que ela possa ser eficaz como procedimento para alterar a vontade divina e, a partir daí, algum estado de coisas do mundo.

Para Hegel, nesse e em outros casos semelhantes, típicos do pensamento mágico, o homem sobrepõe sua vontade - diretamente ou via intermediários - sobre os seres naturais sem qualquer tipo de restrição ou consideração pela autonomia destes últimos. Um feiticeiro não reconhece nenhuma especificidade natural que pudesse limitar sua vontade e diante do qual ele deveria graduar seu comportamento manipulador de eventos. As limitações que existem e que se impõem à consideração do feiticeiro são somente aquelas oriundas da inter-

venção de outras vontades individuais e seus respectivos poderes. É evidente que o mundo mágico é um ambiente muito mais diversificado do que o mundo prosaico. Isso se deve ao aspecto social da natureza.

Assim, no mundo mágico algo acontece ou não acontece em função da intervenção de alguém. Para evitar as consequências indesejadas de eventos, é necessário agir para controlá-los. Em último caso, tudo se resume ao choque de vontades que querem coisas diferentes e movem os eventos em direções distintas e antagônicas. O mundo não é prosaico, ele é intencional. Resta ao feiticeiro saber como intervir habilmente sobre a totalidade das intenções mutáveis em cada caso.

Do ponto de vista hegeliano, na magia a relação do homem com a natureza ocorre como uma espécie de domínio absoluto. Na verdade, me parece que isso não está correto quando avaliamos a questão da perspectiva interna dessa forma de religião. Como não há reconhecimento da especificidade e da independência dos eventos, também não há uma natureza a ser dominada, não há um ser a se tornar objeto de servidão, muito menos uma instrumentalização efetiva do que quer que seja. Qualquer feiticeiro sabe que sua intervenção não resultará em domínio sobre um mundo de leis fixas, porque os efeitos de suas ações serão objeto de outras ações que poderão até mesmo reverter o sentido original da primeira intervenção. Então, embora se exercite um poder de forma direta, não há a expectativa de que ela implique em efetivo *controle* do mundo como tal.

Trata-se de uma intervenção em um universo mutável e que se torna mais e mais complexo à medida que nele se intervêm. A ação de *intervenção* no mundo também faz parte do mundo e o torna ainda mais variado e instável, porque introduz nele uma nova variável intencional que não existia antes. Além disso, toda intervenção propicia novas possibilidades de intervenções porque altera o sistema de variáveis existentes. Não se trata de *domínio sobre a natureza*, mas de *intervenção na mutabilidade* ou na *instabilidade cósmica*. Sendo um sistema de intencionalidades, o cosmos só pode se apresentar como uma arena política, marcado pela instabilidade do choque de interesses.

Com isso, podemos perceber que aquela maneira hegeliana de pensar é, na verdade, uma projeção feita a partir de um ambiente cultural em que a distinção entre a vontade individual e a impessoalidade de eventos naturais já se encontra consolidada. Hegel a tem em vista como a figura que exprime a direção do processo dialético subsequente e como critério de suas avaliações com respeito ao que entende serem religiões do passado. Para ele faz sentido falar em domínio exercido pelas religiões da magia, porém somente de um ângulo retrospectivo de quem vê o processo a partir do que ele crê ser o seu desenlace: a ciência do Século XVII, aquela que investiga uma *natureza prosaica*.

Porém, isso não parece correto da própria perspectiva da religião da magia. Para esta, não há alteridade entre a vontade individual e um mundo que subsiste por si mesmo com suas próprias regras. Portanto, não há um objeto a ser dominado, nem um dominador que se sobrepõe a outros seres. Não há aqui traços de servidão, nem de instrumentalização. O que ocorrem são intervenções. Estritamente falando, não há qualquer *relação* efetiva no ambiente da magia, porque não há uma alteridade típica do mundo prosaico – objeto de estudo da ciência. Este último existe de maneira objetiva, ele é o que ele é. Para as religiões da magia não há uma natureza porque o homem não se encontra do lado de fora, como uma subjetividade contraposta. O cosmos não é objetivo e o homem não possui uma couraça subjetiva.

Ao contrário, a natureza mágica é sempre diferente de si mesma, na mesma proporção em que cada ação humana passa a fazer parte dela. O fundamental é observarmos que não há uma diferença que permita ao sujeito estar fora da natureza. Isto é, não há mundo subjetivo

para o qual o sujeito possa se evadir (mentalmente). O que significa também que não há o contraponto de um mundo objetivo que independa da intencionalidade humana e sobre o qual ela possa se projetar.

É em função desse contraponto (claramente forçado) com o pensamento mágico, que Hegel pode defender que a ciência seja caracterizada por disposições de reconhecimento da autonomia da natureza pelo homem. Afinal, a tecnologia é sempre uma intervenção *pertinente* no mundo. Isto é, uma intervenção que leva em consideração a especificidade do ser natural que é objeto dessa intervenção. Se não houvesse essa pertinência ou essa adequação, a tecnologia não seria funcional. Em outras palavras, os meios não seriam adequados aos fins.

Se o sentido do desenvolvimento nas relações entre o homem e a natureza indicado por Hegel fosse correto, isso significaria que abandonamos uma relação de servidão (pelo menos quando vista retrospectivamente) por uma relação política igualitária. Isso na medida em que teríamos substituído a relação sem mediações da vontade individual com a natureza - uma imposição unilateral - por uma relação que já possui traços de ser *política* - porque pressupõe a autonomia do mundo natural. Nessa última se reconhece a natureza como um ser dotado de especificidades próprias. Essa particularidade do mundo natural exige do homem atitudes apropriadas para que suas intervenções surtam algum efeito prático. Dessa perspectiva, a razão instrumental em geral e a ciência em particular seriam caracterizadas por uma relação de *respeito* relativo pela forma de ser da natureza.

Esse é, em traços gerais, o argumento hegeliano para colocar-se como um defensor da existência de uma política igualitária presente no trato científico da natureza.

Politeísmo e política igualitária

O que se torna necessário analisar, a partir de agora, é se há ou não um ganho político igualitário com a introdução da prática científica. A posição de Hegel que apresentei acima é claramente favorável à ciência nesse aspecto. Mas é preciso avaliar se o respeito pela autonomia do mundo natural, que caracterizaria a ciência e a tecnologia, é politicamente superior e culturalmente mais promissor do que a maneira mágica de exercer intervenções no mundo.

Parece evidente que o movimento cultural que nos empurra para uma posição de engajamento no mundo natural exige algum tipo de sacrifício no que diz respeito ao caráter *prosaico* da natureza. Se, de fato, tendemos a valorizar com maior intensidade o ambiente natural em que estamos inseridos, será necessário disseminar o princípio espiritual, atualmente concentrado no âmbito da subjetividade, pela natureza. Isto é, será necessário, em alguma proporção, *desobjetificar o mundo natural e desobjetivar o sujeito*.

Embora isso pareça uma reversão para posições subjetivistas epistemologicamente ultrapassadas - quando confrontada com a noção sedimentada de objetividade típica da ciência - isso só faz pleno sentido a partir do interior desse mesmo ponto de vista. Observe que a questão principal discutida aqui não é fazer a ciência avançar dentro do seu padrão de atitudes e pressupostos atuais, mas verificar que direção é *culturalmente* mais promissora considerando as tendências que identificamos acima.

O problema é identificar o sentido cultural implicado e solicitado por aquele sentimento relativo à constatação de um exercício de poder desmedido da ciência sobre a natureza. Portanto, a questão é a da tendência predominante do movimento cultural que pode implicar em prejuízo ou vantagens para posições já estabelecidas hoje, assim como indicar direções mais promissoras.

Compreendo que a percepção que vai se tornando dominante acerca do poderio arrogante da ciência e da tecnologia só poderá se consolidar se se sacrificar parte das posições originais com relação ao caráter prosaico da natureza. Isso porque são justamente tais pressupostos que conduziram à situação de servidão e que agora demandam uma alternativa mais igualitária.

A manutenção da crença em uma natureza absolutamente destituída de vida espiritual é também a crença em uma natureza destituída de valor próprio. E é essa natureza sem valor que hoje é objeto do exercício arrogante do poder, da instrumentalização tecnológica e da monetarização.

Para uma calibragem mais igualitária da relação entre ciência e natureza, para uma relação mais respeitosa, será necessário reconhecer algum valor espiritual por parte do mundo natural. Dentro do escopo atual da separação radical entre uma natureza prosaica e um sujeito espiritualizado não há como balancear o jogo político em direção à igualdade porque não há um ponto médio. Uma *coisa* não pode ser considerada como dotada de valor se é meramente uma coisa. Sem espírito, a natureza não tem de onde obter valor que não seja algo projetado pelos seus dominadores. Sem espírito ela não possui valor por si mesma e pode mesmo ser utilizadas como meio para finalidades que lhe são estranhas.

Um movimento autêntico em direção a uma política igualitária nas relações entre a ciência e a natureza implicará em abalar o estatuto ontológico coisificado dessa última. Com isso também quero dizer que uma ecologia não escravista deverá implicar em sacrifícios no que diz respeito à autoestima própria do homem. Uma tendência à equalização dessas relações implicará em dotar o homem de um valor proporcionalmente inferior ao que ele hoje detém nas democracias ocidentais. A natureza só poderá valer mais na mesma proporção em que o homem valer menos, considerando-se a situação atual como base. A libertação dessa escrava natural implica em diminuição do poder relativo do senhorio humano. Trata-se efetivamente de proceder a uma outra partilha da totalidade do poder.

Com isso, quero dizer que os atuais patamares de consideração pelos direitos humanos e pela dignidade da pessoa humana são incompatíveis com uma política mais igualitária nas relações com a natureza. Só se pode salvar os seres humanos a toda a custa se a natureza puder ser sacrificada. Se temos optado por não a sacrificar – como expressa as demandas culturais contemporâneas – não há como contornar a dimensão do impacto necessário que isso provoca sobre o valor que, hoje, se atribui aos seres humanos.

A estrutura política democrática no trato dos homens com outros homens depende da relação que todos os homens mantêm com a natureza. É a especificidade da política que rege as relações atuais entre o homem e a natureza que propicia a margem de manobra para o jogo político democrático entre os homens. A democracia inter-humana está inteiramente fundada na escravidão da natureza. Se se altera um dos lados da moeda, o outro será automaticamente redimensionado.

O sentido desse movimento de equalização na relação entre homem e natureza pode ser entendido como um incremento em democracia. Isso porque se trata, afinal de contas, de estender as relações igualitárias em direção ao mundo natural, portanto além de suas limitações atuais vinculadas egoistamente aos seres humanos. Porém, esse movimento possui um custo: será necessário reduzir a dignidade atual do homem na mesma proporção em que se eleva a dignidade da natureza.

Com efeito, não se conseguirá nem um passo na direção de práticas políticas menos arrogantes no trato com o mundo natural sem a perda relativa de parte da dignidade que, hoje, o homem possui e a partir da qual ele exerce seu domínio unilateral. Uma postura *ecodemocrática* não poderá saltar sobre a limitação da quantidade de poder que deverá ser redistribuído na

relação do ser humano com a natureza. A consideração pelo eventual valor intrínseco dos demais seres implica em sacrifício da autoestima humana, derivada da crença em um mandato divino sobre o mundo.

Sabemos hoje que os recursos naturais são limitados e que algum tipo de controle das crescentes demandas humanas terá que se realizar – tomando-se como referência a situação atual. Marcuse (1982) sugeriu algo que pode fazer sentido aqui: a redução da população humana. Isso pode ser compreendido de modo otimista como expressando a necessidade de tornar mais homogêneas as limitações da natureza com as necessidades humanas – através da redução numérica das necessidades do lado mais forte.

Porém, o problema poderia ser resolvido por meio de relações mais igualitárias, sem a necessidade de postularmos alguma forma de extermínio humano. Além do que, essa última alternativa poderia levar a um tipo de equilíbrio, porém *dentro do sistema geral de servidão* que vigora hoje. Assim, o desequilíbrio seria preservado além de uma solução paliativa e pouco defensável. Como podemos perceber, o que parece decisivo é a necessidade de caminhar na direção de uma política mais igualitária nas relações entre o homem e a natureza e não de tornar possível o sistema de sujeição através de formas de contenção das necessidades dos imperadores do mundo.

Para isso temos que tornar a natureza um parceiro político. Isso significa que deveremos nos mover na direção da indistinção política entre o homem e a natureza, naquele mesmo sentido explicitado nas chamadas religiões da natureza. Com efeito, não há nessas religiões a afirmação de um princípio material à parte do espiritual, não há uma natureza prosaica, nem há um objeto e um sujeito presentes aí. Não há dualidade e, portanto, não há como se estabelecerem relações de domínio nesse ambiente de relações imanentes.

Nesse sentido, as religiões politeístas possuem a vantagem inegável de veicularem valores que beneficiam a obtenção de um ambiente político igualitário. O que é relevante observar aqui é que aquelas religiões da natureza em que não há dualidade funcionam como obstáculos culturais a qualquer modalidade de instrumentalização – justamente porque essa última requisita a dualidade e a hierarquia como um de seus pressupostos fundamentais. O politeísmo é essencialmente um tipo de religião que distribui de maneira mais igualitária os poderes espirituais entre humanos e não humanos.

Observe que tais religiões se mostram superiores como formas culturais que permitem obter relações políticas mais igualitárias e não como expressões de verdades religiosas. Isto é, entendo que *dados os desafios atuais* existentes na relação da ciência com a natureza, as religiões politeístas estão em melhores condições de fornecer um substrato político igualitário do que qualquer religião monoteísta.

Nesse sentido, há um antagonismo político evidente entre religiões monoteístas e politeístas. Esse antagonismo pode ser ilustrado – mas não exaurido – com a luta do Cristianismo nascente contra o politeísmo romano. Podemos perceber como essa disputa envolveu a disposição de eliminar o caráter mágico do mundo. Para Agostinho, tratava-se de combater os “homens amantes de uma multidão de deuses” (1996, p. 406).

O Cristianismo é certamente um dos pais da objetividade e do caráter prosaico do mundo, logo da ciência instrumental. Sua colaboração para fornecer à ciência um de seus principais pressupostos já foi indicada (TAYLOR, 2010). Observe que esse pressuposto envolve não somente a crítica dos aspectos mágicos do mundo, presentes no politeísmo, mas a retirada da substância espiritual da natureza com o objetivo de convertê-la em uma coisa, subtraindo dela qualquer valor intrínseco.

Agora estamos em condições de responder a Agostinho quando perguntava na perspectiva do debate contra o politeísmo: “que perderiam [os homens], se adorassem, numa síntese

mais sensata, um Deus apenas?" (1996, p. 406). Perderiam os pressupostos para a obtenção de uma política mais igualitária no trato com a natureza, perderiam as condições para alargarem o ambiente democrático para além das fronteiras humanas hoje existentes. Perderiam as condições que tornam o sistema de escravidão da natureza possível.

Parece evidente que as religiões politeístas *podem facilitar* a consolidação da equalização de nossas relações com a natureza. O politeísmo, como o compreendo aqui e na função cultural em que o percebo promissor, parece ser um elemento importante para nos movermos na direção de um autêntico sistema de crenças ecológico.

Referências

- AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.
- BACON, F. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BERLIN, I. *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Cambridge declaration on consciousness. Disponível em: [CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf](#) (fcmconference.org). Acesso em: 17.nov.2022.
- DARWIN, C. *A expressão das emoções nos homens e nos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DARWIN, C. *Origem das espécies*. Belo Horizonte: Villa Rica, 1994.
- EDELMAN, D. Sobre a consciência em animais. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, v. 50, n. 296, p. 8-11, 2012.
- FREUD, S. *Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre filosofia de la religión 1*. Madrid: Alianza, 1984.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre filosofia de la religión 2*. Madrid: Alianza, 1987.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Ed. Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- SCHNEEWIND, J. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005.
- SIMONDON, G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1989.
- TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- THOMAS, K. *A religião e o declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Sobre o autor

Ronie Silveira

Professor Associado da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Anteriormente trabalhou na Universidade de Santa Cruz do Sul (RS), na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (BA), na Universidade Federal da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (CE) e na Universidade Federal do Cariri (CE). Formou-se na Universidade Federal de Goiás (GO), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (RS) e na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (RS). Desenvolve atividades de pesquisa sobre as relações entre a Filosofia e a Cultura Latino Americana, especialmente a Brasileira.

Em função dessas investigações defende que a Filosofia precisa articular-se com o ambiente cultural em que está inserida para tornar-se socialmente relevante.

Recebido em: 24/07/2023

Aprovado em: 25/09/2023

Received in: 24/07/2023

Approved in: 25/09/2023