

A extensão universitária a partir de Jürgen Habermas e Enrique Leff

1

*The university extension from
Jürgen Habermas and Enrique Leff*

Vilmar Alves Pereira*

Leonardo Dorneles Gonçalves**

Resumo: O debate sobre modernidade e racionalidade consiste num referencial que ocupa espaço no campo das ciências humanas e nos demais campos do saber. Este estudo pretende discutir essa relação aproximando-a do terreno da Educação Ambiental. Desse modo, num primeiro momento, o texto situa a modernidade e a racionalidade; num segundo, apresenta a contribuição de Habermas sobre a temática e finalmente busca fazer algumas aproximações com Enrique Leff, a partir do conceito de racionalidade ambiental. Interessamos também nessa parte buscar compreender em que medida a aceção de racionalidade ambiental pode contribuir em nossas práticas educativas, no contexto da extensão universitária.

Palavras-chave: Modernidade. Racionalidade ambiental. Extensão universitária. Diálogo. Habermas. Leff.

Abstract: The debate about modernity and rationality is based upon a referential paradigm that takes place in the field of human sciences and in other areas of study. This paper aims to discuss this relationship by grounding it in the field of Environmental Education. The paper first contextualizes modernity and rationality; later it presents Habermas' contribution on the issue. Then it approximates some contributions by Enrique Leff concerning the concept of environmental rationality. In this section we investigate to what extent the acceptance of environmental rationality may contribute to our educational practices concerning the extension program.

Keywords: Modernity. Environmental rationality. Extension programs. Dialogue. Habermas. Leff

* Doutor em Educação. Professor de Metodologia da Pesquisa no Instituto de Educação e no Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental da Universidade Federal do Rio Grande (PPGEA/FURG), Rio Grande – RS – Brasil. *E-mail:* vilmar1972@gmail.com

** Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental – Universidade Federal do Rio Grande (FURG), Rio Grande – RS – Brasil. *E-mail:* dorneles05@gmail.com

Situando a discussão

Modernidade é a fase considerada madura da cultura ocidental europeia, iniciada no século XVII, com o nascimento dos métodos experimentais da ciência moderna e coroada no século XVIII, com a proclamação da razão como princípio fundante da sociedade. A ordem social moderna passa a ser vista como alicerçada unicamente nos critérios da razão, do *logos* explicador da cultura que, sob suas diferentes formas, impõe-se a incumbência de administrá-la e de julgá-la. Qualquer ação econômica, política ou moral, que ocorresse na sociedade moderna, deveria ser avaliada e legitimada à luz dos critérios logocêntricos.

Sob o império da razão, a modernidade empenhou-se na construção teórico-prática de uma nova ordem social, na qual os anteriores princípios ordenadores da cultura, originários e fundantes de uma concepção teocrática da sociedade, tiveram que ser destronados. O pressuposto para essa subversão da origem social foi a liberdade de pensamento e a confiança absoluta na força emancipadora das luzes da razão. Declarou-se que, até então, os homens tinham vivido sob uma condição de minoridade e que, desde então, teriam usando a capacidade racional, a possibilidade de conquistar a maioridade. Enfim, falar de modernidade é falar de maioridade da razão, que assume pelo viés econômico a roupagem de industrialismo; pelo intelectual, científico, artístico, a forma de Iluminismo.

Rouanet identifica o projeto da modernidade como um projeto civilizatório cujos ingredientes principais dados pelo discurso iluminista são: os conceitos de universalidade, individualidade e autonomia. Vejamos:

A universalidade significa que ele visa a todos os seres humanos, independentemente de barreiras, nacionais étnicas ou culturais. A individualidade significa que esses seres humanos são considerados como pessoas concretas e não como integrantes de uma coletividade a que se atribui valor ético positivo à sua crescente individualização. A autonomia significa que esses seres humanos individualizados são aptos a pensarem por si mesmos, sem a tutela da religião ou da ideologia, a agirem no espaço público e adquirirem pelo seu trabalho os bens e serviços necessários à sobrevivência material. (ROUANET, 2003, p. 9).

No que tange à autonomia intelectual e científica, para Rouanet, ela consiste no mais alto legado da ilustração. O princípio que a fundamenta é

a pressuposição de algo que será atingido. Daí, a necessidade de uma razão livre para almejar essa autonomia. Para Rouanet, é esse fundamento que está evidente no projeto iluminista, supondo que alguns indivíduos (filósofos) teriam atingido esse estágio de autonomia da razão. Portanto, eles se tornavam os responsáveis para fazer com que os demais “pudessem atingir” o mesmo estágio.

Esse anseio por autonomia adentra o terreno da autonomia política, almejando a liberdade de ação do homem público, reivindicando novas posturas desse cidadão. Isso fica evidente nas obras de Montesquieu, Voltaire, Diderot e na vertente democrática de Rousseau. Salvas as proporções, todos enfatizavam o valor da liberdade tanto num sentido negativo (pelas formas que a negavam) quanto num sentido positivo (no sentido de poder participar de um verdadeiro exercício político), eis porque a maioria desses pensadores criticava em suas obras todas as formas de despotismo.

A compreensão de modernidade e subjetividade a partir da leitura de Habermas

No capítulo I de seu *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas tece considerações de grande significação para o entendimento da modernidade, assim como aponta para o período demonstrando que o mesmo se defronta com a necessidade de sua própria autocertificação. Para estruturar sua análise, toma como referência, num primeiro momento, o diagnóstico weberiano que questiona, na modernidade, a presença de uma racionalidade homogênea e dominante, segundo a qual, fora da Europa não pode haver nenhum tipo de desenvolvimento. As conquistas da Modernidade, na análise weberiana, tiveram como âncora um conceito de racionalidade que, liberto das imagens místicas do mundo, teria criado uma cultura profana.

Tendo, ainda, por referência a acepção de Weber, Habermas destaca que esse processo de profanação da cultura, ancorado nessa nova noção de racional, foi o que possibilitou o desenvolvimento das sociedades modernas. Convém lembrar que, além das interferências que a nova racionalidade assume no sistema econômico (capitalista), ela atinge profundamente, para Habermas, as estruturas do mundo da vida. Esse dado pode ter duas conotações: uma primeira positiva, quando identificamos a modernidade com um amplo projeto, impregnado do sentido do novo, do avanço humanístico, do progresso das sociedades e da conquista ampla de direitos. Uma segunda, no sentido negativo, quando esse projeto tem como eixo

norteador uma nova racionalidade (como aponta Weber) estratégica com respeito a fins.

No entendimento de Habermas, Weber compreende a modernização como um conceito teórico de modernidade, uma abstração que rompe com os vínculos internos entre a modernidade e o contexto histórico do racionalismo ocidental. Considera a modernidade cultural obsoleta e apresenta a modernidade como um processo de modernização social. Para Habermas, esse desacoplamento permite ao observador social se despir de um conceito de racionalidade. Aqui, esse desacoplamento sinaliza a imersão de novos conceitos, inclusive “os pós-modernos”.¹

Aponta também para o fato de que alguns teóricos continuam a defender a tese de que a modernidade não se desacoplou do seu elemento racional. No entanto, nos alerta que no diagnóstico weberiano é possível identificar que “a razão revela sua verdadeira face – é desmascarada como subjetividade subjugadora e, ao mesmo tempo, subjugada, como vontade de dominação instrumental”. (HABERMAS, 2002, p. 7).

Habermas apresenta outro importante conceito de modernidade, como conceito histórico, que foi desenvolvido por Hegel. Na sua compreensão, esse pensador teria identificado o início dos tempos modernos por volta de 1800. Para o filósofo alemão, a modernidade é vista como novos tempos, como uma das idades de mundo.

A definição de Hegel de modernidade, com a demarcação de um período marcado pela ineducidade, originalmente já tinha recebido um tratamento, pois, como novos tempos, já havia sido desenvolvida por Koselleck. A diferença que Hegel introduz consiste no emprego da expressão *espírito do tempo*, mencionado atualmente por diversos estudiosos, significando o nascimento de um novo período, um novo mundo que vem romper com o velho e apontar como “nosso tempo” os “novos tempos”, o tempo mais recente do início da modernidade:

¹ Habermas relaciona o conceito de Pós-Modernidade a tendências políticas e culturais neoconservadoras, determinadas a combater os ideais iluministas. O Iluminismo aqui entendido como Esclarecimento (em alemão *Aufklärung*, em inglês *Enlightenment*, em italiano *Illuminismo*, em francês *Siècle des Lumières*, em espanhol *Ilustración*) foi um movimento intelectual e filosófico surgido na segunda metade do século XVIII, o chamado “século das luzes”. Enfatizava a Razão e a Ciência como formas de explicar o Universo. Também foi um dos movimentos impulsionadores do capitalismo e da sociedade moderna. Foi muito dinâmico nos países protestantes e lento, porém com gradual influência, na maioria dos países católicos.

É nesse sentido que os conceitos de movimento, que no século XVIII, juntamente com as expressões “modernidade” ou “novos tempos”, se inserem ou adquirem os seus novos significados validados até hoje: revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito do tempo. (HABERMAS, 2002, p. 12).

No entender de Habermas, essa conceituação de modernidade hegeliana:

põe à cultura ocidental com a consciência histórica moderna, elucidada com o auxílio do conceito antitético de “tempos modernos”: a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, “*ela tem extrair de si mesma a sua normatividade*”. (HABERMAS, 2002, p. 12).

Os limites e as possibilidades da modernidade encontram-se na própria modernidade. Isso é o que Hegel procura mostrar em seu diagnóstico. Habermas dá um papel de destaque à obra de Hegel, por entender que “Hegel não é o primeiro filósofo que pertence aos tempos modernos, mas o primeiro para o qual a modernidade se tornou um problema”. (HABERMAS, 2002, p. 62).

Ao analisar o conceito de modernidade de Hegel, Habermas apresenta de forma muito estreita os vínculos da modernidade com a filosofia da subjetividade, já apontados por Descartes, Fichte e Kant. O ponto de clivagem desse debate está no Iluminismo, pois é aí que para Hegel foi criado o espaço (a partir da filosofia da subjetividade) para pressupor o absoluto, tendo como referência um conceito de razão com poder de unificação. As velhas querelas entre fé e saber são absorvidas no interior da própria filosofia. Esse aparente triunfo da razão, que almeja ser o fundamento de tudo, como a nova base justificadora da realidade, para Hegel, parte da compreensão do espírito de época antes afirmado. Vejamos como Habermas observa a posição hegeliana nesse processo: “Hegel está convencido de que a época do Iluminismo, que culmina em Kant e Fichte, erigiu a razão em mero ídolo; ela substituiu a razão pelo entendimento ou pela reflexão de modo equivocado e, com isso elevou algo finito a absoluto”. (HABERMAS, 2002, p. 36).

Habermas, com base na perspectiva hegeliana, identifica o Iluminismo com algumas anomalias, entendendo-o apenas como um reverso da ortodoxia

que visa novamente a um absoluto. Jürgen Habermas não identifica grandes diferenças, a partir desse modelo de racionalidade, entre a religião positiva e a fé fetichista. Mas qual é o papel que a subjetividade assume neste conflito entre ortodoxia e iluminismo? “O princípio da subjetividade gera uma positividade que, em todo o caso, provoca a necessidade objetiva de sua superação.” (HABERMAS, 2002, p. 44).

Desse modo, subjetividade, nos tempos modernos, assume um papel de domínio; isso fica evidente pela relação entre a subjetividade e a racionalidade subjugadora: “Os fenômenos modernos do ‘positivo’ desmascaram o princípio da subjetividade como um princípio de dominação”. (HABERMAS, 2002, p. 41).

Ao contrário de sua emancipação, o novo sujeito, a partir desse referencial, vai se tornando escravo de si mesmo: “Esse caráter repressivo da razão está fundado em geral na estrutura da auto-relação, isto é, na relação de um sujeito que se torna objeto de si mesmo.” (HABERMAS, 2002, p. 42). As faces que a subjetividade engendra, no contexto moderno, proporcionam certo afastamento das dimensões autóctones da vida. Nesse sentido, Habermas entende que “a absolutização de algo condicionado em incondicionado não é reconduzida a uma subjetividade dilacerada que excede em suas pretensões, mas a uma subjetividade alienada, afastada da vida em comum”. (HABERMAS, 2002, p. 44).

No entender de Habermas, o grande problema de Hegel é propor a reconciliação dessa cisão. Vejamos: “a restauração da totalidade dilacerada, a partir da consciência de si ou da relação reflexiva do sujeito cognoscente” (HABERMAS, 2002, p. 44), ou seja, fugindo dessa lógica moderna da filosofia centrada no sujeito, Hegel propõe uma relação unificadora oriunda da intersubjetividade: uma nova relação entre sujeitos que se comunicam. Na compreensão de Habermas, com isso, Hegel identificou um dos problemas centrais da modernidade: o isolamento entre sujeitos que haviam gerado uma comunicação perturbada.

Para Habermas, a partir desse quadro, Hegel já avalia a modernidade como criadora de falsas identidades, absolutizadora em todas as esferas (políticas e religiosas), criadora de novos dogmatismos. No entender de Hegel, isso restringe os potenciais da racionalidade gerando uma violenta unificação. Vejamos como Habermas compreende esse processo de objetificação e sugere um alargamento de compreensão:

A razão tem certamente de ser pensada como auto-relação de um sujeito, porém, como uma reflexão que não se impõe simplesmente ao outro como poder absoluto da subjetividade, mas que, ao mesmo tempo, tem sua resistência e sua dinâmica apenas na reação a todas as absolutizações, isto é, na eliminação contínua das positivities que são produzidas. (HABERMAS, 2002, p. 49).

Assim, demonstrando as possibilidades desse sujeito se desvencilhar das positivities por ele mesmo criadas, fugindo das absolutizações, Habermas identifica nisso uma das tarefas essenciais de sua filosofia, pois entende que Hegel

utiliza os meios da filosofia do sujeito com a finalidade de sobrepular a razão centrada no sujeito. Com ela, o Hegel da maturidade, da modernidade pode convencer a modernidade dos seus erros, sem recorrer a outro princípio que não seja o da subjetividade que lhe é imanente. (HABERMAS, 2002, p. 50).

Habermas entende que a filosofia de Hegel satisfaz a necessidade da modernidade de autofundamentação, apenas sob o preço de uma desvalorização da atualidade e de um embotamento da crítica. Vejamos como ele identifica as relações que ocorrem nesse processo:

Lembremos do problema inicial. Uma modernidade sem modelos, aberta ao futuro e ávida por inovações só pode extrair seus critérios de si mesma. Como única fonte normativa se oferece o princípio da subjetividade, do qual brota a própria consciência de tempo da modernidade. A filosofia da reflexão, que parte do fato básico da consciência de si, eleva esse princípio ao conceito. No entanto, a faculdade de reflexão, aplicada sobre si mesma, revela-se também o negativo de uma subjetividade automatizada, posta de modo absoluto. Por isso, a racionalidade do entendimento que a modernidade sabe que lhe é própria e reconhece como único vínculo deve ampliar-se até a razão, seguindo os rastros da dialética do esclarecimento. Porém, como saber absoluto, essa razão assume, por fim, uma forma tão avassaladora que não apenas resolve o problema inicial de autocertificação da modernidade, mas resolve *demasiado* bem: a questão sobre a autocompreensão genuína da modernidade submerge sob gargalhada irônica da razão. Já que a

razão ocupa agora o lugar do destino e sabe que todo acontecimento de significado essencial *já* está decidido. (HABERMAS, 2002, p. 60).

A partir dessa leitura é possível afirmarmos que esse modelo de racionalidade presente na maioria de nossas experiências formativas, no qual os nossos conceitos e práticas se sustentavam, está passando por uma profunda crise; além disso temos a percepção de que a referida crise não repousa em aspectos pontuais, ao contrário, é uma crise profunda e está diretamente relacionada com crise de princípios que deram sustentação à racionalidade ocidental. Já não é mais novidade a afirmação de que a racionalidade ocidental está em crise, que os conceitos sujeito, ciência, educação e pesquisa também se encontram em crise. As implicâncias dessa constatação são imensuráveis e sugerem que reavaliemos qual o alcance que esse paradigma possui em nosso agir cotidiano. No que concerne à educação ambiental, Adorno e Horkheimer, expoentes da teoria crítica com base na Escola de Frankfurt, já teceram suas denúncias ao modo como a racionalidade instrumental, a partir de um conceito demasiadamente pretensioso de subjetividade, deixou seus vestígios e criou inúmeras anomalias.² A seguir, veremos como Leff percebe essas limitações e como sugere uma concepção de racionalidade ambiental com desafios para o campo de práticas que realizamos na extensão universitária.

Da racionalidade ambiental

A proposição denominada Racionalidade Ambiental elaborada por Enrique Leff é uma conjugação de outras (pelo menos duas) amplas abordagens filosóficas, as quais, também, podem ser conhecidas como formulações teóricas.

A primeira delas é a Teoria da Ação Comunicativa (ou agir comunicativo), amplamente conhecida no campo filosófico contemporâneo. Tal teoria compreende que o período moderno, apesar de inconcluso, fracassou ao não se concretizarem promessas operadas a partir do império da razão instrumental. A ciência dominadora como uma entidade, um produto resultante da razão instrumental, gerou mais destruições que

² Realizamos essa discussão de forma mais ampliada no artigo PEREIRA, Vilmar Alves et al. Aporias da subjetividade na acepção de Adorno e suas decorrências para a educação ambiental. *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*, v. 25, p. 1-16, 2010.

soluções à vida humana, sendo capaz de criar duas grandes guerras e aprimorar um sistema econômico essencialmente explorador e excludente.

Segundo a Teoria da Ação Comunicativa, ao tornar-nos refém da razão instrumental abdicamos de outras dimensões importantes que, desde a consolidação da modernidade, estiveram silenciadas em detrimento da soberania científica, sobretudo das ciências exatas e do próprio positivismo. Dentre as dimensões negadas encontram-se as manifestações da linguagem, como um campo em potencial conhecimento e autoconhecimento. Nessa perspectiva, ao contrário da razão instrumentalizadora e a ciência dominante e detentora de um saber totalizador, a teoria da ação comunicativa busca, por meio da linguagem, a elaboração de novos consensos que permitam o saudável (e sustentável) convívio entre as pessoas e destas com a natureza.

Portanto, percebe-se que a Teoria da Ação Comunicativa desloca a centralidade de produção de conhecimento. Aqui, a ciência hegemônica é questionada e posta sob suspeita na mesma medida em que a ação comunicativa, a linguagem (para muito além da palavra, apenas), entra em cena e abre espaço para manifestações outras que durante séculos estiveram caladas, mas que agora ganham terreno na produção de conhecimento, a partir da valorização do saber da vida empírica.

A Racionalidade Ambiental, na medida em que toma como referência a elaboração habermasiana para sua concretização, entende que a crise ambiental, apesar de ser, também, uma manifestação do esgotamento dos ecossistemas, devido ao mau-uso da natureza por parte do modelo industrial e consumista imposto por países economicamente favorecidos, também é uma crise de sentido e, portanto, civilizatória e paradigmática. Significa, sobretudo, que a crise ambiental vivida não é algo somente externo, relacionada com o modelo econômico vigente, mas está atrelada ao modo como a existência humana vem sendo produzida no mundo e como essa existência, essencialmente fragmentada, aborda e convive com a questão ambiental.

Segundo Leff:

A crise ambiental é gerada pelo desconhecimento do real – a exclusão da natureza, a marginalização da cultura, o extermínio do outro, a anulação – pela diferença (unidade), sistematicidade e homologação das ciências. [...] A questão ambiental inaugura uma nova racionalidade: é racional porque é pensável (incluindo a

ordem do não pensado e do pensar); mobiliza saberes e ações sociais para a construção de sociedades sustentáveis. (2006, p. 388).

Dessa forma, a teoria da ação comunicativa dialoga com a proposição da Racionalidade Ambiental, na medida em que subverte a relação de exclusão e silenciamento arbitrário de tudo que não coaduna com o modelo científico dominante e a razão dura. Considera-se a teoria da ação comunicativa como um encontro de saberes já constituídos na vivência prática da vida, a partir das condições existenciais. A intermediação da linguagem e do horizonte do diálogo de saberes é uma possibilidade infinita de entendimento e respeito às diferenças que, por muitos anos, vem sendo motivo de segregação e distanciamento do sentido humano articulado (enquanto parte) ao ser natureza.

Outra dimensão importante que contribui para a sustentação da Racionalidade Ambiental encontra-se na Teoria da Outridade (Alteridade) Radical, elaborada por Emmanuel Levinas. Segundo tal teoria, a constituição do ser se dá a partir da relação com o outro. O outro é a possibilidade infinita e desconhecida, na qual estão depositadas as condições de conformação do ser. Sendo assim, para a Racionalidade Ambiental, o outro não é tão-somente os membros da espécie, com os quais dialogamos e partilhamos a existência imediata. Para a teoria de Leff, o outro é, também, a natureza, a qual homens e mulheres, em relação recíproca se autoproduzem em constante dependência e intercâmbio.

Nesse horizonte, a crise ambiental pode ser compreendida como a insurreição e o assujeitamento do outro em uma condição inferior e sua constante instrumentalização. Em outras palavras, a crise ambiental, além de ser uma crise de sentido, é a manifestação do desconhecimento e a descaracterização do porvir, isto é, o desconhecido que habita no outro que anulamos. A natureza, nesses termos, é considerada meramente como um recurso natural que está a serviço da vida humana, devendo ser utilizada como atendimento ao modelo racional e científico que impera.

Talvez, uma contribuição importante da Teoria da Outridade à Racionalidade Ambiental é a centralidade do outro no processo de desvelamento de outras possibilidades ao desenvolvimento da vida. A compreensão do significado do outro (enquanto natureza não humana, também) leva-nos ao mesmo ponto considerado pela teoria da ação comunicativa: o respeito ao diferente e a aceitação dos saberes que nesse diferente residem.

Assim,

o diálogo de saberes se inscreve dentro da diferença que mobiliza atores sociais constituídos por saberes que se enfrentam em processos de apropriação da natureza. Aqui o saber se localiza em outro lugar que não conhecimento que tenta correlacionais o conceito com a realidade. (p. 390).

A compreensão de Diálogo de Saberes está no cerne da proposição da Racionalidade Ambiental. Ela aponta para uma sadia dependência dialógica, o que contribui substancialmente para o confronto de culturas e a boa convivência entre os diferentes.

O diálogo de saberes dá mão e abraça os saberes subjugados, sobretudo os que deram sustentação as culturas tradicionais e que hoje ressignificam suas identidades e se posicionam em um diálogo de resistência com a cultura dominante que impõe o seu saber supremo. (p. 399).

Para a Racionalidade Ambiental, isto é, essa maneira de compreender a situação da vida de modo interligada e interconectada, a hierarquização dos saberes e dos conhecimentos é produto da ciência moderna, em si excludente e segmentária. Ao subverter esse caminho, Leff sugere a valorização do encontro entre os seres humanos, a partir de suas condições reais de existência, o que está para além da mera representação. Isso significa que o encontro com o diferente, a partir de culturas e modos de vidas diversos é de onde pode brotar o sentido coletivo, o pertencimento amplo entre seres que juntos fundam outro significado para o ser humano e a natureza no mundo.

Extensão universitária e racionalidade ambiental

Considerando as questões acima abordadas, principalmente o questionamento trazido pela Racionalidade Ambiental sobre a primazia da Ciência, em comparação a outros tipos de conhecimentos, vemos que a extensão universitária aparece como um campo fecundo para ser estudado. Afinal, em sua atual configuração, qual o sentido da extensão universitária? Como está organizada e que interesses atende? Como pode ser pensada e realizada de outra forma?

Via de regra, a Extensão é compreendida no âmbito universitário como aquele segmento que se ocupa das relações com a comunidade, procurando fazer com que o conhecimento produzido no âmbito da academia chegue à sociedade e por ela seja apropriado. Dessa forma, o conhecimento científico utiliza-se dos saberes empíricos apenas para refutá-los mais adiante, apresentando o conhecimento científico como verdade estabelecida.

Dessa forma, a extensão universitária não produz conhecimento. Ela estende-os a alguém. Isso impõe, dentro da própria instituição universitária, certa divisão entre os que produzem os conhecimentos científicos que, em linhas gerais, são pesquisadores e aqueles que se encarregam da sua propagação, os extensionistas. Portanto, percebe-se que o poder produzido por nossas ciências encarregou-se de criar um lugar para a difusão social do conhecimento, sem que, necessariamente, essa difusão seja feita por quem o produziu. Aliás, historicamente se construiu a ideia de que, quanto maior a distância entre o cientista e o mundo empírico, melhor sucedidos serão sua pesquisa e seus resultados.

Notoriamente essa é uma herança positivista e cartesiana. Uma herança da razão moderna, capaz de criar o conhecimento, produzir ciência, e ineficaz em sua utilização para o bem-viver das comunidades. Entretanto, a apropriação daquilo que é produzido nas universidades por parte de alguns grupos econômicos, capazes de financiar pesquisas e pesquisadores, responde em parte a insuficiência daquilo que é feito na academia e pouco se traduz em melhoria de vida das comunidades, sobretudo aquelas comunidades tradicionais.

Quando colocada na dinâmica da Racionalidade Ambiental, parece que a extensão universitária ganha outro *status*: é, agora, também, um lugar de produção de conhecimentos. Nessa compreensão, como vimos, o conhecimento não está preso a determinadas instituições, mas se cria no encontro com o diferente, na horizontalização da relação social, em que não há ordem de importância, mas o respeito e a mutualidade de saberes.

A extensão universitária, feita a partir de Racionalidade Ambiental, rompe com a dogmatização e o absolutismo científico, desloca a arrogância acadêmica e abre-se ao outro, às comunidades, à sociedade, procurando compreender: Que saberes se constituem aí e que são desconsiderados pela universidade? Que ciências são criadas nesses contextos e como dialogam com aquilo que a universidade faz? Portanto, busca superar a verticalização dos conhecimentos e sua desapropriação em direção a uma escuta atenta e cuidadosa do outro.

Nessa relação, os conhecimentos produzidos caminham em direção a um saber integralizador e rico em significado e sentido. Inaugura-se aí um novo patamar ético, em que a horizontalidade, o diálogo de saberes, o respeito às diferenças são ponto de partida. A extensão universitária não é um lugar de intermediação apenas, mas, ao intermediar, também produz, também cria novos conceitos, o que proporciona à academia um permanente repensar caminhos mediante contextos em constante mudança.

Desse modo, pensar a extensão universitária em consonância com a Racionalidade Ambiental requer uma ruptura com a dureza da ciência cartesiana e positivista. Para tanto, é necessário o reconhecimento da universidade como parte de uma realidade, que desenvolve um papel importante, porém não único. Da mesma forma, a destinação de um lugar para a extensão universitária que não se encontre na produção de conhecimento pouco contribui para pensá-la em sintonia com os interesses sociais e, nesse sentido, precisamos ampliar sobremaneira a reflexão sobre essa ação universitária.

Além dos aspectos mencionados nessa nova acepção de racionalidade, podemos ainda considerar como orientações para a extensão universitária na contemporaneidade:

- a redefinição da nossa posição como sujeitos portadores de sentido que desenvolvemos nossas práticas sempre a partir do eu como referência para ser seguida pelos demais;
- a compreensão de que são as relações intersubjetivas e sociais e não as individualistas que permitirão a tomada de decisões coletivas chegando a acordos mútuos, abandonando, dessa forma, práticas extensionistas pautadas na verticalidade e na coação;
- a constatação da racionalidade ambiental de que não é mais possível pensarmos a partir da concepção de uma razão única. Desse modo, a emergência da pluralidade permite a ampliação em nossas práticas extensionistas do respeito pelas diferenças;
- a mudança na forma de avaliarmos nossas práticas ambientais e extensionistas, ao invés do paradigma que aponta para o julgamento, a racionalidade ambiental nos sugere o exercício e o desenvolvimento da compreensão do outro concebendo de forma indissociável diálogo com o respeito;

- a destituição pela racionalidade ambiental da necessidade que temos de sempre estarmos promovendo alguém a assumir a centralidade das práticas educativas. Não havendo centralidade, uma perspectiva hermenêutica saberá exercitar mais a escuta de onde emanam as diferentes vozes e os saberes que muitas vezes foram sufocados pela racionalidade instrumental subjetivadora;
- a redefinição dos nossos objetivos buscando perceber se os meus objetivos não dão exclusividade ao fator financeiro dentro dessa lógica dominante, que está intrínseca nas diferentes práticas a ponto de colonizar as relações que constituem o mundo da vida;
- o estímulo e o desenvolvimento de relações criativas. A criatividade é, sem dúvida, no século XXI, o grande valor humano ainda não colonizado;
- a não supressão dos valores culturais: o nosso mundo atual é plural. Todo o trabalho socioambiental pode orientar suas ações no respeito e na valorização das identidades culturais de seus integrantes;
- a partir de uma abordagem estética da educação, a racionalidade ambiental propõe o desafio nas práticas extensionistas de ouvir as pessoas: saber escutar torna-se hoje uma das maiores exigências éticas. O outro sempre pode ser o meu colaborador desde que seja ouvido;
- a ampliação da nossa capacidade de dialogar: no diálogo já existe uma ação. O diálogo enaltece as relações sociais, criando espaço para a emergência de novos valores na comunidade onde estamos inseridos e aumentando o nível de comprometimento;
- a compreensão alargada de nossas práticas extensionistas sobre a concepção antropológica restrita, para o entendimento de que o ser humano é a um só tempo físico, biológico, psíquico, cultural, social, histórico. Nessa perspectiva somos humanos também porque sentimos e não apenas porque pensamos.

Esse estudo procurou demonstrar como é forte em nossas práticas o predomínio da racionalidade de corte moderno e, como, a partir de uma perspectiva subjetivadora, a razão se apresenta como portadora de sentido em nossas vivências cotidianas. A partir das leituras de Habermas e Leff ficam evidentes as anomalias e limitações desse paradigma. Para além disso, foi possível perceber a emergência de uma outra acepção de racionalidade

trazida por Leff. Nesse viés, a racionalidade ambiental se apresenta como uma possibilidade para o desenvolvimento de práticas extensionistas mais significativas e profícuas.

Referências

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. *Discurso filosófico da modernidade*. Trad. de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción Y racionalización social*. Madrid: Taurus, 2001, v. 1.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 2001. v. 2.

HERMANN, Nadja; PRESTES, N. H. Metafísica da subjetividade na educação: as dificuldades de desvencilhamentos. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 1, n. 22, p. 81-94, 1997.

_____. O polêmico debate da educação na contemporaneidade: a contribuição habermasiana. In: ZUIN, Antonio Álvaro Soares; PUCCI, Bruno; OLIVEIRA, Newton Ramos (Org.). *A educação danificada: contribuições à teoria crítica*. São Carlos: Vozes, 1997.

_____. Os alcances pedagógicos da crítica habermasiana à filosofia da consciência. In: DALBOSCO, Cláudio Almir; TROMBETA, Gerson Luis; LONGHI, Solange Maria (Org.). *Sobre filosofia e educação: subjetividade e intersubjetividade na fundamentação da práxis pedagógica*. Passo Fundo: UPE, 2004.

LEFF, Enrique. *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

ROUANET, Sérgio P. *A razão cativa: as ilusões da consciência: de Platão a Freud*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Mal-estar na modernidade*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Artigo recebido em 13 de novembro de 2012 e aprovado em 24 de abril de 2013.