

## **EXAME ONTOLÓGICO DE SUSTENTABILIDADE GLOBAL: AS ESFERAS DA EXISTÊNCIA E A TOTALIDADE HISTÓRICA**

### **ONTOLOGICAL EXAMINATION OF GLOBAL SUSTAINABILITY: THE SPHERES OF EXISTENCE AND HISTORICAL TOTALITY**

Luciano Alvim Fiscina<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Graduado em Psicologia pela Universidade Mackenzie. Atua como professor de psicologia, e supervisor de atividades de campo na área clínica, institucional e comunitária. Estágio de pós-doutoramento no Departamento de História da Unesp - Faculdade de Ciências e Letras (Assis).

**Resumo:** Como realizar o exame ontológico de sustentabilidade global? Nossa hipótese é a de que o princípio de realidade, que retiramos da dialética de sustentabilidade global, caracteriza a memória cultural como condição ontológica de sustentabilidade. O objetivo geral deste estudo consiste em descrever essa primeira condição ontológica de sustentabilidade mediante a caracterização das totalidades implicadas no conflito socioambiental. O objetivo específico visa conectar injustiça ambiental e sofrimento psíquico como totalidade histórica. Adotamos uma metodologia em três níveis de análise: (i) totalidade histórica do meio ambiente; (ii) dialética das esferas da existência e seus níveis de realidade; (iii) sustentabilidade global e pluralidade do tempo histórico. Como resultado,

36

apresentamos uma teoria do ser social ligada à história do meio ambiente na intertextualidade de ciências históricas, estudos de psicologia e filosofia da psicanálise.

**Palavras-chave:** Sustentabilidade Global; Injustiça Ambiental; Sofrimento Psicológico; Psicologia Social; Teoria e Metodologia da História.

**Abstract:** How to carry out the ontological examination of global sustainability? Our hypothesis is that the reality principle, which we have drawn from the dialectic of global sustainability, characterizes cultural memory as an ontological condition of sustainability. The general objective of this study is to describe this first ontological condition of sustainability by characterizing the totalities involved in socio-environmental conflict. The specific objective aims to connect environmental injustice and psychological suffering as a historical totality. We adopt a methodology with three levels of analysis: (i) historical totality of the environment; (ii) dialectic of the spheres of existence and their levels of reality; (iii) global sustainability and plurality of historical time. As a result, we present a theory of social being linked to the history of the environment in the intertextuality of historical sciences, psychological studies and philosophy of psychoanalysis.

**Keywords:** Global Sustainability; Environmental Injustice; Psychological Suffering; Social Psychology; Theory and Methodology of History.

**Resumen:** Cómo realizar el examen ontológico de la sostenibilidad global? Nuestra hipótesis es que el principio de realidad, que hemos extraído de la dialéctica de la sostenibilidad global, caracteriza la memoria cultural como una condición ontológica de la sostenibilidad. El objetivo general consiste en describir esta primera condición ontológica de la sostenibilidad mediante la caracterización de las totalidades involucradas en el conflicto socioambiental. El objetivo

37

específico conecta la injusticia ambiental y el sufrimiento psicológico como una totalidad histórica. Adoptamos una metodología con tres niveles de análisis: (i) totalidad histórica del medio ambiente; (ii) dialéctica de las esferas de existencia y sus niveles de realidad; (iii) sostenibilidad global y pluralidad del tiempo histórico. Como resultado, presentamos una teoría del ser social vinculada a la historia del medio ambiente en la intertextualidad de las ciencias históricas, los estudios psicológicos y la filosofía del psicoanálisis.

**Palabras-clave:** Sostenibilidad Global; Injusticia Ambiental; Sufrimiento Psicológico; Psicología Social; Teoría y Metodología de la Historia.

## Introdução

Como realizar o exame ontológico de sustentabilidade global? Nossa hipótese é a de que o princípio de realidade, que retiramos da dialética de sustentabilidade global, caracteriza a memória cultural como uma primeira condição ontológica de sustentabilidade. Com efeito, o objetivo geral deste estudo consiste em descrever essa primeira condição ontológica de sustentabilidade mediante a caracterização das totalidades implicadas no conflito socioambiental. O objetivo específico visa conectar injustiça ambiental e sofrimento psíquico como totalidade histórica. Para a realização dos objetivos propostos, adotamos uma metodologia em três níveis de análise: (i) totalidade histórica do meio ambiente; (ii) dialética das esferas da existência e seus níveis de realidade; (iii) sustentabilidade global e pluralidade do tempo histórico. Assim sendo, começamos este estudo sabendo que um exame ontológico de sustentabilidade nos coloca diante de um regime de duração do mundo. Todavia, se o que dura é o que se estende para trás na ordem do tempo, no sentido bergsoniano, tal qual um passado que incha, estamos diante de um regime de duração ameaçado em seu devir histórico, no contexto de irreversibilidade das condições de vida em nosso planeta. Segundo o recente Relatório da Organização Meteorológica Mundial (OMM) das Nações Unidas (2024), os últimos oito anos foram os mais quentes da história climática e até o fim

38

deste século estima-se o grave aumento de eventos climáticos extremos. Nesse contexto de problematização, essa base de pesquisa informa que as relações de injustiça ambiental e sofrimento psíquico estão implicadas em estruturas de longa duração, que reproduzem o binômio colonialidade/modernidade na esfera das políticas públicas e no campo dos direitos humanos. E ainda, que as relações entre psicologia e história formam uma totalidade ontológica irreduzível no campo dos conflitos socioambientais. Nas próximas seções, vamos tratar de uma teoria do ser social ligada à história do meio ambiente na intertextualidade de ciências históricas, estudos de psicologia e filosofia da psicanálise.

### **Totalidade histórica do meio ambiente**

Vejamos o caso do rompimento da barragem de Fundão, naquele cinco de novembro do ano de 2015, na Bacia Hidrográfica do Rio Doce. Poderíamos começar, como no documentário *Memórias Rompidas*, descrevendo o instante de uma foto encontrada na lama: "(...) um momento de felicidade mergulhado na tragédia" (MEMÓRIAS ROMPIDAS, 2016). São os pertences de uma história material que nos relaciona com o passado, com as lembranças, com as origens, que deixaram de existir, num cenário de completa destruição. "A gente sonhava ter a vida toda pela frente lá" (MEMÓRIAS ROMPIDAS, 2016). A última lembrança da casa é um fato psíquico de difícil elaboração; momento em que as ondas de lama quebram dentro das paredes do quarto, e seguem as orações dessa gente, buscando conforto, após universos inteiros de vida destruídos. Nesse cenário devastador, está o pai de uma criança em zona de risco, olhando para o céu, buscando força para encontrar o corpo de seu filho. Essas pessoas foram arrancadas de suas raízes e o coração dói. O desastre de Mariana mudou a história dessas pessoas para sempre. Entramos, então, num primeiro momento, no campo do direito, como prestação de renda básica, antecipação de indenização e moradia adequada, mas que, todavia, tais ações não têm função de reparo psíquico. Como vemos, dentre os efeitos psicológicos ligados à injustiça ambiental, está o estado de insegurança generalizado, sonhos de vida

aniquilados, grupos humanos desterrados. Aquele Paracatu, Bento Rodrigues, e as outras trinta e nove cidades afetadas, nunca mais existirão. Não há mais memória desse passado tomado pela lama sob a mão invisível dessas organizações colonialistas e extrativistas. Em nota recente de 25 de janeiro de 2024, a Justiça Federal condenou as mineradoras Samarco, Vale e BHP a pagarem R\$47,6 bilhões destinados a um Fundo do Governo Federal para a equiparação dos danos ambientais causados àquelas pessoas e comunidades. Contudo, o que está em foco aqui são os danos psicológicos gerados por essa modalidade de trauma psicossocial produzido naquele território histórico-cultural, que essas ações jurídicas e tardias não são capazes de equiparar.

Vemos nos trabalhos do historiador Paulo Henrique Martinez (2020), por exemplo, uma preocupação de como a questão ambiental atinge a vida social, e os direitos humanos, de modo que a construção da memória torna-se um projeto político de "(...) práticas de preservação das distintas formas de patrimônio natural, cultural, material, e imaterial" (MARTINEZ, 2020, p. 29), que o autor busca nas relações de práticas museológicas e meio ambiente. No documentário, por exemplo, vemos que a construção de um Memorial aparece como demanda psíquica para aquelas pessoas, de modo que a história retome a questão do sentido psíquico, nesse quadro marcado por sofrimentos esvaziados de nexos históricos. Nesses conflitos, observamos estruturas de longa duração, que expandem o binômio colonialidade/modernidade sob os signos de extrativismo e progresso. Chamaremos este fenômeno de antinomia global, que corresponde à sucessão dos centros de domínio dos sistemas-mundiais, conforme a Teoria dos Sistemas-Mundiais de Immanuel Wallerstein (2012), que presumimos caracterizar as desigualdades globais, genocídios e etnocídios (MARTINEZ, 2023). Há aqui uma discussão entre estado e lutas populares. Nikos Poulantzas (1980), por exemplo, analisa o papel do estado, que reproduz a hegemonia ao "estabelecer um jogo" (p. 161) de compromissos provisórios entre os blocos do poder e as classes dominadas (POULANTZAS, 1980). Segundo o autor, os aparelhos de estado organizam-se de tal modo que se tornam congruentes com os modos de avanço do mercado, sobrepondo-se ao domínio político da condição humana, na forma de mecanismos de consentimentos (POULANTZAS, 1980). Com efeito, o papel do estado diante das classes

dominadas é de uma agência exterior ao processo de dominação (POULANTZAS, 1980).

Vejamos o caso das comunidades maias Ixil do município de Cotzal, Quiché, Guatemala, à luz do Prólogo de Alcaldía Indígena de Cotzal, que se trata de um coletivo que assina o texto de abertura da obra de Giovanni Batz, *La cuarta invasión*. Assim, sob uma liderança ancestral, as comunidades maia Ixil de Cotzal tem trabalhado pela construção de um Estado democrático baseado na justiça social e “respeito pela Mãe Natureza” (COTZAL, 2022, p. xiii). Vemos, então que as comunidades da Região Ixil da Guatemala, sob a reconstrução do sistema de autoridade ancestral, encontram no Estado um agenciamento interno às comunidades dominadas. Justamente, o contrário descrito por Poulantzas (1980) acerca do Estado capitalista neoliberal.

Contudo, no ano de 2008, causou-se uma instabilidade local devido à chegada da empresa italiana Enel Green Power ao território de San Juan Cotzal, Quiché, “que em conluio com o prefeito municipal da época, José Pérez Chen, anunciou a construção da usina hidrelétrica Palo Viejo em Finca San Francisco” (COTZAL, 2022, p. xiv). Em resposta, as autoridades comunitárias redigiram memoriais ao prefeito municipal, “(..) exigindo a realização de consulta comunitária de boa fé antes do início da construção da referida usina hidrelétrica” (COTZAL, 2022, p. xiv). Em decorrência, naquele ano de 2008, iniciaram-se as primeiras manifestações pacíficas de autoridades comunitárias “(...) em direção ao município de San Gaspar Chajul, Quiché” (COTZAL, 2022, p. xiv), quando o secretário municipal comunica a autorização para a construção da Usina hidrelétrica de Palo Viejo sem diálogo com a população e autoridades comunitárias. No ano de 2010, inicia-se uma nova luta, que Giovanni Batz participa junto às autoridades indígenas da região: “Agora, a exigência é que a empresa cumpra suas promessas às comunidades” (COTZAL, 2022, p. xiv). “A partir daí percebeu-se que tudo o que foi prometido às comunidades desde 2008 era falso” (COTZAL, 2022, p. xiv). Seguiu-se, no ano de 2011, a busca de novos diálogos, porém, sem sucesso. Inicia-se, então, uma nova etapa do conflito, a resistência, “(...) permanecendo pacificamente durante um comício na estrada principal de San Felipe Chenlá, Cotzal que leva até a fazenda São Francisco” (COTZAL, 2022, p. xv), que terminou na

criminalização da manifestação pacífica e na perseguição de autoridades indígenas. No dia dois de maio de 2011, sob ameaças, coerção e mandados de prisão, as comunidades concordaram sentar-se em uma mesa de diálogo, "(...) que terminou em dezembro daquele ano sem resultados positivos para o município de San Juan Cotzal, Quiché" (COTZAL, 2022, p. xv).

Na introdução ao livro do historiador Walter Rodney (1975), *Como a Europa subdesenvolveu a África*, o autor vai construir a crítica do conceito de desenvolvimento, separando as esferas da existência, porque pensá-lo na esfera psicológica não requer a mesma semântica do que tem assumido na esfera econômica, senão o fato de coincidir o projeto liberal nas duas esferas. O historiador Walter Rodney (1975) diz que, "no plano puramente individual", a concepção de desenvolvimento implica "(...) perícia, capacidade, liberdade, criatividade, autodisciplina, responsabilidade e bem-estar material" (RODNEY, 1975, p. 12). Com isso, o autor está dizendo que essas virtudes não se dão universalmente, devido à questão da origem, da classe, da história, que impedem uma universalização da concepção de desenvolvimento na esfera psicológica. Contudo, permitem dizer sobre as estruturas de longa duração do tipo de desenvolvimento decorrido.

Com efeito, a questão do desenvolvimento para o historiador é um axioma do princípio de sociedade moderna, gestada na esfera econômica. Nesse sentido, qual a relação entre esferas da existência e níveis de realidade? Qual a diferença entre materialismo histórico e interpretação econômica da história? São as duas perguntas que abrem a entrevista do historiador Fernando Novais à *Revista Brasileira de Psicanálise (RBP)*, realizada no ano de 2008. No dia 25 de março do ano de 2010, assisti à palestra de Fernando Novais, na abertura do I Encontro de São Lázaro (Salvador/UFBA), de título, *Historiografia da Nova História*, quando já havia lido em prelúdios anteriores a sua entrevista à *RBP*. Desde então, venho acompanhando do lado da psicologia social a sua construção de uma teoria da história, que busca integrar as esferas da existência e seus níveis de realidade, num regime de totalidade histórica.

## Dialética das esferas da existência e seus níveis de realidade

No ano de 2022, Fernando Novais concedeu uma entrevista à Revista Fapesp, voltando ao tema das esferas da existência, o que parece indicar a recorrência de uma elaboração, que vem sendo tecida em suas recentes aparições acadêmicas, partindo da diferença entre materialismo histórico e interpretação econômica da história. Com efeito, o que distingue história de ciências sociais? “Um ponto importante é que cada uma das ciências sociais tem como objeto uma esfera da existência, enquanto a história trata de todas elas ao mesmo tempo” (NOVAIS, 2022, s/p). Com isso, o historiador está dizendo, que enquanto as ciências sociais surgem para explicar o mundo moderno, por sua vez, a história vem antes, só podendo ser acessada pelo método da reconstituição dialética das esferas da existência e seus níveis de realidade. Do ponto de vista metodológico, essa diferenciação mostra como Fernando Novais apresenta sua perspectiva da Nova História, de um marxismo não ortodoxo, engajado no diálogo com as ciências sociais, psicologia e psicanálise. Para isso, estabelece uma diferença fundamental em *explicar e reconstituir*.

A história, diz o historiador, lida com totalidades, por isso mesmo a reconstituição é sempre indelimitada; “(...) trata de todas as esferas da existência” (NOVAIS, 2022, s/p). Contudo: “A história para ser moderna – ao mesmo tempo narrativa e explicativa – tem que usar os conceitos das ciências sociais. Quais são eles? Os conceitos das ciências sociais relativos ao setor que você está estudando” (NOVAIS, 2022, s/p).

Observamos, então, uma relação entre história e psicologia; psicanálise e história; com implicações metodológicas para ambas as disciplinas. Na entrevista à RBP, no ano de 2008, e à *Revista Fapesp* em 2022, o historiador Fernando Novais reafirma o que parece ser uma constante epistemológica de enorme potência para esses diálogos, ou seja, que o objeto do historiador é todo *acontecer humano* (NOVAIS, 2022/ 2008). Contudo, tais acontecimentos precisam ser historicizados: “E o que é ser historicizado? Significa ver como esses conceitos funcionavam na época” (NOVAIS, 2022, s/p). Por exemplo, “o (...)”



pensamento marxista entra de uma maneira para os sociólogos, antropólogos, psicólogos, psicanalistas, e de outra para os filósofos” (NOVAIS, 2022, s/p).

Em sua entrevista à *Rev. Fapesp*, Fernando Novais (2022) fala das divergências entre Lukács e Sartre, que formaram os interesses do *Seminário Marx*, no final dos anos de 1950. Sobretudo, o interesse nas relações entre as esferas da existência e os níveis de realidade a partir do diálogo entre existencialismo e marxismo. Vemos, assim, que as elaborações de Fernando Novais sobre as esferas da existência na perspectiva do tempo braudeliano abre caminhos para os diálogos de história, psicologia e psicanálise. Vamos puxar essa linha desde Georg Lukács (1979) à Bento Prado Jr. (1989), citado por Novais (2022) como o outro objeto do *Seminário Marx*. De um lado, o materialismo dialético, de outro a filosofia da psicanálise; e o choque dessas duas tradições de pensamento. A partir de Bento Prado Jr., estamos no campo da filosofia, num diálogo com Sartre, Bergson, Deleuze; ao passo que com Lukács temos o diálogo com o materialismo histórico. Por em paralelo essas tradições implicam movimentarmos as esferas da existências em diferentes níveis de realidade. Selecionamos como ponto de partida, a crítica historiográfica de Lukács ao existencialismo sartreano; em seguida, vamos com a resposta de Sartre. Por fim, vamos examinar o sistema de Bento Prado Jr., que parece encontrar na filosofia da psicanálise uma sustentação para a questão ontológica da existência humana ligada ao campo da história, uma questão cara também para Lukács.

George Lukács (1979) escreve: “A existência humana tornou-se insignificante. Os laços profundos que mantêm a unidade da existência se relaxam (...) É a história de Peer Gynt que descascando a cebola, encontra apenas camadas sucessivas, sem poder chegar à ‘cebola em si mesma’” (LUKÁCS, 1979, p. 78). A questão do vazio existencial moderno para Lukács é uma produção do mundo fetichizado e não uma condição da existência ao modo de Sartre. Lukács (1979), ao contrário, faz o diagnóstico histórico acerca da “(...) perda de todo contacto com a vida pública, a reificação do processo do trabalho, o desligamento do indivíduo da vida social - consequência da divisão capitalista do trabalho” (LUKÁCS, 1979, p. 78). E ainda crítica o marxismo, porque a esfera econômica não

responde sobre a questão ontológica da existência, isto é, sobre a questão filosófica fundamental que faz a ligação entre o ser humano e a vida.

Aliás, na entrevista de Fernando Novais (2022) à Revista FAPESP, lemos: "(...) ele trata disso em vários livros e conclui que existe uma ontologia do marxismo, mas que ele não consegue fechar". Aqui, o professor Fernando Novais está falando do filósofo José Arthur Giannotti, e de sua participação no *Seminário Marx*. Georg Lukács (1979), por exemplo, escreve: "(...) como dar um sentido à minha existência?", nesse contexto de um mundo fetichizado? O autor defende que apenas por meio de uma atitude revolucionária e não introspectiva da realidade (LUKÁCS, 1979). Ou seja, a questão ontológica não estaria relacionada à profundidade da experiência humana, dada como interioridade. "São essas mesmas situações, enquanto situações que servem de ponto de partida para Heidegger" (LUKÁCS, 1979, p. 81), e que teria reforçado "(...) o pessimismo niilista" e "(...) sem saída burguesa do período entre guerras" (LUKÁCS, 1979, p. 81). Lukács critica a corrente existencialista, em suas diversas tradições, tecendo a crítica sobre a criação do *nada* como fetichização da existência, como se o *nada* pudesse fechar a explicação da questão existencial. Outra crítica de Lukács (1979) é que o problema da ontologia, "tanto em Heidegger como em Sartre" é o da "exploração da realidade" (p. 81). Se para Heidegger o *nada* é um dado ontológico da existência humana, para Sartre a questão do *nada* é intrínseca ao ser humano, ao seu destino de incompletude ontológica. Diante disso, o autor diz que, nesse quadro, o objeto intencional da experiência vivida é um vazio sem saída, direcionando sua crítica à teoria fenomenológica da interrogação e ao juízo negativo de Sartre (LUKÁCS, 1979). "Minha questão indica tão-somente um vazio nos meus próprios conhecimentos, uma lacuna da minha erudição e não um vazio na realidade" (LUKÁCS, 1979, p. 83). Assim sendo, a questão de Lukács é, justamente, buscar o ontológico fora da esfera psicológica e econômica da existência.

Na obra *Ontologia do ser social*, Georg Lukács (2012) enfatiza, portanto, a consciência negativa do cotidiano por meio do diagnóstico do mundo do trabalho, que fora tornado mercadoria, alienação e reificação. Todavia, sem definir a questão ontológica a partir da consciência de classe. Com efeito, a partir das estruturas sociais da vida cotidiana realiza

seu projeto ético em busca da ontologia do ser social, com o idealismo hegeliano predominando ao longo de toda a obra.

Na seção “Historicidade e universidade teórica”, posto que o marxismo não sustenta a questão ontológica (LUKÁCS, 2012), o autor parte da irreversibilidade do tempo para buscar na historicidade conexões ontológicas mais amplas a respeito do fundamento do ser. Com isso, Lukács entra numa problemática filosófica a respeito do conceito de *substância*, procurando inseri-la no campo da história e o faz da seguinte maneira: primeiramente, atribui à noção de continuidade e persistência no interior do devir histórico, dizendo que: “(...) a continuidade como forma interna do movimento do complexo transforma a persistência abstrato-estática numa persistência concreta no interior do devir” (LUKÁCS, 2012, p. 237). Ou seja, trata a ideia de que a *substância*, enquanto princípio ontológico, não apenas permanece na mudança, mas se renova (LUKÁCS, 2012). Com isso, o autor confere um sentido dinâmico e histórico ao conceito de *substância* versus à conotação metafísica e estática. Em suas palavras: “É uma das consequências – de extrema importância para nosso problema atual – é que o conceito de substância não mais se encontra, como ocorria com a máxima nitidez em Espinosa, em contraposição excludente à historicidade” (LUKÁCS, 2012, p. 237). Com isso também o autor está dizendo que a continuidade na persistência é o próprio ontológico no campo da historicidade, porque corresponde ao princípio do ser expresso nas totalidades em movimento e, sobretudo, nas direções de mudança, que designam, por sua vez, as transformações qualitativas dos processos históricos (LUKÁCS, 2012).

Em *A destruição da Razão*, Lukács (2020) dirige a crítica para a filosofia bergsoniana, assim como ao pragmatismo da psicologia de James e às ideologias científicas do progresso técnico em economia e sociologia. Vejamos: “(...) que os fundadores dessa nova ciência burguesa (a sociologia) criaram: a separação minuciosa dos fenômenos sociais de sua base econômica, a transferência dos problemas econômicos para outra ciência, totalmente separada da sociologia” (LUKÁCS, 2020, p. 31). Ou seja, ele está adiantando o mesmo problema retomado por Fernando Novais (2022; 2008). Nos termos de Lukács (2020): “A deseconomização da sociologia significa simultaneamente a sua des-historização” (p. 31).

Assim sendo, sem recair no marxismo, no existencialismo ou na sociologia científica, Lukács (2020) enfatiza um problema metodológico entre ciências sociais e história, que se tornou uma questão aberta para o *Seminário Marx*.

Em 1960, Lukács publica *Para uma ontologia do ser social*. Nesse mesmo ano, Jean Paul Sartre (2002) publica sua primeira edição de *A crítica da razão dialética*, em resposta à edição de *Marxismo ou Existencialismo* de Lukács, publicada pela primeira vez em 1947. Jean Paul Sartre (2002), todavia, logo no início do primeiro capítulo, *Marxismo e Existencialismo*, coloca a questão do seguinte modo:

Para alguns, a Filosofia aparece num meio homogêneo: os pensamentos nascem e morrem nele, os sistemas nele se edificam para nele desmoronar. Outros consideram-na como certa atitude cuja adoção estaria sempre ao alcance de nossa liberdade (SARTRE, 2002, p. 19).

E continua como se devolvesse o recado: “Em nossa opinião, a Filosofia não existe; sob qualquer forma que seja considerada, essa sombra da ciência, essa eminência parda da humanidade não passa de uma abstração hipostasiada” (SARTRE, 2002, p. 19); porque a filosofia não é um corpo de pensamento, mas corpos, nunca uma, mas muitas; e que expressa o movimento da sociedade e sua própria história (SARTRE, 2002). “Nesse sentido, segue a elucidação do trabalho filosófico, esclarecendo ao leitor sobre o fundamento do objeto em Filosofia, que permanece na objetividade do espírito como ideia reguladora de tarefas infinitas” (SARTRE, 2002, p. 20); isso por que: “O motivo é que uma filosofia, quando está em sua plena virulência, nunca se apresenta como uma coisa inerte, como a unidade passiva e já terminada do Saber; nascida do movimento social, ela própria é movimento e age sobre o futuro” (SARTRE, 2002, p. 20). Por exemplo, a filosofia, que é sempre prática, mesmo quando contemplativa, mostra que o racionalismo cartesiano “nascido da luta” (SARTRE, 2002, p. 20), denunciando significações de mundo ultrapassadas, também esteve a serviço do liberalismo do séc. XIX, que o tomou como doutrina para a “atomização do proletariado” (SARTRE, 2002, p. 20).

No projeto ético de Sartre, portanto, o exercício da filosofia é instrumento coletivo de emancipação e não uma subtração ou declínio do

47

FISCINA, L.A. *Exame ontológico de sustentabilidade global: as esferas da existência e a totalidade histórica*. R. Laborativa, v. 13, n. 2 p. 36-60, out./2024.

<http://ojs.unesp.br/index.php/rlaborativa>

espírito, “isto significa que a resposta imediata do oprimido à opressão será crítica” (SARTRE, 2002, p. 21), na medida em que “(...) o espírito filosófico transpõe as barreiras da classe burguesa e se infiltra nos meios populares” (SARTRE, 2002, p. 21). Além do mais, diz o filósofo: “as épocas de criação filosófica são raras”. Com isso, parece marcar a singularidade da filosofia no tempo histórico.

Pois bem, Sartre, então, responde à Lukács do seguinte modo: “A essa questão Lukács julgou responder em um livrinho intitulado *Existentialisme et Marxisme* (...) Adiante, mostrarei os estragos que essa vontade a priori de conceitualização exerceu no seio do marxismo” (SARTRE, 2002, p. 30). Lemos aqui uma referência à problemática da conceitualização, que Fernando Novais (2022; 2008) também retoma nos domínios da historiografia da história, identificando *aí* a dita confusão com interpretação econômica da história.

Segundo Sartre (2002), o próprio Lukács, que tentou escapar desse mesmo problema, ficou preso no emaranhado. Vejamos, exatamente, a seguinte colocação de Sartre, de que enquanto “(...) o materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da História (...) o existencialismo permanecia a única abordagem concreta da realidade” (SARTRE, 2002, p. 30). Daqui, retiramos a pergunta: qual a diferença entre materialismo histórico e interpretação econômica da história?

O fato epistemológico é que Novais (2008) vai assumir o tempo plural braudeliano em todas as esferas da existência, desde a econômica, social, cultural, política, inclusive, a psicológica, entendendo que no campo da história essas esferas se interseccionam, se atravessam, se misturam, se totalizam. No entanto, do ponto de vista das ciências acadêmicas, o fato de separá-las é uma questão metodológica necessária para a construção dos diálogos entre esferas da existência e áreas plurais de conhecimento.

No tocante às relações de história e psicologia no campo-tema de sustentabilidade, vemos um regime de conceitualização aplicado à totalidade das esferas da existência no magma sustentabilidade, na esteira das contribuições de Bento Prado Jr., no campo da filosofia da psicanálise e dos estudos de consciência. A contribuição dessa discussão elucida uma

conceituação de duração, que desafia os limites bergsonianos a partir de um salto para fora do internalismo epistemológico. Num artigo de homenagem à vida e obra do professor Bento Prado Jr., Débora Cristina Morato Pinto (2007) diz: "(...) naquelas aulas aprendia-se como superar oposições artificialmente construídas pelo saber institucionalizado, pautadas por dissensões políticas e mesmo geográficas" (PINTO, 2007, p. 280). Diz ainda: "Ali também tomei contato com suas reflexões sobre um tema que ele não abandonou até o fim, a ipseidade e suas formas de expressão" (PINTO, 2007, p. 280). Aliás, diz Débora Morato (2007), que a obra *Presença e campo transcendental*, de Bento Prado Jr. (1989) "(...) ilustra, por si só, as agruras de escrever sobre filosofia em português, língua marginal no debate acadêmico mundial" (PINTO, 2007, p. 281).

Nesse livro, Bento Prado Jr. (1989) descreve o que vem a ser a passagem para uma ontologia da presença fora do enquadramento intelectual dito internalista ou cognitivista, retomando as tradições do humanismo crítico, e propondo uma filosofia vivida a partir de uma concepção realista da duração bergsoniana. Assim sendo, Bento Prado Jr. (1989) também vai superar a recusa da exterioridade em Bergson, na esteira deleuzeana de um sujeito imanente e não transcendental. A filosofia da psicanálise do professor Bento Prado Jr., desse modo, desmistifica a ideia do *nada* posta no contexto de fundo de uma ausência, de modo que a própria consciência, que retoma o campo anterior à cisão sujeito-objeto, pode antecipar a determinação da antinomia histórica.

Assim sendo, banhado nas águas do pós-estruturalismo deleuzeano, o professor Bento Prado Jr. busca por meio de um regime ontológico da presença a substância como àquilo que escorrega, se dispersa, e nos coloca em movimento histórico, nos tira do estado vegetativo, nos dá impulso e potência para ir e voltar, repetir e criar.

Há também a seguinte modificação da ênfase existencial, quando a vida como angústia diante do nada se desloca para uma concepção de vida como encontro e potência de expansão, dispersão e reunificação. Ou seja, haveria aqui uma transição da ênfase filosófica da vida como finitude para uma concepção de vida como plenitude. Nesse sentido, abre-se a natureza da consciência para Bento Prado Jr., como recomeço entre o que tende a se dispersar e volta a se reunir como síntese criadora. Contudo,

esse princípio de concepção não elimina o desafio de se delimitar o que se repete e o que se inicia, ou seja, do ponto de vista ontológico, estamos dizendo repetição ou criação? Passado ou início?

Bento Prado Jr. (1989) realiza um regime de conceituação da consciência para responder essa questão, assim como o historiador Fernando Novais (2008) parece oferecer uma resposta à mesma questão com base no tempo plural braudeliano inserido nas esferas da existência. Apesar de diferenças fundamentais, encontramos em ambos os autores o seguinte fato comum, de que o pluralismo epistêmico, seja ele tomado pela noção de longa duração das estruturas (BRAUDEL, 1988; NOVAIS, 2008), ou pela concepção de curta duração (*diferenciação e dispersão*) (PRADO JR., 1989), as implicações exigem a superação da própria subjetividade, no que tende à exterioridade do si-mesmo.

Apesar do fato de que os estudos de Novais (1979; 2022) trazem elementos históricos perturbadores acerca do modo como o Brasil emerge do sistema colonial, e as relações com a metrópole lusitana, daí que as questões de interioridade e exterioridade nos domínios da memória nacional ganham um fundo de contradição de difícil definição. Porque não temos experiências de integração e perenidade na ordem dos movimentos históricos. Nesse sentido, a própria independência do Brasil, de acordo com Novais (2022), é uma singularidade de natureza contraditória, no contexto da própria América Latina. "O Brasil surgiu de uma ex-colônia, preservando estruturas que um processo radical de independência deveria em tese abolir" (NOVAIS, 2022, s/p). A partir desse fato nacional, poderíamos, então, especular se o conceito de dispersão, como discutido pelo idealismo metodológico de Prado Jr. (1989), na esfera da consciência, poderia ser localizado no campo da história do presente? Que significaria, por sua vez, identificar efeitos de discontinuidades históricas promovidos por políticas públicas. Mas, que traslado seria esse, como caracterizá-lo, dialético, axiomático, progressista, revolucionário?

Nesse caso, colocamos em questão: a esfera de políticas públicas e o dispositivo dos direitos humanos teriam potência para dispersão histórica, que significaria o distanciamento (rupturas?) das estruturas de longa duração produtoras de antinomias? Os estudos decoloniais de Walter D. Mignolo (2008), por exemplo, falam em desprendimento; vemos

também que a filosofia pós-estruturalista fala de dispersão. Mas, temos também o fato histórico apontado por Novais (2022) acerca da contradição das origens do Brasil.

Será, então, que fundamentos revolucionários de sustentabilidade requerem uma nova *hybris* do ponto zero? Seria isso, historicamente, possível? Experiências consideradas decoloniais, como o novo constitucionalismo latino-americano andino, por exemplo, estariam livres de tais contradições? Os avanços jurídicos decoloniais garantiriam a superação local (estado-nação) das desigualdades globais (sistemas-mundo)? Significariam a saída do estado original de antinomia histórica? O que vem a significar de fato as aberturas para novas teorizações, que não são capitalistas ou nacionais, como o idealismo metodológico de Bento Prado Jr.? Poderíamos ver os movimentos andinos de plurinacionalidade nessa perspectiva? Teriam impacto para uma nova organização e divisão do trabalho, por exemplo? Uma nova consciência de mundo? Mas sobre qual axiologia? Qual base histórica, senão mais a de classe? Ou será que as estruturas capitalistas tendem a se tornar ainda mais dominantes, conforme o deslocamento das periferias dos sistemas-mundiais? Essas questões mostram um campo promissor para agendas de pesquisa e programas epistêmicos e políticos de ação-investigação. Vamos, então, avançar no exame de uma ontologia de sustentabilidade, nesse emaranho de repetições, contradições e dispersões históricas.

### **Sustentabilidade global e pluralidade do tempo histórico**

Se o princípio do prazer em Freud é uma pulsão de repetição, em Bento Prado Jr. (1989) podemos falar de uma filosofia da consciência como criação, que retoma o fluxo contínuo de James dentro do conceito bergsoniano de duração, mas adotando a dispersão dentro do *continuum histórico*, como afirmação de práticas de alteridade, que exigem variações epistêmicas progressistas para uma nova caracterização dos conflitos socioambientais no campo-tema de *sustentabilidade histórica*.



Num recente artigo, Markus Vogt e Christoph Weber (2019) realizam uma investigação do conceito de sustentabilidade em sete dimensões, ecológica, política, teoria da justiça, socioeconômica, democrática, cultural, teológica (VOGT & WEBER, 2019). São sete dimensões, que podem ser também descritas em três categorias analíticas, defendidas em minha de tese de doutorado de 2013, e no artigo publicado na *Revista Psicologia USP* no ano de 2022. A ordem pré-lógica corresponde ao nível biológico fundamental da vida, cuja historicidade fundamenta-se no conceito de conservação (Embora a nomenclatura lembre a definição Lévi-Bruhl para “sociedades primitivas” não é esse o sentido do conceito). A ordem antropológica explica os processos liberais, científicos, teológicos, conservadores e progressistas, que determinam o conteúdo empírico de sustentabilidade socioambiental, e fundamenta-se no conceito de transformação. A ordem geopolítica corresponde às estruturas produtoras de antinomias históricas, violência política, traumas psicossociais, relações de dominação e opressão, que sucedem às próprias formas de colonialidades e caracterizam a cooptação da ordem pré-lógica pela ordem antropológica.

Identificamos a ordem pré-lógica de significação do mundo nos estudos de Jean Piaget (1967) a partir de sua conceituação dos *processos de conservação*, que organizam a norma mitopoética que fazemos do mundo, assim como a ordem científica, por meio de diferentes cosmovisões, tais como animista, totêmica, naturalista, que organizam e explicam o mundo vivido e pensado simbolicamente.

O princípio de conservação fala de um tempo lento, que não tem caráter de repetição, mas de manutenção do *devir* biológico fundamental, cognitivo e psíquico. Ou seja, trata-se, assim de uma categoria explicativa de processos invariáveis. A esse respeito, o historiador Jacques Le Goff (1990) chega a fazer referência aos estudos de Jean Piaget, como vemos: “Há um estruturalismo extremamente caro aos historiadores: o estruturalismo genético do epistemólogo e psicólogo suíço Jean Piaget, segundo o qual as estruturas são intrinsecamente evolutivas” (LE GOFF, 1990, p. 140). Tomei conhecimento das referências que Le Goff faz de Piaget muito recentemente, porque desde o doutorado (2013), e a publicação do artigo no ano de 2022, apresento a categoria pré-lógica,

buscando em Jean Piaget (1967) o conceito de *equilíbrio biológico*, supondo que os estágios da evolução filogenética e a própria ontogênese envolvem regulações e compensações, que atingem reversibilidades operatórias e homeostáticas, desde os estágios de evolução da vida às totalidades progressivas, que se diferenciam, integram e se conservam.

Aliás, entre Braudel (1969) e Piaget (1967) há semelhanças interessantes, porque Piaget (1967) não está considerando a perspectiva vitalista das estruturas evolutivas, ao contrário, são as possibilidades históricas que garantem a formação de estruturas cognitivas irreduzíveis. Segundo Piaget (1967), o suposto universal do processo adaptativo implica a conservação de leis invariáveis e de estruturas potenciais, que são epigenéticas, ou seja, dependem de uma história psicogeográfica. Foi assim, então, que busquei em Jean Piaget um fundamento para a questão da conservação nos domínios biológico, cognitivo e social, de modo que o estado de equilíbrio pressupõe uma invariância de ritmos. A diferença fundamental é que em Piaget (1967) vemos uma correspondência estrutural entre o biológico e o cognoscitivo ao nível sistemático do projeto ontogenético; em Braudel (1969), ao contrário, vemos uma correspondência entre a história e o cognoscitivo em diferentes níveis de temporalidades. Assim sendo, o fato epistêmico é que o conceito de conservação tem uma função histórica, e não propriamente biológica, porque trata de uma realidade concreta da vida orgânica fundamental, que antecede a formação das antinomias e contradições do mundo moderno. Logo, entende-se que o princípio de conservação do mundo gera o núcleo ontológico de sustentabilidade socioambiental.

Contudo, a ordem antropológica que serve às estratégias discursivas de sustentabilidade perturba as ordens de conservação, informando uma crise estrutural muito mais complexa, devido às múltiplas temporalidades e subjetividades emaranhadas nas dinâmicas e necessidades de transformação do mundo. Temos aqui um quadro de dinâmicas sociais, culturais, econômicas e psicológicas, que se produzem em temporalidades diferentes da história, mas com déficit para o que chamamos de *natureza e condição humana*.

A categoria antropológica deflagra que tais dinâmicas, sob a legitimação capitalista dos valores da democracia, como liberdade e

individualidade, busca preservar o núcleo modernizador do mundo no interior de uma retórica conservacionista dos processos de dominação e opressão da condição humana, dos territórios e da natureza. As estruturas sociais correspondem aqui ao tempo lento de Braudel, quase imóvel, movendo a bandeira de sustentabilidade.

Nesse sentido, temos identificado a necessidade de uma nova matriz de sustentabilidade, uma vez que os estudos de memórias e ancestralidades, por exemplo, tornam-se conteúdos constitutivos das pautas socioambientais. Isso significa aproximar a teoria universal dos direitos humanos das histórias locais, e como diz o historiador do pensamento jurídico Michel Villey (2007), vem a servir como um antídoto ao capitalismo liberal e ao positivismo. Villey (2007) fala de uma ciência da justiça de valor filosófico não positivista também em busca de uma ontologia do direito.

Assim sendo, apesar de todo o fardo e contradições que a instituição dos Direitos Humanos impõe com seu metauniversalismo ideológico (LOSURDO, 2020), ainda assim, é tudo o que temos para a luta da justiça social na esfera de poder do campo cívico do direito. Vemos surgir nos últimos vinte anos insurreições de movimentos indígenas e grupos sociais que caracterizam novas práticas de alteridade, na esfera das políticas públicas, sob a pauta dos direitos humanos. Vemos que essas práticas de alteridade se afirmam como um espaço conceitual de sustentabilidade na agenda de conflitos socioambientais.

Nesse sentido, podemos dizer que tais práticas de alteridade têm requerido novos fundamentos de direitos humanos, que se dão na forma de demandas e urgências socioambientais. Enfatizamos, assim, como o contexto de desastre e injustiça ambiental, que abriu este artigo, informa sobre a história de nossa relação com o mundo em que vivemos, desde a ruptura ontológica natureza/cultura, isto é, desde as colonialidades integradas na relação entre capitalismo e modernidade.

Desse modo, as possibilidades de dispersão em relação às estruturas de longa duração, que expandem o binômio modernidade/colonialidade, e as antinomias do mundo global, não se dão apenas na ordem de um expediente cognitivo de consciência, como se

escapar das antinomias dependesse de uma nova visada fenomenológica do mundo. Ou seja, a compreensão do tema é mais política do que epistêmica, e mais histórica do que sistêmica, justamente, por que o que está em questão é o que vem antes e sucede o si-mesmo e a própria antinomia, isto é, a alteridade (*alteritas*), que afirma que o *Ser* é exterioridade e que apenas novas experiências coletivas de mundo podem dar sentido às estruturas contraditórias e antinômicas.

Nesse sentido, pensar a duração contínua do mundo a partir da exterioridade, que seria impensável na perspectiva de Bergson, é o que significa atuar sobre o princípio de realidade, que não tem a sua base pulsional na repetição, mas no impulso de diferenciação de estados homogêneos de consciência, que instauram e restauram "(...) uma realidade que está sempre em vias de se fazer" (BENTO PRADO JR., 1989, p. 165).

Assim sendo, para que tal consciência possa emergir do processo histórico, e para que o próprio processo histórico seja pensado como dialético, torna-se necessária a ipseidade da crítica, e que se cumpra a passagem de uma interioridade da consciência para uma filosofia da natureza, e de uma psicologia do particular para o pensamento cosmológico (BENTO PRADO JR., 1989), sem que com isso ocorra uma redução da consciência e a sua objetificação.

Então, o professor Bento Prado Jr. (1989) chama de "consciência co-extensiva à vida" o que Piaget, por sua vez, nomeou de reversibilidade operatória da abstração reflexiva. De modo geral, as ciências da vida, no sentido epigenético das trocas ambientais e psicogeográficas, mostram que as forças de conservação estão presentes em todas as formas de vida como uma função invariável. E quando dizemos sustentabilidade, por exemplo, estamos nos referindo, muitas vezes, até intuitivamente, a um conceito que expressa essa duração do mundo, que engloba tudo o que denominamos Vida, apesar de expressar também muitas outras coisas, quando subtraída a sua totalidade fundamental e reduzida ao discurso de uma esfera isolada da existência.

Essa totalidade, portanto, que envolve a constelação das esferas da existência e seus níveis de realidade, designa as pluralidades da história

humana, desde suas repetições, descontinuidades e contradições, que participam da mesma duração do mundo. No campo-tema de sustentabilidade, essa totalidade histórica mobiliza diferentes ontologias na esfera das políticas públicas e formas de alteridade no campo dos direitos humanos, como se dilatasse a história do presente e reposicionasse seu lugar na ordem do tempo, na ordem da dialética histórica, pondo-o de frente ao espelho (do si-mesmo), para além de uma visada de consciência; e ainda antes da intencionalidade de futuro; ou seja, mais consistente que as fumaças do cotidiano e suas intempéries.

### **Considerações Finais**

Do ponto de vista ontológico, observamos um princípio de realidade, retirado do conceito de sustentabilidade, que, num primeiro momento, se estrutura como memória cultural, epistemologicamente, ligada à história das sensibilidades. Mais ainda, Lucien Febvre (1941) permite retornar às relações entre a história e a psicologia com ênfase na história das emoções e das sensibilidades, como vemos em seu artigo, *La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?* (Sensibilidade e história: como reconstruir a vida emocional do passado?). Em seu, *Examen de conscience d'une histoire et d'un historien* (Exame de consciência de uma história e de um historiador), Febvre (1992) escreve: “E quem pode dizer que um sentimento de criação autônoma não é necessário agir, num determinado ambiente, contra o peso das tradições, contra a inércia das instituições – embora olhando para o futuro (...)” (FEBVRE, 1992, p. 11). E ainda: “(...) Penetrando a partir de agora na própria tradição: o primeiro meio de resistir (...) através de um esforço heróico e direto (...) reconstituir os sucessivos sistemas de ideias e das instituições” (p. 15).

Cabe notar que a história das sensibilidades tem suas raízes numa teoria do conhecimento, que já esteve presa na experiência estética do belo e do sublime, como na história do idealismo britânico. Com o surgimento da psicologia moderna, a história das sensibilidades foi reduzida ao naturalismo epistemológico, quando é recuperada, em parte, pela *geistwissenschaften* de William Dilthey e William Wundt. Com ênfase no atributo subjetivo do sentimento, algumas abordagens psicológicas surgiram no início do séc. XX, concorrendo com o positivismo e o

naturalismo epistemológico. A questão de que o mundo subjetivo importa, mas que seria preciso abordá-lo do ponto de vista das ciências do espírito, confirma a virada histórico-filosófica que instaurou uma diferença de método entre as ciências da natureza e as ciências humanas. De acordo com Gaston Bachelard, desde 1905, o novo espírito da ciência moderna forma-se na superação do realismo empírico e do racionalismo puro (BACHELARD, 1996). Segundo Bachelard (1996), o conhecimento científico torna-se dialético no domínio da relatividade, o que significa introduzir no campo dos valores e do conhecimento científico o espírito da descontinuidade e da ruptura com a racionalidade da experiência comum.

Logo, considerar a história das sensibilidades não significa recair na experiência comum de natureza indutiva e presa no realismo empírico ou no racionalismo puro. Em ambos os casos, a experiência subjetiva perde o vínculo com a dialética histórica. Portanto, considerar a história das sensibilidades, no quadro dos conflitos sociomambientais, significa considerar a questão do trauma psicossocial como uma instituição de longa duração, isto é, ligada a uma luta anticolonial. Nessa interface, o tema *pathos* reconstitui a história de um trauma que liga a história à psicologia, ou seja, confere sentido ontológico ao material psíquico imanente à história do meio ambiente. Poderíamos chamar de psicologia histórica, na esteira de Kurt Danziger (2013), se fosse o caso de uma crítica inserida no próprio campo da psicologia com vistas a uma constituição histórica de nossos objetos. Mas, o que estamos descrevendo é uma relação de disciplinas entre história e psicologia que forma uma totalidade ontológica no campo-tema de sustentabilidade.

Com este estudo, identificamos a unidade epistêmica de totalidade histórica do meio ambiente implicada na dialética das esferas da existência e seus níveis de realidade (NOVAIS, 2008). Observamos, também, modalidades de conflito histórico de longa duração produtores de sofrimento psicológico ligados às formas coloniais de injustiça ambiental. Assim, vemos que a primeira condição ontológica de sustentabilidade exige uma teoria dialética do ser social. Repassando Lukács (2012), o caminho para a ontologia é a dialética. Nesse sentido, esse exame ontológico de sustentabilidade global mostra que a modalidade de conflito socioambiental expressa uma dialética das lutas anticoloniais (THERBORN,

2023; LOSURDO, 2020) no campo-tema de sustentabilidade global. Ou seja, as relações de injustiça ambiental e sofrimento psíquico formam uma totalidade histórica de longa duração, que reproduz o binômio colonialidade/modernidade, na esfera das políticas públicas e no campo dos direitos humanos, violados pelos agentes econômicos do capitalismo neoliberal e neocolonial (LOSURDO, 2020).

Com efeito, introduzir o fator humano no campo-tema de sustentabilidade requer uma relação de história e psicologia, que realizamos por meio do conceito de totalidade histórica do meio ambiente, ligada a uma modalidade socioambiental de sofrimento psíquico. Vemos, então, que a conexão entre injustiça ambiental e sofrimento psíquico implica uma totalidade histórica de longa duração. Com efeito, concluímos este estudo, propondo uma síntese conceitual de totalidade histórica do meio ambiente, que relaciona a história do sofrimento psicológico a uma dimensão ontológica. Especialmente, no que se refere à realidade imanente da história dos danos psicológicos gerados por uma violência global institucionalizada. Eis a contradição que seguimos em luta de denúncia e transformação crítica da história.

## Referências

BACHELARD, G. **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BRAUDEL, F. **O espaço e a história no Mediterrâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

COTZAL, A. I. Prólogo. In: BATZ, G. **La cuarta invasión**. Guatemala: AVANCSO, 2022.

DANZIGER, K. Psychology and its history. **Theory & Psychology**, v. 23, n. 6, p. 829-839, 2013. Doi: <https://doi.org/10.1177/0959354313502746>

FEBVRE, L. Examen de conscience d'une histoire et d'un historien. In: **Combats pour l'Histoire**. Paris: Librairie Armand Colin, 1992.

FEBVRE, L. La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois. **Annales d'histoire sociale (1939-1941)**, n. 3, p. 5-20, 1941. Disponível em: <https://ia803405.us.archive.org/28/items/lucien-febvre->

[sensibilite/Lucien%20Febvre\\_sensibilite%CC%81.pdf](#). Acesso em: 17 set. 2024.

xxxxxxx. Sustentabilidade: um conceito de organização social das ordens de conservação e transformação do mundo. **Psicol. USP**, n. 33, p 1-9, 2022. Doi: <https://doi.org/10.1590/0103-6564e200207>

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LOSURDO, D. **Colonialismo e luta anticolonial: os desafios da revolução no século XXI**. São Paulo, Boitempo, 2020.

LUKÁCS, G. **A destruição da razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012

LUKÁCS, G. **Existencialismo ou marxismo**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda, 1979.

MARTINEZ, P. H. Patrimônio ambiental e diversidade cultural: marcos na luta pelos direitos dos povos indígenas no Brasil (2011-2014). **Estudos Históricos**, v. 36, n. 80, p. 412- 430, 2023. DOI: <http://doi.org/10.1590/S2178-149420230304>

MARTINEZ, P. H. **A vida e o mundo. Meio ambiente, patrimônio e museus**. São Paulo: Humanitas, 2020.

MEMÓRIAS ROMPIDAS. Produção: Tatiane Fontes. Brasil: TV Assembleia/MG, 2016 (51:31). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uxGORp0HGic>

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cad. de Letr.da UFF**, n. 34, 2008. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33191>

NOVAIS, F. Fernando Novais: as esferas da existência. Entrevista. **Revista Fapesp**, s/p, 2022.

NOVAIS, F. Fernando Novais: Entrevista. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 42, n. 2, 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rbp/v42n2/v42n2a02.pdf>

NOVAIS, F. **Portugal e Brasil na crise do antigo regime (1777-1808)**. São Paulo: Editora Hucitec,1979.



ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Relatório da Organização Meteorológica Mundial (OMM) das Nações Unidas. **State of the Global Climate**, 2024. Disponível em: <https://wmo.int/publication-series/state-of-global-climate-2023>

PIAGET, J. **Biologie et connaissance**. Paris: Gallimard, 1967.

PINTO, D. C. M. Bento Prado Junior e a filosofia vivida. **Kriterion**, v. 48, n. 115, p. 279-281, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0100-512x2007000100018>

POULANTZAS, N. **O Estado, o poder e o socialismo**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

PRADO JR., B. **Presença e campo transcendental**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

RODNEY, W. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. Lisboa: Seara Nova, 1975.

SARTRE, J. P. **A crítica da razão dialética**. Rio de Janeiro, D P& A Editora Ltda, 2002.

THERBORN, G. The future and the left. **New Left Review**, n. 145, p. 27-41, 2024. Disponível em: <https://newleftreview.org/issues/ii145/articles/goran-therborn-the-future-and-the-left>.

VILLEY, M. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOGT, M. & WEBER, C. Current challenges to the concept of sustainability. **Global Sustainability**, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1017/sus.2019.1>

WALLERSTEIN, I. A Análise dos Sistemas-Mundo como movimento do saber. In: ANTONIO VIEIRA, P.; LIMA VIEIRA, R. de. & FILOMENO, F. A (orgs.). **O Brasil e o capitalismo histórico: passado e presente na análise dos sistemas-mundo**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

Artigo apresentado em: 14/06/2024

Versão final apresentada em: 19/09/2024

Aprovado em: 30/09/2024

FISCINA, L.A. *Exame ontológico de sustentabilidade global: as esferas da existência e a totalidade histórica*. R. Laborativa, v. 13, n. 2 p. 36-60, out./2024. <http://ojs.unesp.br/index.php/rlaborativa>