

As raízes europeias do ambientalismo norte-americano:

Rousseau no novo mundo

European Roots of North American Environmentalism - Rousseau's
influence on the New World

Maria José Varandas¹

Resumo

Este artigo expõe a influência do naturalismo rousseano nos pioneiros ambientalistas da Nova Inglaterra (Emerson, Thoreau e Muir), cuja filosofia da natureza estruturou os principais eixos conceituais da ética ambiental no século xx. A saber, a defesa do primado da natureza na definição do humano e da cultura, a crítica à concepção materialista de progresso, a rejeição do antropocentrismo, a afirmação da unidade homem/natureza, a indagação ontológica sobre a verdade e o bem, e a pressuposição da dimensão ética da natureza humana.

Palavras-chave: Unidade homem/natureza; contemplação ético-estética; metafísica do belo; alienação; conservacionismo *versus* preservacionismo; ética ambiental.

Abstract

This paper shows the influence of Rousseau on the New England transcendentalism, and its direct implications on Muir's environmental philosophy, which has launched the master guidelines of Environmental Ethics in the 20th century. According to this, Rousseau (together with Kant, Shaftesbury, Schelling and Schleiermacher), defined the roots and theoretical foundations of North American environmentalism - nature's primacy, the criticism of an materialistic conception of civilization and progress, the rejection of an anthropocentric worldview, the unity of man and nature, the search for true and good, and the ethical ground of human nature.

Key word: Human/nature connection, natural beauty, metaphysics of beauty, alienation, conservationism *vs* preservationism, environmental ethics.

I

O fascínio pelo selvagem, a *wilderness*, foi em primeiro lugar uma ideia importada da Europa, mas o que para os europeus, urbanos e cosmopolitas, se configurava como a representação nostálgica de uma unidade perdida ou um devaneio de caminhantes solitários, para os pioneiros da Nova Inglaterra tornou-se uma realidade ao alcance do olhar. Extensões sem fim, exuberância profusa de belezas naturais, animais à solta proporcionavam uma natureza que se oferecia em liberdade com o admirável engenho de uma potência criadora a desdobrar-se na riqueza inquantificável das suas formas. As *Rêveries du Promeneur Solitaire* encontravam aqui o terreno bravio e indómito que lhes era propício e as intensificava, quer pela omnipresença do

¹ Mestre em Filosofia da Natureza e do Ambiente. Investigadora no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Presidente da Sociedade de Ética Ambiental. ISEE Regional Representative. Rua Francisco de Holanda 37-1º-1600-088, Lisboa; Tlm.: 968203553; mariajosevarandas1@gmail.com

espaço, cambiante em formas e elementos, quer pela magnanimidade da sua escala e da sua incorrupta originalidade que de modo irresistível despertavam o espírito, solicitando-o para a contemplação do Todo como complexão de beleza e de bem.

Possivelmente Rousseau foi o filósofo que de modo mais impressionante atou o nó entre o belo natural e o bem. Ele que, “tendo nascido sensível e bom, levando a piedade até à fraqueza” e que foi “humano, benfeitor, caritativo, por gosto, ou mesmo, por paixão” sentindo-se incompreendido e vilipendiado pela sociedade do seu tempo volta-lhe as costas e descobre na natureza bela a matriz da sua própria bondade, o lugar próprio de extravasamento do seu ser sensível nesses devaneios solitários em que a fluidez das águas e a transparência do ar se entranhavam no corpo e no espírito conferindo-lhes a leveza e a placidez de outrora,

Quando (...) o bom tempo me convidava (...) escapava-me e ia atirar-me sozinho para dentro de um barco que me conduzia até ao meio do lago e, aí, quando a água estava calma, estendia-me ao comprido no barco, com os olhos voltados para o céu, deixava-me andar à deriva, lentamente à mercê da água, por vezes durante algumas horas, mergulhado em mil devaneios confusos, mas deliciosos (...) e que não deixavam de ser mil vezes preferíveis a tudo o que encontrara de mais doce entre os chamados prazeres da vida. (ROUSSEAU, 1989, p. 75).

A nostalgia bucólica evocativa de um paraíso perdido desvanece-se neste continente (ainda a salvo dos ideais de civilização e progresso consagrados na Europa oitocentista) pela exemplaridade do lugar, que re-actualiza e vivifica as grandes mitologias da ‘Idade de Ouro’ e a crença no “Bom Selvagem”, facultando o terreno propício à reflexão do pensamento do filósofo na dimensão que lhe é própria e o florescimento de afinidades precisas na fundação de uma via filosófica que reconduz o homem ao contexto natural, enquanto matriz constitutiva da humanidade e horizonte inalienável do agir. A ressonância das palavras do genebrino adquire uma mais viva inteligibilidade nos programas teórico-práticos dos pioneiros ambientalistas Emerson, Thoreau e John Muir, prosseguirá, através destes, com Aldo Leopold e impor-se-á com vigor em meados do século XX, no alvor da crise ecológica.

Identificamos duas linhas teóricas da filosofia rousseana como confluentes na modelação de um sistema de crenças de significação polissémica (axiológica, ética, estética, ontológica), que, um século e meio depois, virá a afirmar-se como um campo próprio da reflexão filosófica cujo genitivo é o ambiente: (i) a relação entre o homem e a natureza e (ii) a crítica à sociedade burguesa.

Relativamente ao primeiro tema, os seus escritos, tanto o *La Nouvelle Héloïse*, como o *Les Rêveries*, como *Les Confessions*, oferecem o testemunho da harmonia entre o homem e o

circundante natural, transmitindo a ideia de que um laço primordial, simbiótico, une a sensibilidade espontânea e a natureza mediante o qual o bem emerge, *naturalmente*. A busca dessa pureza original no re-encontro do genuíno *eu* não corrompido pela sociedade conduz o filósofo a uma comunhão com a natureza onde descobre a revelação de um *si* que nessa imersão aparece, a par com a natureza, como emanção divina, e, assim, permanência de luz e fonte de compaixão:

A meditação em locais retirados, o estudo da natureza, a contemplação do universo, forçam um solitário a voltar-se incessantemente para o autor das coisas e a procurar com suave inquietação a finalidade de tudo o que vê e a causa de tudo o que sente (ROUSSEAU, 1989, p. 33)

Reconhecemos nestas palavras as notas principais de modulação do naturalismo rousseano não só na exigência de afastamento do ‘ruído’ social, mas, de igual modo, no apuramento da observação científica como forma de intensificação da sensibilidade fruinte, aspectos que confluem na interrogação existencial que perguntando pela verdade e pelo sentido convoca a autoria suprema. A metafísica constitui a *phýsis*, irradiando da causa primeira uma luz vivificante que impregna toda a realidade existente constituindo-a, originalmente, como boa e bela. Natureza humana e natureza física formam uma unidade acessível mediante o esforço de *re-colhimento* longe de um meio hostil sobrepujado por uma amálgama profusa de convenções e artefactos que, na artificialidade própria, impedem o autêntico esclarecimento. A ‘floresta’, o recôndito do *re-colhimento*, responde à reclamação do lugar do começo, instaurador da humanidade, e onde se abriga a verdade - o bem que se dá espontaneamente à sensibilidade e à consciência – constituindo, no pensamento rousseano, a metáfora que representa a recondução do homem ao âmago de si mesmo, mostrando, em simultâneo, a *co-incidência* com o âmago da natureza intocada.

É notável a afinidade entre o genebrino e os pensadores de Concorde. Tanto em Rousseau como em Thoreau há a explícita opção por uma via solitária à qual subjaz um declarado voto de renúncia ao bem-estar material como forma de conjuração do mal, ao mesmo tempo que procura na máxima “conhece-te a ti mesmo” a indicação de sentido para um programa de vida autêntica. Poderemos afirmar, por isso, que a demanda de uma verdade límpida e pura, traça, aproximando, uma linha invisível entre o *Lac Bienné* e o lago de *Walden*, coincidente com o desejo de retorno a uma inocência original, instância de revelação do divino e, por isso, equivalente ao bem.

Um bem que está para além do bem e o do mal, do que se deve ou não deve fazer, e que evoca a oposição clássica entre a *phýsis* e o *nomos*, entre a espontaneidade e a convenção, entre a

natureza e a sociedade. Só o homem natural, isto é, não submetido à tirania das convenções e à contingência fátua do arbítrio, é livre, inocente e feliz. Por isso, apenas na plenitude sensitiva do contemplador, no momento em que este descortina a sua identificação e pertença cósmicas, é possível reconstruir a continuidade entre o homem e o mundo natural, a harmonia primitiva, atingir a graça:

As árvores, os arbustos, as plantas são o adorno e o vestuário da terra (...) Vivificada (...) pela natureza e revestida do seu traje de núpcias, entre os cursos de água e o canto dos pássaros, a terra oferece ao homem, na harmonia dos três reinos, um espectáculo do mundo que nunca cansa os olhos nem o coração. Quanto mais sensível for a alma de um contemplador, mais ele se entrega aos êxtases que essa harmonia provoca. Um devaneio doce e profundo apodera-se então dos seus sentidos e ele perde-se, com uma embriaguez deliciosa, na imensidade desse belo sistema com o qual se sente identificado. Então, todos os objectos particulares lhe escapam, não vê nem sente senão o todo (ROUSSEAU, 1989, p. 100)

Também Emerson afirma a relação fusional com a natureza como termo de um processo de re-apropriação do ser na sua unidade primordial, “Da terra, como uma praia, olho para o mar silencioso. Pareço partilhar as suas rápidas transformações; o encantamento activo alcança-me, a mim que sou pó e dilato-me e conspiro com o vento da manhã” (EMERSON, 2001, p. 29). Enquanto, por sua vez, Thoreau escreve: “Não deverei estar eu em comunhão com a terra? Não sou eu mesmo, em parte, folhas e húmus?” (THOREAU, 1999, p. 158).

A reclamação da unidade perdida, inscrita numa escatologia mítica que se perde nos alvares dos tempos e se encontra na inocência primitiva e selvagem, timbra a apreciação da estética natural na sua peculiaridade multi-estésica, imersiva e sensualista, tanto em Rousseau como nos pensadores de Concorde, como uma experiência de religiosidade radical que introduz um novo patamar de consciência confluyente com o sentimento de realização plena enquanto supremo destino do homem. É essa qualidade fusional da percepção do belo natural - que é *pro-jectiva* porquanto lança o humano na unidade do Ser, desvelando-se aí a sua incindível verdade; e que é *sensitiva* porque é no plano da sensibilidade que se manifesta e se torna presente o divino - que não só definirá o traçado geral do transcendentalismo, como antecipa algumas teses dos movimentos filosóficos ambientalistas do século XX, nomeadamente as da *Deep Ecology*, na sua aclamação do mundo natural (*the world is my body*) e na finalidade de todo o vivente : a Realização de Si na unidade simbiótica com o Todo que se manifesta emocionalmente como *ek-stasis*, uma saída jubilosa de si para fora do ‘eu’ celebrada por Arne Naess dois séculos depois e declarada expressivamente por Rousseau, “Fico extasiado, sinto um enlevo inexprimível quando, por assim dizer, me incorporo no sistema dos seres, me identifico com o mundo

inteiro”(ROUSSEAU, 1989, p. 105).

O êxtase possibilita a evasão ao que é sentido e entendido como fatalidade e perda, irrompendo como superação da ambivalência que macula a relação do homem com a natureza. Rousseau dá conta dessa ambivalência através da categorização dissociativa do real, modeladora da sua antropologia, entre virtude e vício, natural e social, verdade e falsidade, e que configura a relação Homem/Mundo Natural em duplo e adverso sentido. Por um lado, alojou-se entre o ser humano e a natureza a opacidade que os torna estranhos, instaurada por um progresso consumptivo de sistemas vivos que na imparável dialéctica destrutiva e desfigurativa da realidade natural corrompe a natural disposição para o bem. De outro, a originária transparência que revela a conjunção da natureza e moralidade na definição essencial do humano. A anterioridade do bem em relação ao mal justifica o primado da ordem natural sobre a ordem histórica, porquanto originariamente o bem é o próprio Uno antecedente à obra criada e aí reflectido. Por isso mesmo, a espontaneidade da natureza humana manifesta a incidência do ético e do estético no mesmo solo ontológico a partir do qual a moral emerge não como dever ou imposição exterior, mas como revelação do original modo de ser. Que só pode ser bom, e porque é bom é belo; ou porque é verdadeiramente (*naturalmente*) belo é bom. É por esse necessário entrelaçamento entre o natural, o belo e o bem que a fruição estética da natureza redime e purifica. A dicotomia transparência/opacidade renova-se em Emerson na conceptualização de uma verdade que é unidade (natureza/homem; beleza/bem) reflectida no mundo e na mente humana. O véu de obscurecimento que caiu sobre o humano, com a negritude do carvão que a todo o vapôr deposita a sua fuligem e fumo na realidade circundante, maculou o que antes era claro e transparente, por isso, só há um caminho segundo o autor,

A questão de devolver ao mundo a beleza original e eterna resolve-se pela redenção da alma. A ruína ou o vazio que vemos quando observamos a natureza estão nos nossos olhos. O eixo da visão não coincide com o eixo das coisas, e assim elas não surgem transparentes, mas sim opacas (EMERSON, 2001, p. 100)

Os bosques, essas “plantações divinas” que ainda conservam o ritmo próprio e a pureza original, conferem ao ser humano a possibilidade de redescoberta da limpidez daquele tempo em que perfeição e felicidade convergiam e se manifestavam no seu ser natural. Pois, como Rousseau declarava em *La Nouvelle Héloïse*, somente no cimo das montanhas, no recôndito das florestas, nas ilhas desertas é que a natureza se mostra em beleza e propicia o reencontro com a paz interior, a ligeireza do corpo e a serenidade de espírito (ROUSSEAU, 1969, p. 77-78).

Nos bosques existe juventude perpétua. Nestas plantações divinas onde reinam

decoro e santidade, está sempre preparado um perene festim tal que o convidado não vê que se possa fartar nem que passem mil anos. Nos bosques voltamos à razão e à fé (EMERSON, 2001, p. 20)

No trilho de uma linha de pensamento que atravessa a história do pensamento ocidental e que entende o belo na radicação metafísica e ontológica, os nossos autores encontram na contemplação da estética natural o fio que religa o que entretanto se separou, procurando através da experiência estética da natureza restituir o ser humano ao seio do Uno. Emerson, em quem se espelha uma conjugação de múltiplas influências quer as de matriz shaftesburiana vertidas na poesia de Wordsworth, quer as do idealismo alemão ou do cepticismo inglês, quer ainda do romantismo rousseano via Madame de Staël e Coleridge, dilata a apreensão da bondade, beleza e verdade até ao absoluto do Ser: o belo, o bem e a verdade são expressões do universo irradiantes do esplendor de Deus (EMERSON, 2001, p. 37).

Já Thoreau perspectiva a natureza como plano de mediação entre o homem e Deus, o lugar originário de uma inocência que se confronta com o artifício e falsidade das convenções humanas. O lago, “olho da terra”, representação simbólica do ponto de intercepção entre o céu e a terra, nessa sua qualidade transparente e espelhada deixa perceber “o espírito que paira no ar”. O ser humano, intermitência entre o finito e o infinito, é como o pescador no lago que, durante a noite, procura prover o alimento do dia seguinte:

Algumas vezes (...) passava as altas horas da noite pescando no barco ao luar, acompanhado pela serenata das corujas e raposas, ouvindo de tempos a tempos, pertinho, a voz chiada de um pássaro desconhecido(...). Era muito estranho (...) quando os pensamentos peregrinavam por outras esferas em temas cósmicos e infinitos, sentir esse leve repuxão [o do peixe a morder o anzol], que interrompendo-me os sonhos me religava à Natureza (THOREAU, 1999, p. 198)

Essa ligação concreta à natureza, por força da gravidade própria da finitude que tal como peixe a morder o anzol puxa para baixo, é assumida por Thoreau com grande contentamento na pele de um *agricola laboriosus* que contempla em alegria os seus dez mil quadrados de terra lavrada e se torna “íntimo dos seus feijões”. Também Rousseau não é apenas o contemplador sensível que idealiza a natureza, como o prova o seu gosto e entusiasmo pelas observações naturalistas levadas a cabo em regulares ‘trabalhos de campo’, pesquisando e registando com minúcia a botânica da região sob a condução de Lineu, procurando o apuramento cognitivo que se lhe afigura indissociável do prazer contemplativo. Com efeito, o olhar que contempla e o olhar que observa confluem numa apreciação que ganha espessura e concretude pela *penetração* de uma mirada amplificadora (lente) que revela os pormenores do real imperceptíveis a uma visão *desarmada* e com a assistência da informação ecológica (*Sistema*

Naturae) que o esclarece sobre o modo como funcionam os seres. Um cognitivismo estético, patente em Thoreau e Muir, assumido por Leopold e, nos dias de hoje, por Carlson (entre outros), como específico da apreciação estética e que move Rousseau na sua decisão de elaborar descrições minuciosas de todas as plantas da ilha, “sem omitir uma só” e redigir a sua *Flora petrinsularis*,

Em consequência desse belo projecto (...) todas as manhãs partia com uma lente na mão e o meu *Sistema Naturae* [Lineu] debaixo do braço ... Nada há de mais singular do que o prazer, o êxtase que eu sentia a cada observação que fazia sobre a estrutura e a organização vegetal, e sobre o papel das partes sexuais na frutificação (ROUSSEAU, 1989, p. 73)

O conhecimento aprofundado da natureza constituirá uma das razões explicativas para a convicção de que um poder comunicante, *sympathico*, se estabelece entre a natureza e o homem pela qual, no amoroso laço, os elementos se misturam e concordam entre si, reactivando uma primitiva e fundamental *homeostasia*. Esta convicção mergulha na profundidade de uma verdade que se dá e revela na intuição do belo natural, enquanto via de redenção de uma facticidade contingente e opressiva produto do uso degenerativo das faculdades humanas originais, aparecendo ao humano, sensitivamente, como manifestação do divino e cintilância de absoluto reflectido no *bem* de todos os elementos e de todos os seres. Em *La Nouvelle Héloïse*, o contacto com a paisagem natural é encarado como purificação que não é apenas espiritual, mas também fisiológica. A porosidade do corpo abre-se a essa lufada de natureza que, penetrando nele se comporta como bálsamo regenerador que exorciza maleitas e enfermidades. Crença que Thoreau corrobora nestes termos, “A indescritível inocência e beneficência da natureza (...) a proporcionar sempre saúde e alegria! Qual a pílula que nos há-de manter bem, serenos e satisfeitos? Não a do meu ou do teu bisavô, mas sim a nossa universal bisavó, a Natureza” (THOREAU, 1999, p. 158, 159).

II

O segundo eixo reflexivo, constante em todas as versões da ética ambiental - a crítica à sociedade consumista e ao progresso, como institutos de domínio sobre a natureza – aproximam Thoreau e o filósofo genebrino no comum desprezo por todas as formas de possessão, que ambos interpretam como formas de negação da liberdade e da natureza. Afirma Rousseau:

Abandonei a sociedade e as suas pompas, renunciei a todos os adornos, deixei de usar espada, relógio, meias brancas, dourados, penteados (...) arranquei do meu coração a cupidez e a cobiça que dão valor a tudo o que abandonava (ROUSSEAU, 1989, p. 34)

E Thoreau subscrive:

A maioria dos luxos e muitos dos chamados confortos da vida, não só são dispensáveis como constituem obstáculos à elevação da humanidade (...) São as pessoas dadas ao luxo e à ostentação que lançam as modas que o rebanho tão docilmente segue (...) a absoluta simplicidade e despojamento da vida que o homem levava nos tempos primitivos tinham pelo menos a vantagem de deixá-lo ser hóspede da natureza (...). Mas vejam só! Os homens transformaram-se nos instrumentos dos seus instrumentos (THOREAU, 1999, p. 53)

A degeneração da forma de ser autêntica (um ser que não é apenas, mas que é *bom*, ou seja, um ser cuja essência é a eticidade), acompanha a ruptura com a natureza e a perda do valor intrínseco do sujeito humano, fruto do obscurecimento causado pelas sombras ameaçadoras do progresso que, ao transformar a natureza num instrumento, torna o próprio homem num instrumento do instrumento, como acusa Thoreau e como aponta Rousseau nas palavras que agora se citam,

As pedreiras, os abismos, as forjas, os fornos, as bigornas, os martelos, o fumo e o fogo substituem as doces imagens dos trabalhos campestres. As caras macilentas dos infelizes que definham entre os infectos vapores das minas, ferreiros negros, ciclopes hediondos, são o espectáculo que as minas oferecem, no seio da terra, em substituição das verduras e das flores, do céu azulado, dos pastores amorosos e dos trabalhadores robustos que existem à superfície (ROUSSEAU, 1989, p. 106)

Sublinhamos aqui a pertinência do tema em causa – o tema da alienação – que Rousseau, anunciando Marx e inspirando Heidegger, retrata como doença civilizacional, nesse “definhar de infelizes” que a sociedade moderna, com as “forjas, os fornos, as bigornas, os martelos, o fumo e o fogo” vai multiplicando por todo o lado, em dueto com Thoreau na denúncia deste à instrumentalização do humano e ao mal-estar social, engendrados pela hipertrofia da vertente materialista do progresso.

Em ambos os autores, o fundamento teórico do tema da alienação decorre da disjunção conceptual que exprime os sentidos contrários de um duplo movimento, de apropriação e de desapropriação, em confronto no devir do ser: em Rousseau essa disjunção vem expressa pela distinção entre o *amour de soi* e o *amour propre*, em Thoreau radica no contraste entre o *being* e o *having*.

No *Emile* (IV), Rousseau presume que,

O amor de si, que apenas a nós diz respeito, contenta-se quando os nossos verdadeiros desejos são satisfeitos; mas, o amor-próprio, que entra em comparações, nunca está contente, nem saberia estar, porque este sentimento, em nós preferindo outros, exige também que os outros nos prefiram a eles, o que é impossível. Eis porque as paixões doces e afectuosas nascem do amor de si e como as paixões odiosas e irascíveis nascem do amor próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é o facto de ter poucas necessidades e de não se comparar a outros; o que o torna essencialmente mau é o facto de ter

demasiadas necessidades e de se ater demais à opinião (ROUSSEAU, 1966, p. 276, 277).

Se o amor próprio (*amour propre*) funda a relação entre o ‘eu’ e o ‘outro’ revelando-se esta, em essência, uma relação de poder, o amor de si (*amour de soi*) reconduz o ‘eu’ a uma subjectividade que se compreende naturalmente fora de qualquer circunscrição de poder mundano como emanção de uma transcendência cósmica que, na sua inteligibilidade providente, configura os seres segundo um princípio estrutural que lhes torna ínsito o bem espelhado na sua *propriedade* de auto-preservação e homeostasia. Assim, o *amour de soi*, “a fonte das nossas paixões, origem e princípio de todas as outras, que nasce com o homem e nunca mais o deixa”(ROUSSEAU, 1966, p. 275), enquanto expressão de uma originária, e, por isso autêntica, subjectividade, quer na sua forma pré-reflexiva (instinto básico de auto-preservação), quer, sobretudo, na sua forma reflexiva (o desejo pelo que se acredita constituir o bem do ser), é potência de contentamento, de bondade e de compaixão, porquanto o horizonte de satisfação das necessidades naturais é-lhe conforme (“O amor de si mesmo é sempre bom e está sempre em conformidade com a ordem”). Em contraste, emergindo de uma avaliação comparativa com a qualidade do ‘outro’, ressonante da sua primitiva matriz, a sexualidade, o *amour propre*, na sua intrínseca dinâmica de desejo pelo hetero-reconhecimento (‘que o outro me avalie como detendo valor, em comparação com os demais’), constitui o ‘eu’ no terreno da disputa em que a alteridade (sociedade, opinião, convenção) surge como adversário que se avalia e contra o qual se mede forças. Sendo o processo histórico equivalente à complexificação da sociedade humana que se traduz na prática pela multiplicação de necessidades discordantes com o estado natural, a atribuição de valores que definem papéis sociais e *personae* vem associada à posse de bens materiais reconhecidos, deste modo, como signos de hierarquização de classes. Tal significa que o valor social de alguém identifica, artificialmente, *personalidade* e *propriedade*. Inserido nessa imparável dinâmica de posse e de reconhecimento social, o *amour propre* “inflamado” torna-se insaciável por princípio e permanentemente insatisfeito na prática, exigindo na comparação com outros o estatuto de superioridade. Só a educação e o contrato social que visa a igualdade pode evitar a a malignidade do *amour propre*, transformando-o positivamente de forma a que o outro não se avalie como um inferior, mas como um igual.

Afirmamos, assim, que no desenho do pensamento de Rousseau, a sociedade impõe o ‘outro’ como forma de destituição do ‘eu’, não só pelo seu antagonismo em relação a uma subjectividade genuína e autêntica que tem na natureza o seu interlocutor próprio (entendida esta não como alteridade, mas como mesmidade), mas também pela sua capacidade de falsificação da

verdade e do destino do 'eu'. Esta nossa suposição é reforçada pelo filósofo quando este demonstra que o *amour propre* inflamado, fruto da crescente complexificação da sociedade em bens de toda a sorte - artifícios ilusórios que tomam o lugar das “verdadeiras necessidades” - se assume como uma perversão de si, e, por isso, se constitui como fonte de vício, de hostilidade e de competição frívola. E é neste sentido que falamos em alienação. O *amour propre* tende, por princípio, para a negação da liberdade do 'eu', submetendo o ser à tirania das convenções e dos bens materiais.

Na perspectiva rousseana há, com efeito, um sentido para a subjectividade que se reflecte em afinidade com o mundo natural - o bem que se descobre na persecução da beleza e sublimidade cósmicas. O desvio a esse sentido, que é também um desvio do ser, constitui-se como processo destituente da subjectividade em que o 'outro' se assume como instância invasiva que ocupa o lugar de exílio.

Tal como Rousseau, também Thoreau denuncia a escravatura do humano dominado pela conumpção aquisitiva que privilegia o ter (*having*) em vez do ser (*being*) e que condena as pessoas à pobreza, só porque, entre outras coisas, “não podem ter uma casa igual à do vizinho” (THOREAU, 1880, p. 39,40). Trata-se de uma perversão resultante do sentido histórico da civilização conduzido, sobretudo, em nome do bem-estar material, esquecendo, injustificadamente, o desenvolvimento espiritual e moral. Certamente que a instrumentalização do humano decorrente da deturpação de significado do progresso tecnológico e da tirania das convenções e opiniões sociais abrirá o caminho para a alienação. Para os nossos autores impõe-se, assim, uma reflexão e um alerta para os riscos desse (não) sentido efectuando o percurso de volta.

A demanda da autenticidade, convergente com a apropriação da genuína natureza, só pode ser empreendida indo ao encontro do lugar de irradiação do ser, num caminho de retorno à morada originária. É na natureza prístina que o homem encontra as raízes genuínas da alma humana e onde a salvação, de ordem ética, pode ser entrevista. De qualquer modo, não se trata de um caminho fácil como declara Thoreau: “Enquanto a civilização melhorou as nossas casas, não aperfeiçoou de igual modo os homens que as habitam. Ela criou palácios, mas não foi assim tão fácil criar homens nobres e reis”(THOREAU, 1880, p. 38). A dificuldade reside na própria via para a autenticidade - uma via de doloroso despojamento da “enorme massa de objectos ruidosos” criados pelo mundo moderno e de hercúlea indiferença ao fascínio que esses objectos exercem sobre a vontade perturbando “a nossa capacidade em nos mantermos fiéis aos princípios básicos da nossa integridade pessoal”.

Tanto Thoreau como Rousseau enfatizam o desafio que se coloca ao ser humano, desalojado num tempo e num espaço cuja significação remete para um ideal civilizacional concebido em confronto com a natureza e entendido como libertação do seu jugo. Um confronto que, nestes autores, implicitamente reenvia para a ideia de um pecado original, uma grave ‘ferida’ ontológica, propiciadora da ‘queda’, não só pela ruptura com a primordial identidade entre natureza e homem, como pela falsificação do destino humano que daí advém.

Com efeito, é inegável que desde Francis Bacon, a emergência e o triunfo de uma razão instrumental encarou o instrumento como signo de salvação e libertação do homem do jugo da natureza (conotação que o termo ‘engenho’ no seu duplo sentido exprime exemplarmente), definindo-se nesta acepção as representações de progresso e civilização, em manifesta e radical oposição à ‘selvajaria’ natural. Para os nossos autores, este significado constituiu uma usurpação do sentido original do humano, enquanto ser da natureza, desfigurando em simultâneo a sua relação com o mundo natural e colocando-o numa via que só pode ser, por isso, a da perdição. Perda da genuína natureza humana que é o que é em colaboração e afinidade com a natureza toda e, logo, alienação pela instrumentalização (simultânea) do humano e da natureza. Será este o sentido do *having* de Thoreau e do caminho que o *amour propre* desbrava transportando consigo a lenta agonia da alma humana.

A metáfora do *adoecimento*, o estado de vazio e dissipação do ser que remanesce após a expulsão da natureza do entendimento do humano, deixando um lugar vago que nenhuma ideia de progresso, na sua realidade artificial e auto-fágica, pode preencher, é igualmente usada, muito tempo depois, por Aldo Leopold, que, no *Prólogo* do seu livro *Sand County Almanac*, deplorará também a civilização industrial nestes termos: “A nossa sociedade do sempre-maior-e-sempre-melhor comporta-se hoje como um hipocondríaco de tal forma obcecado com a sua saúde económica que acabou por perder a sua capacidade de permanecer saudável”(LEOPOLD, 1966, Foreword).

III

No ensaio “Walking” (2008) Thoreau fala em nome da natureza selvagem e livre, a um ritmo em que ao viver citadino se opõe a experiência imersiva num recorte natural intocado com a cadência respiratória que acompanha os passos do caminhante, como se o ar inspirado ali fosse de facto a fonte de inspiração do ser, no seu mais humano e autêntico sentido, “A civilização oprime e sufoca, o ar parece faltar”. O ar, esse elemento vital, também metáfora de estilo de vida, da eticidade no viver, irrespirável na cidade denota o mal-estar do homem civilizado. O ar puro

dos bosques que o caminhante inala não é somente fonte de regeneração celular, mas também fonte de purificação do espírito que se descobre livre na liberdade da natureza selvagem:

Aqui está a vasta, selvagem, circundante mãe de todos, a Natureza, permanecendo em redor com tanta beleza e de tanto amor pelos seus filhos, (...); e, no entanto, nós fomos tão prematuramente apartados do seu seio para a sociedade, para essa cultura que é exclusivamente uma interacção de homem para homem (...) Caminhávamos numa luz tão pura e brilhante dourando a erva seca e as folhas de forma suave e serenamente brilhante que pensei que nunca me tinha banhado num tal rio dourado (...) O lado oeste de cada tronco e chão elevado resplandecia como os confins do Eliseu (...) Assim, caminhamos em direcção à Terra Santa até ao dia em que o Sol brilhe mais intensamente do que alguma vez brilhou e, porventura, brilhe nas nossas mentes e coração e ilumine completamente as nossas vidas com uma esplendorosa luz matinal, tão quente e serena e dourada como a que ilumina uma margem do rio no Outono (THOREAU, 2008, p. 61-63)

Muito mais do que formulação de um desejo, estas palavras traduzem o apelo para a prossecução de uma linha teórica que é, ou deve ser, prática. Neste sentido, ainda que de forma pouco explícita, Thoreau aponta para a necessidade de uma nova forma de consciência, constatando que a apreciação do belo natural impõe em simultâneo uma reflexão subsumida no agir, uma ética.

Já não se trata apenas de uma inquietação nostálgica pela perda de uma harmonia de faculdades resultante da ruptura com o circundante natural; trata-se, sobretudo, da denúncia de um agir ingrato para com a prodigalidade e beleza do mundo natural, a par com a crítica à eleição de um modelo ético circunscrito ao âmbito inter-humano. Uma circunscrição equivalente a uma limitação da vontade não consonante com a integralidade do ser humano e que, por isso, comporta o risco plausível de orientar a marcha do progresso no sentido da esterilidade espiritual e da instrumentalização da própria humanidade.

Este chamamento à acção, sugerido pelos transcendentalistas, nomeadamente por Thoreau que fez do seu programa teórico um projecto de vida, desencadeou um movimento que não se satisfazia com a redução do mundo natural a um cenário de passeio, nem tão pouco que a sua apreciação se limitasse à visualidade superficial característica do *pitresco*, reclamando uma abordagem naturalista que olhasse a natureza na sua originalidade, em estado selvagem e incontaminado. No final do século XIX, John Muir opõe uma estética natural positiva, ou seja, uma apreciação cujo objecto estético é a natureza prístina, à apreciação panorâmica ou paisagista da natureza, desencadeando, em consonância com o que defendia, uma acção em prol da preservação da estética natural.

O texto “A Near View of the High Sierra” (MUIR, 2008) constitui, na sua prosa viva,

impressiva, jubilosa, um autêntico poema à natureza que se considera bela em todas as suas formas e configurações. O deleite com que Muir demora em cada recanto natural, no cimo ou no sopé da montanha, à passagem de um regato cristalino, no encontro com a austeridade serena do deserto; ou, no percurso sinuoso por entre escarpas que sedimentam história através das formas espelhadas dos glaciares e dos lagos refulgentes como prata; o modo como a linguagem se solta na adjectivação profusa, *gleamy*, *brightly* e *majestic* pela qual a Sierra se sugere visualmente, realmente, na comunicação de um sentimento estético que traz ao de cima a revivência dos aspectos naturais intocados pelo homem, na sua pureza e genuinidade. Percorre o texto o testemunho de uma entrega apaixonada à natureza livre, nas suas múltiplas expressões que não são senão sinais vestigiais de história ‘contada’ pelo eterno fluxo da vida.

É flagrante o contraste entre Muir e os dois artistas que cruzaram o seu caminho e que procuravam cenários pitorescos para a suas pinturas. Entediados perante recortes da paisagem cuja profundidade, cambiantes de sombra e luz, matiz, linhas de projecção eram a seus olhos pouco apelativos do ponto de vista pictórico, interpelavam Muir por belas paisagens. Satisfeita a sua vontade, o pioneiro escocês deixou-os com as suas telas, tintas e pincéis e partiu, por sua conta, ao encontro da Sierra.

Nesta circunstância, o aparecimento dos artistas surge providencial no texto, como episódio ao qual assiste a deliberada intenção de mostrar a oposição entre duas formas de ver a natureza. De um lado, dá-se conta de um tipo de apreciação da natureza, corrente neste século, que a olha de acordo com parâmetros que lhe são extrínsecos e aos quais ela se deve conformar - se necessário, altera-se a paisagem para efeitos pretendidos de composição, por exemplo, modificando a forma das montanhas e re-arrajando as cores e os espaços, recriando os efeitos de luz/sombra, ou reformulando a geometria da paisagem. Do outro lado, relata-se vividamente, a experiência imersiva na natureza em que a apreciação decorre da sua beleza e sublimidade intrínsecas, tendo presente, a cada passo, a narrativa que ela conta e escutando a sua história com atenção.

Com Yuriko Saito (2008) consideramos que, de facto, o elemento pictórico e visual da apreciação estética é o elemento imediatamente integrador do sujeito contemplativo na qualidade estética da natureza: a luz, a cor, as formas impõem-se ao olhar e compõem de imediato na mente uma imagem. No entanto, Muir, no seu percurso solitário pelo Mount Ritter, vai mostrando que cada imagem vem carregada de significado não apreensível e compreensível na falsificação de sentido que a composição pictórica do belo natural representa. Com efeito, para Muir, o belo natural não reside tanto na forma, mas no *metamorfismo*, ou seja, cada forma, de certo modo,

está para além da sua forma, a sua realidade inacabada e transitória é o sedimento de múltiplas e sucessivas formas, fruto de um processo de contínuo devir através do qual se revela a ordem da natureza e a sua incessante e fluente capacidade de produzir beleza. Há, por isso, que aduzir uma narrativa ao olhar – contextualizar o que se aprecia na sua própria história morfológica – captando o *ponto de vista* interpretativo que lhe confere visualidade cristalina e profundidade, necessárias a uma adequada acomodação ao real. Em consequência, tudo na natureza selvagem é belo, aí não há lugares mais pitorescos do que outros, ou cenários mais monótonos e apagados, porque cada pormenor natural, mesmo que insignificante *à primeira vista*, comporta sempre uma carga significativa; nele ecoa memória. De acordo com o metaforismo de Muir, qualquer particular natural, rochas, glaciares, vales, rios, gargantas, é um fragmento consequente na harmonia desse belo poema que a natureza vai escrevendo em todas as configurações que cria,

Assim, penetrando a natureza selvagem até onde se puder, as principais e mais notáveis configurações às quais toda a topografia circundante está subordinada, e os mais complicados grupos de picos aparecem harmoniosamente relacionados e concebidos como obras de arte – monumentos eloquentes dos antigos rios gelados que lhes deram relevo (...) As gargantas entre as encostas dispersas de modo selvagem através da poderosa hospedaria da montanha, ainda que aparentemente desreguladas e ingovernáveis, são à distância reconhecidas como efeitos necessários de sucessivas causas numa sequência harmoniosa- poemas da natureza cravados em mesas de pedra (MUIR, 2008, p. 73).

Muir reproduz o amor desinteressado pelo belo e pelo sublime da natureza na dimensão que lhe é própria, a selvagem, em uma pioneira acção ambientalista em defesa da preservação de áreas naturais cujo mais bem sucedido efeito foi o da criação de parques e de reservas naturais, e a fundação do *Sierra Club*, organização de defesa ambiental. O conjunto da obra do pioneiro escocês, cuja relevância viria a merecer uma justa consagração póstera, era conduzido por princípios de inspiração não antropocêntrica, ao denunciar a incongruidade da crença na superioridade humana e ao reivindicar o estatuto axiológico próprio da natureza, enquanto complexão donde tudo nasce, devém e se realiza, em expressiva discordância daqueles defendidos pela linha conservacionista liderada por Gifford Pinchot.

Com efeito, no final do século XIX, o recém-fundado movimento conservacionista (1872) encarava o mundo selvagem não só como fonte de gratificação paisagística e recreativa, mas igualmente como reserva de recursos a explorar de modo sensato. O antropocentrismo da prática conservacionista que, de acordo com George Sessions, considerava os parques naturais “como um ‘cenário’ para passar férias e escapar à cidade” (SESSIONS&DEVALL, 2004:148) desencadeou a oposição militante de Muir na defesa das reservas naturais como lugares para ser

respeitados e apartados da ingerência humana.

Mais de meio século após, Aldo Leopold denuncia os pressupostos conservacionistas, reputando-os de fúteis e considerando-os incompatíveis com o “conceito abraâmico da terra” (LEOPOLD, 1966, Foreword). Na linha de John Muir, Leopold lança o apelo para a preservação “de alguns resquícios de natureza selvagem”, não só pelo valor que reveste para o homem, como fundamento e chão da sua própria humanidade, mas também, e de igual modo, para todos os seres que nela habitam. Inspirado por Emerson, Thoreau e Muir, Leopold identifica a *wilderness* à natureza, entendida esta como uma comunidade biótica ou um vasto ecossistema ao qual é inerente uma dinâmica de integridade e equilíbrio e a capacidade de produzir beleza, atributos que definem a qualidade moral das acções e determinam, por isso, a “bondade” ou a “maldade” do agir (LEOPOLD, 1966, p. 262). Daí que, estética e ética, na versão leopoldiana, se conjuguem na estruturação de uma adequada política de preservação da natureza, determinando, em simultâneo, os seus fins: a defesa do valor intrínseco do mundo natural.

Como se procurou mostrar, é, pois, no século XIX, num solo ainda semi-selvagem e sob o enquadramento teórico matizado pelo romantismo europeu, que germinam os grandes temas que virão a constituir a matéria fundacional das ética e estética ambientais. O tema da beleza natural e do bem, pregnante em implicações axiológicas e ontológicas, declina-se aqui em articulação íntima no paulatino exercício de desconstrução dos pressupostos que legitimam a superioridade do humano face aos entes naturais. Interrogando o ser do homem, afirmando a sua relação estrutural com a natureza, propondo uma mudança de perspectiva na valoração do mundo natural, os pensadores de Concorde, refundando a via proposta por Rousseau, esboçaram as linhas de projecção de um desenho da realidade integrador dos seres humanos no sistema ecológico e lançaram as sementes do debate subsequente que, recrudescendo em meados do século XX, permanece ainda hoje inconcluso.

Referências

CARLSON, Allen ; LINTOTT, Sheila (eds.). **Nature aesthetics and environmentalism, from beauty to Duty**. New York: Columbia Press University, 2008.

COSTA, Israel Alexandria. O mal em Rousseau. Disponível em: http://www.ppgf.ufba.br/dissertacoes/Israel_Alexandria_Costa.pdf. Acesso em: Junho de 2012.

EMERSON, Ralph Waldo. **A natureza**, trad. Berta Bustorff Silva, Cascais: Sinais de Fogo, 2001. Disponível on-line “Ralph Waldo Emerson Texts”: <http://www.emersoncentral.com/nature1.htm>. Acesso em: Junho de 2012.

EMERSON. The Nature of Beauty. *In*: CARLSON, Allen ; LINTOTT, Sheila (eds.). **Nature aesthetics and environmentalism, from beauty to Duty**. New York: Columbia Press University, 2008, p 49-53.

GOLDSCHIMDT, Victor. **Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau**. Paris: Vrin, 1983.

GOUHIER, Henri. **Les méditations métaphisiques de Jean Jacques Rousseau**. Paris: Vrin, 1970.

LEOPOLD, Aldo. **A sand county almanac**. N. York: Ballantine Books, 1949.

MUIR, John. A near view of the high sierra. *In*: CARLSON, Allen ; LINTOTT, Sheila (eds.). **Nature aesthetics and environmentalism, from beauty to Duty**. New York: Columbia Press University, 2008, p 64-75.

PAULHAN, Frédéric. A estética da paisagem. Trad. de Andreia S. Cardoso. *In*: SERRÃO, Adriana Verissimo (coord.). **Filosofia da paisagem, uma antologia**. Lisboa: CFUL, 2011, p 60-76.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Les reveries du promeneur solitaire**. Paris: Librairie des Bibliophiles, 1882. Disponível em: http://openlibrary.org/books/OL24354832M/Les_r%C3%AAveries_du_promeneur_solitaire. Acesso em: Maio 2013.

_____. *Os devaneios de um caminhante solitário*. Trad. de Henrique de Barros. Lisboa: ed. Cotovia, 1989.

_____. **Émile ou de l'éducation**. Paris: Garnier-Flamarion, 1966.

_____. Julie ou la Nouvelle Heloise. *In*: **Oeuvres complètes de Jean Jacques Rousseau II**. Paris: Gallimard, 1969.

SAITO, Yuriko. Appreciating nature on Its own terms. *In*: CARLSON, Allen ; LINTOTT, Sheila (eds.). **Nature aesthetics and environmentalism, from beauty to Duty**. New York: Columbia Press University, 2008, p 151-164.

SESSIONS, George ; DEVALL, Bill. **Living as if nature mattered**. Utah: Gibbs Smith Publisher 1985

_____. **Ecologia profunda, dar prioridade à natureza na nossa vida**. Trad. das Edições Sempre-em-Pé, Águas Santas: Ed. Sempre-em-Pé, 2004.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. Walden: a tale on the 'art of living'. *In*: VAZ, Sofia (ed.). **Why read the classics**. UK: Greenleaf Publishing, 2012, p 23-35.

STAROBINSKI, Jean. **Jean Jacques Rousseau, a transparência e o obstáculo**. Trad. de M^a Lúcia Machado. São Paulo: Ed. Schwarcz, 1991.

STOLNITZ, Jerome. On the significance of lord shaftesbury in modern aesthetic theory. **The Philosophical Quarterly**, v. 11, n. 43, 1961, p 97-113.

THOREAU, Henry David. **Walden**. Boston: Houghton, Mifflin and Company, in Open Library, 1880. Disponível em: <http://archive.org/details/thoreauswalden00walduoft>, Acesso em: Abril 2013.

_____. **Walden ou a vida nos bosques**. Trad. de Astrid Cabral, Lisboa: Ed. Antígona, 1999.

_____. Walking. *In*: CARLSON, Allen ; LINTOTT, Sheila (eds.). **Nature aesthetics and environmentalism, from beauty to Duty**. New York: Columbia Press University, 2008, p. 54-63.